XIX CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XIX CONGRÉS VALENCIÀ

DE

FILOSOFIA

València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
28, 30 i 31 de març de 2012

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

UNIVERSITAT JAUME·I

VALÈNCIA

2012

La Societat de Filosofia del País Valencià dona les gràcies a la Universitat de València per l'ajut econòmic que mitjançant el seu Servei d'Investigació ens ha atorgat. Aquest ajut col·laborarà positivament en l'edició d'aquestes actes.

Societat de Filosofia del País Valencià

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

Junta Directiva

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

Editor

Enric Casaban Moya
Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 978-84-370-9042-9
Dipòsit legal: V-3286-2012
Maquetació: JPM Ediciones • Impressió: Diazotec, S. A.

ÍNDEX

José Pedro Úbeda Rives: *Funciones parciales μ-recursivas y programas* 7
Joaquín Díaz Boïls: *La* Jerarquía de Grzegorzcyk *en Teoría de Categorías* 21
Enric Casaban Moya: *Imatge percebuda i imatge mental* 37
Víctor J. Luque Martín: *El concepte d'infinit i el seu ús en biologia* 43
Antoni Defez: *Contra allò sagrat* 53
Sergi Rosell: *Sobre la «autocreación», sus posibilidades y sus límites* 63
Salvador Cuenca Almenar: *Un exemple d'amplificació en els comentaris de l'*Ètica nicomaquea *(1137a-b): el setge de València de 1364, els estrangers castellans i la virtut de l'equitat* 75
Joan B. Llinares: *Antropologia filosòfica i literatura: diferenciacions antropològiques en el* Robinson Crusoe *de Daniel Defoe* 83
Elena Cantarino: *Las razones del silencio o las virtudes del callar (aproximaciones a la racionalidad del barroco español)* 97
Irene Comins Mingol: *La filosofía para la paz ante los retos de la neurociencia: una revisión epistemológica y antropológica* 109
José Manuel Sánchez Fernández: *La publicidad y su lenguaje icónico. El proceso de inversión de lo público* 125
Karina P. Trilles Calvo: *El cuerpo entre-culturas: la danza somática primigenia* 139
Lorena Rivera León: *El caballero pobre y los desgarros de su figura* 147
Miquel Àngel Martínez: *Una llambregada al concepte Deleuzo-Guattarià d'agençament a la llum dels dispositius foucaultians* 159
Daniel Vicente Pallarés Domínguez: *Una primera aproximación para la enseñanza de la RSE desde la neuroeconomía* 171
Loris Pasinato: *Hacia una nueva interpretación de los experimentos de Libet: refutando la idea de una consciencia inútil* 185
Raúl Francisco Sebastián Solanes: *Los filósofos griegos y el deporte: la contribución de la filosofía clásica a la ética del deporte* 199
Silvia Siles Coronado: *La construcción del oriental mediante la fotografía etnográfica: las postales de Lehnert y Landrock* 213
Sonia París: *Filosofía de los conflictos. Una aproximación desde las neurociencias* ... 225
Sonia Reverter Bañón: *Causació biológica i causació mental en J. R. Searle* 239
Víctor Manuel Urbán Palacios: *El nihilisme en «pares i fills» de Turguénev* 251
Ramón A. Feenstra: *Implicaciones éticas de la neuropublicidad* 269
Juan Manuel Ros Cherta: *Naturaleza y praxis de la democracia en A. de Tocqueville* ... 279
Amparo Muñoz Ferriol: *Reconocimiento y participación como ingredientes de una ciudadanía activa* 289
Adolfo Llopis Ibañez: *Fe y llamada. La teología revolucionaria de Pablo* 301

Francisco Arenas-Dolz: *La neurorretórica: ¿un nuevo saber?* 319
Soledad Arnau Ripollés: *El aborto eugenésico. Reflexiones ético -políticas desde la voz de la «bioética de la diversidad funcional»* 331
Carmen Ferrete Sarria: *Macrobioética en el marco de la ética discursiva: el respeto ante toda forma de vida* 345
Enrique Herreras: *El sentimiento estético de la vida en Ortega y Gasset* 353
Francisco Martorell Campos: *Meditaciones sobre el humanismo a propósito del transhumanismo* 369
Joaquín Gil Martínez: *De la dimensión afectiva del ser humano como fenómeno de conciencia* 381
Javier Gracia Calandín: *Recreaciones filosóficas sobre la metáfora ciceroniana de la cultura* 393
Mª José Codina Felip: *Tendiendo puentes entre neurociencia y educación: el horizonte ético de la neuroeducación* 405
Javier Méndez-Vigo Hernández: *Teleologia y finalidad en el último Lukács* 413
Patrici Calvo: *Cooperación y sentimientos morales en el enfoque de racionalidad económica de Elinor Ostrom. Una mirada crítica de la teoría de los juegos* 425
Pedro Jesús Pérez Zafrilla: *John Rawls y sus críticos. Consideraciones en torno a la idea de razón pública* 443
Rodolfo Rezola Amelivia: *Nietzsche y el misterio del tiempo. Diálogo filosófico, educación y democracia* 459
Juan Carlos Siurana: *Fundamentos para una ética del humor* 473

Funciones parciales μ-recursivas y programas

José Pedro Úbeda Rives

Jose.P.Ubeda@uv.es

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia

Universitat de València

Abstract

Inspiring in the definition of partial μ-recursive funstions, we describe a formal language $\mathfrak{R}$ which consist of all the definition of these functions. $\mathfrak{R}$ is decidible and, as a programming language, each one of the words in $\mathfrak{R}$ computes one partial μ-recursive function.

Key words: Formal language, partial μ-recursive function, primitive recursive function, programming language.

1. Introducción

En esta comunicación vamos a presentar un lenguaje de programación $\mathfrak{R}$. Cada programa escrito en dicho lenguaje sirve para computar una función μ-recursiva, la función definida por dicho programa. En la sección 2 definimos las funciones recursivas primitivas y el lenguaje $\mathfrak{Rp}$ que sirve para computar dichas funciones. En la sección 3 definimos las funciones parciales μ-recursivas e indicamos como se debe modificar el lenguaje $\mathfrak{Pr}$ para obtener el lenguaje $\mathfrak{R}$ que sirve para computar las funciones parciales μ-recursivas.

2. Funciones recursivas primitivas

Probablemente, el primero que definió recursivamente la suma y la multiplicación fue Hermann Grassmann [4] en 1861. Posteriormente en 1888 la redescubrió Richard Dedekind [2]. La clase de las funciones recursivas primitivas ya eran conocidas en 1914 por David Hilbert [5]. Su estudiante W. Ackermann [1] definió una función computable que no era recursiva primitiva. Kurl Gödel [3] definió en 1931 la clase de funciones recursivas primitivas, a las que denominaba *recursivas*. El nombre de funciones *recursivas primitivas* lo introdujo Stephen Cole Kleene [6][1] y los primeros que hicieron un estudio de la expresividad de las funciones recursivas primitivas fueron Thoralf Skolem [12] en 1923, W. Ackermann [1] en 1928 y desde 1934 Roza Peter[2] [8], [9], [10] y [11].

Las funciones recursivas primitivas se definen a partir de unas funciones *iniciales* y de ciertos *operadores* u *operaciones* sobre funciones, de forma que una función es *recursiva primitiva* si y sólo si es una función inicial o se obtiene de otras recursivas primitivas a partir de dichos operadores.

Definición 1 *Son funciones* iniciales *las siguientes:*

a) La función z, cero*, de un argumento tal que, para $x \in \mathbb{N}$, $z(x) = 0$.*

b) La función s, sucesor[3]*, de un argumento tal que, para todo $x \in \mathbb{N}$,*

$$s(x) = x + 1.$$

c) Para todo par de números naturales positivos (m, n) con $0 < n \leq m$, la función π_n^m de m argumentos tal que, para todo $x_1, ..., x_n \in \mathbb{N}$,

$$\pi_n^m(x_1, ..., x_m) = x_n.$$

Estas funciones se denominan identidades *o* proyecciones*.*

Definición 2 *La operación* **C***,* composición *o* sustitución*, se aplica a $(n + 1)$-tuplos de funciones $(f, g_1, ..., g_n)$ tales que f es una función de $n > 0$ argumentos y todas las funciones g_1,...,g_n tienen el mismo número $m > 0$ de argumentos. El resultado de aplicar*

[1] Véase para una introducción histórica Kleene [7].

[2] Rosa Peter [8] denominó a la recursión que definió K. Gödel como *recursión primitiva*.

[3] Es usual escribir x' en lugar de $s(x)$.

$\mathbf{C}$ *a dicho tuplo es una función* $h = \mathbf{C}(f, g_1, ..., g_n)$ *de* m *argumentos tal que, para todo* $x_1, ..., x_m \in \mathbb{N}$,

$$h(x_1, ..., x_m) = f(g_1(x_1, ..., x_m), ..., g_n(x_1, ..., x_m)).$$

Definición 3 *La operación* $\mathbf{R}$, recursión primitiva, *se aplica a pares de funciones* (f, g) *tales que, para un* $n > 0$, *el número de argumentos de* f *es* n *y el número de argumentos de* g *es* $n + 2$. *El resultado es una función* $h = \mathbf{R}(f, g)$ *de* $n + 1$ *argumentos tal que, para todo* $x_1, ..., x_n, y \in \mathbb{N}$,

$$\begin{aligned} h(x_1, ..., x_n, 0) &= f(x_1, ..., x_n), \\ h(x_1, ..., x_n, s(y)) &= g(x_1, ..., x_n, y, h(x_1, ..., x_n, y)). \end{aligned}$$

Definición 4 *Las funciones* recursivas primitivas *se definen por las reglas:*

I) *toda función inicial es recursiva primitiva;*

II) *si* f *es una función recursiva primitiva con* n *argumentos y* g_1,...,g_n *son recursivas primitivas con* m *argumentos, entonces* $\mathbf{C}(f, g_1, ..., g_n)$ *es una función recursiva primitiva de* m *argumentos;*

III) *si* f *es una función recursiva primitiva con* n *argumentos y* g *una función recursiva primitiva con* $n+2$ *argumentos,* $\mathbf{R}(f, g)$ *es una función recursiva primitiva con* $n+1$ *argumentos.*

Vamos a definir ahora un lenguaje $\mathfrak{Rp}$ de programación tal que cada uno de sus *programas* que define una función f recursiva primitiva, computa f y, para cada función recursiva primitiva hay un programa en $\mathfrak{Rp}$ que la computa. Los *símbolos* que se utilizan en $\mathfrak{Rp}$ son los siguientes:

1. Símbolos para funciones: z, s y p.

2. Símbolos para operadores: $\mathbf{C}$ y $\mathbf{R}$.

3. Sígnos de puntuación: (,), # y la coma.

Sea $\mathfrak{Sp}$ el conjunto de dichos símbolos. Los símbolos z y s corresponden a las funciones cero y sucesor respectivamente. Para las infinitas funciones de proyección se usan las palabras del conjunto $\mathfrak{P}$ que se define recursivamente como sigue

1. p pertenece a $\mathfrak{P}$ (corresponde a π_1^1);

2. si $\varphi \in \mathfrak{P}$, $\varphi\# \in \mathfrak{P}$ (si φ corresponde a π_n^m, $\varphi\#$ a π_n^{m+1});

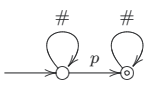
3. si $\varphi \in \mathfrak{P}$, $\#\varphi \in \mathfrak{P}$ (si φ corresponde a π_n^m, $\#\varphi$ a π_{n+1}^{m+1}).

Así, la palabra

$$\overbrace{\#\cdots\#}^{n \text{ veces}}\, p\, \overbrace{\#\cdots\#}^{m \text{ veces}}$$

representa la función π_{n+1}^{n+m+1}.

Un autómata finito que reconoce $\mathfrak{P}$ es[4]



Cada programa α de $\mathfrak{Rp}$ tiene asociado un número, $n_i(\alpha)$, que indica su *aridad* o el número de *inputs* que se necesitan para ejecutarlo.[5]

Definición 5 *El conjunto $\mathfrak{Pr}$ de los programas se define inductivamente como sigue*

1. *$z \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(z) = 1$;*

2. *$s \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(s) = 1$;*

3. *si $\alpha \in \mathfrak{P}$, entonces $\alpha \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(\alpha) = |\alpha|$;*[6]

4. *Si $\alpha \in \mathfrak{Pr}$, $n_i(\alpha) = m$ y, para $1 \leq i \leq m$, $g_i \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(g_i) = n$, entonces $\mathbf{C}(\alpha, g_1, ..., g_m) \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(\mathbf{C}(\alpha, g_1, ..., g_m)) = n$;*

5. *Si $\alpha \in \mathfrak{Pr}$, $n_i(\alpha) = m$, $\beta \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(\beta) = m + 2$, entonces $\mathbf{R}(\alpha, \beta) \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(\mathbf{R}(\alpha, \beta)) = m + 1$.*

$\mathfrak{Pr}$ es decidible, es decir, existe un algoritmo que, dada cualquier palabra de $\mathfrak{Rp}$, responde **si**, si la expresión es un programa y responde **no** si no es un programa. Un procedimiento de decisión es el siguiente.[7] Sea m una palabra en el lenguaje $\mathfrak{Rp}$

[4]En el apéndice A pueden verse programas que deciden $\mathfrak{P}$.

[5]Para otra forma de definir los programas puede verse B. Nordström en las lecturas recomendadas para su curso "Models of Computation"(TDA) 2008 en la Universidad de Göteborg (Sweden) *The primive recursive functions* (puede descargarse desde www.cs.chalmers.se/Cs/Grundutb/Kurser/naber/prf.pdf).

[6]Si α es una palabra, denotamos su longitud por $|\alpha|$.

[7]En el Apéndice B pueden verse programas que deciden $\mathfrak{Pr}$.

1. Si m es la letra "z" o "s" y $n_i(m) = 1$.

2. Si $m \in \mathfrak{P}$, $m \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(m) = t+1$, donde t es el número de símbolos # que ocurren en m.

3. En otro caso, si los dos primeros símbolos por la izquierda de m son distintos de "**C**(" y de "**R**(" o su último símbolo es distinto de ")", entonces m no pertenece a $\mathfrak{Pr}$.

4. Si m comienza por "**C**(" y termina en ")", sea w la expresión obtenida de m al quitar sus dos primeros símbolos y el último símbolo. Para que $m \in \mathfrak{Pr}$ tiene que haber s comas fuera de paréntesis, la expresión f que va desde el primer símbolo de w hasta la primera coma fuera de paréntesis (sin incluir está) debe ser tal que $f \in \mathfrak{Pr}$ y $n_i(f) = s$, además las restantes expresiones que ocurren entre dichas comas (incluida la que está a la derecha de la última coma) deben pertenecer a $\mathfrak{Pr}$ y tener todas ellas la misma aridad t. Si se cumple todo lo dicho, $n_i(m) = t$ y $m \in \mathfrak{Pr}$.

5. Si m comienza por "**R**(" y termina en ")", sea w la expresión obtenida de m al quitar sus dos primeros símbolos y el último símbolo. Para que $m \in \mathfrak{Pr}$ tiene que haber 1 coma fuera de paréntesis, así w constará de una expresión f que llega hasta dicha coma y otra g que va desde la coma hasta el final. Además, debe cumplirse que $f, g \in \mathfrak{Pr}$, $n_i(f) = s$ y $n_i(g) = s+2$. Si se cumple todo lo dicho, $n_i(m) = s+1$.

La *semántica* de los programas toma la forma siguiente:

Definición 6 *Cada programa* α determina *una función con* $n_i(\alpha)$ *argumentos tal que:*[8]

1. *z determina la función* cero *de un argumento que aplicada a un argumento da siempre como valor el* 0.

2. *s determina la función* sucesor *de un argumento que aplicada a x da el valor $x+1$ o x'.*

3. *$\alpha \in \mathfrak{P}$ determina una función de $n = n_i(\alpha)$ argumentos que aplicada a $\vec{x}$ da como valor x_{s+1}, donde s es el número de símbolos # que ocurren delante de p en α.*

[8] Usamos $\vec{x}$ en lugar de $x_1, \ldots, x_n$.

4. *si* $\alpha \in \mathfrak{Pr}$ *determina la función* f *de* m *argumentos y, para cada* $i = 1, \ldots, m$*, el programa* $\beta_i \in \mathfrak{Pr}$ *determina la función* g_i *de* n *argumentos, entonces el programa* $\mathbf{C}(\alpha, \beta_1, \ldots, \beta_m)$ *determina la función* h *de* n *argumentos tal que*

$$h(\vec{x}) = f(g_1(\vec{x}), \ldots, g_m(\vec{x}))$$

5. *si* $\alpha \in \mathfrak{Pr}$ *determina la función* f *de* n *argumentos y* $\beta \in \mathfrak{Pr}$ *determina la función* g *de* $n+2$ *argumentos, entonces el programa* $\mathbf{R}(\alpha, \beta)$ *determina la función* h *de* $n+1$ *argumentos tal que*

$$\begin{aligned} h(\vec{x}, 0) &= f(\vec{x}) \\ h(\vec{x}, y') &= g(\vec{x}, y, h(\vec{x}, y)) \end{aligned}$$

Cada programa determina una función recursiva primitiva y sirve como un *nombre* para ella. Por supuesto, para cada función recursiva primitiva hay infinitos programas que la determinan. Para cada programa α y lista L de números definimos la función $valor(\alpha, L)$ como sigue

1. $valor(z, L) = 0$ si la longitud de L es 1 y no está definido en otro caso.

2. $valor(s, L) = m + 1$ si $L = [m]$ y no está definido en otro caso.

3. Si $\alpha \in \mathfrak{P}$, $valor(\alpha, L) = m$, si la longitud de L es $n_i(\alpha)$, α tiene t símbolos # antes de la letra p y el elemento que ocupa el lugar $t + 1$ en L es m y no está definido en otro caso.

4. Si $\alpha = \mathbf{C}(M)$ donde M es la concatenación de $\beta +$ "," $+ Y$ donde β es un programa tal que $n_i(\beta) = m$ e Y la concatenación de m programas γ_i $(i = 1, \ldots, m)$ separados por comas tal que la aridad de estos últimos es la misma e igual a s, el $valor(\alpha, L)$ cuando la longitud de L es s se calcula como sigue. Sea $L1$ la lista formada por $valor(\gamma_1, L), \ldots, valor(\gamma_m, L)$, entonces $valor(\alpha, L) = valor(\beta, L1)$. En caso de que no se cumplan todos los requisitos o alguno de los valores intermedios no este definido, el valor de α no está definido.

5. Si $\alpha = \mathbf{R}(\beta, \gamma)$, $n_i(\beta) = s$, L tiene longitud $s + 1$ y su último número es m, para calcular $valor(\alpha, L)$ se calcula consecutivamente los siguientes valores, donde $L1$ es

la lista obtenida de L al quitarle su último elemento y $L1+X+Y$ donde X e Y son números es la lista obtenida de $L1$ al añadir los números X e Y como los finales.

- $valor(\alpha, L1+0) = valor(\beta, L1)$
- $valor(\alpha, L1+1) = valor(\gamma, L1+0+valor(\alpha, L1+0))$
- $valor(\alpha, L1+2) = valor(\gamma, L1+1+valor(\alpha, L1+1))$
- $\ldots \quad \ldots$
- $valor(\alpha, L1+m) = valor(\gamma, L1+(m-1)+valor(\alpha, L1+(m-1)))$

En caso de que no se cumplan todos los requisitos o alguno de los valores intermedios no este definido, el valor de α no está definido.

3. Funciones μ-recursivas

Las funciones recursivas primitivas no agotan el concepto de funciones computables, ya que hay funciones computables que no son recursivas primitivas.[9] Para dar cuenta de esta y otras funciones computables así como de funciones parciales[10] computables se definen las funciones parciales μ-recursivas. Para ello se modifican las operaciones de sustitución **C** y recursión primitiva **R** para poderlas aplicar a funciones parciales y se introduce una operación de *minimización* **M**

Definición 7 *Operaciones sobre funciones parciales.*

(1) La operación **C**, composición *o* sustitución, *se aplica a $(n+1)$-tuplos de funciones parciales $(f, g_1, ..., g_n)$ tales que f es una función parcial de n argumentos y todas las*

[9]Por ejemplo la siguiente función f, llamada de *Ackermann*, es computable, pero no es recursiva primitiva.

$$\begin{aligned} f(0,y) &= s(y), \\ f(s(x),0) &= f(x,1), \\ f(s(x),s(y)) &= f(x, f(s(x),y)). \end{aligned}$$

[10]Una función parcial de $\mathbb{N}^k$ en $\mathbb{N}$ es aquella cuyo dominio está incluido en $\mathbb{N}^k$ y su rango está incluido en $\mathbb{N}$.

funciones parciales g_1,...,g_n *tienen el mismo número* m *de argumentos. El resultado de aplicar* $\mathbf{C}$ *a dicho tuplo es una función parcial* $h = \mathbf{C}(f, g_1, ..., g_n)$ *de* m *argumentos tal que, para todo* $x_1, ..., x_m$*, si están definidas* $g_1(x_1, ..., x_m)$,..., $g_n(x_1, ..., x_m)$ *y* $f(g_1(x_1, ..., x_m), ..., g_n(x_1, ..., x_m))$*, entonces*

$$h(x_1, ..., x_m) = f(g_1(x_1, ..., x_m), ..., g_n(x_1, ..., x_m)).$$

En otro caso, $h(x_1, ..., x_m)$ *no está definida.*

(II) *La operación* $\mathbf{R}$, recursión primitiva, *se aplica a pares de funciones parciales* (f, g) *tales que, para un* $n > 0$*, el número de argumentos de* f *es* n *y el número de argumentos de* g *es* $n + 2$*. El resultado es una función parcial* $h = \mathbf{R}(f, g)$ *de* $n + 1$ *argumentos tal que, para todo* $x_1, ..., x_n, y$*. Se tiene si* $y = 0$*,*

$$h(x_1, ..., x_n, 0) = f(x_1, ..., x_n),$$

siempre que este definida $f(x_1, ..., x_n)$*, en otro caso no está definida. Si* $y = s(z)$*,*

$$\begin{aligned} h(x_1, ..., x_n, 0) &= f(x_1, ..., x_n), \\ h(x_1, ..., x_n, s(z)) &= g(x_1, ..., x_n, y, h(x_1, ..., x_n, z)), \end{aligned}$$

siempre que está definida

$$f(x_1, ..., x_n),$$

y, para todo $u \leq z$*, está definida*

$$g(x_1, ..., x_n, u, h(x_1, ..., x_n, u)).$$

En otro caso, $h(x_1, ..., x_n, y)$ *no está definida.*

(III) *La operación de* minimización $\mathbf{M}$ *aplicada a una función parcial* $g(\vec{x}, y)$ *de* $n + 1$ *argumentos,* $\mathbf{M}(g)$*, es una función parcial de* n *argumentos* h *tal que, para el* n*-tuplo* $\vec{x}$*,* $h(\vec{x})$ *es el menor* y*, si existe, tal que* $g(\vec{x}, y) = 0$ *y, para todo* $z \leq y$*,* $g(\vec{x}, z)$ *está definida; en otro caso, no está definida* $h(\vec{x})$*.*

Definición 8 *Una función* f *es* parcial μ-recursiva *si y sólo si es generable a partir de las funciones iniciales por medio de las operaciones* $\mathbf{C}$*,* $\mathbf{R}$ *y* $\mathbf{M}$*.*

Las funciones recursivas primitivas son las funciones parciales μ-recursivas que se obtienen sin usar la operación de minimización.

El lenguaje $\mathfrak{R}$ para las funciones μ-recursivas se obtiene a partir del conjunto de símbolos $\mathfrak{S}\mu$, obtenido al añadir el símbolo $\mathbf{M}$ a $\mathfrak{Sp}$.

El conjunto $\mathfrak{Pr}^{\mu}$ de programas de $\mathfrak{R}$ se obtiene al sustituir en la definición de $\mathfrak{Pr}$, $\mathfrak{Pr}$ por $\mathfrak{Pr}^{\mu}$ y añadir la cláusula:

Si $\alpha \in \mathfrak{Pr}^{\mu}$, $n_i(\alpha) = m$, $m > 1$, entonces $\mathbf{M}(\alpha) \in \mathfrak{Pr}^{\mu}$ y $n_i(\mathbf{M}(\alpha)) = m - 1$.

El nuevo conjunto de programas es también decidible. Basta cambiar en el procedimiento antes descrito $\mathfrak{Pr}$ por $\mathfrak{Pr}^{\mu}$ y añadir lo siguiente:

Si m comienza por "$\mathbf{M}($" y termina en "$)$", para que $m \in \mathfrak{Pr}^{\mu}$, la expresión w obtenida de m al quitar sus dos primeros símbolos y el último símbolo debe ser un programa, es decir, $w \in \mathfrak{Pr}^{\mu}$. Además, si $n_i(w) = s + 1$, $n_i(m) = s$.

Para definir el $valor(\alpha, L)$ debe añadirse la cláusula

Si $\alpha = \mathbf{M}(\beta)$, $n_i(\beta) = s + 1$, y L tiene longitud s, para calcular $valor(\alpha, L)$ se calcula sucesivamente:

- $valor(\beta, L + 0)$, si es igual a 0, $valor(\alpha, L) = 0$, y se termina;
- $valor(\beta, L + 1)$, si es igual a 0, $valor(\alpha, L) = 1$, y se termina;
- $valor(\beta, L + 2)$, si es igual a 0, $valor(\alpha, L) = 2$, y se termina;
- $\ldots \quad \ldots$
- $valor(\beta, L + n)$, si es igual a 0, $valor(\alpha, L) = n$, y se termina;

En caso de que no se cumplan todos los requisitos o alguno de los valores intermedios no esté definido o no se termine, el valor de α no está definido.

A. Programas para decidir $\mathfrak{P}$

Si usamos las funciones c, u, r y cu que aplicadas a una palabra w nos dan la primera letra de w, la última letra de w, la palabra obtenida de w al quitarle la primera letra y la palabra obtenida de w al quitarle la última letra, respectivamente, el siguiente algoritmo

decide si una palabra w pertenece o no a $\mathfrak{P}$, dando la respuesta "si" o "no" según el caso.[11] Los símbolos "#" y "p" son constantes y se denotan a ellas mismas.

entrada w

$respuesta =$ "no"

mientras $w \neq \epsilon$ **haz**

  $primero =$ **true**

  $x = c(w)$

  $w = r(w)$

  si $x = \#$ **y** $primero$ **entonces**

    mientras $x = \#$ **haz**

      $x = c(w)$

      $w = r(w)$

    si $x \neq p$ **entonces** $x = \epsilon; w = \epsilon$

  si $x = p$ **entonces**

    $primero =$ **false**

    $w = r(w)$

    $x = c(w)$

  si $x = \#$ **y no** $primero$ **entonces**

    mientras $x = \#$ **haz**

      $x = c(w)$

      $w = r(w)$

    si $w = \epsilon$ **entonces** $respuesta =$ "si"

    si $w \neq \epsilon$ **entonces** $w = \epsilon$

salida $respuesta$

Usando programación lógica tendremos el siguiente programa en el que el predicado $proyeccion(X, Y, Z)$ nos dice que la palabra X es una proyección con Y argumentos cuyo resultado es el argumento que ocupa el lugar Z. Se usa la notación "#" para denotar la palabra cuyo único símbolo es #. El signo + es la operación de concatenación de palabras.

$proyeccion(\text{“}p\text{”}, 1, 1).$

$proyeccion(\text{“}\#\text{”} + X, N + 1, M + 1) : -proyeccion(X, N, M).$

[11] La palabra vacía la denotaremos por ϵ.

$proyeccion(X + \text{“}\#\text{”}, N + 1, M) : -proyeccion(X, N, M).$

B. Programas para decidir $\mathfrak{Pr}$ y $\mathfrak{Pr}^{\mu}$

Usando programación lógica tendremos el siguiente programa en el que el predicado $programa(X, Y)$ nos dice que la lista X representa un programa que necesita Y argumentos o *inputs*.

$programa([\text{“}z\text{”}], 1).$

$programa([\text{“}s\text{”}], 1).$

$programa([X], N) : -proyeccion(X, N, -).$

$programa([\text{“}C\text{”}|L], Y) : -L = [X1|L1], programa(X1, Y1), len(L1, Y1),$

$\quad L1 = [X2|L2], programa(X2, Y), repite(Y, Y1, N), listaprograma(L1, N).$

$programa([\text{“}R\text{”}|L], Y + 1) : -L = [X1|L1], programa(X1, Y), programa(L1, Y + 2).$

% La siguiente cláusula se añade para $\mathfrak{Pr}^{\mu}$

$programa([\text{“}M''|L], Y) : -programa(L, Y + 1).$

$listaprograma([], []).$

$listaprograma([X|L], [Y|N]) : -programa(X, Y), listaprograma(L, N).$

% Predicados para los símbolos del lenguaje

$letra(\text{“}z\text{”}).$

$letra(\text{“}s\text{”}).$

$letra(X) : -proyeccion(X, -, -).$

$operador(\text{“}C\text{”}).$

$operador(\text{“}R\text{”}).$

% La siguiente cláusula se añade para $\mathfrak{Pr}^{\mu}$

$operador(\text{“}M\text{”}).$

$izq(\text{“(”}).$

$dch(\text{“)”}).$

$coma(\text{“,”}).$

% $hacerlista(X, Y)$ convierte la expresión X en una lista L.

$hacerlista(X, [X]) : -letra(X).$

$hacerlista(O + I + X + D, [O|L]) : -operador(O), izq(I), dch(D), quitacomas(X, L).$

% $quitacomas(X, L)$ cada expresión separada por comas fuera de paréntesis la convierte en lista y hace la lista de todas ellas.

$quitacomas(X, [X]) : -letra(X).$

$quitacomas(X + C + Y, [[X]|L1]) : -letra(X), coma(C), quitacomas(Y, L1).$

$quitacomas(O + X + C + Z, [L|L1]) : -operador(O), argumento(X),$
$coma(C), hacerlista(O + X, L), quitacomas(Z, L1).$

$quitacomas(O + X, L) : -operador(O), argumento(X),$
$hacerlista(O + X, L).$

$argumento(I + X + D) : -izq(I), letra(X), dch(D).$

$argumento(I + X + C + Y) : -izq(I), letra(X), coma(C),$
$cuasiargumento(I + Y).$

$argumento(I + O + X + C + Y) : -izq(I), operador(O), argumento(X),$
$coma(C), cuasiargumento(I + Y).$

$cuasiargumento(X) : -argumento(X).$

$cuasiargumento(I + O + Y) : -izq(I), operador(O), argumento(Y).$

% Predicados para listas

$repite(Y, 0, []).$

$repite(Y, 1, [Y]).$

$repite(Y, N + 1, [Y|L]) : -repite(Y, N, L).$

$long([], 0).$

$long([X|L], N + 1) : -long(L, N).$

Si nos dan una expresión W podemos decidir si es o no un programa usando el predicado $decide(W, N)$ que además nos da como efecto lateral la aridad de W:

$decide(W, M) : -hacerlista(W, L), programa(L, M).$

Referencias

[1] W. Ackermann. Zum Hilbertschen Aufbau der reellen Zahlen. *Mathematical Annals*, 99:118–133, 1928.

[2] R. Dedekind. *Was sind und was sollen die Zahlen?* F. Vieweg, Braunschweig, 1888.

[3] K. Gödel. Über formal unentscheidbare sätze der principiamathematica und verwandter systeme, i. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38:173–198, 1931. Traducciones al ingles: van Heijenoort, J.: *From Frege to Gödel: A Source Book on Mathematical Logic*, Harvard University Press, , 1967, pp. 596-616. Hirzel, M.: *On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems I.* Tradución al castellano: Mosterín, J.: *Kurt Gödel: Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

[4] H. Grassmann. *Lehrbuch der Mathematik für höhere Lehranstalten.* Enslin, 1861.

[5] D. Hilbert. Über das unendliche. *Mathematische Annalen*, 95:161–190, 1926.

[6] S. C. Kleene. General recursive functions of natural numbers. *Mathematische Annalen*, 112:727–742, 1936.

[7] S. C. Kleene. The theory of recursive functions, approaching its centennial. *Bulletin of the American Mathematical Society*, 5(1):43–61, 1991.

[8] R. Peter. Über den Zusammenhang der verscheiedenen Begriffe der rekursiven funktion. *Mathematischen Annalen*, 110:612–632, 1934.

[9] R. Peter. Konstruktion nichtrekursiver Funktionen. *Mathematischen Annalen*, 111:42–60, 1935.

[10] R. Peter. Über die mehrfache Rekursion. *Mathematischen Annalen*, 113:489–527, 1936.

[11] R. Peter. *Recursive Functions.* Academic Press, 1967.

[12] T. Skolem. Begründung der elementaren Arithmetik durch die rekurriende denkweise ohne Anwendung scheinbarer Veränderlichen mit unendlichem Ausdehnungsbereich. *Videnskapsselskapets Skrifter (Kritiania) I. Matematisk Naturvidenskabeling Klasse*, 6:1–38, 1923. Traducción al ingles: van Heijenoort, J.: *From Frege to Gödel: A Source Book on Mathematical Logic*, Harvard University Press, , 1967, pp. 302-333.

La *Jerarquía de Grzegorzcyk* en Teoría de Categorías

Joaquín Díaz Boïls*

27 de febrero de 2012

Distintas clases de funciones recursivas han sido caracterizadas por medio de Teoría de Categorías. Ello se ha logrado considerando categorías cartesianas a las que se ha añadido alguna estructura más y dotadas de un esquema de recursión. Es sabido que puede obtenerse otras clases *por encima de* (conteniendo a) $\mathcal{PR}$ añadiendo alguna estructura más a la categoría sobre la que se trabaja: considerando por ejemplo un topos incial (en [Lambek-Scott]), una categoría cartesiana cerrada (en [Thibault]) o una categoría con límites finitos (en [L. Román[2]]).

Menos trabajo, sin embargo, se ha presentado sobre la caracterización de las clases de funciones *subrecursivas*, esto es, aquéllas contenidas en $\mathcal{PR}$ (consultar por ejemplo [Cockett-Redmond]). La razón principal es que no se dispone de un diagrama recursivo con suficiente expresividad que caracterice la recursión acotada de la que están dotadas dichas clases y que tiene el aspecto siguiente

$$\begin{cases} f(u,0) = g(u) \\ f(u,x+1) = h(u,x,f(u,x)) \\ f(u,x) \leq j(u,x) \end{cases}$$

Se hace necesaria una aproximación diferente al problema de caracterizar las clases de funciones subrecursivas, esto es, encontrar un modo categorial de expresar la semántica de caracterizaciones tales como la *recursión ramificada* (ver [Leivant]) o la *recursión segura* (ver [Bellantoni-Cook]).

El trabajo hecho en la tesis presentada por J. R. Otto en 1995 ([Otto]) hace uso de las categorías de números ordinales para definir unas *categorías flecha* extendidas que dan lugar a *endofuntores de coerción* con idea de recoger las condiciones de ramificación de las funciones a definir, y trabajar con las estrcuturas definidas tal como se hacía en los textos primeros ([A. Burroni, L. Román, Lambek-Scott]). Por este método se logra caracterizar en [Otto] las clases de funciones recursivas de tiempo lineal, espacio lineal, espacio polinomial, tiempo polinomial y los niveles 2 y 3 de la *Jerarquía de Grzegorzcyk*.

*La presente comunicación contiene los resultados principales de la tesis dirigida por José Pedro Úbeda Rives.

La presente comunicación ofrece una caracterización de toda la *Jerarquía de Grzegorzcyk* en términos de Teoría de Categorías y, al mismo tiempo, ciertas herramientas que pueden revelarse útiles para posteriores caracterizaciones de más clases de funciones subrecursivas. Esto es, una aportación a una lectura más amplia de la Teoría de la Computabilidad en términos de la lógica categorial, usando la terminología de J. Lambek y P. Scott en [Lambek-Scott].

Definición 1. Para cada $n \in \mathbb{N}$ la categoría $\mathbf{n}$ es la categoría cuyos objetos son los números naturales menores que n:

$$n = \{0, 1, \ldots, n-1\}$$

y cuyas flechas, que corresponden al orden lineal de n determinada por el diagrama:

$$0 \longrightarrow 1 \longrightarrow \cdots \longrightarrow n-1,$$

serán denotadas por $m_{i,j}$ con $0 \leq i \leq j < n$ de tal modo que $m_{i,j} : i \longrightarrow j$ es la única flecha cuyo dominio es i y cuyo codominio es j.

Proposición 1. $\mathbf{n}$ *es una categoría simétrica monoidal.*[1]

Observación. Es fácil ver que $\mathbf{n}$ tiene n objetos y $n(n+1)/2$ flechas.

El monoide M_n^{op} de endomorfismos de $\mathbf{n}$ en el cual el producto fg corresponde a la composición $g \circ f$ es exactamente el conjunto de funciones monótonas de n a n. Este conjunto es, como puede observarse, el conjunto de endofuntores en $\mathbf{n}$.

Asimismo la 2-categoría M_n es aquella cuya celda de nivel cero es el conjunto n con las flechas $m_{i,j}$; su celda de nivel uno es el monoide de las funciones monótonas y sus flechas las transformaciones naturales entre funciones monótonas consideradas como funtores y que corresponden al orden entre las funciones monótonas inducidas por el orden lineal en n.

Vamos a establecer un conjunto de elementos de M_n^{op} a partir de los cuales pueden generarse todos los restantes por medio de la multiplicación. Este conjunto se usa en [Otto] en el caso de $n = 2$ y 3.

Definición 2. Sean para cada $0 \leq k < n-1$ los funtores $id : \mathbf{n} \longrightarrow \mathbf{n}$, $T_k : \mathbf{n} \longrightarrow \mathbf{n}$ y $G_k : \mathbf{n} \longrightarrow \mathbf{n}$ tales que para cada $j \in \mathbb{N}$:

$$id(j) = j$$

$$T_k(j) = \begin{cases} j+1 & \text{si } j = k \\ j & \text{si } j \neq k \end{cases}$$

$$G_k(j) = \begin{cases} j-1 & \text{si } j = k+1 \\ j & \text{si } j \neq k+1 \end{cases}$$

que gráficamente toman las formas

[1] En adelante denominaremos *categoría SM* a una categoría simétrica monoidal.

$$
\begin{tikzcd}
[T_0] & 0 \arrow[dr] & 0 \\
 & 1 \arrow[r] & 1 \\
 & 2 \arrow[r] & 2 \\
 & \vdots & \vdots \\
 & n-1 \arrow[r] & n-1
\end{tikzcd}
\qquad
\begin{tikzcd}
[T_1] & 0 \arrow[r] & 0 \\
 & 1 \arrow[dr] & 1 \\
 & 2 \arrow[r] & 2 \\
 & \vdots & \vdots \\
 & n-1 \arrow[r] & n-1
\end{tikzcd}
\qquad \cdots \qquad
\begin{tikzcd}
[T_{n-2}] & 0 \arrow[r] & 0 \\
 & 1 \arrow[r] & 1 \\
 & \vdots & \vdots \\
 & n-2 \arrow[dr] & n-2 \\
 & n-1 \arrow[r] & n-1
\end{tikzcd}
$$

y

$$
\begin{tikzcd}
[G_0] & 0 \arrow[r] & 0 \\
 & 1 \arrow[ur] & 1 \\
 & 2 \arrow[r] & 2 \\
 & \vdots & \vdots \\
 & n-1 \arrow[r] & n-1
\end{tikzcd}
\qquad
\begin{tikzcd}
[G_1] & 0 \arrow[r] & 0 \\
 & 1 \arrow[r] & 1 \\
 & 2 \arrow[ur] & 2 \\
 & \vdots & \vdots \\
 & n-1 \arrow[r] & n-1
\end{tikzcd}
\qquad \cdots \qquad
\begin{tikzcd}
[G_{n-2}] & 0 \arrow[r] & 0 \\
 & 1 \arrow[r] & 1 \\
 & \vdots & \vdots \\
 & n-2 \arrow[r] & n-2 \\
 & n-1 \arrow[ur] & n-1
\end{tikzcd}
$$

En adelante nos referiremos a todos los T_k y G_k como los *funtores de coerción*.

Proposición 2. *Para cada $n \in \mathbb{N}$ el monoide M_n^{op} puede ser generado por medio del conjunto finito*

$$\{id, G_0, \cdots, G_{n-2}, T_0, \cdots, T_{n-2}\}$$

Algunas propiedades de los generadores de M_n^{op} se dan en los Teoremas siguientes.

Teorema 1. *Para todos los generadores id, T_k y G_k con $0 \leq k < n-1$ y para $m, i, i+1, j \in \mathbf{n}$*

1. *id, T_k y G_k son idempotentes para todo $0 \leq k < n-1$.*

2. $T_kG_k = G_k$ *y* $G_kT_k = T_k$ *cuando* $0 \leq k < n-1$.
3. $T_{k+1}G_k = T_{k+1}$ *y* $G_kT_{k+1} = G_k$ *cuando* $0 \leq k < n-2$.
4. $T_kG_m = G_mT_k$ *cuando* $k \neq m, m+1$ *y* $0 \leq k < n-1$.
5. $T_iT_j = T_jT_i$ *cuando* $j \neq i-1, i+1$.
6. $G_iG_j = G_jG_i$ *cuando* $j \neq i-1, i+1$
7. $T_iT_{i+1} \neq T_{i+1}T_i$ *y* $G_iG_{i+1} \neq G_{i+1}G_i$.
8. $T_iT_{i+1}T_i = T_iT_{i+1}$ *y* $G_iG_{i+1}G_i = G_{i+1}G_i$.

Teorema 2. *Sean* j *y* k *tal que* $0 \leq j, k < n$.

1. *Si* $j \neq k$ *entonces* $G_kT_jG_k = G_kT_j$ *y* $T_kG_jT_k = T_kG_j$.
2. *Si* $k \neq j+1$ *entonces* $T_kG_jT_k = G_jT_k$ *y* $G_jT_kG_j = T_kG_j$.
3. *Si* $k \neq j+1$ *entonces* $T_kT_jT_k = T_kT_j$ *y* $G_jG_kG_j = G_jG_k$.

A continuación definimos algunas transformaciones naturales en $\mathbf{n}$.

Definición 3. Sean $\epsilon_k : G_k \Rightarrow id$ y $\eta_k : id \longrightarrow T_k$ $(0 \leq k \leq n-2)$ tales que

$$\epsilon_k(i) = \begin{cases} m_{i,i} & \text{si } i \neq k+1 \\ m_{i-1,i} & \text{si } i = k+1 \end{cases}$$

$$\eta_k(i) = \begin{cases} m_{i,i} & \text{si } i \neq k \\ m_{i,i+1} & \text{si } i = k \end{cases}$$

Teorema 3. *Toda transformación natural en* $\mathbf{n}$ *puede ser generada por medio de una composición de transformaciones naturales y por la multiplicación de una transformación natural y un funtor a partir de* T_k, G_k, ϵ_k, η_k *y las transformaciones identidad* $(k = 0, \ldots, n-2)$.

A continuación veremos que una $n-$Comprensión *SM*, del mismo modo que una $2-$Comprensión, es realmente un 2-funtor

$$M_n \longrightarrow \mathcal{SM}$$

donde $\mathcal{SM}$ es la 2-categoría de todas las categorías *SM*.

Para ello se necesita considerar un concepto de *modelo* que nos permita definir estructuras categoriales a partir de otras estructuras en base a unas ciertas propiedades que las nuevas *heredan* de las primeras.

El concepto de *modelo* entre 2-categorías que aquí se define puede ser expresado por medio del concepto más general de *Teoría Algebraica de Lawvere*. Los modelos son los funtores entre *teorías algebraicas de Lawvere*.

Informalmente, una categoría con una cierta estructura algebraica 2-categorial es un *modelo* de otra categoría con la misma estructura si existe un funtor entre ellas que la preserva. En particular, sea el $(4n-3)$-tuplo $(\mathbf{n}, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$. Diremos que, dada una categoría *SM* $\mathcal{C}$, un $(4n-3)$-tuplo $(\mathcal{C}, T_k^{\mathcal{C}}, G_k^{\mathcal{C}}, \eta_k^{\mathcal{C}}, \epsilon_k^{\mathcal{C}})$ es un *modelo* de $(\mathbf{n}, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$ si $T_k^{\mathcal{C}}, G_k^{\mathcal{C}}, \eta_k^{\mathcal{C}}$ y $\epsilon_k^{\mathcal{C}}$ satisfacen los mismos diagramas conmutativos que T_k, G_k, η_k y ϵ_k.

Definición 4. Una *n-Comprensión SM* es un $(4n-3)$-tuplo $(\mathcal{C}, T_k^{\mathcal{C}}, G_k^{\mathcal{C}}, \eta_k^{\mathcal{C}}, \epsilon_k^{\mathcal{C}})$ donde[2]

1. $\mathcal{C}$ es una categoría *SM*
2. para cada k tal que $0 \leq k < n-1$ los funtores $T_k^{\mathcal{C}}, G_k^{\mathcal{C}} : \mathcal{C} \longrightarrow \mathcal{C}$ son *funtores SM* en el siguiente sentido:
   a) $T_k^{\mathcal{C}}\top = G_k^{\mathcal{C}}\top = \top$
   b) $T_k^{\mathcal{C}}(f \otimes Y) = T_k^{\mathcal{C}} f \otimes T_k^{\mathcal{C}} Y$ y $G_k^{\mathcal{C}}(f \otimes Y) = G_k^{\mathcal{C}} f \otimes G_k^{\mathcal{C}} Y$
   c) $T_k^{\mathcal{C}} \alpha XYZ = \alpha(T_k^{\mathcal{C}} X)(T_k^{\mathcal{C}} Y)(T_k^{\mathcal{C}} Z)$ y $G_k^{\mathcal{C}} \alpha XYZ = \alpha(G_k^{\mathcal{C}} X)(G_k^{\mathcal{C}} Y)(G_k^{\mathcal{C}} Z)$
   d) $T_k^{\mathcal{C}} \sigma XY = \sigma(T_k^{\mathcal{C}} X)(T_k^{\mathcal{C}} Y)$ y $G_k^{\mathcal{C}} \sigma XY = \sigma(G_k^{\mathcal{C}} X)(G_k^{\mathcal{C}} Y)$
   e) $T_k^{\mathcal{C}} \lambda X = \lambda T_k^{\mathcal{C}} X$ y $G_k^{\mathcal{C}} \lambda X = \lambda G_k^{\mathcal{C}} X$
3. para cada k tal que $0 \leq k < n-1$ las transformaciones naturales $\eta_k^{\mathcal{C}} : id \Rightarrow T_k^{\mathcal{C}}$ y $\epsilon_k^{\mathcal{C}} : G_k^{\mathcal{C}} \Rightarrow id$ son *transformaciones SM* en el sentido de que cumplen las relaciones

$$\eta_k^{\mathcal{C}}\top = 1_\top, \qquad \epsilon_k^{\mathcal{C}}\top = 1_{\top_o}, \qquad \eta_k^{\mathcal{C}}(X \otimes Y) = \eta_k^{\mathcal{C}} X \otimes \eta_k^{\mathcal{C}} Y,$$
$$\epsilon_k(X \otimes Y) = \epsilon_k^{\mathcal{C}} X \otimes \epsilon_k^{\mathcal{C}} Y.$$

4. $(\mathcal{C}, T_k^{\mathcal{C}}, G_k^{\mathcal{C}}, \eta_k^{\mathcal{C}}, \epsilon_k^{\mathcal{C}})$ es un modelo de $(\mathbf{n}, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$.

Teorema 4. *$(\mathcal{C}, T_k^{\mathcal{C}}, G_k^{\mathcal{C}}, \eta_k^{\mathcal{C}}, \epsilon_k^{\mathcal{C}})$ es un modelo de $(\mathbf{n}, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$ si y sólo si la asignación*

$$\begin{array}{c} T_k \rightsquigarrow T_k^{\mathcal{C}} \\ G_k \rightsquigarrow G_k^{\mathcal{C}} \\ \eta_k \rightsquigarrow \eta_k^{\mathcal{C}} \\ \epsilon_k \rightsquigarrow \epsilon_k^{\mathcal{C}} \end{array}$$

es un 2-funtor SM.

Ejemplo 1. Si consideramos *Set* como categoría *SM* (en realidad *SM cartesiana* con el producto tensorial dado por $(\times, 1)$) podemos considerar el 2-funtor *SM*

$$(\mathbf{n}, T_k^n, G_k^n, \eta_k^n, \epsilon_k^n) \longrightarrow (Set, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$$

como un modelo entre n-Comprensiones *SM*.

Definición 5. Sea $\mathcal{V}$ una categoría monoidal y $\mathcal{B}$ una $\mathcal{V}-$categoría.[3] Denominaremos *producto cotensorial de X y C*, y lo denotaremos por $X \multimap C$, a un objeto en $\mathcal{B}$ definido por el $\mathcal{V}-$isomorfismo natural

$$\mathcal{B}(B, X \multimap C) \equiv [X, \mathcal{B}(B, C)]$$

[2]En adelante $\top$ denotará la unidad del producto tensorial $\otimes$ en $\mathcal{C}$.
[3]Véase [Kelly] para estos conceptos.

Si existe el producto cotensorial para todos X y C entonces la $\mathcal{V}-$categoría $\mathcal{B}$ se dice que es *cotensorial.*

Teorema 5. $\mathbf{n} \multimap \mathcal{C} \in \mathcal{SM}$ *para todo* $\mathcal{C} \in \mathcal{SM}$.

Proposición 3. *Siempre que el tuplo* $(\mathcal{C}, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$ *es una n-Comprensión* SM *podemos construir un tuplo* $(\mathbf{n} \multimap \mathcal{C}, \overline{T_k}, \overline{G_k}, \overline{\eta_k}, \overline{\epsilon_k})$ *que también lo es.*

Definición 6. Sea X un objeto en una categoría SM $\mathcal{C}$. Llamamos *niveles de* X a las cadenas

$$\begin{tikzcd}
{[X_0] =} & X \arrow[d] & {[X_1] =} & X \arrow[d, "id_X"] & {[X_2] =} & X \arrow[d, "id_X"] & \cdots & {[X_{n-1}] =} & X \arrow[d, "id_X"] \\
& \top \arrow[d] & & X \arrow[d] & & X \arrow[d, "id_X"] & & & X \arrow[d, "id_X"] \\
& \top \arrow[d] & & \top \arrow[d] & & X \arrow[d] & & & X \arrow[d, "id_X"] \\
& \top \arrow[d] & & \top \arrow[d] & & \top \arrow[d] & & & X \arrow[d, "id_X"] \\
& \vdots \arrow[d] & & \vdots \arrow[d] & & \vdots \arrow[d] & & & \vdots \\
& \top & & \top & & \top & & & X
\end{tikzcd}$$

en la categoría $\mathbf{n} \multimap \mathcal{C}$.

Observación. Todos los objetos X_k con $k = 1, ..., n-1$ pueden generarse a partir de X_0 por medio de las ecuaciones $X_k = G_{k-1}X_{k-1}$ o bien, excluyendo X_{n-1}, por medio de $X_k = T_{k+1}X_{k+1}$ si $k = 0, ..., n-2$.

Definición 7. Definimos las doctrinas $\mathcal{O}^n$ como aquellas cuyos objetos son *n-Comprensiones SM* $(\mathcal{C}, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$ con $0 \leq k \leq n-2$

- dotadas de un diagrama unario (llamado *diagrama inicial*)

$$\top \xrightarrow{0} N_0 \xrightarrow{s} N_0$$

en $\mathcal{C}$ tal que

$$T_0(\top \xrightarrow{0} N_0 \xrightarrow{s} N_0) = \top \xrightarrow{1_\top} \top \xrightarrow{1_\top} \top$$

y además, si definimos recursivamente para cada $i = 1, 2, ..., n-2$ los objetos N_i por las reglas

$$N_1 = G_0 N_0$$

$$N_{i+1} = G_i N_i$$

tenemos para cada $i = 0, 1, ..., n-2$ y $j = 0, 1, ..., n-1$

$$T_i N_j = \begin{cases} \top & \text{si } i = j = 0 \\ N_{i-1} & \text{si } i = j \neq 0 \\ N_j & \text{en otro caso} \end{cases} \qquad G_i N_j = \begin{cases} N_{i+1} & \text{si } i = j \\ N_j & \text{en otro caso} \end{cases}$$

con $1 \leq j \leq n-2$. Con esto podemos generar todos los diagramas iniciales en la forma

$$\top \xrightarrow{0_j} N_j \xrightarrow{s_j} N_j$$

- y cerradas bajo
  - *recursión plana (RP)*:
    para todos $g : X \longrightarrow Y$ y $h : N_0 \otimes X \longrightarrow Y$ donde $T_0 X$ y $T_0 Y$ son isomorfos a $\top$ para cada X e Y existe un único $f : N_0 \otimes X \longrightarrow Y$ en $\mathcal{C}$, que denotaremos por $RP(g, h)$ tal que el siguiente diagrama conmuta[4]

$$\begin{tikzcd} \top \otimes X \arrow[r, "0\otimes X"] \arrow[dr, "i\circ g"'] & N_0 \otimes X \arrow[d, "f"] & N_0 \otimes X \arrow[l, "s\otimes X"'] \arrow[dl, "h"] \\ & Y & \end{tikzcd}$$

  - *recursión ramificada segura* en cada nivel k (RS_k):
    para cada $k = 0, 1, ..., n-2$ y para todos $g : X \longrightarrow Y$ y $h : Y \longrightarrow Y$ donde $T_0 ... T_{k+1} Y$ es isomorfo a $\top$ existe un único $f : N_{k+1} \otimes X \longrightarrow Y$ en $\mathcal{C}$ tal que

$$\begin{tikzcd} \top \otimes X \arrow[r, "0\otimes X"] \arrow[d, "i"'] & N_{k+1} \otimes X \arrow[r, "s\otimes X"] \arrow[d, "f"] & N_{k+1} \otimes X \arrow[d, "f"] \\ X \arrow[r, "g"'] & Y \arrow[r, "h"'] & Y \end{tikzcd}$$

Los objetos en la doctrina $\mathcal{O}^n$ son entonces *n-Comprensiones SM* con tres tipos de diagramas diferentes y unas condiciones de acotación respecto a los objetos sobre los que éstos diagramas actúan.

Definición 8. Sean $\mathbb{N}_k = \{(k, n)/n \in \mathbb{N}\}$ con $k = 0, 1, ..., n-2$ los conjuntos tales que cada par (k, n) puede asociarse con un número natural n_k en un nivel diferente según la Definición 6.

De este modo podemos escribir $s_k(k, n) = (k, n+1)$ para cada $n \in \mathbb{N}$ y cada $k = 0, 1, ..., n-2$ donde s_k es la función sucesor en el nivel k del *diagrama inicial* en Set dado por

$$1 \xrightarrow{0} \mathbb{N}_0 \xrightarrow{s} \mathbb{N}_0$$

[4]Este es realmente un diagrama de coproducto.

de acuerdo con la Definición 7 y todas las ecuaciones que hacen de $(Set, T_k, G_k, \eta_k, \epsilon_k)$ una n-Comprensión *SM*.

Proposición 4. *La doctrina $\mathcal{O}^n$ está dotada de una categoría inicial.*

Denotaremos por $\mathcal{I}^n$ a la categoría inicial en la doctrina $\mathcal{O}^n$.

Definición 9. Una *categoría simétrica monoidal cartesiana* (*categoría SM cartesiana* en adelante) es una categoría simétrica monoidal cuya estructura monoidal viene dada por el producto cartesiano.

Observación. De la Definición anterior se extrae el hecho de que la unidad del producto tensorial es un objeto terminal de la categoría.

Proposición 5. *Toda categoría SM cartesiana está dotada para cada objeto X de* morfismos duplicación *en la forma $\delta_X : X \to X \otimes X$ y* morfismos de borrado *en la forma $\tau_X : X \to \top$.*

En la categoría $\mathcal{I}^n$ podemos definir los morfismos duplicación y borrado de manera que se satisfagan las hipótesis de la Proposición anterior.

Los morfismos de borrado $\tau_X : X \longrightarrow \top$ en $\mathcal{I}^n$ se definen recursivamente considerando:

1. si $X = \top$ tomamos $\tau_\top = 1_\top$
2. si $X = N_0$ utilizamos la composición $\tau_{N_0} = d \circ T_0 \circ d^{-1} : N_0 \longrightarrow N_0 \otimes \top \longrightarrow \top \otimes \top \longrightarrow \top$
3. si $X = N_k$ con $k = 1, ..., n-2$

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes \top \arrow[r, "0_{k+1}\otimes\top"] \arrow[dr, "i"'] & N_{k+1} \otimes \top \arrow[r, "s_{k+1}\otimes\top"'] \arrow[d, "f"] & N_{k+1} \otimes \top \arrow[d, "f"] \\
& \top \arrow[r] & \top
\end{tikzcd}$$

   y la composición $\tau_{N_k} = f \circ d^{-1}$

4. si $X = Y \otimes Z$ con Y y Z en alguno de los casos anteriores entonces tenemos igualmente el morfismo de borrado recordando que $\tau_X X = \tau_X Y \otimes \tau_X Z$

De esta manera obtenemos los morfismos de borrado en cualquier objeto de $\mathcal{I}^n$.

Los morfismos de duplicación δ_{N_k} se obtienen por los diagramas

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes \top \arrow[r, "0_{k+1}\otimes\top"] \arrow[dr, "0_k\otimes 0_k"'] & N_{k+1} \otimes \top \arrow[r, "s_{k+1}\otimes\top"] \arrow[d, "f"] & N_{k+1} \otimes \top \arrow[d, "f"] \\
& N_k \otimes N_k \arrow[r, "s_k\otimes s_k"'] & N_k \otimes N_k
\end{tikzcd}$$

para todo $k = 1, ..., n-2$ y la composición $\delta_{N_k} = G_k(f \circ d^{-1})$.

El caso de δ_{N_0} tiene el problema de que no disponemos ni de un diagrama que nos lo proporcione ni unos funtores de coerción que nos permitan, cuando $n = 2$, bajar un nivel el objeto sobre el que actúa. Consideraremos por tanto en lo sucesivo la categoría inicial $\mathcal{I}^n$ siempre con $n > 2$.

Por último probamos que los diagramas utilizados en las doctrinas $\mathcal{O}^n$ son un caso particular de otros utilizados en descripciones de las clases de la *Jerarquía de Grzegorzcyk* mientras que el recíproco, que probaría la equivalencia de ambos, sólo es cierta bajo ciertas condiciones de acotación.

Denominamos *Condición A* a la siguiente:

Condición. Para todos morfismos $g : X \longrightarrow Y$ y $h : Y \longrightarrow Y$ con $T_{k+1}...T_0Y$ isomorfo a $\top$ existe un único $f : N_{k+1} \otimes X \longrightarrow Y$ en $\mathcal{I}^n$ con $n > 2$ tal que

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes X \arrow[r, "0_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "i"'] & N_{k+1} \otimes X \arrow[r, "s_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "f"] & N_{k+1} \otimes X \arrow[d, "f"] \\
X \arrow[r, "g"'] & Y \arrow[r, "h"'] & Y
\end{tikzcd}$$

conmuta.

Y denominamos *Condición B* a:

Condición. Para todos morfismos $g : X \longrightarrow Y$ y $h : X \otimes Y \longrightarrow Y$ con $T_{k+1}...T_0Y$ isomorfo a $\top$ en $\mathcal{I}^n$ con $n > 2$ existe un único morfismo $f : N \otimes X \longrightarrow Y$ en $\mathcal{I}^n$ con $n > 2$ tal que el siguiente diagrama

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes X \arrow[r, "0_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "i"'] & N_{k+1} \otimes X \arrow[r, "s_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "\pi_1, f"] & N_{k+1} \otimes X \arrow[d, "f"] \\
X \arrow[r, "id, g"'] & X \otimes Y \arrow[r, "h"'] & Y
\end{tikzcd}$$

conmuta.

Teorema 6. *Toda función definida usando la* Condición A *puede definirse usando la* Condición B.

El recíproco sólo es cierto bajo ciertas condiciones tal como se muestra a continuación.

Denominamos *Condición A'* a la siguiente:

Condición. Para todos morfismos $g : X \longrightarrow Y$ y $h : Y \longrightarrow Y$ con $T_{k+1}...T_0X$ y $T_{k+1}...T_0Y$ isomorfos a $\top$ existe un único $f : N_{k+1} \otimes X \longrightarrow Y$ en $\mathcal{I}^n$ con $n > 2$ tal que

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes X \arrow[r, "0_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "i"'] & N_{k+1} \otimes X \arrow[r, "s_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "f"] & N_{k+1} \otimes X \arrow[d, "f"] \\
X \arrow[r, "g"'] & Y \arrow[r, "h"'] & Y
\end{tikzcd}$$

conmuta.

Y denominamos *Condición B'* a:

Condición. Para todos morfismos $g : X \longrightarrow Y$ y $h : X \otimes Y \longrightarrow Y$ con $T_{k+1}...T_0X$ y $T_{k+1}...T_0Y$ isomorfos a $\top$ existe un único $f : N_{k+1} \otimes X \longrightarrow Y$ en $\mathcal{I}^n$ con $n > 2$ tal que el siguiente diagrama

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes X \arrow[r, "0_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "i"'] & N_{k+1} \otimes X \arrow[r, "s_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "\pi_1, f"] & N_{k+1} \otimes X \arrow[d, "f"] \\
X \arrow[r, "id, g"'] & X \otimes Y \arrow[r, "h"'] & Y
\end{tikzcd}$$

conmuta.

Teorema 7. *Toda función definida usando la* Condición B' *puede definirse usando la* Condición A'.

Definición 10. El *modelo estandar de los morfismos formales* es el funtor Γ_n expresado por el diagrama

$$\begin{tikzcd}
\mathcal{I}^n \arrow[rr, "\Gamma_n"] \arrow[dr, "\overline{\chi}"'] & & n \multimap Set \\
& n \multimap \mathcal{I}^n \arrow[ur, "n\multimap\Gamma"'] &
\end{tikzcd}$$

esto es $\Gamma_n = (n \multimap \Gamma) \circ \overline{\chi}$ donde Γ es el funtor $\Gamma : \mathcal{I}^n \longrightarrow Set$ definido por $\Gamma X = \mathcal{I}^n(\top, X)$ y $\Gamma f = f \circ -$.

Se va a presentar a continuación la caracterización de las clases $\mathcal{E}^n$ por medio de las n-doctrinas iniciales $\mathcal{I}^n$ con $n > 2$.

Se va a definir, siguiendo [Wirz], las clases $\mathcal{B}^n$. Para ello usaremos un lenguaje que contiene n *especies de variables* diferentes, separadas por puntos y coma, que denotaremos por los números $0, 1, ..., n-1$.

Definición 11. Para cada $n \geq 0$ definimos la clase $\mathcal{B}^{n+1}$ como la más pequeña de las clases de funciones conteniendo las funciones iniciales

1. (constante cero) 0 de nivel 0
2. *(proyecciones)* $\pi_{k,j}(x_{n,1}, ..., x_{n,r_n}; ...; x_{0,1}, ..., x_{0,r_0}) = x_{k,j}$ para cada $0 \leq k \leq n$ y $1 \leq j \leq r_k$ de nivel k
3. (*sucesor*) $S(x_0) = x_0 + 1$ de nivel 0
4. (*predecesor*) $P(0_0) = 0$, $P(x_0 + 1) = x_0$ de nivel 0
5. (*condicional*) $C(0_0, y_0, z_0) = y_0$, $C(x_0 + 1, y_0, z_0) = z_0$ de nivel 0

y está cerrada bajo las operaciones

1. (*recursión segura*)

$$\begin{cases} f(\overline{x_n};...;\overline{x_{k+2}};\overline{x_{k+1}},0_{k+1};\overline{x_k}) = g(\overline{x_n};...;\overline{x_{k+2}};\overline{x_{k+1}};\overline{x_k}) \\ f(\overline{x_n};...;\overline{x_{k+2}};\overline{x_{k+1}},v_{k+1}+1;\overline{x_k}) = \\ h(\overline{x_n};...;\overline{x_{k+2}};\overline{x_{k+1}},v_{k+1};\overline{x_k},f(\overline{x_n};...;\overline{x_{k+2}};\overline{x_{k+1}},v_{k+1};\overline{x_k})) \end{cases}$$

   donde g y h están en $\mathcal{B}^{n+1}$ y el nivel de f es el máximo de los niveles de g y h

2. (*composición segura*)

$$f(\overline{x_n};...;\overline{x_0}) = h(\overline{r_n}(\overline{x_n};);\overline{r_{n-1}}(\overline{x_n};\overline{x_{n-1}});...;\overline{r_0}(\overline{x_n};...;\overline{x_0}))$$

   donde $\overline{r_0},...,\overline{r_n}$ y h están en $\mathcal{B}^{n+1}$ y el nivel de f es el nivel de h mientras que el nivel de r_n es menor o igual que n y el de r_0 es 0.

De acuerdo con [Wirz], que generaliza [Bellantoni-Cook], las clases $\mathcal{B}^n$ dan lugar a otras que resultan ser equivalentes a las clases de funciones $\mathcal{E}^n$ que forman la *Jerarquía de Grzegorzcyk*. Las nuevas clases se obtienen considerando aquellas funciones de $\mathcal{B}^n$ cuyas variables se han colocado de forma que son de la misma especie.

Definición 12. Sean $(\mathcal{B}^n)^\star$ las clases de funciones que coinciden con $\mathcal{B}^n$ considerando que todas sus variables son de la misma especie.

Teorema 8. $(\mathcal{B}^n)^\star = \mathcal{E}^n$ *para cada* $n \in \mathbb{N}$.

Definición 13. Denominamos $\mathcal{G}^n$ al conjunto de funciones

$$\{\Gamma_n T_{n-2}...T_0 f / f \in \mathcal{I}^n\}$$

Teorema 9. $\mathcal{G}^n = \{\Gamma_n f : \mathbb{N}_{n-1}^\alpha \longrightarrow \mathbb{N}_{n-1} / f \in \mathcal{I}^n\}$.

Demostración. Utilícese la definición de los funtores Γ_n y T_k. □

Teorema 10. $\mathcal{G}^n = \mathcal{E}^n$ *para todo* $n > 2$.

Demostración. Probaremos las dos inclusiones basándonos en [Wirz]. Para ello demostraremos que las clases $\mathcal{G}^n$ son iguales a las clases $(\mathcal{B}^n)^\star$. En lo sucesivo $f^\sharp$ denotará una función en $(\mathcal{B}^n)^\star$ y $f^\flat$ su función asociada en $\mathcal{B}^n$.

1. $\boxed{(\mathcal{B}^n)^\star \subseteq \mathcal{G}^n}$

   Lo vamos a demostrar por inducción sobre la construcción o definición de las funciones en $\mathcal{B}^n$. Sea $f^\flat \in \mathcal{B}^n$. Entonces tenemos los siguientes casos:

   - si $f^\flat$ es una función inicial las funciones *cero* y *sucesor* en todo nivel de los números naturales vienen dadas en los diagramas iniciales de la forma

$$\top \xrightarrow{0} N \xrightarrow{s} N$$

donde 0, s y N pueden referirse a cualquier nivel de los números naturales. Las *proyecciones* primera y segunda se definen en las clases $\mathcal{G}^n$ respectivamente por medio de

$$X \otimes Y \xrightarrow{X \otimes \tau_Y} X \otimes \top \xrightarrow{d} X$$

y

$$X \otimes Y \xrightarrow{\tau_X \otimes Y} \top \otimes Y \xrightarrow{i} Y$$

Las funciones iniciales *predecesor* (P) y *condicional* (C) usadas en [Wirz] pueden ser expresadas por los siguientes diagramas de recursión plana:

- P viene dada por el diagrama

$$\begin{tikzcd} \top \arrow[r, "0"] \arrow[dr, "\tau"'] & N_0 \arrow[d, "P"] & N_0 \arrow[l, "s"'] \arrow[dl, "id_{N_0}"] \\ & N_0 & \end{tikzcd}$$

  en el que se satisface que $P \circ 0 = 0$ y $P \circ s = id$ y, así, $G_0 ... G_{n-2} P = P'$ en $\mathcal{I}^n$ da lugar a $\Gamma_n T_{n-2} \dots T_0 P'$ en $\mathcal{G}^n$, que denominamos $pred$, y que es la función predecesor que cumple las ecuaciones $pred 0 = 0$ y $pred(sn) = n$

- C se construye por

$$\begin{tikzcd} \top \otimes (N_0 \otimes N_0) \arrow[r, "0 \otimes (N_0 \otimes N_0)"] \arrow[dr, "\pi_1 \circ i"'] & N_0 \otimes (N_0 \otimes N_0) \arrow[d, "C"] & N_0 \otimes (N_0 \otimes N_0) \arrow[l, "s \otimes (N_0 \otimes N_0)"'] \arrow[dl, "\pi_1 \circ \pi_1"] \\ & N_0 & \end{tikzcd}$$

  y así $G_0 ... G_{n-2} C = C'$ en $\mathcal{I}^n$ da lugar a $\Gamma_n T_{n-2} \dots T_0 C'$ en $\mathcal{G}^n$, que denominamos $cond$, y que es la función condicional que cumple las ecuaciones $cond(0, n, m) = n$ y $cond(sp, n, m) = m$.

- $f^\flat$ se obtiene por composición segura a partir de las funciones $h^\flat$, $\overline{r_0^\flat}, ..., \overline{r_{n-1}^\flat}$ pertenecientes a $\mathcal{B}^n$. Vamos a ver que $f^\sharp$ pertenece a $\mathcal{G}^n$. Por hipótesis de inducción $h, \overline{r_0}, ..., \overline{r_{n-1}}$ pertenecen a $\mathcal{G}^n$. Para simplificar la demostración supondremos sin pérdida de generalidad que h es una función de dos argumentos, r_{n-1} de un argumento y r_{n-2} de dos argumentos. Suponemos que esas funciones corresponden a los tipos

$$h(x_{n-1}; x_{n-2};), r_{n-1}(x_{n-1};), r_{n-2}(x_{n-1}; x_{n-2};)$$

  vamos a demostrar que la función[5]

$$f^\sharp(x_{n-1}; x_{n-2};) = h(r_{n-1}(x_{n-1};); r_{n-2}(x_{n-1}; x_{n-2};);)$$

[5] $f^\sharp$ tiene la forma $\mathbb{N}_{n-1}^2 \longrightarrow \mathbb{N}_{n-1}$, h tiene la forma $\mathbb{N}_{n-1}^2 \longrightarrow \mathbb{N}_{n-1}$, r_{n-1} la forma $\mathbb{N}_{n-1} \longrightarrow \mathbb{N}_{n-1}$ y r_{n-2} la forma $\mathbb{N}_{n-1} \times \mathbb{N}_{n-2} \longrightarrow \mathbb{N}_{n-1}$.

obtenida al aplicar la composición segura pertenece a $\mathcal{G}^n$. Para ello tomaremos la composición

$$h \circ ((r_{n-1} \circ \pi_0), r_{n-2})$$

La aplicación posterior del funtor Γ_n conmuta con las composiciones y las operaciones tuplo.

- $f^\flat$ se obtiene por recursión segura a partir de funciones en $\mathcal{G}^n$. Sean $g, h \in \mathcal{G}^n$, así existen $\overline{g}$, $\overline{h}$ en $\mathcal{I}^n$ tal que

$$\begin{aligned} g &= \Gamma_n T_{n-2} ... T_0 \overline{g} \\ h &= \Gamma_n T_{n-2} ... T_0 \overline{h} \end{aligned}$$

Veamos que[6]

$$RS(\overline{g}(x_1); \overline{h}(x_1, x_0)) \in \mathcal{I}^n$$

de modo que $\Gamma_n T_{n-2} ... T_0 RS(\overline{g}(x_1); \overline{h}(x_1, x_0))$ en $\mathcal{G}^n$ es la misma que $f^\sharp$ (la correspondiente función generada en $(\mathcal{B}^n)^\star$). Para ello consideramos los morfismos $\overline{g} : X \otimes Y \longrightarrow N_j$ y $\overline{h} : X \otimes Y \otimes N_j \otimes N_j \longrightarrow N_j$ en $\mathcal{I}^n$ para los cuales existe un único morfismo $f^\flat : N_{k+1} \otimes X \otimes Y \longrightarrow N_j$ en $\mathcal{I}^n$ tal que el siguiente diagrama RS

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes X \otimes Y \arrow[r, "0_{k+1} \otimes X"] \arrow[d, "i"'] & N_{k+1} \otimes X \otimes Y \arrow[r, "s_{k+1} \otimes X"] \arrow[d, "\pi_1, (f^\flat, f^\flat)"] & N_{k+1} \otimes X \otimes Y \arrow[d, "f^\flat, f^\flat"] \\
X \otimes Y \arrow[r, "id, (\overline{g}, \overline{g})"'] & X \otimes Y \otimes N_j \otimes N_j \arrow[r, "\overline{h}, \overline{h}"'] & N_j \otimes N_j
\end{tikzcd}$$

conmuta.

2. $\boxed{\mathcal{G}^n \subseteq (\mathcal{B}^n)^\star}$

Trabajamos igualmente por inducción sobre la definición de las funciones en $\mathcal{I}^n$. Sea $f \in \mathcal{I}^n$:

- cualquier función de las que componen los diagramas iniciales de $\mathcal{G}^n$ está obviamente recogida en la definición de $(\mathcal{B}^n)^\star$.
- sean dos funciones $g, h \in \mathcal{I}^n$ de modo que la *composición usual* $g \circ h$ está definida.

  Dado que las funciones en $(\mathcal{B}^n)^\star$ sólo tienen una variable de salida hemos de considerar las componentes $\overline{g_i}, \overline{h_i}$ de las funciones $\overline{g}, \overline{h}$ en $\mathcal{I}^n$ obtenidas por medio de proyecciones. Si $\overline{g_i}, \overline{h_i} \in (\mathcal{B}^n)^\star$ veremos que las componentes $(\overline{g} \circ \overline{h})_i$ de la función $\overline{g} \circ \overline{h}$ obtenida por composición segura también están en $(\mathcal{B}^n)^\star$.

  Consideramos por simplificar dos funciones $\overline{g}$ y $\overline{h}$ con dos variables de salida cada una, de este modo tendremos cuatro funciones

[6] Denotamos por $RS(g, h)$ a la función definida por recursión segura a partir de las funciones g y h según la Condición B' descrita arriba.

$\overline{g_0}, \overline{g_1}, \overline{h_0}, \overline{h_1}$ en $(\mathcal{B}^n)^\star$ tales que $\overline{g} = (\overline{g_0}, \overline{g_1})$ y $\overline{h} = (\overline{h_0}, \overline{h_1})$ por hipótesis. La función $\overline{g} \circ \overline{h}$ será en realidad un 2-tuplo

$$((\overline{g} \circ \overline{h})_0, (\overline{g} \circ \overline{h})_1)$$

que se puede escribir como

$$(\overline{g_0} \circ \overline{h}, \overline{g_1} \circ \overline{h}) = (\overline{g_0} \circ (\overline{h_0}, \overline{h_1}), \overline{g_1} \circ (\overline{h_0}, \overline{h_1}))$$

y que ambas pertenecen a $(\mathcal{B}^n)^\star$ por hipótesis.

Por otro lado tanto Γ_n como los funtores de coerción respetan la composición de las categorías sobre las que actúan por definición y la clase $(\mathcal{B}^n)^\star$ está cerrada respecto a la *composición usual* dado que ésta es un caso particular de la segura.

- para terminar veremos que, dadas $g, h, \overline{g}$ y $\overline{h}$ como en el caso anterior, la clase $(\mathcal{B}^n)^\star$ está cerrada respecto a las operaciones inducidas por los esquemas de recursión RP y RS.

  Dado que las funciones en $(\mathcal{B}^n)^\star$ sólo tienen una variable de salida hemos de considerar las componentes $\overline{g_i}, \overline{h_i}$ de las funciones $\overline{g}, \overline{h}$ en $\mathcal{I}^n$ obtenidas por medio de proyecciones. Pero si $\overline{g_i}, \overline{h_i} \in (\mathcal{B}^n)^\star$ las componentes $f_i^\sharp$ de una función $f^\sharp$ obtenida por recursión a partir de $\overline{g}$ y $\overline{h}$ también están en $(\mathcal{B}^n)^\star$ considerando los diagramas

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes X \arrow[r, "0\otimes X"] \arrow[dr, "i\circ\overline{g_i}"'] & N_0 \otimes X \arrow[d, "f_i^\sharp"] & N_0 \otimes X \arrow[l, "s\otimes X"'] \arrow[dl, "\overline{h_i}"] \\
& N_0 &
\end{tikzcd}$$

y

$$\begin{tikzcd}
\top \otimes X \arrow[r, "0_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "i"'] & N_{k+1} \otimes X \arrow[r, "s_{k+1}\otimes X"] \arrow[d, "\pi_1, f_i^\sharp"] & N_{k+1} \otimes X \arrow[d, "f_i^\sharp"] \\
X \arrow[r, "id, \overline{g_i}"'] & X \otimes N_j \arrow[r, "\overline{h_i}"'] & N_j
\end{tikzcd}$$

con $j < k + 1$.

□

Referencias

[Bellantoni-Cook] S. Bellantoni and S. Cook, *New recursion-theoretic characterization of the polytime functions.* Comput. Complexity 2 (1992), pp. 97–110.

[A. Burroni] Albert Burroni. *Récursivité graphique (1e partie):catégorie des fonctions récursives primitives formelles.* Cahiers de Topologie et Géométrie Différentielle Catégoriques, 27 no. 1 (1986), p. 49-79.

[Cockett-Redmond] Robin Cockett y Brian Redmond. *A Categorical Setting for Lower Complexity.* Electronic Notes in Theoretical Computer Science (2010) Volume: 265, Publisher: Elsevier B.V., Pages: 277-300.

[Kelly] G.M. Kelly (1989). *Elementary observations on 2-categorical limits.* Bulletin of the Australian Mathematical Society, 39, pp 301-317.

[Lambek-Scott] J. Lambek y P.J. Scott. *Introduction to Higher Order Categorical Logic*, CUP, 1986.

[Leivant] Daniel Leivant. *Ramified recurrence and computational complexity I: Word algebras and polytime.* In P. Clote and J Remmel, editors, Feasible Mathematics II. Birkhause, 1994.

[Otto] J. Otto. *Complexity Doctrines.* Ph.D. thesis, McGill University, 1995.

[L. Román] L. Roman. *Cartesian Categories with Natural Numbers Object.* Journal of Pure and Applied Algebra. 58 (1989), 267-278.

[L. Román[2]] L. Roman. *Categories with finite limits and Natural Numbers Object.* Publicaciones preliminares del Instituto de Matemáticas. UNAM. 1990.

[Thibault] M.-F. Thibault. *Représentations des fonctions récursives dans les catégories.* Thesis, McGill University, Montreal (1977).

[Wirz] Marc Wirz (1999). *Characterizing the Grzegorczyk hierarchy by safe recursion.* CiteSeer. http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.42.3374. Retrieved on 2009-04-21.

IMATGE PERCEBUDA I IMATGE MENTAL[1]

Enric Casaban Moya
Universitat de València

Abstract: We study the contrast between what have come to be called Lockean position and position Berkeleyan, regarding the origin of cognition. The difference between them lies in the different position about the role assigned to language for the knowledge. This paper will explain the possibility of a hybrid position.

Keywords: Mental imagery, mental image, cognition, perception, imagery debate.

Com podrem reconèixer, aquest títol ens situa davant d'un problema epistemològic que ha estat tractat per filòsofs i científics pràcticament en totes les èpoques del pensament. Aquest tractament al llarg de la història ha anat depurant i caracteritzant el problema, fent-lo més analitzable, augmentant-lo de calibre i importància, per a anar destacant certs aspectes que en edats anteriors ni hagueren pogut plantejar-se. Ara bé, hem de declarar des de l'inici que com a tal problema filosòfic, i també científic, el problema que ens ocupa, el problema en qüestió, segueix obert i per resoldre. Naturalment, el que volem dir és que no hi ha un consens entre filòsofs ni entre científics, ni entre els uns ni els altres, que ens informe sense posterior disputa, del que és la imatge percebuda, per una part, i la imatge mental per una altra. Açò, com bé sabem, passa sempre o gairebé sempre amb els nostres temes i tòpics, però hem de valorar molt positivament des del punt de vista epistèmic el camí elucidatori que ha recorregut el problema des d' Aristòtil fins nosaltres.

Fou Aristòtil en el *De anima* (431a-15) el primer filòsof, que sapiguem, que afirma explícitament quelcom que, després de meditar-ho, ens sembla obvi: que mentre pensem (podrem afegir, o somniem) sempre hi ha **imatges mentals** visuals en nosaltres, i que de cap manera exclouen a qualsevulla altres imatges: auditives, olfactives, tàctils, etc. Però açò és simplement la constatació d'un fenomen subjectiu corrent que, curiosament, no contribueix a aclarir la problemàtica plantejada per la imatge percebuda i la imatge mental.

Com podem imaginar, el cor de l'assumpte rau en la comparació de la imatge percebuda amb la imatge mental. Amb la percepció d'un elefant i la imatge mental que tinc quan recorde aquest elefant o qualsevol altre elefant vist amb anterioritat,

[1] Aquest treball ha rebut ajut de dos projectes de recerca: "Alternatives, creença i acció", Ministeri de Ciència i Innovació, FFI 2009-09686, i "La tradición gnoseológica aristotélica y los orígenes de la filosofía de la mente", Ministeri de Ciència i Innovació, FFI 2009-11795 (subprograma FISO).

encara que siga en un còmic. Les imatges percebudes i les mentals estan ambdues en el cervell, però en què es diferencien?

Per començar des d'algun lloc important, contrastarem les posicions sobre el problema de dos filòsofs com son Locke i Berkeley.

John Locke (1632-1704), en el seu *Assaig sobre l'enteniment humà* (1690) té a **les idees**, quasi mai parla d'imatges, com els autèntics vehicles del pensament. **Les idees** són l'element principal de la seua teoria de la cognició. Però quina és la constitució d'aquestes **idees**?: "Qualsevol cosa que la ment puga emprar per a pensar" (ibid. II.X.5).

Locke no se n'ocupa de res d'allò que puga construir **les idees** o les imatges mentals; és a dir, no analitza cap mecanisme o acció que les possiblite. És cert que afirma explícitament que **les idees** són com "les figures que guien les nostres ments", i que inclús estableix una analogia entre l'entrada de les idees a la ment i la formació d'imatges dintre d'una càmera obscura (ibid. II.Xi.17). Però deixa ben clar que ell es refereix tant a **idees** com a **imatges**.

És veritat que Locke explica que **les idees**, quan són visuals, són semblants a les figures, però, en absolut s'ha d'identificar en el clàssic anglès **idees** amb figures, per a ell **les idees** no són entitats (mentals). Dir que coneixem els objectes mitjançant **idees** és dir el mateix que els coneixem mitjançant la percepció sensorial, que Locke anomena també "un mode d'experimentar", però res més. Aquest judici sobre la posició de Locke sobre **idees** i **imatges** és el que els exégetes actuals, per exemple, Yolton (1983) i Lowe (2005) proposen; però, per contra, Berkeley (1685-1753) afirmava que per a Locke, així com per a ell, les idees són representacions internes, que quan són visuals són com figures i que per suposat totes elles són entitats mentals. És més, quedant-nos ja en el propi Berkeley, i sense ambigüitats, les idees són imatges, imatges mentals, això ho exposa en *Els principis del coneixement humà* (1734) on com sabem nega la possibilitat de les idees abstractes. Tot quan podem imaginar o pensar bé del "retalla i enganxa", no podrem tenir una **idea** del triangle en general.

Haurem de deixar clara la diferència entre els vehicles de la cognició per a ambdós filòsofs empiristes. Per a Locke **les idees** són alguna cosa mitjançant la qual obra la cognició, però no són, en general, imatges, mentre que per a Berkeley l'únic vehicle de la cognició són les imatges mentals (representacions). Aquesta diferència bàsica l'hem de subratllar, perquè la discussió filosòfica actual, bastant copiosa per cert, veu a Locke —Dennett (1996) i Pylyshyn (1981 i 2002)— o a Berkeley —Kosslyn (1980 i 1994) i Shephard (et al.) (1982)— com els seus sants patrons respectius, i antagònics. Aquesta diferència important i insalvable queda materialitzada pel diferent paper que ambdues corrents de pensament atorguen al llenguatge en la cognició.

Vertaderament, els filòsofs que donen a les imatges mentals un paper simplement secundari en la cognició no és que vegen a Locke com a un predecessor directe de les seues posicions filosòfiques en el que a aquest problema respecta, però estan amb ell en que en el pensament concorren centralment moltes coses alienes a les imatges. Per contra, aquells altres per als que les imatges mentals són l'arrel essencial de la cognició entronquen directament amb la posició de Berkeley, malgrat hagen pogut sospesar la importància del llenguatge en la cognició a través d'una literatura immensa.

Aquest paper secundari de les imatges en la cognició l'enuncià en el segle XX, sobretot, Wittgenstein. Wittgenstein ataca la visió empirista (sobretot de Berkeley) que veu en el pensament principalment un joc d'imatges (mentals); no veu plausible

que el llenguatge obtinga la seua semàntica des d'imatges primigènies i nega també que el principal paper del llenguatge siga comunicar (a altres) allò que els nostres processos mentals realitzen.

Siga com siga, la doctrina de Wittgenstein sobre el paper de les imatges mentals en la cognició va tenir molt d'èxit i el manté fins als nostres dies. Però no ha estat un èxit total i definitiu, la posició contrària roman ben viva també.

Abans de seguir endavant, volguera fer algunes precisions esclaridores sobre el concepte d'imatge mental. Ja sabem que a la imatge percebuda podríem anomenar-la també imatge mental, perquè és en el cervell on la veiem. Però en aquesta comunicació l'expressió **imatge mental** deixarà fora de la seua extensió les imatges percebudes i es referirà a altres coses, no obstant, semblants: a les experiències conscients de la visió, a les representacions mentals que venen de les experiències conscients de la visió i que són figuratives *sensu stricto* i a qualsevulla representacions internes, figuratives o no, que remeten a les experiències conscients de la visió.

La línia d'investigació que pot veure Berkeley com un clar predecessor es bassa, sobretot, en resultats psicològics experimentals; s'ha constatat en la neurofisiologia de la visió que el nivell V1 de l'escorça visual (que és la primera zona que rep els inputs des de la retina) s'activa quasi per igual tan davant de la imatge percebuda com davant de la imatge mental. Que l'informe que realitza un subjecte durant l'experiment, d'una imatge mental s'accelera front a característiques visuals ben marcades o més grans, en qualsevol objecte, i per contra, s'alenteix front a les característiques més petites. També, que el subjecte experimental pot rotar i escanejar les imatges mentals. Si la grandària importa en les imatges mentals i els moviments mentals del subjecte sobre aquestes són fets experimentals, bé poguera ser que la cognició dels objectes contemplats tingués a les figures d'aquestos com a elements bàsics. Arp (2005,2008) postula el que anomena "escenari de visualització" que, com el llenguatge, surt exclusivament en l'espècie humana i a més és innat. Arp diu que l'automanipulació interna d'imatges ha estat el principal factor de la creació de cultures i tecnologies per part dels humans. Podem apreciar que tot i ser tan actual, la seua posició constitueix un retorn perfecte al vell Berkeley.

Les posicions post-wittgensteinianes, que podrien veure en Locke al seu predecessor clàssic, són més nombroses que les berkeleyanes, totes aquestes posicions lockeanes veuen en el llenguatge l'element principal de la cognició i com ja hem referit releguen les imatges mentals a un paper secundari. Veurem que tampoc els falten raons, sobretot per a atacar posicions com les de Berkeley o Arp.

Pylyshin (1981 i 2002) ofereix una bona quantitat de dades experimentals així com de raons (d'índole filosòfica) en contra de que les imatges mentals visuals puguen ser autèntiques constituents de la cognició. Nosaltres hem seleccionat tres raons filosòfiques de les donades per Pylyshyn i hem deixat altres exemples més propers a la pròpia experimentació, i això perquè estem entre conreadors de la filosofia i aquesta, com sabem, únicament té per comesa oferir bones raons per a la creença, al contrari que en les ciències, el seu objectiu no és demostrar res.

Diu Pylyshyn, dibuixem dos paral·lelograms iguals l'ú a dalt de l'altre, ben prompte podrem imaginar unir els seus vèrtex de manera que reste plasmat un paral·lelepípede. Mentalment aquesta operació no ofereix massa dificultats. Ara, en canvi, fem el mateix sobre el paper. Podrem comprovar que el paral·lelepípede sobre el paper ens surt inclinat o tort. La imatge mental del paral·lelepípede no es correspon

amb la que anàlogament hem dibuixat.Es a dir, hi ha clares diferències entre el que recordem i entre el que es pot traçar-hi.

Pylyshyn parla també de **penetrabilitat** i **impenetrabilitat** cognitives. Un procés cognitiu serà **penetrable** si les creences, objectius, desitjos, etc. del subjecte que l'encarna poden alterar els seus resultats, i **impenetrable** en el cas contrari. Tots sabem, per exemple, com de llarga o breu pot resultar-nos la projecció d'un film segons el nostre estat d'ànim; això sí, no haurem de mirar el rellotge. La contemplació del film constitueix un conjunt d'actes cognitius penetrable. Però, per contra, pensem en el cas ja clàssic plantejat per Müller-Lyer: dos segments rectilinis d'idèntica llargària acabats en puntes de fletxa, cap a dins i cap a fora respectivament. Encara que vulguem, el segment acabat en fletxes cap a dins sempre ens semblarà més curt que l'acabat en fletxes cap a fora. És a dir, el cervell durant la percepció imposa regles extra per a constituir la imatge mental.

Pylyshyn tria un argument esgrimit també per altres filòsofs o psicòlegs. Rebutja aquest autor la contribució a la cognició d'allò que s'ha convingut en anomenar "l'ull de la ment", ja que la seua simple postulació desemboca inexorablement en la "la falàcia de l'homuncle". Veiem, pensem en imatges mentals visuals de figures geomètriques o d'objectes físics. Al fons de la posició berkeleyana rau, com sabem, la *tabula rasa* o per a berkeleyans més moderns el monitor de l'ordinador o la pantalla de televisió. Però, quin ull mira dintre del cervell aquesta pantalla? Els ulls estan fora del cervell, no dins.

Tot açò surt de la comparació d'imatges percebudes i imatges mentals. El problema atacat des de la ciència i la filosofia roman avui tan ferm com en el segle XVII estava per a Locke i Berkeley. Estem, per tant, davant d'un problema filosòfic.

Nosaltres, en la nostra investigació, també hem tocat tangencialment aquest problema, a l'augmentar lleument les doctrines de J.Hawkins i de D.Gentner sobre la cognició. Precisament en Casaban (2009) exposem aquesta teoria. En aquesta, els elements conceptuals a tenir en compte són: el mecanisme cortical de comparació de patrons d' informació (inputs), la memòria o emmagatzematge d'aquestos inputs i la predicció de nous inputs.

Els inputs corticals s'associen uns amb altres segons el grau de similitud física i es conserven en la memòria, i el mecanisme cortical d'analogia segueix fent de manera incessant aquesta funció sense fi.

Naturalment, els primers inputs apareixen en l'infant abans de posseir cap tipus de llenguatge, aquesta teoria no casa amb l' innatisme lèxic; ara bé, l'infant entre les seues capacitats innates tindrà les següents: sentit del temps, sentit de l'espai, sentit de la regularitat d'esdeveniments i sentit de la identitat i la diferència d'objectes –arrels de la lògica. Per tant, en aquestos moments inicials de la cognició, el llenguatge ni intervé ni pot intervenir.

Les primeres analogies es fan entre la representació d'un domini anomenat font i un altre domini cognitiu anomenat diana. Fem la hipòtesi següent: que cada element del domini font només s' aplique a un ítem del domini diana. Així, qualsevol sistema de relacions que s'estableix entre els objectes del domini font s'estableix també entre els objectes del domini diana, ambdós dominis són representacions.

Aquest és el camí pel qual les relacions entre característiques comunes s'independitzen dels objectes que les suporten i permeten i potencien l'abstracció. Aquesta funció és clau per a la cognició.

És a dir, és central per tant l'analogia relacional, que compara representacions d'objectes amb representacions de representacions i també representacions de representacions entre si. Així creiem que surten els conceptes. Recordem que per a aquesta explicació estem emprant una imatge genètica de la cognició. A l'inici, no hi ha llenguatge, només representacions mentals, moltes de les quals hauran de ser figuratives, després el desenvolupament del cervell permet l'analogia relacional de varis ordres, així el mecanisme analògic adquireix el llenguatge i crea la intel·ligència humana.

La nostra posició és, doncs, híbrida respecte de Locke i Berkeley. Al principi, les nostres imatges mentals no són lingüístiques, són figuratives, però amb el desenvolupament biològic i social de l'ésser humà, i gràcies al llenguatge, s'assoleix un poder exponencial del mecanisme d'analogia que desemboca en allò que cognitivament som.

Neixem berkeleians però ens anem transformant en lockeans.

Bibliografia

Aristóteles. *Acerca del alma.* Madrid, Gredos, 2008

Berkeley, G. *Principios del conocimiento humano.* Barcelona, Folio, 1999.

Casaban, E. "L'analogia com a mecanisme quasi únic de la cognició". *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia,* IEC, Barcelona, 2009, pp. 7-18.

Dennett, D. *Contenido y conciencia.* Barcelona, Gedisa, 1996.

Kosslyn, S.M. *Image and Mind.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980.

— *Image and Brain: The resolution of the imagery debate.* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994.

Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Barcelona, Orbis, 1986.

Lowe, E. J. *Locke.* London, Routledge, 2005.

Pylyshyn, Z. W. "The Imagery Debate: Analogue Media versus Tacit Knowledge". *Psychological Review,* 88, 1981, pp. 16-45.

— "Mental Imagery: In search of a theory". *Behavioral and Brain Sciences,* 25, 2002, pp.157-182.

Shepard, R. R. (et al.) *Mental Images and Their Transformations.* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1982.

Yolton, J.W. *Locke's : an introduction.* Oxford, Blackwell, 1983.

EL CONCEPTE D'INFINIT I EL SEU ÚS EN BIOLOGIA

Víctor J. Luque Martín
Universitat de València

Abstract: The issue of *infinite* has sparked reflection and wonder from Ancient Greece to present day. Actually we are in front of one of the key concepts in the history of thought, with applications not only in philosophy but also in other disciplines such as mathematics or physics. This paper, however, aims to realize the importance of the concept of infinite within biology. Thus, we shall see the different approaches throughout the history of infinite, in order to see its application in biology and, especially, in population genetics.

Keywords: infinite, boundless, biology, population genetics.

1. El concepte d'infinit

Un hotel finit té un desavantatge obvi: quan està ple (és a dir, totes les habitacions estan ocupades per un hoste), l'hoteler ja no pot admetre més clients. Però un hotel infinit manca d'aquest defecte. Encara que n'estiga ple, si arriba un nou client se li pot donar una nova habitació sense problemes. Només hem de traslladar a cada hoste a la següent habitació correlativament: qui estiga a la nº 1 a la nº 2, el de la nº 2 a la nº 3, i així *ad infinitum* (cf. Moore, 1990). Però, i encara més espectacular, imaginem que arriba un autobús infinit amb nous infinits clients per a l'hotel. Solament hauríem de traslladar a tots els hostes actuals a les habitacions pars, restant lliures infinites habitacions senars (cf. Mosterín, 2007). Aquesta narració, coneguda com *l'hotel de Hilbert* és una mostra de les paradoxes i nocions antiintuitives que sorgeixen quan tractem amb l'infinit.

La noció d'infinit ha sigut, des de temps remots, motiu de fascinació i font de centenars de problemes, entre matemàtics, físics, filòsofs, teòlegs i en definitiva, de tot aquell animat per la curiositat que desperta el pensament sobre aquest tema. En el pensament dels antics grecs, trobem les primeres formulacions de l'infinit. Homer i Hesíode, pares de la saviesa grega, encara en els albors d'allò que arribaria a ser el pensament pròpiament filosòfic, inclouen referències a l'*apeiron*, abisme immens, informe.[1] Però no serà fins els presocràtics quan el terme s'utilitzarà per primera vegada, no només extensionalment, sinó qualitativament com a principi del món (*arjé*),

[1] En aquestes primeres referències, encara molt marcades per la mitologia, l'*apeiron* té característiques materials, que implica sempre una expressió negativa d'una densitat impenetrable i indefinida.

connotació inaugurada per Anaximandre però que arreplegaran altres pensadors de l'escola de Milet.

No obstant, seran els pitagòrics –secta que trobava en les matemàtiques les pautes per les que el món es regia i els principis religiosos als que atenir-se– els primers en proposar la diferenciació matemàtica límit/il·limitat. Podem recordar que pels grecs la física i la matemàtica (i la religió o metafísica) estaven units com a bris d'un mateix teixit, d'aquí problemes tals com els que posen de manifest les paradoxes de Zenó, que combinaven nocions matemàtiques, física i metafísica. El pensador d'Elea ens confronta amb el problema de l'infinit. Però serà Aristòtil el primer a intentar domar-lo dintre d'allò finit i de la forma. Per aquesta tasca, converteix l'infinit en subsidiari d'allò finit mitjançant de la seua diferenciació entre potència i acte, i la consideració que la infinitat seria real però sempre en potència, mai realitzada ja que el que s'actualitza és un estadi (cada vegada) finit. Són actualitzacions finites que mai s'acaben. Sols en allò finit podem parlar de l'infinit, aquest és parasitari d'aquell, perquè l'infinit és una actualització de quelcom que no pot subsistir per sí mateix. Hi ha una primacia de l'acte sobre la potència. En definitiva, l'infinit és "allò fora del qual sempre hi ha quelcom" (Aristòtil, 1995, Llibre III, 207a).

Ja en el Renaixement, les anàlisis de Nicolàs de Cusa i de Giordano Bruno van permetre estudiar i estendre el terme infinit. Els escolàstics havien definit a Déu com a infinit,[2] i Cusa va a utilitzar l'infinit no sols per definir a Déu sinó també al món (ja que el món és un contracció de Déu), establint-se una jerarquia de l'infinit. Açò permetrà a Bruno utilitzar el mateix terme per definir el cosmos (totalitat infinita), fent que el tabú de l'infinit passe ara al món terrenal, però amb ell s'obriran els problemes i paradoxes que causen tal concepte. Galileu va veure la seua problemàtica i essència paradoxal (antiintuitiva) en adonar-se que un conjunt infinit (els nombres naturals) és bijectable amb un subconjunt de si mateix (els nombres quadrats). Ens diu:

> "Per tant, si jo dic que tots els nombres, incloent quadrats i no quadrats, són més que els quadrats solament, diré la veritat. [Per altre costat] no hi ha quadrat que tinga més d'una arrel, ni arrel amb més d'un quadrat, [i] no es pot negar que hi ha tantes arrels com nombres, ja que no hi ha nombre que no siga arrel d'algun quadrat. Estant així les coses, caldrà dir que hi ha tant nombres quadrats com nombres" (*Dicorsi e dimostrazioni matematiche in torno à duenuove scienze*).[3]

Més endavant, Newton i Leibniz van proporcionar el càlcul infinitesimal, el qual és una eina potentíssima que disposen els matemàtics, però que creà molts problemes conceptuals per les seues mancances en la seua explicació ontològica (com assenyalà Berkeley), ja que quelcom que és una suma de quantitats sense extensió que juntes formen una extensió, semblava necessitar d'una explicació millor.[4] Malgrat no poder donar-li una fonamentació adient, els matemàtics contaven amb aquesta ferramenta

[2] Encara que açò és completament contradictori amb la font en què es basen. Per Aristòtil l'infinit és una característica de les coses, d'allò material, no del Primer motor.

[3] Citat per Mosterín, 2007, pp. 142-143.

[4] Cantor comentarà que, en realitat, no hi ha cap problema amb el càlcul infinitesimal perquè són ficcions mentals, variables.

matemàtica força útil, i d'ací sorgirà la importància de la filosofia de la matemàtica que es desenvoluparà en el segle XIX. Encara que Kant fa reflexions interessants sobre el problema de l'infinit (les antinòmies), i Bolzano és el primer a escriure un llibre rigorós sobre l'infinit en aquest segle, és gràcies al treball de Dedekind i Cantor (i la resta dels creadors de la Teoria de Conjunts) que tenim la primera definició i anàlisi potent de l'infinit.

La definició ve donada per Dedekind en la seua obra *Was sind und was sollen die Zahlen?*, on es pot llegir: "Un conjunt *S* s'anomena *infinit* quan és bijectable amb una part pròpia de sí mateix: en cas contrari s'anomena a *S* conjunt *finit*" (Mosterín, 2007, p. 143).[5] Per la seua part, Cantor és el primer en afirmar l'existència fàctica de l'infinit (i no com a simples ficcions mentals, tals com les variables del càlcul infinitesimal). I, no només això, sinó que demostrà, contra tot pensament intuïtiu o de sentit comú, que hi ha diferents infinits, que hi ha infinits de diferent grandària. Encara que ja ho va deduir abans,[6] és amb els seu argument de la diagonal (presentat el 1891, en el primer congrés de la Unió de Matemàtics Alemanys) on es demostra de forma més clara i demolidora. A través del concepte de numerabilitat (un conjunt infinit és numerable si és bijectable amb un conjunt dels nombres Naturals), Cantor demostrà que els nombres Reals no eren numerables amb els Naturals i, per tant, aquells són majors que aquests. Gràcies a Cantor, s'obria un nou món pels matemàtics: el món de les cardinalitats infinites.[7]

2. Ciència, biologia i matemàtiques

Si hi ha alguna àrea que permet unificar les distintes disciplines que integren això que anomenem ciència, aquesta ha de ser la de les matemàtiques (cf. Sánchez Ron, 2011). Lluny ací d'entrar en el problema quasi metafísic de com és possible que nocions abstractes puguen facilitar l'explicació o la predicció de fets, sí que no sembla haver-hi dubte que les matemàtiques han sigut una de les majors fites de la història intel·lectual de la humanitat. Encara que sempre hi ha que anar amb molta cura a l'hora de caure en vells tòpics de caire acadèmic, és difícil no sentir-ne admiració i fascinació pel nivell matemàtic aconseguit per part dels grecs. Pitàgores i els seus seguidors, Tales de Milet, Euclides o Arquímedes són només alguns –encara que molt representatius– dels genis matemàtics que ens va donar la Grècia Antiga. Així, l'aplicació de les matemàtiques a l'estudi del món i del cosmos en general es donà de forma ràpida. L'astronomia trobà en els nombres i els càlculs la millor manera que tenien aleshores per comprendre i calcular el moviment dels cossos celestes. Els navegants aplicaren aquest saber de forma ràpida. Els descobriments matemàtics anaven seguits per aplicacions pràctiques. La física semblava trobar el seu millor aliat.

---

[5] Hi ha altres maneres de definir l'infinit, com fan Mosterín i Torretti (2010, p. 308): "Un conjunto *A* es infinito si y solo si satisface alguna de las siguientes condiciones equivalentes (y, por tanto, las satisface todas): (1) *A* no es finito; (2) *A* no es biyectable con un ordinal $\alpha \in \omega$; (3) $|A| \notin \omega$; (4) $|A| \geq \aleph_0$; (5) la cardinalidad de *A* es un Álef, es decir, hay un ordinal α tal que $|A| = \aleph_\alpha$; (6) no hay una relación *R* tal que tanto *R* como su inversa R^{-1} bien-ordenen *A*".

[6] Mosterín (2007, p. 146) ho situa en una carta de Cantor dirigida a Dedekind datada el 7 de desembre de 1873.

[7] Cada cardinal es representada per ℵ (álef, la primera lletra de l'alfabet hebreu).

Després de l'Edat Mitjana,[8] la Revolució Científica amb Copèrnic com a punta de llança i seguit per Galileu, Kepler o Descartes, mostraren la potencialitat de les matemàtiques en el nou univers que s'obria davant dels seus ulls. Newton i Leibniz –si hi ha dos gegants de l'intel·lecte en la història de la humanitat, sense cap mena de dubte aquests són dos d'ells–, amb l'invent del càlcul infinitesimal (el càlcul diferencial i integral) ens obriren, com hem vist abans, les portes de l'infinit en el càlcul. A més a més, Newton amb la seua mecànica ens donà lleis físiques universals a partir de meres grafies de menys d'una línia. D'aquesta manera, ben entrat ja el segle dinou, ens trobem amb que la física i la química[9] havien assolit una maduresa explicativa, predictiva i matemàtica, enveja de qualsevol altra disciplina que volgués considerar-se ciència.

En canvi, la biologia –l'estudi dels éssers vius–, seguia sent poc més que una tasca de recopilació i classificació.[10] Malgrat que Lamarck proposà una teoria anterior, s'hagué d'esperar a Charles Darwin perquè la biologia es transformara en una ciència de ple dret. Encara que no hem d'oblidar que Alfred Wallace es l'altre descobridor de la selecció natural, es concedeix a Darwin l'honor i la posició predominant per haver-la formulat anteriorment i haver esta més temps recopilant proves que la corroborés.

En *On the Origin of species* trobem dues idees fonamentals que es van a defendre: 1) la idea de l'evolució (l'arbre de la vida), que tots descendim d'un ancestre comú i 2) el mecanisme principal pel qual es produeix l'evolució: la selecció natural (Sober, 2000). A diferència d'altres idees fonamentals en la història de la ciència, la selecció natural (ja en las seua formulació original) és relativament fàcil d'entendre:[11] 1) Hi ha varietat fenotípica entre els individus d'una població que afecta a la seua capacitat de sobreviure i reproduir-se en una ambient concret; 2) Aquesta variació és, en part, heretable; 3) Existeix competència entre els individus deguda a l'escassetat de recursos en comparació amb la capacitat reproductiva d'aquests.[12] No és d'estranyar que T. H. Huxley exclamara en sentir-la per primera vegada: "Què extremadament estúpid no haver-ne pensat en açò!" (Bowler, 1995, p165).

---

[8] Altre mite que s'ha mantingut en exposicions com la que fem nosaltres ara, és donar per fet que l'Edat Mitjana (tota ella) fou una etapa *fosca* per al pensament, oblidant les aportacions d'Occam, Bradwardino i la resta dels *Calculatores* de la Merton College, o Nicolau Oresme, entre d'altres.

[9] Respecte a aquesta última, els treballs de Lavoisier, Boyle, Dalton, Berzelius o Avogadro en donen prova (cf. Bowler i Rhys Morus, 2007).

[10] Encara que no hi ha que menysprear-lo. El treball de gent com Linneu, Cuvier, Buffon, etc., són tant importants com útils en la seua època, i influents en la generació posterior (la de Darwin).

[11] Tot i que veient els atacs constants per part del creacionistes i de no creacionistes —filòsofs com Karl Popper en el seu moment, o avui en dia per Jerry Fodor (cf. Luque Martín, 2011)— cada cop dubte més d'aquesta afirmació. Una dada curiosa és la similitud entre una de les crítiques dels creacionistes amb les paradoxes de Zenó. Aquells defensen sempre que el registre fòssil és incomplet i que falta el "fòssil de transició", la "baula perduda", que confirme que els humans estem emparentats amb la resta dels primats (i per extensió amb la resta dels éssers vius). Deixant de banda els malentesos com parlar de "fòssil de transició" (tota espècie ho és, en certa manera), aquest *atac* produeix la següent paradoxa: si se'ls mostra un fòssil intermedi (en sentit temporal, com per exemple un d'un *homo antecesor*, posterior a l'*homo erectus* i anterior a l'*homo sapiens*) llavors reclamen una nova forma de transició entre ambdós; si se'ls ensenya altre (per exemple, l'*homo ergaster*) et demanaran altre més; i així *ad infinitum*. Gràficament: si posem dos gots un al costat de l'altre resta un forat; si col·loquem un tercer en el mig, apareixen dos forats; si col·loquem un quart, apareixen tres forats; etc.

[12] Aquest últim punt, en la formulació actual, és sols una de les formes en què pot actuar la selecció natural. Pot hi haure selecció sense incapacitat del medi per suportar la quantitat dels individus.

Tot i la seua simplicitat i fàcil comprensió de la teoria, hi havien dos problemes –un teòric i altre, el qual l'anomenarem, estructural– amb els que s'enfrontava la nova teoria. Els contemporanis de Darwin i Wallace i la següent generació es mostraren reticents (per no dir contraris) a la idea de la selecció natural perquè es desconeixia quin era el mecanisme d'herència que permetia que els caràcters d'una generació passaren a la següent (amb les seues conseqüències en la *fitness* o eficàcia biològica d'aquests) i com canvien (les mutacions). És a dir, la transmissió de les variacions. Aquest problema[13] se solucionarà amb el redescobriment dels treballs de Mendel i la seua teoria dels gens.[14] Aquest era el problema teòric. El problema estructural seria el plantejat per nosaltres. N'hem dit que les matemàtiques són l'element comú en tota ciència que vulga ser considerada com a tal. Però en la formulació original de Darwin no veiem ni una sola fórmula o equació, cap signe ni interès matemàtic –encara que, curiosament, la seua idea prové dels raonament matemàtics de Malthus, on les poblacions creixen geomètricament mentre que els recursos ho fan aritmèticament. Aquest *problema* vindrà solucionat per la Genètica de Poblacions.

3. Genètica de Poblacions

No fou fins els anys trenta dels segle passat que la biologia va entrar en la seua majoria d'edat. Aquesta va produir la coneguda com a Síntesi Moderna. Els treballs essencials de Ronald Fischer, J. B. S. Haldane, Sewall Writgh, Theodosius Dobzhansky, etc.,[15] van permetre per fi tenir un aparell teòric i matematitzat. La síntesi, com es poden imaginar, és la unió de la teoria de la selecció natural de Darwin amb la genètica d'arrel mendeliana. Açò va permetre no sols calcular i fer diferents estudis, sinó que donà la definició exacta de què és evolució. En poques paraules, evolució es defineix com el canvi de les freqüències de gens en una població. És dir, la modificació del patrimoni gènic[16] en una població. Just abans, el 1908 i per separat, G. H. Hardy i Wilhelm Weinberg elaboraren el primer model matemàtic per al càlcul genètic, el qual és de suma importància per al present treball ja que introdueix la noció d'infinit.

3.1. Llei Hardy-Weinberg

Es defineix de la següent manera:

> "en una población panmíctica (es decir, donde los individuos se aparean al azar), de gran tamaño y donde todos los individuos son igualmente viables y

[13] De fet, Darwin, en un intent quasi desesperat, s'adherí a la hipòtesi de les mescles: la pangènesi.

[14] El treball de Mendel es basà en el cultiu i hibridació de diferents varietats de pèsols molt característics (amb trets molt distintius) i localitzant aquestes particularitats (trets) en les generacions següents. Va comprovar que l'herència hi ha que entendre-la en termes de paquets discrets o gens (encara que ell no va encunyar el terme) que són transmesos a parts iguals (meitat i meitat) pel pare i la mare (cf. Bowler i Rhys Morus, 2007).

[15] En especia els llibres *La teoria genètica de la selecció natural* de Fischer (de 1930) i *Genètica i l'origen de les espècies* de Dobzhansky (de 1937), son dues fites al respecte (cf. Fontdevila i Moya, 2003). La noció de síntesi moderna es deu a un llibre de Julian Huxley (net de l'astorat T. H. Huxley) de 1942 titulat, precisament *Evolució: La síntesi moderna*.

[16] El conjunt d'informacions genètiques que porten tots els membres d'una població.

> fecundos, el proceso de la herencia, por sí mismo, no cambia las frecuencias alélicas ni genotípicas de un determinado locus" (Cabrero i Camacho, p. 84)

La llei diu el següent: en una població, idealment infinita, aquesta es mantindrà en equilibri si no es produeix cap procés selectiu o de qualsevol altre tipus (mutació, deriva genètica, etc.). La demostració, en la seua forma més simple, es realitza així: amb dos al·lels al mateix locus, *A* i *a*, i les freqüències dels quals són *p* i *q* respectivament, aleshores les freqüències dels tres genotips *AA*, *Aa* i *aa* seran p^2, $2pq$ y q^2 respectivament.[17] O el que és el mateix, gràficament (Sober, 2000, p. 73):

			Mare	
			p	*q*
			A	*a*
Pare	*p*	*A*	p^2	pq
	q	*a*	pq	q^2

Note el lector com de simple i potent és al mateix temps aquesta llei. Com ha assenyalat encertadament Michael Ruse (1979) les semblances entre la llei Hardy-Weinberg i la primera llei del moviment de Newton són molt properes. La llei de Newton postula que un cos no sofrirà canvis si no actua una força sobre aquest. Per la seua part, la llei de Hardy-Weinberg postula que no hi ha cap força que actue sobre una població (idealment infinita) aquesta (arribat al, o en, equilibri), per sí sola, no pot produir canvi genètic. Ambdues exposen un escenari on, si fa no fa, no passa res. Ambdues permeten introduir factors de canvi o forces perquè garanteixen un estat previ estable. Un escenari que és la base per a la construcció de la resta de la Genètica de Poblacions, ja que ens permet saber si hi ha un procés de selecció o altre diferent en una població (perquè si no, es mantindria en equilibri o tornaria a ell). I en especial, ens permet calcular l'eficàcia biològica (*fitness*) dels individus en una població.[18] Seguint l'esquema de la llei Hardy-Weinberg:

> "Sea *p* la frecuencia gamética del alelo *A* y *q* la del alelo *a* (siendo $p + q = 1$). Bajo el supuesto de que el apareamiento se produce en la población de forma aleatoria, los genotipos *AA*, *Aa* y *aa* en la población tendrán la frecuencia p^2, $2pq$ y q^2. Pero si suponemos que cada genotipo tiene una eficacia biológica distinta, podemos calcular cuál va a ser la frecuencia de los nuevos genotipos en la población tras el evento selectivo. Si las eficacias de los respectivos genotipos vine dada por w_1, w_2 y w_3, respectivamente, entonces la frecuencia tras

[17] Per suposat, aquesta llei permet formulacions més complicades, però per al propòsit d'aquest escrit podem obviar-les.

[18] L'eficàcia biològica és la contribució relativa d'un genotip al patrimoni gènic d'una població.

> la selección vendrá dada por p^2w_1/w, $2pqw_2/w$ y q^2w_3, donde w es la eficacia media de la población, que toma el valor $p^2w_1 + 2pqw^2 + q^2w_3$" (Moya, 2010, p. 53)

La noció d'infinit, malgrat utilitzar-se de forma subsidiària, és molt important en biologia. Com hem vist, la Genètica de Poblacions estudia els canvis dels al·lels (gens) en una població. Com tota anàlisi poblacional, aquesta es realitza de forma estadística o probabilística ja que, de facto, és impossible conèixer de forma precisa tots i cadascun dels factors circumscrits en un ecosistema, i menys tenint en compte la complexitat dels éssers vius i llurs interaccions amb el medi –és a dir, hi ha una limitació epistemològica. Així que aquesta està inevitablement connectada amb la Llei dels Grans Nombres, o el que és el mateix, necessita d'una quantitat gran –idealment infinita– de població perquè els resultats siguen els més encertats possibles. I, de fet, quan la població és petita, hi ha una nova força evolutiva que entra en joc: la deriva genètica (*genetic drift*).

3.2. Deriva genètica

La deriva genètica, molt sumàriament, és el procés on els canvis d'al·lels es donen de forma aleatòria degut a la finitud de les poblacions, i és predominant en els al·lels neutres –els que no confereixen un augment de l'eficàcia biològica o *fitness*. Aquesta força és predominant en poblacions petites degut a l'existència de pocs individus en una població, en tant que implicaria càlculs poblacionals esbiaixats. La deriva genètica té com a conseqüència la selecció aleatòria (no selecció natural) d'individus, provocant que els trets que hagen passat a la següent generació no es devien a que augmentaren les probabilitats de supervivència i reproducció (*fitness*) d'aquells individus. Així, la deriva genètica es converteix en una competidora amb la selecció natural en la fixació de caràcters, però sols els que tenen valor adaptatiu són produïts per la segona. És un procés dispersiu, a diferència de la selecció natural, la migració o la mutació, els quals són processos direccionals (cf. Cabrero i Camacho, 2003).

Un exemple ens ajudarà a entendre-ho millor. En una població haploide,[19] composta per 100 individus joves: en un determinat locus,[20] el 50% té el gen *A* i l'altre 50% el gen *a*.

> "Suppose that these individuals have the same chance of surviving to adulthood. Does this mean that the gene frequency at adulthood must be precisely 50/50? The answer is no. To say that *A* individuals have the same chance of surviving as *a* individuals does not mean that they must do so in exactly equal numbers. If a fair coin is tossed, heads has the same chance of landing face up as tails does. But that does not mean that in a run of 100 tosses, there must be exactly 50 heads and 50 tails. By the same token, genes in a population may be selectively equivalent and still change their frequencies because of *chance*" (Sober, 2000, p. 19)

[19] És a dir, un sol joc de cromosomes.

[20] Es refereix a la posició determinada d'un cromosoma.

Com veiem, la Llei dels Grans Nombres hi és darrere de tota l'argumentació. Seguint amb l'analogia de les monedes:

> "*P* (the coin lands heads / the coin is tossed) = 0.5
> if and only if
> *P* (the frequency of heads = 0.5 ± *e* / the coin is tossed *n* times) approaches 1 as *n* goes to infinity" (Ibídem, p. 62) (on *e* és un nombre tan petit com es vulga).

Com ens ha mostrat abans Andrés Moya, podem calcular l'eficàcia dels individus d'una població a través de la Genètica de Poblacions i el model de Hardy-Weinberg. Així, seguint la Llei dels Grans Nombres, com més gran siga una població, més probable és que un tret la freqüència del qual abans de la selecció siga p i la viabilitat del qual siga w_1 tinga, després de la selecció, la freqüència següent: $pw_1/\bar{w} \pm e$. (cf. Sober, 2000, p. 67). Aquests models, per suposat, són idealitzacions. No hi ha a la natura poblacions infinites ni on sols actue la selecció natual, però aquestes idealitzacions ens permeten assignar-li probabilitats i un rang alt de certesa als nostres càlculs.

En definitiva, com major siga una població més exactes seran els càlculs i prediccions realitzats, i ens asseguren quina és la força evolutiva més important que està actuant sobre aquesta població en el moment de la mesura (com menor siga, més probabilitats hi haurà que siga la deriva genètica la responsable dels canvis poblacionals).

4. Conclusions

El concepte d'infinit ha fet un llarg recorregut des de les primeres aproximacions per part dels grecs per entendre'l i atrapar-lo fins el seu ús diari avui en ciències com la física o la biologia. Hem intentat mostrar com s'utilitza el concepte en la Genètica de Poblacions i com, a pesar del seu caràcter (aparentment) subsidiari, és de vital importància a l'hora de fer els càlculs poblacionals i, en especial, poder mesurar l'acció de les diferents forces que actuen en aquestes poblacions (selecció natural, mutació, migració, deriva genètica, etc.). L'infinit segueix sent un concepte tan antiintuitiu com fascinant, però gràcies als treballs d'Aristòtil, Newton, Leibniz o Cantor, podem tractar i manejar-nos amb ell.

Referències bibliogràfiques

Aristòtil (1995): *Física.* Madrid: Gredos.
Bowler, P. (1995): *Charles Darwin: el hombre y su influencia.* Madrid: Alianza.
Bowler, P. i Rhys Morus, I. (2007): *Panorama general de la ciencia moderna*. Barcelona: Crítica.
Cabrero, J. i Camacho, J. P. (2003): "Fundamentos de Genética de Poblaciones", en Manuel Soler (ed.), *Evolución: la base de la biología*. Granada: Proyecto Sur de Ediciones: 83-126.
Fontdevila, A. i Moya, A. (2003): *Evolución: Origen, adaptación y divergencia de las especies.* Madrid: Síntesis.
Luque Martín, V. J. (2011): "Filòsofs fora de lloc: atacs i malentesos sobre Darwin", en *Actes II Congrés Català de Filosofia* (pendent de publicació).
Moore, A. W. (1990): *The infinite.* London-New York: Routledge.
Mosterín, J. (2007): *Los Lógicos.* Madrid: Espasa Calpe.
Mosterín, J. i Torretti, R. (2010): *Diccionario de Lógica y Filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.
Moya, A. (2010): *Evolución: puente entre las dos culturas.* Pamplona: Laetoli.
Ruse, M. (1979): *La filosofía de la biología*. Madrid: Alianza.

Sánchez Ron, J. M. (2011): *La Nueva Ilustración: Ciencia, Tecnología y Humanidades en un mundo interdisciplinar*. Madrid: Ediciones Nobel.
Sober, E. (2000): *Philosophy of Biology (Second edition)*, Boulder, CO: Westview Press.

CONTRA ALLÒ SAGRAT

Antoni Defez
Universitat de Girona

Abstract: By analyzing the problem of evil, the mystery of the existence of the world, religious belief and poetic creation, this article attempts to show that a cognitive access to the sacred is not possible, being only possible to understand the sacred as an attitude –in fact, an attitude that covertly sacralises whomever maintains it.

Keywords: The Sacred, The Mystery, The Problem of Evil, Religious Belief, Religious Attitude.

En las altas horas
de la madrugada,
hay un lector insomne
que se abstrae en el grillo.
Y el grillo canta y canta.
Hipnosis del despierto ensimismado
en una santidad
de nada.

César Simón, *El jardín.*

Jo no sóc més que un arbre que s'allunya del bosc
cridat per una veu de mar fonda.

Joan Vinyoli, *El callat.*

Els filòsofs no tenen per què ser éssers estratosfèrics, i normalment estan d'acord amb allò que és indiscutible i que tothom accepta. En realitat, podríem dir que en filosofia, a banda del que és la severa llibertat que representen la coherència lògica i l'ús dels millors coneixements empírics, quasi sempre estem davant de problemes d'interpretació. Ara bé, faríem mal de pensar que els problemes d'interpretació són merament especulatius. D'una banda, els posicionaments filosòfics solen tenir conseqüències, com mostraria el fet que és possible tenir distintes actituds ètiques; i d'altra, perquè tenen també conseqüències teòriques importants, ja que el valor de veritat que atorguem a certs enunciats problemàtics dependrà de la interpretació que fem d'altres enunciats o d'altres conceptes. Per exemple, segons com entenguem els conceptes de vida i ésser humà no sols estarem a favor o en contra de l'avortament,

el suïcidi, l'eutanàsia, la pena de mort, etc., sinó que a més tendirem a veure com a falsos o vertaders els enunciats que afirmen que algunes d'aquestes pràctiques són o no un assassinat. En suma: la filosofia no és teòricament supèrflua, ja que mai no deixa les coses tal com estan.

Doncs bé, m'agradaria tractar aquí dues tesis que semblen determinants respecte d'aquests temes. En primer lloc, la idea que al món no podem trobar res que sigui sagrat, ni tan sols la mateixa vida humana. I dos: que si ho poguéssim fer, seria quelcom que només podríem descobrir-ho sota la forma d'un anhel, o únicament en la praxi dels éssers humans. En aquest cas, però, ja no estaríem davant de quelcom que en si mateix fos sagrat, sinó sols davant d'unes actituds i d'unes maneres d'actuar que consideren que hi ha quelcom sagrat, o que alguna cosa determinada és sagrada. O millor encara: unes actituds i unes accions que intenten fer sagrat allò que, ben mirat, no ho és en absolut.

Repetim-ho: res hi ha que sigui sagrat. Ni tan sols la vida humana, perquè malgrat que ens pugui semblar que es tracta de quelcom important, o que és la cosa més important de les coses importants, la vida humana no té aquest atribut, perquè no hi ha res en aquest món –l'únic que hi ha, per cert– que no sigui d'aquest món. Ens oposarem, per tant, no sols a aquelles concepcions que fan de la vida una propietat de déu –que déu mateix hauria regalat als humans i de la qual, per tant, només ell en podria disposar–, sinó també a qualsevol concepció mística que pretengui fer de la vida humana quelcom metafísicament excepcional. Així, si en algun context hem d'argumentar a favor de la vida humana caldrà que ho fem amb sentiments i arguments humans. Si la vida ha de ser respectable, ho haurà de ser per motivacions diferents a les motivacions teològiques o místiques: la severa llibertat de la filosofia així ens ho exigeix.

Doncs bé, comencem considerant el tradicional problema de la teodicea: el problema del mal en el món. Òbviament aquest problema pot plantejar-se tant en el seu vessant humà, com en el vessant animal. Uns pocs exemples en seran suficients: el guepard devorant una gasela thomson; la carnisseria de la passada guerra del Balcans; la matança del porc, tant si es duu a terme amb els mètodes d'abans com si es realitza a un escorxador amb les últimes tecnologies –qui n'hagi presenciat alguna a la manera antiga sabrà de que parlo; o l'ésser humà que per atzars va quedant-se exclòs de la petita felicitat que ofereix la vida viscuda des de la normalitat... Dit breument: la crueltat i el dolor estan ben presents en la vida animal i humana.

I no es tractaria sols de la mera crueltat, sinó de l'absurda i absoluta crueltat: absoluta, perquè és una crueltat còsmica, ontològica, i no merament social o política, encara que també pugui ser-ho; i absurda, perquè en última instància és inexplicable; a més, perquè per molt que ens esforcéssim, sembla que res podria pal·liar-la. La vida destruint-se a si mateixa, de manera cegament salvatge, atroç. O com diu César Simón en un dels seus dietaris –*Perros ahorcados* (1994)–, "la vida devorant-se a si mateixa sense cap tragèdia". Sens dubte, estem davant d'un tema schopenhauerià: darrere del vel de maia de les aparences, darrere de les confortables amabilitats de la vida quotidiana, només hi hauria una cega voluntat de destrucció.

Ara bé, aquí clarament hi ha quelcom necessitat d'explicació, perquè ¿com és possible passar de la mera crueltat, o la desgràcia, a la crueltat absoluta i absurda? ¿No és això una exageració metafísica? Acceptem que la crueltat i el dolor són trets de la realitat, però d'aquesta constatació ¿hauríem de concloure que en són els trets

definitoris? I d'acceptar-ho així, ¿què hi hauríem de fer? Com és ben conegut, Arthur Schopenhauer en *El món com a voluntat i representació* (1819) derivà cap a un pessimisme metafísic que consistia a acceptar allò real –la crueltat absoluta i absurda– mitjançant l'anul·lació del jo i del desig: acceptació de la crueltat, no oposar-s'hi, desintegrar el propi jo en els embats d'aquesta cega voluntat.

Tanmateix, aquesta no és l'única opció: hom pot fer justament el contrari, tot mantenint viu un vehement i apassionat intent de negar la crueltat –la realitat. Una constant afirmació del jo –un permanent "jo vull"– davant de la crueltat d'allò real. Aquesta, però, no seria una mera actuació empírica que intervé sobre aquesta o aquella crueltat concreta, tot intentant eliminar-la o, almenys, suavitzar-la: això seria simplement una actitud política o ètica. No, del que es tractaria és d'intervenir sobre la crueltat com un tot: salvar el món, redimir al món de la seva crueltat. Però, ¿com? Com en el cas de Schopenhauer, només hi ha una manera: a través de l'actitud personal i l'acció, una actitud personal i una acció, però, positives que introdueixin esperança, sentit –un sentit absolut– on no només hi ha absurd. En altres paraules: si el món és absurd, absurdament cruel, caldrà intentar viure no sols contra la crueltat, sinó negant la crueltat.

Per exemple, considerem certes formes de vegetarianisme fanàtic. Ser vegetarià no perquè no ens agradi menjar carn o perquè considerem que caldria canviar els nostres hàbits alimentaris en la mesura que els actuals comporten un maltracte injustificable dels animals –això, en el fons, seria irrellevant o circumstancial–, sinó perquè ser vegetarià suposa negar, desmentir, la realitat, la crueltat absoluta i absurda. Tractar els animals com a persones, com a consciències capaces de patir, i així evitar el seu patiment, no el patiment inútil, sinó tot patiment.

Hom podria dir que des d'aquesta perspectiva es pressuposa, d'una manera molt dostoievskiana, que l'exercici de la pietat, la commiseració, introduirà un sentit absolut en el món: salvar el món a través d'una actitud que sacralitza la consciència i el sofriment. I és que allò que fa absurda la crueltat no és que sigui inútil, sinó que recaigui sobre quelcom sagrat, quelcom que hauria de ser intocable. Però alerta amb el joc de mans: aquest intent de salvar el món es resoldrà, a la fi, en un intent de salvar el món en nosaltres o, millor encara, en un salvar-nos nosaltres mateixos. Perquè, ben mirat, allò màximament sagrat seríem nosaltres, no els animals. En suma: salvar el món en nosaltres, salvar-nos nosaltres mateixos, perquè així ja no ens sentirem metafísicament culpables, parts de l'absoluta i absurda crueltat del món. Ara bé, ¿no és aquest consol una mena d'arrogància metafísica i, en el fons, autopietat? ¿Per què ens hauríem de sentir metafísicament culpables, i no simplement humanament culpables?

En realitat, el món, amb tota la crueltat que hom vulgui, no necessita d'aquesta mena de salvació, no necessita ser redimit d'aquesta manera, sinó que li és ben indiferent que nosaltres, els humans, puguem sentir-nos bons, moralment sans i estalvis. Com veiem, tot havia començat amb una gran angoixa metafísica davant el mal o la crueltat del món, i tot acaba, congruentment, amb una gran satisfacció metafísica. D'una exageració, ¿què podíem esperar sinó una altra exageració? Considerem ara, però, una altra ruta d'accés a allò sagrat, una altra ruta que, no obstant, ens menarà a conclusions semblants.

Sens dubte, és possible contemplar l'existència del món com un misteri, o com un miracle estètic. O com allò numinós i sant que, en paraules de Rudolf Otto, s'escapa a tota racionalitat i identitat, i que alhora és el pressentiment de quelcom fascinant

i terrorífic. Ara bé, hom pot constatar el misteri i, si vol, expressar-lo o mostrar-lo, i alhora, seguint les recomanacions de Wittgenstein, guardar silenci, sense intentar-ne cap explicació, cap justificació. Tanmateix, també podem fer justament el contrari, tot intentant una explicació, una justificació. ¡Com si el misteri de l'existència del món i de la nostra existència estigués necessitat de justificacions! I així, i de la mà de cert platonisme, hom podria considerar que el misteri troba el seu acompliment en quelcom que hi és al darrere o més enllà, quelcom més elevat. O millor encara: quelcom que es revela, s'insinua o es mostra, sense mai arribar a dir-se del tot; allò que no té nom, l'inimaginable, quelcom que no podem concebre, una mera presència de no-res, l'inefable.

És allò que les religions occidentals d'una manera cultural i antropomòrfica han decidit anomenar 'déu', i que a alguns, més partidaris de l'orientalisme, els pot semblar injustificable, ja que aquest moviment seria resultat d'un intent de presentar amb imatges i paraules allò que no pot ser representat ni dir-se, de projectar allò humà en el que no podria ser entès en termes humans. Tanmateix, i malgrat aquest bon propòsit de deixar de costat la interpretació teològica occidental, el problema persisteix: un quelcom, un això, allò sense nom, l'inimaginable, etc., són també mots, intents de dir el que no es pot dir i que, en realitat, com dèiem adés, només hauria de permetre el silenci. O, si el vol, el crit, el cant, la dansa, el lament.

En altres paraules, el perill del discurs sobre el misteri és que acabem en l'intent de reificar-lo, de convertir-lo en una cosa. I seria un perill de resultats lamentables perquè sempre el punt d'arribada és un quelcom sense atributs, i un quelcom sense atributs valdria tant com un no-res. Per contra, si volguéssim fer nostre el misteri ja ens hauria de ser suficient amb la mateixa existència del món, la seva presència muda davant nostre –simplement el fet que el món sigui, i que a més sigui com és. No caldria apel·lar, per tant, a quelcom ocult, amagat i a l'espera. En tenim prou, per dir-ho amb imatges poètiques de César Simon, amb la desolació del secà, amb el silenci de les cases velles dels pobles, amb la pluja que cau com un fenomen antic, amb el narcòtic enigma dels gats, amb l'alegria dels gossos abandonats que un dia alimentem. I també, és clar, amb la crueltat que el món i els humans exhibeixen sovint.

Podríem dir, així, que el misteri del món està ja a la vista amb l'existència del món. No es tracta d'alguna realitat oculta, i inaprehensible amb paraules, que exigeixi un exili còsmic per tal de trobar-la. Ben bé al contrari: el misteri del món és dins del món, a dintre d'allò que existeix –tot incloent la nostra pròpia consciència–, present en el més petit dels detalls. I així, allò impensable, l'inimaginable, allò indicible no seria quelcom –ni tan sols un no-res– que no es deixi dir, pensar o imaginar per alguna insalvable dificultat. No, simplement és la mateixa existència del món o, millor, perquè ens és quelcom inseparable, la mateixa consciència nostra de l'existència del món. Heus aquí per què, malgrat el nostre anhel, malgrat la nostra lluita contra els límits del món i del llenguatge, no hi ha res a dir, res a pensar o imaginar.

Sens dubte, entendre això és difícil, segurament allò més difícil del que ens és tan fàcil i que tenim davant nostre: veure que més enllà de les coses que podem pensar, imaginar i dir –més enllà del que existeix– ja no hi ha res a dir, ni pensar, ni imaginar. Wittgenstein en 1921 apuntava en aquesta direcció quan tancava el seu *Tractatus* amb l'aforisme: "D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci". El silenci, no del ignorant, no el d'aquell que no veu cap misteri en l'existència del món, sinó el silenci perspicu del qui ha lluitat amb els límits del món i del llenguatge.

Ara bé, també és possible sucumbir a la concepció platònica del quelcom, d'allò elevat, d'allò ocult, del que hi és al darrere: allò que potser doni sentit a allò no en té, en definitiva, allò sagrat. Tanmateix, aquí, com en el cas anterior del trànsit de la crueltat del món a la crueltat absoluta, estaríem davant *non sequitur*: ¿com podríem passar del simple misteri a allò sagrat? Dit d'una altra manera: ¿com passar de la idea que tot no depèn de nosaltres i no és científicament explicable a la idea que això és sagrat? Bé, normalment la necessitat de trobar un sentit últim i, de vegades, també assegurar-se la immortalitat personal és allò que fa de pivot en aquesta transició del misteri a allò sagrat. I no caldran argumentacions o demostracions: normalment amb la vehemència dels sentiments o de les emocions el pas esdevé suau. És a dir, en aquesta qüestió allò que decideix és el desassossec humà, el fet de ser carn oberta al sentit.

Així les coses, tal vegada la desolació dels camps de secà, el silenci de les cases velles dels pobles o la pluja signifiquin quelcom: no sols que siguin un misteri, sinó que siguin un misteri perquè anuncien quelcom. Igualment, la nostra consciència, la nostra ànsia de sentit tal vegada també signifiquin quelcom. I llavors el misteri ja no seria el món, ni el món reflectint-se en la consciència, ni tan sols la nostra consciència, sinó quelcom més profund, allò sagrat: quelcom que podria salvar-nos i alhora redimir el món de la seva absoluta i absurda crueltat, perquè atorgaria sentit a allò que vist des de la perspectiva mundana no en té. Allò sagrat com allò inexplicable, intocable, últim, que satisfaria les nostres demandes i anhels metafísics, i de salvació.

Però fixem-nos bé en el que se'ns diu aquí: allò sagrat és sagrat perquè redimeix el món, perquè ens salva, perquè dóna sentit a allò que existeix, i a més potser ens promet perdurar enllà de la mort. És a dir, que allò sagrat únicament és sagrat perquè redimeix i salva allò que pressuposem que ja *en si* mateix és sagrat, a saber, la consciència personal, la vida conscient, la capacitat de sofrir i de patir. I aquí hem arribat a un lloc semblant a què arribàvem en el cas del mal en el món: que allò sagrat som nosaltres –allò humà–, o els animals en tant que humans. De fet, ¿de què valdria aquest quelcom o aquest no-res –allò elevat– si no ens reportés cap benefici metafísic, cap consol absolut? Ara bé, repetim-ho: ¿no és tot això arrogància metafísica i autopietat?

Davant del món i de la vida és possible mantenir una actitud religiosa sense religió. No sols l'actitud de dependre de quelcom no humà –el món, el misteri del món–, sinó de dependre també de quelcom infinitament valuós, allò sagrat. En realitat, una vehemència frustrada, perquè allò sagrat ni pot existir ni deixar d'existir: es tracta només d'una actitud, d'un anhel que vol donar acompliment al desassossec humà. De fet, allò sagrat no és la vivència del misteri: hi és quelcom afegit. Per això, qui busca allò sagrat no es conformarà amb el silenci, i voldrà anar més enllà de la simple acceptació del misteri. Tanmateix, no ho aconseguirà, perquè més enllà dels límits del que és pensable o concebible res marcarà ja cap diferència: diguem el que diguem, serà igual. Deia Friedrich Waissmann que Wittgenstein en certa ocasió –el 30 de desembre de 1929– va dir a Moritz Schlick en una de les famoses reunions del Cercle de Viena:

> Puc molt bé imaginar què vol dir Heidegger amb el seu ésser i angoixa. L'home té la tendència a córrer contra les barreres del llenguatge. Pensen per exemple en la sorpresa que causa saber que quelcom existeix. La sorpresa no es pot expressar en forma de pregunta, ni tampoc n'hi ha resposta. Tot el que hi puguem dir, podem considerar-lo a *priori* com un sensentit. Malgrat de tot

> correm contra les barreres del llenguatge (...) i la tendència, el córrer contra, *assenyala quelcom*. Això ja ho sabia Sant Agustí quan deia: *Què, tu, fera immunda, no volies dir un disbarat? Doncs digues-lo, no importa!*

Sens dubte, aquell que segueixi aquesta recomanació, si és que és un esperit desassossegat, potser es quedi una mica més tranquil. Amb tot, no haurà aconseguit anar més enllà del misteri, si més no en un sentit cognitiu. I a un mateix resultat arribem amb les religions. En efecte, segurament la millor manera d'entendre la creença religiosa ens la ofereix el fideisme, posició segons la qual de l'existència de déu i de les doctrines essencials de la religió, a diferència del que diu el teisme, ni és possible, ni cal, cap demostració de racional: és suficient la seva mera acceptació mitjançant la fe. Ara bé, el fideisme pot compartir amb el teisme, i també amb l'ateisme i l'agnosticisme, una tesis filosòficament poc recomanable: la tesi que l'enunciat "déu existeix" és significatiu en la mesura que atribueix l'existència a un determinat objecte, de manera que la seva veritat podria ser afirmada, negada o deixada en suspens. Aquesta idea, tanmateix, no satisfà el que promet: vol tenir contingut cognitu, però no en té, perquè no és possible determinar de què estem parlant quan parlem de déu, o quan afirmem, neguem o deixem en suspens la seva existència.

Com diem, però, el fideisme pot acceptar aquesta idea, però no té per què fer-ho necessàriament. I és que el fideista podria afirmar que la creença en déu no és un cas de "creure que" –creure que alguna cosa és vertadera, per exemple, l'existència de déu–, una creença que tindria conseqüències observables, sinó més aviat un cas de "creure en", és a dir, una creença que es constitueix i mostra precisament a través de les actituds i les accions en què es manifesta: per exemple, participar en certs rituals, esperar una recompensa final als nostres actes, confiar que la justícia i l'amor acabaran per imposar-se, creure que algú ens escolta, protegeix i perdona –i, així, que ens en podem refiar– o, com ja digués en 1799 Friedrich Schleiermacher en *Sobre la religió*, viure en el sentiment d'una absoluta dependència. Òbviament, així entesa, la creença religiosa quedaria immune a la possible acusació d'una manca de significat cognitiu o a la crítica de la seva inverificabilitat: creure en déu ja no significaria creure que un determinat objecte existeix, sinó viure d'una certa manera.

Com podem comprovar, aquest plantejament ens fa veure el problema del fenomen religiós sota una perspectiva força diferent. I és que el problema ja no seria si déu existeix o no, sinó si déu viu, és a dir, si viu en nosaltres, si transforma la nostra existència. I per aquest camí no sols estaríem qüestionant-nos la idoneïtat d'analitzar la creença religiosa com un cas de creure que, sinó fins i tot la idoneïtat del concepte de fe, la fe entesa com a un esforç que realitza el creient –allò del creure en el que no es veu–, en favor del concepte de gràcia que, a tot estirar, només es pot propiciar i respecte de la qual únicament podem estar receptius i a l'espera.

Per cert, aquestes dilucidacions també ens il·luminen sobre el problema del ateisme. De vegades, s'ha dit que l'ateisme era una posició impossible, atès que la negació de l'existència déu pressuposava l'acceptació del seu concepte, o perquè negant que déu existís l'ateu necessitava creure en alguna altra cosa de semblants atributs metafísics que el substituís –per exemple, la matèria, la història o la humanitat. Tanmateix, això no té per què ser així: tant si l'ateu diu "crec que déu no existeix" –volent negar que l'objecte déu existeixi–, com si diu "no crec en déu" –afirmant que no són seus ni l'actitud ni els comportaments dels creients, que no és seva la gràcia–, en

cap cas l'ateu té per què estar comprometent-se amb alguna altra creença. I és que la negació d'una creença no té per què significar l'acceptació d'una altra creença, la creença contrària. No, l'absència de creença pot ser simplement absència de creença, i l'ateu senzillament pot desentendre's o prescindir de déu, és a dir, viure sense déu. I aquí la falta de creença no seria tampoc un posicionament epistèmic, sinó expressió d'una altra forma de vida, una forma de vida distinta a les formes de vida religiosa. De fet, ¿no és això el que es vol dir quan els partidaris de les religions caracteritzen la nostra època de secular, materialista, laica, irreligiosa, atea, etc.?

Tornem, però, al nostre problema. La religió pretén anar més enllà del misteri de l'existència del món i abraçar allò sagrat; tanmateix no pot fer aquest moviment d'una manera cognitiva: no pot fer-se càrrec cognitivament ni d'aquest misteri, ni tampoc d'allò sagrat. La religió, ben mirat, no pot ser altra cosa, ja ho hem dit, que una forma de vida. Ara bé, ¿no hi hauria una altra manera d'aconseguir-ho, per exemple, no podríem fer amb el llenguatge poètic allò que no podem fer amb la religió? Un altre cop Wittgenstein ens dóna la resposta. En una carta de 1917 al seu amic Paul Engelmann, després d'analitzar la relació entre la poesia i allò inexpressable, hi escriu Wittgenstein:

> ...només en no intentar expressar l'inexpressable aconseguim que *res* no es perdi. Tanmateix l'inexpressable estarà –inexpressablement– *contingut* en allò que ha estat expressat!

Dit breument: del misteri, d'allò numinós –allò inexpressable amb paraules– no es pot parlar, ni tan sols en poesia, sinó que a tot estirar només ho podrem mostrar –únicament el poema ho pot mostrar en la mesura que no ho intenta dir, ja que si ho intentés es llançaria a perdre. Ara bé, ¿com aconseguir aquest mostrar a través del que es pot dir? Òbviament no mitjançant la destrucció de la lògica, ja que això seria un pas en fals: no és possible pensar il·lògicament. I no perquè sigui difícil. No, la lògica, tant pel que fa als seus principis bàsics –els principis de contradicció i d'identitat–, com respecte a les regles de formació de les expressions lingüístiques –diguem-ne, les regles d'ús de les paraules, la gramàtica– és la condició del pensament o, si es vol, del llenguatge mateix, del sentit, fins i tot del llenguatge poètic. Altrament, violar la lògica suposaria la cancel·lació, la destrucció de tot sentit possible i de tota comprensió. En suma: el disbarat.

Tanmateix, el llenguatge va molt més enllà de la puresa buida i formal de la sintaxi lògica o gramatical: tant el llenguatge quotidià com el llenguatge poètic fan créixer i, alhora, s'alimenten de significacions. I aquestes, les significacions de les paraules, malgrat ser estables i no admetre qualsevol combinació arbitrària, no obstant, no són tampoc quelcom fix, quelcom fet i acabat amb uns límits totalment precisos. Pel contrari, les significacions de les paraules tenen, sovint, límits borrosos, una textura oberta, de manera que poden funcionar, i així ho fan sobretot en el seu ús literari i poètic, evocant significacions inesperades, descobrint connexions desacostumades entre les paraules; o millor encara: creant-ne de noves. Aquesta, si més no, és una de les tasques de l'escriptor: crear sentits, noves comprensions.

Doncs bé, tenint això present podem entendre com és possible en poesia mostrar allò que no es pot dir amb les significacions literals de les paraules. En efecte, tot i que "sentit" i "comprensió" són nocions vagues i difuses que potser cal redefinir

constantment, el sentit i la comprensió funcionarien com a límits indepassables de l'art i, en concret, de la poesia. Així, quan ens és impossible de trobar un sentit o entendre una obra –és a dir, quan després de molt esforç l'obra no ens diu res o no sabem què fer amb ella–, ben bé podríem dir que aquesta obra ha fracassat. I és que l'art, la poesia, no ha de poder frustrar-nos sistemàticament. En concret, la poesia, almenys aquella poesia que voldria dir o mostrar el que no pot ser dit –el misteri–, no pot ser altra cosa que expressió verbal, un art de la paraula –no del so– que arranca i depèn de la significació i la intel·ligibilitat quotidianes de les paraules.

La poesia, però, per tal d'aconseguir els efectes poètics –lírics–, ha de transfigurar aquestes significacions inicials, tot potenciant llurs valors no intel·ligibles mitjançant treball lingüístic i emoció –val a dir, l'emoció amb què usem les paraules, l'emoció també que creen en nosaltres les paraules. I és que la finalitat del llenguatge poètic no és la mera comunicació d'idees, ni la descripció de fets o la designació d'objectes; tampoc, l'expressió dels sentiments o les emocions a la manera del sentimentalisme barroer. No, la finalitat del llenguatge poètic és evocar o remetre a una altra realitat que no és la que el poema d'una manera literal presenta: mostrar quelcom –tal vegada, el misteri del miracle estètic de l'existència del món– a través del que diu el poema en un sentit literal. I no perquè el poeta digui, anomeni o faci esment explícit d'allò sublim, místic o sagrat –cosa impossible. Ni tan sols que en sigui el pastor, com voldria Heidegger. No, el poeta habita el món de les realitats quotidianes, i només pot mostrar la seva vivència espiritual a través del silenci i la paraula cantada.

La poesia, i aquesta seria una concepció propera a la de Joan Vinyoli, no és sols tècnica ni ofici, sinó actitud i risc, anhel d'autenticitat, que si bé pot menar a l'escriptura, no té per què fer-ho necessàriament: també, el silenci o la mera contemplació hi són una possibilitat. En tot cas, el poema hauria de néixer sols d'una necessitat espiritual –de la necessitat de córrer contra el límits del món i del llenguatge–, de manera que el poeta hauria d'escriure sols perquè no hi té més remei. El poema, si més no en el sentit que als efectes nostres ens interessa ara, és cant líric que brolla, despullat i profund, de l'emoció i dels usos establerts de les paraules, fent ressonar, però, i, alhora creant, significacions inesperades, valors no intel·ligibles, altres veus. Hom podria dir que el poema, així entès, s'imposa al poeta.

Com veiem, doncs, el llenguatge poètic tampoc farà el que ja li era impossible a la religió: anar més enllà del misteri de l'existència del món, tot invocant allò sagrat. No hi ha ruta cognitiva que pugui fer aquest trànsit: ni la fe, ni la gràcia, ni el lirisme poètic ho poden fer. La religió és fonamentalment una forma de vida; la poesia a tot estirar cant líric fet amb recursos mundans –les paraules quotidianes. Ni en un cas ni el l'altre, però, es pot anar més enllà del fet de mostrar –constatar– el miracle de l'existència del món. En el millor dels casos, la fe i el poema podran mostrar que l'actitud del creient o la del poeta és una actitud compromesa amb allò sagrat. Res més, però: ni la religió ni la poesia poden ser una via cognitiva d'accés a allò que suposadament és sagrat, ni tan sols podran dir res en favor de la seva existència. En suma: la filosofia –la severa llibertat de la filosofia– res pot esperar en aquest respecte de la religió o del llenguatge poètic; tampoc, res de si mateixa, perquè ¿com demostrar que alguna cosa –per exemple, la vida humana– és quelcom sagrat?

Bibliografia

Otto, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917). Madrid: Alianza, 1980.
Schleiermacher, F., *Sobre la religió* (1799). Barcelona: Proa, 1992.
Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (1819). Madrid: Trotta, 2009.
Simón, C., *El jardín*. Madrid: Hiperión,1997.
—, *Perros ahorcados*. València: Pre-Textos, 1994.
—, *En nombre de nada*. València: Pre-Textos, 1997.
Vinyoli, J., *Obra poètica completa*. Barcelona: Edicions 62, 2000.
Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Barcelona: Laia, 1981.
—, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir by Paul Engelmann*. Oxford: Blackwell, 1967.
—, *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*. Oxford: Blackwell, 1979.

SOBRE LA "AUTOCREACIÓN", SUS POSIBILIDADES Y SUS LÍMITES

Sergi Rosell

Abstract: After introducing some central difficulties for the idea of "self-creation", the author discusses Robert Kane's notion of "self-forming actions" as a solution to the problem of the regressive character of control. It is argued that such a notion is unable to avoid control regress. Indeed it is this very regressive conception which should be abandoned.

Keywords: self-creation, self-forming actions, decision, character, moral responsibility.

1. Introducción

Una de las cuestiones más acuciantes en relación con nuestra capacidad de ser autores, y por tanto responsables, de nuestras acciones, pensamiento y carácter es la de cómo es posible que a partir de un estadio en el que el sujeto es un niño que no tiene casi ninguna capacidad mental acabe poseyendo, a través de un proceso de crecimiento progresivo, la capacidad para *decidir por sí mismo*, de modo que pueda elegir sus propias preferencias y sus propios valores. Obviamente, me estoy refiriendo a la cuestión de la *autocreación*.

Algunos filósofos han rechazado la misma coherencia de esta idea, pues parece el control de *x* exige el control de las causas de *x*, y el control de las causas de *x* requeriría el control de las causas de las causas de *x*, etc.[1] Sin embargo, esta noción tan exigente de autocreación –una especie de autocreación *ex nihilo* donde uno es *causa sui*– requeriría un control total sobre todo aquello que nos afecta. Obviamente, esta exigencia tan extrema torna imposible su satisfacción.

No obstante, si partimos del hecho de que creemos que de alguna manera llegamos a ser agentes responsables, la cuestión de la autocreación o autoformación, o control de la formación del propio carácter, es una cuestión que no podemos esquivar, aunque sea en una versión mucho menos grandilocuente y posiblemente mucho más realista, que podríamos llamar *la cuestión de la autocreación naturalizada y en tiempo real*.[2]

---

[1] Véase, en especial, Galen Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies* 75 (1994), pp. 5-24. Sobre la regresividad de la responsabilidad, véase Susan Hurley, "Is Responsibility Essentially Impossible? *Philosophical Studies* 99 (2000), pp. 229-268; en pp. 248-9.

[2] Tomo la expresión de David Zimmerman, "That Was Then, This Is Now: Personal History vs. Psychological Structure in Compatibilist Theories of Autonomous Agency", *Nous* 37 (2003), pp. 638-671; en p. 638.

Pero aun esta noción rebajada sigue siendo problemática debido a un cierto pesimismo, que suele afirmar algo así: cuanto mayor es el grado de desarrollo de alguien, como es el caso de los adultos, más formado está ya su carácter y menores son las posibilidades para modificarlo; mientras que cuando hay mayores posibilidades de moldeado, como en los niños y adolescentes, menor es la capacidad reflexiva y el control racional que uno tiene sobre qué y cómo desarrollarlo o modificarlo.

Por supuesto, también está la otra versión de la historia, la optimista, que apela a la naturaleza gradual y progresiva del desarrollo personal: conforme va aumentando la capacidad mental e intelectual del individuo, aumenta su control racional y éste es capaz de afrontar decisiones de mayor complejidad e importancia. Daniel Dennett afirma que "si nos esforzamos podemos imaginar […] un proceso de autocreación que empieza con un agente no responsable que gradualmente se constituye en un agente responsable de su propio carácter."[3] Aún más optimista se muestra Mark Bernstein, quien lo explica de este modo:

> Gracias a nuestra dotación genética y a los factores ambientales, incluso en este estadio [inicial, "sin naturaleza"] podemos tener disposiciones a formarnos una naturaleza particular, pero hay suficiente plasticidad como para que nuestro carácter pueda instanciarse en una gran variedad de opciones. No hay ningún primer momento en el que una persona tenga un carácter, del mismo modo que no hay ningún primer momento en que uno empiece a leer. Igual que la imitación y la repetición evolucionan finalmente en la lectura, otros fenómenos que comparten esta naturaleza ("protoelecciones", "protointenciones", "protocreencias") se desarrollan finalmente en elecciones, intenciones y creencias hechas y derechas. Como sus contrapartidas maduras, estos protofenómenos carecen de un nítido punto de origen. El protocontrol evoluciona durante este período indeterminado de tiempo. […] Con el tiempo, la complejidad se incrementa resultando en una naturaleza que está producida y modelada, al menos en parte, por nosotros; esto es, por la estructura motivacional que constituye nuestra naturaleza. Así, dentro de los límites de los factores genéticos y ambientales respecto a los que no tenemos ningún control, las opciones que escogemos y que nos hacen lo que somos, son seleccionadas intencional e intencionadamente por nosotros.[4]

En todo caso, no cabe duda de que se trata de un proceso largo y costoso, que de hecho nunca termina, y en el que son fundamentales cosas diversas como la influencia positiva de otras personas, el acceso a ejemplos positivos, a una educación adecuada, la presencia o ausencia de tentaciones, o de oportunidades para llevar a cabo determinadas acciones, para adquirir cierto hábitos intelectuales y prácticos, etc. Pero lo fundamental es que se trata de un proceso en el que *la misma persona emergente participa activamente en su propia emergencia*.[5] Podemos convenir, pues, en

---

[3] Daniel Dennett, *Elbow Room: Varieties of Free Will Worth Wanting* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1984), p. 170.

[4] Mark Bernstein, "Can We Ever Be Really, Truly, Ultimately, Free?", *Midwest Studies in Philosophy* 29 (2005), pp. 1-12; en pp. 11-2.

[5] Ver Zimmerman, *op. cit.*, p. 648.

que *este desarrollo es un hecho* –que, por supuesto, se da con mayor o menor éxito según los casos. Por lo que la cuestión a investigar será, más bien, la del grado de control del agente sobre el proceso en su conjunto.

A este respecto, algunos teóricos han considerado que lo que se precisa para que alguien sea verdadero dueño de su capacidad reflexiva o competencia normativa es que este siga un proceso de *asunción de responsabilidad* por su propia capacidad. Este proceso, paralelo al de su desarrollo intelectual, incluiría el *verse a sí mismo* como capaz de responder a las expectativas de carácter moral que la comunidad moral sitúa sobre uno mismo, en tanto que límites para su conducta, así como al espectro de actitudes reactivas que sus acciones susciten en los demás.[6] Además, parece claro que el agente debe formarse su propio esquema de valores, en oposición a que este sea ajenamente forjado por adoctrinamiento u otros medios de manipulación. Un esquema de valores *auténtico* se diferenciaría de uno inauténtico en que surge por medios que facilitan la habilidad del agente para evaluar sus valores y, especialmente, que favorecen su libertad para actuar o no actuar conforme a ellos. Por ejemplo, el niño fanático del fútbol (o de la música clásica), cuya afición es inculcada por sus padres, no actúa a partir de un esquema evaluativo auténtico, si sus educadores no han tenido ningún interés por fomentar en el niño una comprensión y sensibilidad independiente, que es lo que permite su maduración intelectual y moral.[7]

Sin embargo, otros filósofos han considerado que está en su mano solventar el mismo problema de la regresividad –sólo somos responsables por algo si también lo somos por las causas de ese algo– planteado por la noción más exigente de autocreación. Y la manera de hacerlo sería apelando a decisiones o acciones especialmente relevantes, o determinantes, en la formación del carácter personal. Si el agente es el responsable último de este tipo de decisiones, formadoras de su carácter, entonces frenaremos la regresión de un modo adecuado y, a su vez, tendremos una justificación para atribuirle responsabilidad por su carácter y por sus acciones futuras, que sean consecuencia de este carácter. De este modo, nuestro carácter será el resultado de nuestras decisiones, más allá de lo heredado y lo meramente sobrevenido.

Mi intuición es que por esta vía lo que hacemos es volver a caer en la trampa de la noción fuerte de autocreacción, que por su misma naturaleza vuelve imposible su satisfacción –en sí misma y no digamos para agentes como nosotros. En todo caso, mi meta en lo que resta será tratar de mostrar porqué esta estrategia no es lo fructífera que sus defensores piensan. En concreto, discutiré la teoría de Robert Kane al respecto, especialmente influyente en los últimos años.

---

[6] John M. Fischer y Mark Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 207-39. Por su parte, Susan Hurley ha afirmado que la responsabilidad precisa de un proceso "por el cual se adquiere el mecanismo de respuesta a razones y la autopercepción en relación a estos mecanismos", que equipe al agente con unos mecanismos que respondan de manera suficientemente adecuada a razones objetivas. Hurley, *Justice, Luck, and Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), pp. 51-2.

[7] Para este tipo de explicación que incide en la distinción entre autenticidad e inautenticidad en el origen de los propios valores, ver Ishtiyaque Haji, *Moral Appraisability* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), pp. 124-39.

2. Robert Kane: decisiones o acciones autoformativas

Consideremos el caso de Otilia, que Robert Kane nos propone.[8] Otilia se dirige a una importante reunión de negocios cuando se da cuenta de que una joven está siendo asaltada en un callejón. Ante esto, su voluntad está divida. Por un lado, Otilia es una mujer ambiciosa y sabe que la reunión es crucial para su carrera; por el otro, es una persona que se preocupa por los demás y se siente inclinada a ir en auxilio de la agredida. Por lo tanto, posee (y piensa que posee) fuertes razones (egoístas) para continuar su camino y, a la vez, posee (y piensa que posee) fuertes razones (morales) para pararse y ayudar a la víctima. Este conflicto da origen a una nivelada lucha interna. Kane describe a Otilia como pretendiendo realizar simultáneamente dos acciones incompatibles, por razones que el agente igualmente comparte, por lo que una lucha interna tiene lugar en la mente de Otilia, que desemboca en la realización de una acción y no otra –lo cual dependerá de sucesos cuánticos indeterminados de su cerebro.[9]

Convengamos que está bajo el poder efectivo de Otilia tanto pararse y prestar auxilio a la joven, como continuar su camino hacia la reunión. Además, la acción que realice, sea cual sea, satisfará las condiciones de Kane para la *libertad directa*. Pues, aparte del hecho de que un proceso indeterminista (los esfuerzos en conflicto de su voluntad) produjo su decisión, Otilia tenía un *control voluntario plural* sobre el conjunto de sus opciones: podía causar ambas opciones *voluntariamente*, *intencionalmente* (con conocimiento) y *racionalmente* (teniendo razones para ello). Dado que está indeterminado lo que hará, pero cualquier cosa que haga será algo que ha intentado hacer y que aprobará como lo que ella quería hacer, Otilia es responsable de lo que haga; además, dado que según Kane somos responsables solo por lo que hacemos libremente, su responsabilidad demuestra que actuó libremente.

Kane llama a esto *decisiones*, *quereres* o *acciones autoformativas*. Pero hay que remarcar que, en realidad, la elección de Otilia se produce durante la acción misma. Es actuando de un modo u otro que finalmente se decide por una acción u otra. Por otro lado, es a partir de este tipo de acciones que el agente adquiere un carácter (nuevamente) formado que determina numerosas de sus acciones posteriores, de las cuales el agente es plenamente responsable en tanto que surgen de su carácter y su carácter fue su propia creación. Esto explicaría, por ejemplo, el caso de Lutero: aunque Lutero no pudiera más que hacer lo que hizo, ante el tribunal de la Dieta de Worms, pues su carácter le impedía actuar de otro modo, es responsable por su conducta en tanto que su carácter es el resultado de sus acciones autoformativas

[8] Kane ha contado su historia de la mujer de negocios en diversos lugares. Véase, en particular, "Free Will: The Elusive Ideal", *Philosophical Studies* 75 (1994), pp. 25-60, en pp. 44ss; *The significance of Free Will* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), pp. 126ss; y "Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth", en *The Oxford Handbook of Free Will*, editado por R. Kane (Nueva York: Oxford University Press, 2002), pp. 417ss.

[9] Kane describe esta *lucha interna* como la interrupción del equilibrio termodinámico del cerebro del agente, que inicia un proceso caótico, que amplifica el nivel de indeterminación cuántica que es usualmente demasiado escaso como para tener ningún efecto en la conducta o el pensamiento. Pero, esto es irrelevante para nuestro propósito. Si alguien objeta que es precisamente esto –que posibilita el carácter indeterminista de la decisión– lo fundamental para la meta de acabar adecuadamente con la regresividad, entonces lo concedo por completo. Como se verá, mi objeción no depende de este punto.

anteriores –realizadas de manera directamente libre– que le llevaron a tener el carácter que tenía.[10]

Para Kane, este tipo de acciones, conceden al agente el poder de ser origen último de sus acciones del modo adecuado, cosa que no es accesible a otras teorías (compatibilistas), pero sin exigir poderes sobrehumanos o cuasimágicos de autocreación, imposibles de alcanzar. Sin embargo, muchos autores han destacado lo que parece un problema importante de esta teoría: si la causa de la diferencia entre la resolución/acción por la que Otilia de hecho opta y su alternativa se halla, por hipótesis, fuera del agente mismo, pues no hay nada en su carácter, disposiciones, creencias, etc., que la hagan inclinarse más por ayudar a la mujer que por apresurarse en llegar a la reunión; entonces la resolución/acción real parece que, en último término, se debe meramente al azar.[11] En un sentido crucial, Otilia no controla qué opción es finalmente la suya. La réplica de Kane es esta: realice una u otra acción, Otilia es no obstante responsable por la acción realizada, pues si pretendía hacer tanto una cosa como la otra, entonces actúe como actúe (de entre las dos opciones igualmente queridas por ella), aprobará la acción realizada como aquello que pretendía hacer.[12]

Estoy de acuerdo con Kane en que Otilia es responsable de aquello por lo que se decida o haga, entre las dos opciones queridas. No obstante, sus críticos también tienen razón en el hecho de que será cuestión de suerte (puede que limitada, pero suerte al fin y al cabo) que haga una cosa u otra. Pero más importante que esto es que no demos cuenta de que estas decisiones imponen una dirección en el agente, y particularmente en su carácter, que cierran caminos presentes y futuros que (previamente a la decisión) eran posibles. (No digo que otras teorías no tengan que reconocer igualmente este hecho; pero esto parece especialmente problemático para la teoría de Kane.) Propongo que reflexionemos sobre los presupuestos y consecuencias de este tipo de explicación.

Por un lado, la idea de *acciones* o *decisiones autoformativas* tiene importantes reminiscencias a las famosas "elecciones radicales" de los existencialistas. En particular, Jean-Paul Sartre defendía que mediante una "elección radical" uno se elige a sí mismo *completamente*, se crea a sí mismo *desde la nada*.[13] Su lenguaje es siempre exagerado, pero la idea no es ajena a la posición de Kane: el agente se crea a sí mismo, crea o recrea su propio carácter, de un modo realmente incondicionado –sin negar, por supuesto, que hay razones a favor de cada opción. En particular, si comparamos su caso con el famoso ejemplo sartriano del joven que ha de decidir entre permanecer con su madre o unirse a la Resistencia, vemos que en ambos estamos ante una elección dilemática. En el caso de Kane, tal y como él lo plantea, parece que la elección no es entre dos opciones morales, sino entre una opción moral y otra inmoral o egoísta; sin embargo, la elección también podría describirse como entre

---

[10] Los casos Lutero han sido discutidos, entre otros, por Dennett, *op. cit.*; Bernad Williams, "Moral Incapacity", en su *Making Sense of Humanity* (Cambridge University Press, 1995); y Kane, *The Significance of Free Will*.

[11] Para esta objeción, véase esp. Haji, *Deontic Morality and Control* (Cambridge University Press, 2002); Randolph Clarke, *Libertarian Accounts of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2003); y Alfred Mele, *Free Will and Luck* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

[12] Para la respuesta a sus críticos, véase, Kane, *The significance of Free Will* y "Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth".

[13] Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (París: Gallimard, 1946; reed. 1996).

dos tipos de obligaciones (morales).[14] Esto es más obvio si modificamos el ejemplo ligeramente: Otilia* tiene que escoger entre ayudar a la mujer o llegar a hora a su trabajo y evitar que la despidan. Añadamos que de su trabajo depende su familia. Kane enfatiza la *inconmensurabilidad* entre ambas opciones. No obstante, me parece que lo fundamental en las elecciones autoformativas de Kane es tener que optar entre una opción moral y una inmoral o amoral, que resulte en la definición de la cualidad moral del carácter del agente. Sin embargo, esta dualidad fundamental (digámoslo así) está ausente de muchas de las acciones o decisiones que pueden resultar autoformativas. Y, además, se basa en el presupuesto de que el agente es plenamente consciente del carácter moral o no de una y otra opción en la decisión y de la repercusión que decidirse por una u otra puede tener en su futuro, a través de la definición de su carácter en una dirección determinada.

En todo caso, si estamos ante una elección dilemática, entre dos cursos de acción incompatibles, que son igualmente valiosos para Otilia –ésta tiene razones fuertes para optar por ambas alternativas– es porque no estamos ante una elección en el vacío, sino que toda decisión autoformativa presupone necesariamente un carácter previo, con el que el agente llega al momento de estas decisiones. Es decir, si el agente tiene sus razones a favor de una y otra opción es porque de alguna manera ya posee un carácter en formación para el que estas razones tienen fuerza. Si esto es así, difícilmente pueden suponer un freno a la naturaleza regresiva de la responsabilidad moral. Ciertamente, podemos retrotraernos al pasado del agente, a decisiones previas donde el carácter estaba menos formado, pero en todo caso siempre que para la decisión el agente disponga de razones fuertes para ambas opciones se precisará de un carácter previo, mínimamente formado, para el que estas razones son vinculantes. Además, estamos de nuevo ante el problema de que cuanto más joven sea el agente, menos formado estará su carácter y menor será su control racional sobre sus decisiones. Por supuesto, Kane respondería insistiendo en que, bueno, si bien cabe reconocer estos compromisos evaluativos previos y el propio carácter del agente con el que llega al momento de decisión, esto no determina la elección. Pero mi objeción es que, ciertamente, no la determina, pero la constriñe de una manera muy importante. Sólo sobre la base de la existencia de un carácter previo, las dos opciones en liza se presentan como queridas y deseadas por el agente.

Por otro lado, cabe preguntarse por la articulación del conjunto de las diferentes acciones o decisiones autoformativas de cada individuo. Es implausible pensar que el carácter de una persona pueda depender de una sola acción autoformativa primera. Más bien se requiere un conjunto de ellas, que conformen un proceso de habituación. Sin embargo, si éstas constituyen una secuencia temporal, entonces unas condicionarán a otras, de modo que las primeras serán más fundamentales, esto es, más significativas para la formación del carácter subsiguiente. Pero, si la acumulación de decisiones formativas del carácter tiene lugar

[14] En el caso de Sartre, la elección se presenta como un dilema moral entre dos tipos de obligaciones –para con su madre y para con la causa por la libertad. Véase Charles Taylor, "Responsibility for Self", en *The Identities of Persons*, editado por A. Rorty (University of California Press, 1976), pp. 281-99, en pp. 293-4; para una crítica del ejemplo de Sastre en cierto modo paralela a mi crítica del de Kane en el siguiente párrafo.

mediante su interconexión secuencial, en último término sólo un pequeño grupo (al final, sólo una), podrán cumplir la exigencia del igual peso de ambas opciones para el agente. Alternativamente, las diferentes decisiones podrían ser independientes entre sí, pero entonces el carácter resultante será fragmentario e incluso caótico o inarticulado. Finalmente, también podrían hablarse de diferentes decisiones vinculadas a diferentes aspectos del carácter del agente, pero entonces no pueden presentarse como decisiones que fundamentalmente determinan cómo será el agente a nivel moral.

3. La "decisión" de Raskólnikov

Pero, volvamos a la cuestión de la suerte en cuanto a la decisión o acción que el agente finalmente lleva a cabo. Acepté que se decida por lo que se decida, el agente será responsable por ello. Sin embargo, conllevará una concepción *trágica*, tanto en relación con la dependencia del agente respecto a acciones muy puntuales de su historia, como en relación con situaciones incontroladas con repercusiones muy significativas para su estatus moral posterior, que parece ir en contra del espíritu de la propuesta de Kane.

Para ilustrar este punto, propongo que consideremos la "decisión" de Raskólnikov, tan magistralmente narrada por Dostoievski en su novela *Crimen y castigo*. Raskólnikov es un joven que acaba de terminar sus estudios y que vive preso de las penurias económicas. Para comer y poder pagar su habitación tiene que recurrir a una vieja usurera. Lo cual no le impide realizar acciones altruistas, como darle a su amigo Marmeládov el poco dinero que acaba de recibir por un empeño, ante la extrema precariedad de su familia –tan extrema que Sonia, la hermana de este, se ha visto obligada a prostituirse. Raskólnikov parece que se arrepiente, nada más hacerlo, de haberle dado el único dinero que tenía, pero no intenta recuperarlo. Podemos decir que, aunque dude entre darle el dinero o no, finalmente se lo da y asume su responsabilidad por la acción. Pero hay más.

Sus problemas económicos aumentan: su propia familia está igualmente necesitada de dinero y su hermana puede verse obligada a casarse por dinero. Raskólnikov compara el *sacrificio* de esta con el de Sonia. Tiene además un sueño, que interpreta como un signo acerca de su plan de matar a la vieja usurera. De hecho, su mente se halla inmersa en el proceso de planear el asesinato, aunque el mero pensamiento directo en el crimen le resulta repugnante. Podemos decir que Raskólnikov tiene sus razones (aunque sean egoístas e inmorales) para acabar con la vida de la usurera y robarle la riqueza que acumula "sin desdén"; pero también tiene sus razones (morales) para no hacerlo: asesinar a alguien es un crimen imperdonable. Durante unos días está inmerso en esta angustiosa indecisión. Considera aún más razones a favor y en contra del crimen. Pero un día, se dirige sin más al apartamento de la usurera. Cuando ésta le abre, entra, se interesa por sus cuentas y, de repente, se abalanza sobre ella y la golpea hasta matarla.

Si hay una verdadera indecisión en Raskólnikov, de modo que igual podría haber matado a la usurera como no, dependiendo del peso determinado que otorga a cada grupo de razones en un momento determinado –que muy bien podría depender del estado de ánimo particular–, entonces estamos ante un claro caso en el que la suerte es determinante, pero que paradigmáticamente cumple con las condiciones de Kane

para las decisiones y acciones de máxima libertad de un agente.[15] Esto no parece ser un resultado muy halagüeño para la posición de Kane.

No obstante, Kane podría responder que si Raskólnikov ni decidió ni se planteó ambas opciones en el momento mismo de actuar, el paralelismo con el caso de Otilia no se da. Ante esto, sólo puedo replicar que si las acciones autoformativas requieren una ponderación consciente y reflexiva en el momento de actuar, entonces es irrealistamente exigente –lo cual no sería tan raro, dada la simplicidad de la psicología moral de los casos de Kane.

4. Repercusión futura de las decisiones autoformativas

Pero hay más, el factor suerte va amplificándose con el aumento de las decisiones formativas del agente y su repercusión en la formación progresiva de su carácter. Es decir, la objeción anterior incide en cómo una decisión individual influye, más o menos dramáticamente, en la identidad subsiguiente del agente. Pero cabe también destacar cómo la acumulación de un conjunto de estas decisiones será todavía más determinante en el establecimiento de un carácter concreto e individualizado para el agente. Lo cual, según las propias especificaciones de Kane, conllevará además la responsabilidad moral del agente por las acciones futuras que se sigan de este carácter –incluidos hábitos y posteriores adquisiciones de creencias y otras actitudes– que se presenten como necesarias para él dado su carácter (recuérdese el caso de Lutero) y que, en muchas ocasiones, el agente pocas o ninguna opción tenía de anticipar en el momento de llevar a cabo las acciones autoformativas.[16]

Esto es, además del factor azaroso de este tipo de decisiones, y de la amplificación de esta característica con la acumulación de ellas; además, se introducen nuevos factores de suerte en relación a las consecuencias futuras de estas decisiones (todo aquello en la conducta y pensamiento del agente que se siga del carácter que este se ha formado) difícilmente anticipables en el momento en el que se suscitan –por la distancia temporal y por la enormidad potencial de estas consecuencias.[17]

---

[15] Ciertamente, otra interpretación posible es que Raskólnikov ya se había formado (inconscientemente) la intención de cometer el asesinato desde muy antes, pero encubriéndola mediante fenómenos de autoengaño, que le facilitarían esta conducta. Sin embargo, creo que mi lectura es más adecuada, o al menos hace más interesante el episodio. De hecho Raskólnikov no toma, en ningún momento, *la* decisión consciente de cometer el crimen, sino que la decisión se deduce de su acción. Parece que ni en el momento mismo de cometer el crimen se puede decir que Raskolnikov está plenamente convencido de que eso, y no lo contrario, es lo que *quiere* hacer.

[16] Habría aquí espacio para algo así como el *pesar-por-el-carácter* (*character-regret*), un tipo de pesar-del-agente en el que el implicado se lamenta del conjunto de su conducta pasada que le llevó a convertirse en la persona que es. Véase Amélie Rorty, "Agent Regret", en *Explaining Emotions*, editado por A. Rorty (Los Angeles: University of California Press, 1980).

[17] Para aquellos inmersos en el debate acerca del libre albedrío que duden de este resultado, que recuerden la liberalidad de la que puede llamarse condición de *transferencia irrestricta* (TI): la responsabilidad del agente por sus Decisiones Autoformativas se transfiere a todas sus acciones subsiguientes que (a) satisfacen condiciones compatibilistas razonables para la libertad y (b) tiene entre sus condiciones suficientes el estado de su voluntad que se establece a partir de sus Decisiones Autoformativas. Como Neil Levy, TI no requiere que el agente pretenda, en el momento de su decisión indeterminada, ni producir las consecuencias deterministas de su elección que se produzcan, ni que apruebe en ese momento las consecuencias posteriores, ni siquiera que sea consciente de la mera posibilidad de éstas. Levy, "Restrictivism Is a Covert Compatibilism", en *Essays on Free Will and Moral Responsibility*,

Un ejemplo del fenómeno que pretendo explicitar podría ser el siguiente. Imagina que alguien en un momento determinado de su adolescencia opta, se esfuerza y consigue desarrollar en sí mismo el rasgo de carácter de la moderación en el trato interpersonal. En concreto, logra habituarse a ser una persona dialogante, que suele tomar en consideración las razones de los demás, por muy poco convincentes que le resulten en principio. Este rasgo, que le permite comportarse virtuosamente en muchas circunstancias, puede incapacitarla para adoptar una actitud de firmeza, de rechazo radical, ante ciertas exigencias que merecerían tal actitud. Y hay circunstancias en las que la falta de firmeza puede conllevar el fallo moral, pudiendo esto llegar a ser muy dramático. Hanna Arendt ha narrado la singularidad de la actitud del gobierno danés ante las órdenes de los ocupantes nazis para que empezaran a aplicar distinciones (discriminatorias) entre sus ciudadanos.[18] Es conocida la hábil estrategia adoptada por los nazis de ir aumentando sus demandas de manera muy gradual, con la meta de *hacer factible lo impensable*; estrategia que parece que sólo pudo ser adecuadamente resistida por aquellos que presentaron una oposición radical –incluso puede que irrazonable en determinados momentos, dadas las posibles consecuencias– a sus más pequeñas exigencias inmorales. El gobierno danés, a diferencia del de los otros países invadidos por los nazis, se opuso radicalmente a la inicial aplicación de distinciones menores entre sus ciudadanos, evitando caer en la trampa nazi. Esta actitud no era una opción para aquellos gobiernos más abiertos –y más virtuosos en otras circunstancias– a dialogar y tomar en consideración las ventajas y desventajas de cada actuación.

En resumen, la cuestión es que entre el momento en que uno desarrolla un rasgo y el momento futuro en que este rasgo puede resultar virtuoso o vicioso dadas las circunstancias, media una distancia temporal y una indeterminación tal que ciertas exigencias de anticipación o previsión de las consecuencias futuras es del todo irrazonable; pero, aun así, parece que uno sigue siendo responsable por estas consecuencias.

Cabe reconocer que un aristotélico podría replicar del siguiente modo: no es que nuestro carácter se manifieste de manera cuasi automática cuando se dan las determinadas circunstancias, o que nuestro carácter nos conduzca a actuar necesariamente de cierta manera; sino que entre el carácter y las circunstancias media nuestra deliberación y decisión, que ha de responder a lo más conveniente para cada ocasión. Sin embargo, hay que tener en cuenta que para la teoría de Kane las decisiones y acciones autoformativas son fundacionales y de algún modo determinan la conducta y responsabilidad futura. Solo ellas son decisiones y acciones genuinamente libres, y toda atribución de responsabilidad moral ha de remitir finalmente a ellas.[19]

Por otro lado, vemos que las diferencias moralmente relevantes en los sujetos no se limitan a una diferencia en su voluntad, sino que se extienden también a rasgos

---

editado por N. Trakakis y D. Cohen (Cambridge Scholars Publishing, 2008), pp. 129-140. Este mismo volumen colectivo incluye la respuesta de Kane, "Three Freedoms, Free Will and Self-Formation: A Reply to Levy and Other Critics", pp. 142-162.

[18] Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, traducción de Carlos Ribalta (Barcelona: Debolsillo, 2006), p. 252ss. El rasgo en cuestión pertenece a un grupo o colectivo. Pero no es difícil pensarlo igualmente como rasgo de un individuo; por ejemplo, del presidente del gobierno danés.

[19] He de reconocer esta podría ser una válvula de escape en la defensa de la autocreación, pero siempre que se renuncie al objetivo poner un freno último a la regresión del control. De hecho, creo que esta es la posición que cabría perseguir.

de muy diverso tipo. Pensemos, por ejemplo, en las diferencias entre los asesinos Smith y Hickock de *A sangre fría*. Perry Smith, el hombre que empuñó la navaja y apretó el gatillo en los asesinatos por los que él y Hickock fueron ejecutados, es descrito por Truman Capote como un hombre con un contacto muy débil con la realidad, dado a la ensoñación y a la ilusión, y con gran predisposición a la rabia explosiva, factores que al combinarse encienden su instinto asesino. El salvajismo de su conducta se vuelve aun más extraordinario a causa de su interés por el confort y la seguridad de sus víctimas. Durante el crimen y los sucesos siguientes, Smith exhibió su lado blando y su capacidad para la simpatía y para conectar con los demás. Estas disposiciones estaban ausentes en el carácter de Hickock, que es descrito como un hombre excepcionalmente superficial, siempre intrigante, dominado por emociones triviales cuando no consigue sus objetivos e incapaz de sentimientos más profundos acerca de sí mismo y de los demás. En particular, no se siente nunca afligido por sus actos, por muy malos o dañinos que puedan ser, ni muestra vergüenza, arrepentimiento o remordimiento alguno por ellos. El crimen es su idea, y se hace amigo de Smith porque ve en su capacidad para la violencia algo muy útil para llevar a cabo sus ambiciones criminales. Por otro lado, no es alguien especialmente inclinado a la violencia, al margen de sus bravatas; y, a diferencia de Smith, no tiene problemas en mantener la cabeza fría y la mente lista en la búsqueda de sus fines malvados.[20] Un contraste semejante puede apreciarse entre los dirigentes nazis Rudolf Höss y Adolf Eichmann, ambos asesinos criminales, pero de temperamentos muy diferentes: el primero, un hombre de acción y el segundo, un hombre de ideas. Arendt afirma que "si le hubieran nombrado comandante de un campo de exterminio, como le ocurrió a su buen amigo Höss, Eichmann se hubiera suicidado porque se consideraba incapaz de matar."[21] Entiéndase: de matar con sus propias manos, pero no de idear y poner en marcha la Solución Final. (En todo caso, parece difícil que le hubieran encomendado una tarea de aquella clase, pues sus superiores "conocían muy bien los límites de cada individuo".)

Estos casos, que son solo una pequeña muestra, pueden darnos, por un lado, cierta idea de cómo de intrincada puede ser la conexión entre la posesión y desarrollo de ciertas disposiciones, su rol en la economía global del carácter de una persona y las circunstancias en las que uno se ve inmerso. Pero también ilustran algo a lo que me referí anteriormente: que la mayoría de las decisiones fundamentales que uno toma no suelen consistir entre optar por una opción moral o altruista y una amoral, inmoral o egoísta. Más bien, las grandes decisiones nos obligan a menudo a elegir entre opciones que uno considera igualmente valiosas y que en el momento de decidir o actuar parecen incompatibles. En otras palabras, la diferencia fundamental no se halla tanto en la mera distinción entre rasgos moralmente buenos y rasgos moralmente malos, sino en que diferentes rasgos pueden propiciar actos de diferente signo sin que se pueda prever con seguridad qué rasgos llevarán a qué acciones, dadas las circunstancias.

No obstante, no podemos caer en el error de pensar que la identidad o carácter del agente depende por completo de decisiones autoformativas del tipo en cuestión

[20] Me apoyo en la descripción de los rasgos de ambos de John Deigh, "Empathy and Universalizability", *Ethics* 105 (1995), pp. 743-763.

[21] Véase Arendt, *op. cit.*, pp. 136-7.

(lo que, definitivamente, supondría una idealización), ni de cualquier otro tipo de proceso deliberativo. Obviamente, tampoco es cierto que no sea posible la reevaluación y reforma posterior. Pero sí que hay decisiones o acciones –en las que, antes de la decisión o acción misma, ninguna de las opciones es singularmente *la tuya*, aunque ambas sean tuyas– que especialmente comprometen al agente respecto a sus deseos, planes y valores subsiguientes y a los cursos de acción futuros, por los que será responsable aún a pesar de la tenue comprensión de sus repercusiones posibles. Las decisiones o acciones especialmente relevantes para la formación del carácter constituyen umbrales que comprometen la responsabilidad futura del agente, aún a pesar de la lejanía temporal y del alto grado de indeterminación entre éstas y sus consecuencias o repercusiones futuras. Las limitaciones de su anticipación son reflejo de la esencial *falta de transparencia* entre decisiones autoformativas, y en general el carácter que uno va desarrollando, y las repercusiones en su identidad y acciones futuras. En realidad, la relación sólo alcanza su mayor grado de transparencia retrospectivamente.[22]

5. Conclusión

La vía de tratar de poner un freno último al regreso de la autocreación, en este caso con la postulación de ciertas decisiones o acciones autoformativas, está abocada al fracaso. Una vez subscribimos una concepción de tipo regresivo de la autocreacción, su satisfacción se vuelve imposible. La única opción realmente transitable, a mi juicio, es la de tratar de caracterizar estrategias razonables por las que podemos controlar nuestro carácter, pero sin creer que este control debe suponer un freno último, que nos haga dueños absolutos de nuestro carácter. La meta de eliminar por completo la suerte, o todo aquello que no controlamos, en la formación de nuestro carácter y, consiguientemente, de la esfera de nuestra responsabilidad solo puede conducir al escepticismo: a que la autocreación es un mito y a que nadie es realmente responsable.

[22] Para otras defensas de la idea de que carecemos de una clara visión de cómo nuestras acciones presentes afectarán a nuestros caracteres y acciones futuras, véase Nomi Arpaly, *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 139-44; Manuel Vargas, "Problems for Tracing", *Midwest Studies in Philosophy* 29 (2005), pp. 269-290; y George Sher, "Out of Control", *Ethics* 116 (2006), pp. 285-301.

UN EXEMPLE D'AMPLIFICACIÓ EN ELS COMENTARIS DE L'*ÈTICA NICOMAQUEA* (1137A-B): EL SETGE DE VALÈNCIA DE 1364, ELS ESTRANGERS CASTELLANS I LA VIRTUT DE L'EQUITAT

Salvador Cuenca Almenar
Universitat Jaume I

Abstract: The first section will provide a general background of the main features of the commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics* written from the time of the first *Peripathos* to medieval epitomes. The second section will untertake an analysis of a fragment of one of these epitomes, namely, the *Compendi de l'*Ètica nicomaquea, written in Catalan around 1463-4 and preserved by the manuscript 296 of the Biblioteca de Catalunya. The analysed fragment is in the fifth chapter of *Nicomachean Ethics* (1137a-b), in which the virtue of equity is explained. This fragment displays an example of a regular procedure: the *amplificatio*. The scope of the last section will be the study of the genealogy of this amplificatio, in which Valencian walls offer an anachronistic location where the application of equity is set.

Keywords: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, virtue, equity.

1. Els avatars de l'*Ètica nicomaquea* fins als comentaris de l'Occident medieval

Els historiadors nomenen a Aspasi com al primer peripatètic a comentar l'*Ètica nicomaquea* a l'inici del segle II d.C. a Atenes,[1] com a paradigma de l'eclecticisme filosòfic propi de l'època. La seua vàlua filosòfica es fonamenta en el fet que ha sobreviscut el seu comentari sobre els llibres I-IV, sobre part del VII i sobre el VIII de l'Ètica nicomaquea, en un text grec vuit segles anterior al manuscrit més antic que ens ha pervingut. Entre els comentaris més antics cal esmentar un tractat sobre les Ètiques antigament atribuït a Nicolau de Damasc, sols pervingut a través d'una traducció àrab,[2] i el llibre sisé de les *Qüestions històriques i literàries* d'Adrast d'Afrodísies, redactat durant la primera meitat del segle II d.C. Aquestes *Qüestions* s'han perdut, però el seu llibre sisé fou utilitzat pel compilador anònim dels *scholia* dels llibres II-V de l'Ètica nicomaquea, treball datable envers la fi del segle II d.C.[3]

[1] *Vid.* Moreau, J.: *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, 1972, pp. 1095-7; Gottschalk, H. B.: "Aristotelian Philosophy in the Roman World" dins Haase, W. / Tamporini, H. (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín, 1987, pp. 1156-8.

[2] *Vid.* Peters, F. E.: *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968, p. 53.

[3] *Vid.* Moraux, P.: *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 2, Berlín, 1984, pp. 323-30.

Al voltant dels inicis del segle III d.C., Alexandre d'Afrodísies escriví, o potser inspirà, un tractat ètic que replega trenta discussions breus al voltant de les inquietuds inconcluses de l'*Ètica nicomaquea.*[4]

Posteriorment, amb el renaixement bizantí del segle XII, sorgiren els primers comentaristes que maldaren per assimilar el contingut del nostre text grec a les exigències doctrinals cristianes. La santedat esdevingué la finalitat de la vida i l'objecte del desig humà més elevat.[5] D'aquesta època són els comentaris de Miquel d'Efes i d'Eustrati, tan difosos en el món cristià occidental, mitjançant la traducció de Grosseteste, i ensamblats a la seua versió de l'*Ètica*. Recordem que es conserven a la biblioteca de la Seu de València en un luxós manuscrit del segle XIII.[6]

El món musulmà també rebé l'influx aristotèlic mitjançant les traduccions del grec al siríac, i d'aquest a l'àrab. Quant a la filosofia àrab, Averrois fou la figura emblemàtica en la depuració del pensament aristotèlic de tots els afegits que arrossegava de traductors i comentaristes. La tradició musulmana transmeté també diversos tractats pseudo-aristotèlics, com ara la *Summa Alenxandrinorum,*[7] important canal d'assimilació de l'ètica aristotèlica a la península hispànica durant l'edat mitjana, com veurem després. L'altre pilar d'aquesta assimilació es fonamentà en la tradició hispanojueva,[8] que també abordarem més endavant.

A partir del segle XIII, la traducció massiva del *corpus* aristotèlic al llatí originà una revolució impressionant en el món intel·lectual cristià. Aquesta revolució somogué els fonaments de la doctrina cristiana que els Pares de l'Església havien enfortit amb els recursos de la teoria platònica. Sant Agustí era l'emblema d'aquest enfortiment doctrinal del segle IV d.C. Els fonaments platonicocristians es poden resumir en cinc: la trascendència de Déu, del Bé, de l'U; l'escissió del món intel·ligible original de la defectuosa còpia sensible; la creació de l'univers per part del Demiürg platònic o del Déu Pare cristià; la immortalitat de l'ànima, independent de la generació i corrupció del cos; l'ascesi com a model ètic de deslligar-se dels reclams del cos.[9]

Els anteriors fonaments platonicocristians s'enfrontaren a les traduccions dels tractats aristotèlics i als comentaris averroistes, sobretot, en dos punts concrets: l'eternitat del món aristotèlic contra la creació divina i la dependència entre cos i ànima individual contra la immortalitat cristiana de la segona. Els cervells cristians més penetrants del segle XIII concentraren els seus esforços a entendre primer i, a adaptar doctrinalment després, aquest enfrontament intel·lectual. L'acoblament més peculiar s'escaigué gràcies als averroistes llatins.[10]

D'altra part, Tomàs d'Aquino també realitzà un brillant acoblament de les doctrines aristotèliques dins de la cosmovisió cristiana. L'Aquinat emprà l'ontologia de l'estagirita per a demostrar l'existència de Déu mitjançant el moviment, mitjançant l'acte pur i el pensament subsistent. Així com utilitzà la psicologia aristotèlica per a

---

[4] *Vid.* Moraux, P.: *ibid.,* pp. 249-293.

[5] *Vid.* Tatakis, B.: *Filosofía bizantina,* Buenos Aires, 1952, p. 140.

[6] Manuscrit 211 de la Biblioteca Capitular de València.

[7] *Vid.* Peters, F. E.: *ibid.*, pp. 52-53.

[8] *Vid.* Zonta, M.: *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia, 1996, pp. 204-211, 270-1.

[9] *Vid.* Places, E. des.: *Platonismo e tradizione cristiana,* Milà, 1976.

[10] *Vid.* Gauthier, R.-A.: "Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomaque", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 16, 1947-9, pp. 187-336.

interpretar l'enteniment agent com a facultat de l'ànima individual i, per tant, com a prova de la seua immortalitat. Quant al nostre tema, l'ètica de Tomàs conjugà la teoria de la llei natural i la concepció aristotèlica de la vida animada, com a desiderativa i teleològica, en concret de la natura humana. Igualment, assimilà l'ideal cristià de la vida contemplativa amb el *biós theoretikós* del llibre X de l'*Ètica nicomaquea*, en tant que fi últim dels desigs de felicitat humans.[11]

Cal remarcar, però, que la recepció a l'occident llatí medieval de l'ètica aristotèlica fou posterior a la dels tractats de lògica, física i metafísica, tot i que més tranquilla i duradora, ja que esdevingué la filosofia moral dominant a les universitats europees fins a l'Edat Moderna.

2. La tradició textual medieval àrab, hebrea i llatina

A partir d'ací, resseguirem els camins més importants pels quals arribà la filosofia moral de l'Estagirita fins a l'occident medieval llatí: directament del grec o a través de l'àrab.[12]

De la tradició aràbiga podem remarcar –a banda de la paràfrasi escrita en àrab atribuïda antigament a Nicolau de Damasc i la versió aràbiga del comentari a l'Ètica nicomaquea de Porfiri– els comentaris d'Ishaq ibn Hunayn (mort al voltant de 910-911), la introducció perduda a les Ètiques d'Al-Farabi (mort el 950), les reflexions sobre filosofia moral del llibre X del comentari sobre la *Metafísica* d'Avicenna (980-1037).[13] De cara als nostres interessos cal ressaltar les traduccions arabollatines del *Liber minorum moralium* o *Liber Nicomachiae* –es tracta de la paràfrasi o Comentari Mitjà dels deu llibres de l'*Ètica nicomaquea* confegit per Averrois– i d'un altre compendi molt difós a l'occident cristià conegut com la *Summa Alexandrinorum*. Aquests dos últims compendis foren traduïts al llatí per Germà l'Alemany a Toledo, el primer el 1240, i el segon entre el 1243 i el 1244.[14] Sobre la *Summa Alexandrinanorum* haurem de remarcar que se'n conserven diversos testimonis castellans i un de català contingut al ms. 232 de la Biblioteca Capitular de Vic.

Quant a la tradició hebrea, cal destacar que la comunitat hispanojueva comptava amb una traducció de la *Summa Alexandrinorum* del segle XIII, duta a terme per Shem Tob Ibn Falaquera.[15] Remarquem també que el comentari mitjà d'Averrois va ser traduït a l'hebreu per Samuel ben Judah de Marsella en febrer de 1321.[16] Avancem que en el pròxim epígraf tractarem amb profusió les adaptacions sefardites de l'Ètica aristotèlica a partir del segle XV.

La interdependència de les tradicions àrab i jueva es multiplicava amb la tasca dels nuclis de traductors. En aquests nuclis es produí l'allau de traduccions del segle XII, que posteriorment inundà també el món cristià a través dels territoris de frontera

---

[11] *Vid.* Robles, L.: *Tomás de Aquino,* Salamanca, 1992.

[12] *Vid.* Franceschini, E: "Grossatesta e le sue traduzioni", dins *Scritti di Filologia Latina Medievale*, vol. II, Pàdua, 1976, p.457.

[13] *Vid.* Badawi, A.: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, 1987.

[14] *Vid.* Gauthier, R.-A.: "Introduction" a *L'*Èthique à Nicomaque, vol. I, Lovaina, 1970, pp. 114-115.

[15] *Vid.* Orfali, M.: *Biblioteca de Autores lógicos hispanojudíos (Siglos XI-XV),* Granada, 1997. Agraïsc a Jaume Riera totes les seues indicacions sobre els traductors jueus de les Ètiques.

[16] *Vid.* Steinschneider, M.: *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters, und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1956, p. 209.

com ara Toledo o Sicília. Gràcies a aquests traductors la interdependència arabojueva s'expandí a un tercer element: la tradició llatina i cristiana.[17]

Pel que fa a la tradició textual llatina, l'*Ètica nicomaquea* es traslladà en quatre etapes al llarg de la baixa edat mitjana. La primera versió és l'anomenada *Ethica vetus*, conservada en 48 manuscrits, la qual comprén el segon i el tercer llibres del text grec i és anterior al 1215, ja que es conserva el reglament del 1215 de la Universitat de París que en permetia la lectura.

La segona traducció parcial es coneix com *Ethica nova*, conservada en 40 manuscrits, a través dels quals perduren només el primer llibre i fragments dels llibres II-X.[18] La tercera versió, motejada *Ethica Borghesiana,* replega fragments de diversos llibres. Per a E. Franceschini, aquestes versions es remuntaven al segle XII i deuen ser considerades parts d'una mateixa traducció completa del mateix autor anònim de la *vetus translatio* del *De Generatione.*[19] Aquesta afirmació fou matisada, anys després, pel mateix Franceschini, quan reconsiderà que l'*Ethica Nova* fou un poc més tardana, tanmateix la datació *ante quam* n'és el tercer decenni del segle XIII.[20] Posteriorment, R. Durling identificà l'anònim traductor del *De Generatione* amb Burgundi de Pisa.[21] Actualment, gràcies als treballs de G. Vuillemin-Diem i F. Bossier, hom atribueix també a Burgundi de Pisa el primer estadi de les traduccions llatines, és a dir, tant l'*Ethica Vetus* com l'*Ethica Nova*. A més, la investigació de Bossier ha permés concloure que l'*Ethica Vetus* i l'*Ethica Nova* formaven part d'una mateixa traducció, efectuada per l'esmentat Burgundi de Pisa amb anterioritat a l'any 1150.[22]

D'aquestes etapes inicials només coneixem fragments, ja que la primera traducció completa conservada del grec al llatí de l'*Ètica nicomaquea* fou empresa de Robert Grosseteste, bisbe de Lincoln, al voltant del 1246-7, i ja ben coneguda el 1254. Aquesta traducció perdura a través de dues famílies de manuscrits, a saber, la *recensio pura* amb trenta-sis exemplars i la *editio minor* amb vint-i-set. Immediatament reclamà l'atenció dels grans doctors de l'escolàstica i provocà una polèmica revolució en l'àmbit ètic. Grosseteste va traduir directament del grec, la seua font grega principal fou el còdex *gr.* 1854 de la Biblioteca Nacional de París. Comptà amb l'ajut de Nicolàs el Grec i de Joan de Basingstoke. Cal remarcar que aquesta traducció incloïa els rics comentaris d'Eustrat, de Miquel d'Efes, i d'Aspasi. Grosseteste, a més, va compilar un vast sistema de notes filològiques i filosòfiques, trascendentals per als comentaris escolàstics posteriors.[23]

---

[17] *Vid.* Gil, J. S.: *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo, 1985, pp. 121-126.

[18] Des dels treballs de R. Gauthier, hom considera que l'*Ethica Borghesiana* i l'*Ethica Hoferiana* són fragments de l'*Ethica Nova*. Així mateix, l'erudit dominicà hi atribuïa l'autoria a Miquel Escot i data el seu treball devers el1215-1220. *Vid.* Gauthier, R.-A.: "Praefatio" a *Aristoteles Latinus* XXVI: *Ethica Nicomachea,* vol. I , Leiden-Bruseles, 1974, pp. CX-CXLVII.

[19] *Vid.* Franceschini, E: "Ricerche e studi su Aristotele nel medioevo latino", *ibid*., p.390.

[20] *Vid.* Franceschini, E.: "Leonardo Bruni e il vetus interpres", *ibid.,* p. 684.

[21] *Vid.* Durling, R.: "The Anonymous Translation of Aristotle's *De generatione et corruptione (Translatio Vetus)*", *Traditio* 49, 1994, pp. 320-330.

[22] *Vid.* Bossier, F.: "L'elaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise", dins Hamesse, J. (ed.): *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la* Latinitas, Lovaina, 1997, pp. 81-116.

[23] *Vid.* Franceschini, E.: "Grossatesta e le sue traduzioni", *Ibid.*, p. 458. Franceschini hi cita l'observació, escrita el 1254, del traductor arabollatí Germà l'Alemany en què elogia la traducció i les notes de l'*Ètica* de Grosseteste.

La quarta etapa s'inicià quan, segons Franceschini, Guillem de Moerbeke emprengué una modificació de la traducció de Grosseteste, entre el 1259 i el 1266, a partir de dos còdexs grecs distints dels emprats per Grosseteste, conservats a la Biblioteca Marciana de Venècia *gr*.213 i a la Biblioteca Riccardiana de Florència 46. La revisió de Moerbeke fou utilitzada per Tomàs d'Aquino per tal de redactar el seu vast comentari sobre l'*Ètica nicomaquea.* L'atribució al bisbe Moerbeke d'aquesta modificació o revisió encomanada per un frare dominicà de menor rang ha generat una polèmica entre els erudits especialitzats.[24] Gauthier nega l'atribució a Moerbeke de la revisió,[25] mentre que Brams la recolza amb arguments globals sobre l'activitat traductora de Moerbeke.[26]

Tanmateix, els grans comentaristes medievals basaren els seus treballs en la traducció de Grosseteste, la qual perviu en almenys 280 manuscrits, sia en la seua recensió original sia en la polèmica revisió. El bisbe de Lincoln mateix encetà aquesta línia comentarista amb la *Summa Ethicorum*, un breu sumari de l'*Ètica nicomaquea,* el còdex més antic de la qual és el *Neapolitanus* VIII.G.4, copiat a mitjan segle XIII i examinat personalment a la Biblioteca Nacional de Nàpols. La profusió d'aquestes summes llatines es pot comprovar mitjançant l'escrutini dels inventaris de les biblioteques hispàniques. Per exemple, Antoni Rubió i Lluch edità una ordre reial del 29 d'Abril de 1381, mitjançant la qual el delegat de la Càmera Apostòlica havia de tornar els llibres de l'abat de Ripoll Ramon Farrés, dels quals s'havia apoderat a la seua mort el 1380. Entre aquells llibres hom troba: "5: Item un libre appellat primus Petri de Tarantasia et quedam alie quastiones super sentencias et brevis xristo. super libro Ethicorum".[27]

Aquesta tradició de compendis i comentaris de *l'Ètica nicomaquea* fou conreada a bastament pels teòlegs medievals.[28] Tomàs d'Aquino precisà els termes de l'assimilació cristiana de l'ètica aristotèlica.[29] Aquesta precisió aclarí que la filosofia moral condueix a la felicitat relativa als condicionaments d'aquesta vida, mentre que la teologia condueix a la felicitat plena i incondicionada, més enllà de la mala sort i més enllà de la racionalitat terrestre.[30] Per això, la *beatitudo ultima* roman no investigable per la raó. Els compendis hispànics palesen clarament l'ensenyament de Tomàs d'Aquino. El nostre text ofereix aquesta precisió quan tradueix, esmenant-la, la tesi aristotèlica que sols es poden considerar feliços aquells que han madurat amb la raó.

---

[24] *Vid.* Mansion, A.: "La version médiévale de l'*Ethique à Nicomaque*: la trans. lincolniensis et la controverse autour de la revison attribuée à Guillaume de Moerbeke", dins *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*", XLI, 1938, pp. 401-427.

[25] *Vid.* Gauthier, R.-A.: *ibid*., pp. CLXIX-CLXX.

[26] *Vid.* Brams, J.: "Guillaume de Moerbeke et Aristote" dins Hamesse, J. / Fattori M. (eds.): *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989*, Lovaina, 1990, pp. 317-336.

[27] Rubió i Lluch, A.: *Documents per l'història de la cultura catalana Mig-eval,* II, Barcelona, 1921, p. 235, doc. 248.

[28] *Vid.* Lines, D. A.: *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650)*, Leiden-Boston-Köln, 2002.

[29] *Vid.* Elders, L.: "St. Thomas Aquinas' Commentary of the Nicomachean Ethics*"*, dins *Autour de Saint Thomas d'Aquin: Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique*, vol. 2, Paris-Bruges, 1987, pp. 77-122.

[30] *Vid.* Tomàs D'Aquino: *Sententia libri Ethicorum,* 123, lib. I, lectio XVI, dins Gauthier R. –A. (ed.): *Opera Omnia.* vol. XLVII, Roma, 1969, pp. 59-60.

El manuscrit català precisa que la tesi aristotèlica és certa sols per a aquesta vida, no per a l'esperança en la vida futura: "la fe nostra en altra manera ho vol, que també salva los fadrins o infants cicchs, e orats, e millor que als scientíficchs. Emperò, no y ha contradicció, car aquesta benaventurança és la que sabem en aquesta vida, aquella altra és la que opinam e crehem en l'altra".[31] El nostre text no pot deixar de recordar aquest principi paulí: *Scientia inflat, sed caritas aedificat.*

> en la contemplació o especulació de les altíssimes causes stà la verdadera felicitat, comprovarà en lo dehén libre. E la possessió de la saviea és el *últim* de la noblea de aquesta vida, e en l'altra vida és benaventurança eterna.[32]

Per a concloure aquest recorregut a través de les tradicions textuals de les Ètiques a l'Occident cristià, podem remarcar que entre l'èxit explosiu de l'aristotelisme del segle XIII i la seua decadència provocada a partir del segle XVI pel triomf del nominalisme i de les revolucions científiques, s'havia esdevingut des del segle XIV, amb la figura demiúrgica de Petrarca, el moviment cultural etiquetat com a "humanisme". Des del punt de vista estricte de l'humanisme filològic cal destacar tres traduccions de l'*Ètica nicomaquea* del grec al llatí: la primera a càrrec del canceller florentí Leonardo Bruni dedicada al Papa Martí V devers el 1416-7, la segona a càrrec de Gianozzo Manetti durant la seua estada a Nàpols a la cort d'Alfons el Magnànim (1455-59) i la tercera a càrrec de Joan Argyropoulos, perfeccionada l'any 1478 i dedicada al Papa Pius IV.[33]

3. L'exemple del setge de València de 1364 i la virtut de l'equitat

Després d'aquesta panoràmica històrica sobre la els comentaris de l'Ètica nicomaquea, ens detindrem a analitzar un exemple d'amplificació del contingut del text aristotèlic amb l'aplicació dels seus conceptes al context del lector. El text amplificat es troba als *Compendis de l'*Ètica nicomaquea que circulaven per la península ibèrica pels volts del segle XV tant en català, com en castellà, com en aragonés. En prendrem de referència la versió catalana, conservada al manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya. Al capítol seté del llibre cinqué, llibre dedicat a l'anàlisi de la justícia, el text ens proporciona un exemple per a explicar la virtut de l'equitat o, segons la transliteració grega, de l'"epiqueya". Aquest exemple permet situar-ne cronològicament la redacció, a saber: 100 anys després del setge de la ciutat de València per Castella.[34] Cal reconstruir el context històric d'aquest exemple poliorcètic a partir del qual podem postular la datació del compendi. Les relacions de la corona d'Aragó amb Castella s'havien tensat des del 1304, des de la penetració aragonesa a Múrcia. Pedro *el Cruel* de Castella (1350-69) reinicià la guerra contra Aragó el 1355, mentre Pere el Cerimoniós (1336-1387) es trobava de campanya militar a Sardenya. Els castellans prengueren Tarazona el 1357 i el 1363 ja havien conquerit gran part d'Aragó. Després, es dirigiren des de Terol per assetjar València. El primer setge s'escaigué el

[31] Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 14*v*.
[32] Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 69*r*.
[33] *Vid.* Lines, D. A.: *ibid.* pp. 49-51.
[34] Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, ff. 60*v*-61*r*.

1363 i el segon, el més llarg, el 1364. Gràcies a la doble resistència lleial de la ciutat de València contra els assetjadors, es guanyà les dues "L" i la corona del seu escut. El Cerimoniós assegurà la defensa de la ciutat i dels interessos aragonesos mitjançant els acords amb Enrique de Trastámara, en els quals li oferia ajuda per tal de destronar el seu germanastre Pedro *el Cruel* a Castella. Enrique es consolidà al tron castellà el 1369, però trencà els antics pactes acordats amb el Cerimoniós. La guerra continuà fins el 1375, quan el Cerimoniós assegurà la integritat territorial d'Aragó a canvi de retornar Molina i Múrcia a Castella.

D'acord amb els esmentats esdeveniments històrics, podríem datar la redacció d'aquest compendi al segon terç del segle XV, al voltant del 1463-4, cent anys després dels dos setges castellans de València, escaiguts el primer el 1363 i el segon el 1364.[35] El fragment que ens permet deduir aquesta datació del text és el següent:

> Una ciutat oppolunta [opulenta] axí com València, en la qual hi ha molts strangers castellans en special, stà en frontera de Castella e per ço, ara ha cents anys havent guerra aquests dos regnes, los strangers fossen stada causa de perdre la ciutat, donant cert loch als enemichs per què entrassen. Rahonable ley fóra stada en aquell cars si el príncep d'aquesta ciutat hordenara, sots pena de mort, que nunqua jamés stranger, special castellà, pujàs en les muralles, en temps de guerra majorment. Seguís-se que ara vinguessen los moros de Granada e asitjassen la ciutat, e los strangers pujassen a la muralla e la defenessen, cert és que auria qüestió de aquests tals, si deuen morir per la ley ordenada, o si han de rebre benefici per la deffensió que han fet a la ciutat contra los enemichs. E veus ací com la ley, per bé no pogué ser millor en aquell temps, ara falliria en aquest.[36]

L'anterior citació, a més de procurar-nos una datació aproximada, ens permet copsar la procedència geogràfica d'on provenen els exemples que contextualitzen les teories aristotèliques sobre la justícia, cosa que tractarem a continuació.

Subratllem que no sols el manuscrit català, ans també els testimonis castellanoaragonesos conservats, en tant que versions d'un mateix text, reporten l'exemple en qüestió:

> Una cibdat opulenta asy como es Valencia, en la qual ay munchos estrangeros, castellanos en especial, está en frontera de Castilla. E por esto, agora ha cien años aviendo guerra estos dos regnos, los estrangeros oviesen sydo causa de perder la çibdat dando çierto lugar a los enemigos porque entrasen, razonable ley avría sydo en aquel caso, sy el príncipe d'esta çibdat ordenara en pena de muerte que nunca jamás estrangero, en especial castellano, subiese en las murallas en tiempo de guerra mayormente; síguese que agora viniesen los moros de Granada e cercasen la çibdat e los estrangeros subiesen a la muralla e la defendiesen; cierto es que avría quistión d'estos tales sy deven morir por la ley ordenada o si han de recebir beneficio por la defensión que han fecho a la

[35] Afinem i avancem en un any la data de redacció que Pagden havia situat entre 1464 i la fi del segle XV. *Vid.* Pagden, A. R. D. *ibid.*, p. 299.

[36] Manuscrit 296 de la Biblioteca de Catalunya, f. 61*r*.

> çibdat contra los enemigos. E vet aquí como la ley bien que no pudo ser mejor en aquel tiempo, agora fallescería en aqueste otro.[37]

Continuarem analitzant l'exemple de la virtut de l'*epiqueya* que ha permés datar el manuscrit devers 1463-4. En aquest exemple, el nostre compendi adapta a la ciutat de València una glossa que no es llig a l'*Aristoteles Latinus*. En canvi, al text tomasià de les *Sententia Libri Ethicorum*, així com al curs del seu mestre Albert Magne, trobem l'exemple de la defensa de les muralles d'una ciutat innominada per tal d'explicar la virtut de l'*epiqueya*. Cal deixar ben clar que al text d'Aristòtil, no s'esmenta cap exemple relacionat amb lleis de murs, ni de muralles, ni de mots semblants per a explicar la virtut de l'*epiqueya*; a la traducció medieval llatina de Grosseteste tampoc. La història d'unes muralles sense localització geogràfica prové del text d'Albert,[38] qui al seu torn segueix un *Commentator* anònim de l'*Ètica nicomaquea.*[39] El text de Tomàs d'Aquino magnifica i eixampla la lliçó del seu mestre Albert així:

> In quadam civitate statutum fuit sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne scilicet possent dominium civitatis usupare; hostibus autem irruentibus in civitatem, peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus; quos tamen non est dignum capite punire.[40]

Per tant, podem adscriure el nostre manuscrit a una tradició docent sota el mestratge de les figures dominicanes d'Albert Magne i Tomàs d'Aquino.

Per a concloure aquesta breu intervenció, remarquem que el compendi pertany a una llarga tradició que naix amb el comentari anònim grec del segle II, posteriorment compilat a Constantinoble a la primera meitat del segle XIII, traduït al llatí per Grosseteste devers l'any 1253 i aprofitat per la tradició docent dominicana des d'Albert Magne a Tomàs d'Aquino. La resta, la contextualització a la València quatrecentista d'aquesta tradició, ja ens adreça envers la *terra incognita* de la nostra cultura *sine studio*. I cal recordar la polisèmia del mot *studio*: per una banda, antònim d'"equitat" i sinònim de "parcialitat"; per una altra, sinònim de "serietat" i antònim de "descurança".

---

[37] Ms. O f. 69*r*

[38] Albert. *Lectiones*, f. 97vb, *apud* Tomàs d'Aquino: *Sententia Libri Ethicorum,* (Gauthier, R. A. ed.) vol.II, p. 324: "*Commentator ponit tria exempla quomodo epieikya obviat iustitiae legali (...) Secundum est quod lex praecipit ne peregrini ascendant murum civitatis: si tyrannus invadat civitatem, epyeikes, etiam si sit peregrinus, ascendet ad defensionem civitatis et interficiet tyrannum, et non punitur sed praemiatur."*

[39] A Constantinoble, durant la primera meitat del segle XIII, es van compilar una sèrie de comentaris grecs dels deu llibres de l'Ètica nicomaquea, els quals van ser traduïts per Grosseteste al llatí al voltant de 1253. Els comentaris del llibre segon fins al llibre cinqué d'aquesta compilació provenien d'un *Commentator* anònim, probablement del segle II d.C. *Vid.* Gauthier, R. –A. "Introduction" en *L'*Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire, Lovaina, 1970, p. 105. Lines, D. A. *ibid.*, p. 40-41.

[40] Tomàs d'Aquino. *Sententia Libri Ethicorum,* (Gauthier, R. A. ed.), vol.II, sententia 777, p. 324.

ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA I LITERATURA: DIFERENCIACIONS ANTROPOLÒGIQUES EN EL *ROBINSON CRUSOE* DE DANIEL DEFOE[1]

Joan B. Llinares
Universitat de València

Abstract: This article focuses on an interpretation of *Robinson Crusoe* from the History of Anthropology, reconstructing the principal anthropologic differentiations in which Defoe's classic novel is structured: Free Men and Slaves, Christians and Moors, White Men and Black Men, Civilized Men and Savages, Men and Women, as well as the distinctions between Civilized Men (Honest Men and Ignoble Men, Protestants and Catholics, English Men and Spaniards) and the detailed version of the myth of cannibalism in both Africa and the Caribbean.

Keywords: Philosophical Anthropology, History of Anthropology, Myth of the Savage, Cannibalism, Colonialism.

La famosa novel·la de Daniel Defoe ha tingut nombroses i apassionades lectures al llarg dels segles.[2] Per exemple, Rousseau en el llibre III de l'Émile ou De l'éducation recomana *Robinson Crusoe* com el primer i l'únic llibre que constituirà durant molt temps la biblioteca del xiquet, ja que elimina els prejudicis historicosocials i resitua l'ésser humà a l'interior de la natura, serveix d'entreteniment i d'instrucció, i exposa les necessitats naturals de l'ésser humà i la forma de satisfer-les, per això és un excel·lent tractat d'educació *natural*, segons el pensador de Ginebra.[3] Però també la comentaren Kant, Marx i molts economistes polítics del XIX, així com Joyce, V. Woolf, J. Lacan, G. Deleuze i J. Derrida, qui li dedicà el darrer seminari de la seua vida. Heus ací, doncs, un argument per tal d'afegir les nostres recerques a aquest llibre tan llegit i traduït, tan filmat i revisat, i tan conegut per tothom. Fet i fet, Robinson és una figura encara més popular que Don Quijote, Hamlet o Gulliver. És una narració apassionant, certament, però també és un diari iniciàtic, un relat de viatges, una confessió, la ficció d'una autobiografia, un tractat d'antropologia, un aprenentatge de la pregària cristiana, unes memòries espirituals i comercials, i un esdeveniment

[1] Ponència presentada en el XIXé Congrés de Filosofia de la SFPV, 28.03.12, UV-EG. Volem agraïr als amics Rafa Gomar i Francesc Bononad els consells i les esmenes en la confecció d'aquest text.

[2] Cf. J. Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, ed. de Michel Lisse, Marie-Louise Mallet i Ginette Michaud. Trad. de Luis Ferrero, Cristina de Peretti i Edelmiro Rocha. Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 15.

[3] Cf. op. cit. p. 42.

literari, un text originari i original, un clàssic de referència indefugible.[4] Per a nosaltres és una nova oportunitat de practicar l'estudi de les relacions entre antropologia filosòfica i literatura, tot analitzant uns problemes de conceptualització de l'alteritat que segueixen interessant-nos.

El primer volum de *Robinson Crusoe* va aparéixer l'any 1719, quan Defoe tenia ja cinquanta-nou anys i havia publicat moltes obres, molts pamflets polítics i articles periodístics. És una obra de ficció, potser la primera novel·la pròpiament dita en llengua anglesa, que agafa com a referent, entre d'altres casos i testimonis reals, les memòries d'Alexandre Selkirk, un mariner escocés que passà més de quatre anys abandonat en una de les illes de l'arxipèlag de Juan Fernández, a les costes de Xile. Aquest relat innova sobre fragments literaris anteriors, generant una forma artística quasi sense precedents, com ha dit Joyce, atorgant a les figures que crea un esperit veritablement nacional. Robinson és, així, la representació d'un tipus, el de l'anglés i la prefiguració d'una sobirania imperialista i colonialista, de la mateixa manera que Divendres és el símbol de les races i les nacions sotmeses.[5]

Com és obvi, nosaltres ací i ara no volem analitzar aquest document literari des de la narratologia i la mitologia, la literatura comparada o la història de la novella,[6] sinó des de la *història de l'antropologia*, i, més en concret, des de la versió que exemplifica de les anomenades *diferències antropològiques*, aquelles que construïm dins de l'espècie humana. El tema triat és un entre molts, tots de forta rellevància, com ara l'estudi de la soledat i l'aïllament; de l'individualisme i l'absència de vida social; l'experiència dels naufragis, la por, la malaltia i el risc de mort; els mòbils, les raons i els impulsos que guien el comportament dels humans; la sobirania i els drets de possessió, de contracte i d'herència en la societat occidental moderna; les relacions dels humans amb els animals, i les suposades diferències essencials que ens separen (com la conversa amb llenguatge articulat, no la mera repetició de sons, que fan els lloros); l'antropologia de l'espera, l'esperança i la desesperació; la creença religiosa (lectura de la Bíblia, experiència de la pregària, concepció de la Providència, defensa de la tolerància, etc.); la distribució i la mesura del temps, la concepció del treball, o, segons la formulació de M. Weber, l'ètica protestant i l'esperit del capitalisme en una illa atlàntica, amb la distinció entre valors d'ús i valors de canvi; la història de les arts de subsistència, de la tècnica, de les eines de treball i de la navegació; l'escriptura d'un diari i les funcions de llegir i escriure, de fer marques i portar un calendari per diferenciar els dies i els aniversaris en el pas del temps, etc. Aquests temes han estat detalladament investigats en aquest clàssic: *l'homo sylvestris*, l'*homo oeconomicus*, l'*homo faber*, l'*homo religiosus*, l'*homo loquens*, etc. Tanmateix,

[4] Cf. op. cit. p. 172.

[5] Joyce hi trobava fins i tot l'ànima anglosaxona sencera: independència viril, crueltat inconsistent, tenacitat, intel·ligència lenta i eficaç, apatia sexual, religiositat pràctica i equilibrada, taciturnitat calculadora. Per això anomenava Robinson, l'Ulisses anglés, cf. op. cit., p. 38.

[6] En les citacions seguirem la molt literal i acurada versió de Josep Carner de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, publicada ja l'any 1925, des de la reedició de La Magrana, Barcelona, 1982, 317 pp., tot i que de vegades té llacunes importants, d'una pàgina completa d'extensió, sovint deixant de traduir passatges amb crítiques a la religió catòlica i a la Inquisició. Les expressions de l'original anglés que posem entre parèntesis segueixen l'edició següent: Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, edició i introducció de Thomas Keymer, notes de Thomas Keymer i James Kelly, Oxford, Oxford University Press, Col. Oxford World's Classics, 2007.

la qüestió que volem tractar abraça des de la diferència de gènere, la que s'estableix entre homes i dones, fins altres diferenciacions antropologicoculturals, per exemple entre lliures i esclaus, civilitzats i salvatges (o civilitzats i bàrbars), blancs i negres, mercants i pirates, cristians i moros, cristians i pagans,[7] humans i inhumans, honrats i deshonrats, així com entre europeus de diferents nacions i credos religiosos, com ara els catòlics o papistes i els evangèlics o protestants, els espanyols i els anglesos, etc., amb una versió molt colpidora i plàstica de la *dialèctica de l'amo i de l'esclau* i una potser irònica reflexió sobre els diferents estaments o classes socials,[8] i sobre formes diverses d'establir colònies a ultramar, amb mentalitat puritana i britànica.

Certament, el llibre de Defoe és una "psicoantropologia de les cultures i de les civilitzacions",[9] ja que, com bé han exposat alguns intèrprets, el seu llibre "pot i ha de ser llegit com un curt tractat d'antropologia o d'etnografia", atés que conté "aqueixa dimensió a l'estil del segle XVIII".[10] *Robinson Crusoe* formula un discurs que és de la incumbència de l'antropologia o l'etnologia comparativa, però també de "l'etnocentrisme o de l'eurocentrisme més arrogant i grandiloqüentment colonialista o *British Empire*, anunciant així el vincle persistent i turbulent entre l'etnologia, com disciplina científica, l'etnocentrisme –de vegades sublimat amb conceptes de tipus universalitzant–, i la més cruel història del colonialisme i dels imperialismes".[11] Heus ací el context del nostre treball. Amb una advertència: nosaltres no citarem textos de la *Segona* i la *Tercera* parts que l'escriptor arribà a publicar, motivat per l'èxit de vendes de la famosa *Primera* part de *The Life and Strange Surprinsing Adventures* del seu heroi, que de seguida tingué d'altres continuacions de plagiaris. Ho deixarem per a altres oportunitats.

Els lliures i els esclaus

El primer gran viatge que fa Robinson és "en un vaixell que partia devers la costa d'Àfrica", és "el viatge a Guinea" (19), eufemisme per al *comerç d'esclaus*, gràcies al qual esdevingué "mariner i comerciant", ja que gastà "unes quaranta lliures en bagatel·les i bijuteria" i guanyà "gairebé tres-centes lliures" (20), ço és, més del 700 %, canviant-ho als negres per or en pols. Durant el segon, fou presoner d'un corsari turc de Salé, "port pertanyent a la moreria", prop de Rabat (21-22), i convertit en esclau del capità dels pirates. Així, doncs, Robinson té durant dos anys l'experiència

[7] A l'illa, Robinson parla amb ell mateix i amb Déu (144), però com les paraules que li ha ensenyat al seu lloro Poll li ho recorden (151), allí té una mancança per a ser feliç, "la manca de companyia (*Society*)" (152). Per a Robinson hi ha una subtil, però important, diferenciació antropològica entre el desig de "societat del meu proïsme (*Society of my Fellow-Creatures*)" (197) i el de la "conversa amb un companyó cristià (*Conversation of one of my Fellow-Christians*)" (198), tot i que el principal és assolir "algú amb el qual parlar (*Some-body to speak to*)" (208).

[8] Hi ha diferències a Europa entre la gent de "bona família" o de "bon llinatge" (5) i els pobres. Hi ha tres estaments, el superior (part sobirana del llinatge, els poderosos), el mitjà i l'inferior (part mecànica del llinatge, els mesquins). El pare de Robinson li aconsella romandre a l'estament mitjà, a la classe mitjana (6, 7 i 11).

[9] Cf., J. Derrida, op. cit. p. 176.

[10] Com indica Derrida referint-se a l'article de Francis Affergan "Els marcadors de l'Altre en *Robinson Crusoe*. Contribució a la gènesi de l'antropologia de l'alteritat", *Les Temps Moderns*, any 44, nº 507, octubre de 1988, pp. 22-45, citat per J. Derrida, op. cit. p. 177.

[11] Op. cit. p. 178.

de l'esclavatge i les idees de fugida i alliberament, cosa que aconseguí mitjançant la xalupa del seu patró, llançant al mar un moro que nadava bé, i demanant per la força que el jove Xuri li jurara lleialtat (26), "per Mahoma". Xuri és un *moresco*, un "jove moresc" (23), ço és, un moro d'Espanya *(morisco)*. Això vol dir que, malgrat el lloc de naixença, no és plenament un europeu civilitzat per culpa de la seua religió, per ser un fidel musulmà, i, de la mateixa manera que els moros esclavitzen els cristians, Robinson s'agencia un esclau personal, que, després, arriba a vendre, tot i la lleialtat que li manifestà.

Heus ací una guerra declarada entre *els cristians i els moros*, entre els vaixells dels europeus i els de l'emperador dels moros, concretament del Marroc, per la qual cosa Robinson mai no en vol caure presoner ("eren tan grans el terror que m'havia agafat dels moros i les paoroses aprensions que tenia de caure en llurs mans" (27)), tot i que el capità corsari sembla que mai no el maltractà, el dedicava a tasques de jardineria, el portava a pescar, li feia confiança, etc. Com indica, però, un detall de la xalupa (la cabina "amb espai perquè ell [el patró] hi dormís amb un esclau o dos" (24)), Robinson tenia motius per a fugir de l'explotació sexual, homosexual a més a més, que havia de patir com a esclau. Llevat d'aquesta greu insinuació, que potser farà que Robinson mai no la practique amb els seus servents, no trobem consideracions crítiques sobre l'esclavatge que d'altres pateixen. Per a l'anglés, els esclaus són un producte més del mercat i de la pirateria, i el bon comerciant tractarà de comprar-los bons i barats, ço és, tractarà de fer negoci i guanyar beneficis.

Xuri parla sempre amb Robinson un anglés elemental, "aprés tot conversant amb els que érem esclaus" (28), semblant al que parlarà Divendres i al que solen parlar els no europeus en tantes novel·les i films des d'aleshores, és a dir, amb infinitius i incorreccions. Per contra, Robinson sembla que parla àrab, com després parlarà portuguès, sempre de manera correcta, ja que ell és també el senyor del llenguatge, el mestre que alliçona, l'amo de la llengua. És estrany que ell i Xuri no conversen en àrab, ja que, fet i fet, Robinson ha estat dos anys a Salé i ha hagut de parlar-lo amb el seu patró, amb l'altre moro amb qui pescava,[12] etc. La nova situació d'amo fa que impose la llengua. Més endavant, un espanyol parla molt "bellament" la llengua dels indis, però Divendres mai no arriba a parlar un anglés correcte (251), tot i que li fa d'intèrpret a Robinson. El detall no és gens trivial, és un signe d'imperialisme, una pintura que degrada la humanitat dels altres.

Salvat per un vaixell portugués, Robinson encara no sap ni portugués, ni espanyol ni francés, per sort hi ha un mariner escocés amb qui pot parlar (37). Però de seguida comença la seua bona relació amb el capità, un home generós i caritatiu, molt meticulós i exacte amb les qüestions mercantils, que fa inventari de tot el que pertany a Robinson i li compra moltes coses, fins i tot el jove Xuri, cosa que consent Robinson, amb el compromís de "de deixar-lo lliure, al cap de deu anys, si es fes cristià" (38). Aquest fet demostra que quan hi ha en joc diners, la vella fidelitat pot oblidar-se: Robinson només enyorarà Xuri quan pense que si seguira tenint-lo de criat-esclau, de minyó (*mon Boy*), li estalviaria molta feina a la nova plantació que ha de treballar al Brasil (39), o a l'illa, per tal de navegar i alliberar-se'n (133). Per la seua banda,

[12] Cf. p. 25, on li demana a Ismael que porte al vaixell pólvora i plom, o en la p. 26, quan l'obliga a nadar cap a terra.

quan l'hauria alliberat? Als deu anys de servei? O quan l'hauria convertit al cristianisme? Mai no ho sabrem, o, si pensem en el cas de Divendres, en cap d'aquestes condicions: Xuri hauria restat servent de per vida.

Ja al Brasil, Robinson inverteix en una plantació i, a més, compra un esclau negre i lloga servents europeus (42). Quatre anys de treball amb èxit fan que encete converses amb altres propietaris i comerciants sobre el tràfic d'esclaus: "Els havia tot sovint fet relació dels meus dos viatges a la costa de Guinea, de la manera de comerciar amb els negres que hi vivien, i de com era fàcil de comprar a la costa mitjançant bagatel·les com són grans de rosari, joguines, ganivets, estisores, destrals, vidres i coses per l'estil, no solament or en pols, granes [grans, val a dir, cereals] de Guinea, ivori, etc., sinó negres, en gran nombre, per al servei del Brasil" (43). A l'auditori l'interessa sobretot "aquella part que es referia a la compra de negres, que en aquell temps no solament era un comerç per avançat, sinó que, així com era, mai no havia estat emprès sinó amb l'"*asiento*", o permís dels reis d'Espanya i Portugal que en tenien el públic monopoli, així és que pocs negres eren comprats, i aquests excessivament cars" (43). Aleshores tres plantadors li ofereixen en secret organitzar un viatge a Àfrica i donar-li una part equivalent dels negres que puga portar, ja que a les plantacions tots ells tenen fretura de servents i així podran aconseguir esclaus barats d'amagat, estant la venda pública controlada per les autoritats. Robinson accepta, tot fent prèviament escriptures i testament, ço és, preservant les seues propietats (45). El vaixell porta un gran carregament "d'aquelles bagatel·les escaients per al nostre comerç amb els negres, com són grans de rosari, peces de vidre, petxines, i quincalla qualsevol, sobretot mirallets, ganivets, estisores, destrals i coses per l'estil" (45). Un tornado els porta, però, cap a l'est i cap al nord, cap al riu Orinoco i les illes Caribs, i una nova tempesta els arrossega cap a occident, el vaixell hi encalla en un banc d'arena.

El naufragi i la vida solitària a l'illa mai no generen una reflexió crítica sobre l'esclavatge, ni sobre el mercat d'esclaus, ni sobre la desmesurada relació entre el valor de la bijuteria que canvia als negres per or i el preu que aquest té en el mercat. El "pecat original" que fa meditar Robinson és la desobediència al pare, el ser una mena de "fill pròdig", no aquest brut i violent negoci inhumà. La prova més evident la trobem quan després d'anys de soledat a l'illa i de por als caníbals, l'angúnia i el desig fan que Robinson arribe a somiar que bé podria aconseguir un salvatge com a servent, i que per a fugir de l'illa li calia "menar, si era possible, un salvatge a la possessió meva" (209). Ho medita i al final decideix fer seu un salvatge, "a qualsevol preu" (210). Ell s'imagina "capaç de governar (*to manage*) un salvatge, i àdhuc dos o tres, si els tenia, fins a fer-me'ls completament esclaus (*entirely Slaves to me*), que complirien qualsevol cosa que jo els comandaria i als quals jo impediria que en cap temps poguessin causar-me dany" (210). Divendres farà que el somni esdevinga realitat.

Els civilitzats i els salvatges. A: els negres d'Àfrica

Per tal d'alliberar-se dels moros, Robinson fa ruta cap al sud, "cap a la veritable costa *bàrbara* (*Barbarian Coast*), on era segur que senceres nacions de negres ens envoltarien amb llurs canoes i ens destruirien, on mai no podríem anar ni una vegada a la costa que no ens devoressin feres salvatgines (*savage Beasts*) o més implacables salvatges de la raça humana (*more merciless Savages of humane kind*)" (27). La costa *bàrbara* significa alhora dues coses, la costa dels berbers (els habitants indígenes

del nord d'Àfrica) i la costa dels bàrbars (els no civilitzats, els que viuen com bruts animals), és a dir, la costa tropical africana, al sud del Marroc. Tenim ací per primera vegada el malson persistent de Robinson: ser devorat per les bèsties o pels salvatges. És la primera mostra de la seua paranoia sobre els caníbals, tema recurrent de la seua imaginació, que travessa tota la novel·la.

En efecte, una constant en aquest relat és el fet, com si fóra una al·lucinació repetida, de trobar-se el mateix Robinson engolit viu: està obsedit per la possibilitat de morir viu, que el soterren i se'l mengen viu.[13] Certament, hi ha diferents possibilitats de ser devorat, per exemple, pel mar, per una ona molt gran, o per la terra, per un terratrèmol o per un despreniment del sostre d'una cova, o per les bèsties carnívores, com ara lleons o tigres, óssos o llops; i l'heroi de la novel·la pateix totes tres experiències sense arribar a la mort; però també se'l podrien cruspir els caníbals salvatges,[14] homes antropòfags, que és la sort més espantosa, "*the worst kind of Destruction*": en el canibalisme uns humans es mengen altres humans, així l'espècie s'autodestrueix. El pitjor del canibalisme, doncs, és que els salvatges són allò que no poden ser ni el mar, ni la terra, ni les bèsties, ço és, *inhumans*, manifestant crueltat antinatural: ells, en tant que són els nostres semblants, en menjar d'altres éssers humans, esdevenen inhumans i es degraden, cometen un crim *contranatura* d'estructura *sui-cidària* i *auto-immune*, explica Derrida.[15] Per això, ser engolit per la terra és de la incumbència de la geologia, ser devorat pels animals ho és de la zoologia, i el discurs sobre el canibalisme ho és de l'etnologia o de l'antropologia.[16] En aquest sentit, tot insistint en la diferència entre europeus i caníbals per la inhumanitat de l'antropofàgia d'aquests, el text també reconeix la humanitat dels salvatges, que són *"wretched Creatures"*, criatures filles del mateix Creador. Com ha estat possible, però, aquesta degradació? Heus ací un greu problema teològic des de la suposada bondat divina, per això cal acudir a les temptacions del dimoni i a les forces de les passions i del pecat (180).

Els salvatges tenen, com a mínim, una doble funció; són, per una banda, un mite antic, el de l'home salvatge, el principal model del qual es troba en l'*Odissea*, ço és, el ciclop Polifem i els altres gegants, i per l'altra, una projecció sobre els pobles dels altres continents, amb una interessada barreja d'idees tradicionals i d'informes de viatgers, missioners, conqueridors i comerciants de diferents nacions europees, que conjuminen la tradició mítica amb experiències de desigs i de pors. Així ho confirma l'imaginari de Robinson quan aquest vol amagar-se de les visites dels salvatges a l'illa i trasllada les municions des del seu *castell* a una cova més segura: "M'imaginava a mi mateix, ara, com un d'aquells antics gegants (*one of the ancient Giants*),

[13] Cf. J. Derrida, op. cit. p. 177.

[14] En la qüestió del salvatgisme cal fer de bell antuvi una primera diferenciació, que és una constant al llarg de tot el llibre: una cosa són les bèsties salvatges (*wild Beasts*) i una altra les criatures salvatges humanes (*Savages*, de vegades també anomenades *wild Creatures*). Però cal afegir la terra *salvatge*, quan hi ha un terratrèmol, per exemple, o fa molt fred i hi ha una nevada extrema, i la mar *salvatge*, quan "la mar s'alçava espantosament alta contra la platja, i bé podia ser anomenada *den wild zee*, com anomenen els holandesos la mar tempestejada" (48), una escaient prova del *salvatgisme* de la natura, que pot *engolir-se* els humans: una onada enfurida els escomet i "tots fórem engolits en un instant" (49). Per sort, Robinson se salva.

[15] Cf. op. cit. p. 186.

[16] Cf. op. cit. p. 185.

que hom diu que vivien en coves i forats de les roques (*in Caves, and Holes, on the Rocks*), on ningú no els podia atènyer; perquè estava convençut, mentre era allí, que si cinc-cents salvatges (*Savages*) em percacessin, no podrien mai trobar-me, o, si em trobaven, no gosarien atacar-me en aquell indret" (189).

Contant la fugida per les costes subsaharianes d'Àfrica, de seguida afegeix l'heroi que per la nit senten fresses paoroses del lladrar, braolar i udolar de bèsties salvatges (*wild Creatures*) de no saben pas quines menes (*what Kinds*) (27). Xuri en té por, però Robinson li diu que "potser de dia veurem homes que seran tan dolents per a nosaltres com aqueixos lleons" (28), ja que "caure en mans de qualsevulla dels salvatges (*Savages*) hauria estat tan mala cosa com haver caigut a les urpes dels lleons i tigres" (29). Aquesta alteritat humana és considerada, doncs, de bell antuvi i sense més proves, tan dolenta com les pitjors bèsties, i és una creença cultural compartida, ja que la por a ser menjats pels homes salvatges (*wild Mans*) la tenen tant Xuri com Robinson (31).

La terra entre els dominis de l'emperador del Marroc i la dels negres no té població: per por als moros, que els cacen per a fer-los esclaus, els negres l'han abandonada i han anat més cap al sud (30). Després de dies de viatge per costes desertes, els fugitius troben per fi a les platges gent que eren "ben negres i nus de cap a peus (*quite Black and Starknaked*) (33), tant les dones com els homes (35). Amb aquests negres viuen un episodi d'intercanvi de béns i mercaderies que ha de realitzar-se sense presència dels dos grups, per la por recíproca, i amb un llenguatge de senyals: els negres porten dues peces de carn seca, més queviures (arrels i grans) i una gerra d'aigua, i Robinson mata un lleopard, dóna la carn als negres, però els en demana la pell (33-35), una vegada ha comprovat que desconeixen les armes de foc i que només hi ha una persona armada, amb un pal o una mena de llança.

Cal destacar ací el fet de *la nuesa com un tret del salvatgisme*, tot i que aquests salvatges ben negres demostren sentit del comerç inicial –el mer intercanvi de productes–, i de la solidaritat o la fraternitat humana (l'ajuda al necessitat), i no sembla que mengen homes. Que les dones també van nues subratlla el salvatgisme d'aquesta gent, o potser la curiositat de la mirada de l'home civilitzat.[17] La característica contrària, anar vestit, la defensa explícitament Robinson quan ja es troba a l'illa: "Encara que en veritat l'estiu era d'una calor tan violenta que no calien vestits, jo no podia anar del tot nu (*quite naked*), no, baldament hi hagués estat inclinat, que no hi estava, ni podia deixar de ferir-me'n el pensament per bé que fos tot sol" (142). Així, doncs, d'entrada, la nuesa és quelcom que fereix el pensament del civilitzat, és una idea contrària a la forma de vida europea. En segon lloc, hi ha una raó pragmàtica contra la nuesa, potser perquè Robinson és molt blanc de pell i necessita protecció: "La raó per la qual no podia anar del tot nu era que no podia comportar tan bé l'escalf del sol quan era nu del tot com quan portava alguna roba; és més, la calor tot sovint em feia butllofes (*the very Heat frequently blistered my Skin*)" (142), per la qual cosa ell preferia portar sempre una camisa, un capell, uns calçons i una ombrel·la. Tanmateix, quan Robinson vol subratllar el perill inconscient en què havia viscut per desconéixer les visites a l'illa dels salvatges de la zona, imagina que l'hagueren pogut trobar "nu i desarmat" (183-184), o només amb el fusell carregat amb balins,

[17] Més endavant, i amb una ullera de llarga vista, Robinson repetirà l'assaig per tal de saber si la nuesa dels indis també afecta les dones.

amb la qual cosa no haguera pogut escapolir-se'n. La nuesa també significa, doncs, el desconeixement de les armes, la inseguretat del desprotegit, la facilitat de captura, la incapacitat d'oposar resistència a la força dels poderosos.

Els civilitzats i els salvatges. B: els indis del Carib

A l'illa, des de la primera nit, Robinson té por que se'l mengen les bèsties rapisseres (*wild Beasts, ravenous Beasts*) (52), tot i que després comprova que no n'hi ha (58). Tanmateix, sempre vol "assolir seguretat contra salvatges (*Savages*), si n'apareixien, o bèsties salvatgines (*wild Beasts*), si n'hi havia a l'illa" (63). Un dels objectius bàsics és, doncs, tenir "seguretat contra criatures de presa (*ravenous Creatures*), fossin homes o bèsties" (64), val a dir, una exagerada cautela contra "els enemics dels quals em creia amenaçat" (65).[18] Aquesta precaució retornarà al final del llibre, quan han de travessar els Pirineus i estar protegits de les bèsties salvatgines (*wild Beasts*) (300), tot i que a les muntanyes d'Europa el gran perills no són aquestes criatures (*such Creatures*), sinó "una mena de llops de dues potes (*a Kind of two-legged Wolves*), dels quals hom ens havia dit que corríem gran perill, sobretot al costat francès de les muntanyes" (301), amb referència, sembla, al sacerdots i inquisidors. Ressona ací la vella sentència que parla d'homes que són llops per als altres homes, sense pietat ni commiseració… A més, Robinson relaciona les bèsties salvatges de les muntanyes europees amb les de la nació de Divendres (cometent una errada zoologicogeogràfica), i el relat repeteix la mort d'un llop i sobretot de l'ós per part de Divendres amb la mort d'un lleó per part de Xuri (32 i 306), com si els salvatges saberen millor com atacar les bèsties salvatges, potser per certa afinitat comportamental, per desconeixement de la por…

Quan reconeix l'illa i des de la costa veu terra, a molt gran distància, pensa que potser és "la costa salvatge que rau entre el país espanyol i el Brasil, on hi ha els salvatges pitjors de tots (*the worst of Savages*), perquè són caníbals o menjahomes (*Cannibals, or Men-eaters*), i no falleix que assassinin i devorin tot cos humà (*murder and devour all the humane Bodies*) que caigui a les seves mans" (116). Vet ací el pànic principal de Robinson, el mite per antonomàsia dels mals salvatges, els caribs o caníbals: si anara a aqueixa terra "podia caure en mans de salvatges, i tal vegada d'uns que hauria tingut motiu de creure força pitjors que no els lleons i tigres d'Àfrica; com que, si alguna vegada arribava a llur poder, podien escaure'm més de mil probabilitats per una de ser mort devorat, perquè havia sentit dir que la gent de les costes Caribs eren caníbals o menjahomes, i sabia, per la latitud, que no podia pas distar d'aquella platja" (132).

[18] Aquestes pors es repeteixin quan escriu un DIARI: el 30 de setembre de 1659, dia de l'arribada a l'illa, confessa que no veia davant seu sinó la mort, "adés em devoressin bèsties salvatgines, adés m'assassinessin salvatges, o morís de fam" (76). El 26 d'octubre està "preocupadíssim de veure'm segur contra un atac de part de nit, que fos de bèsties salvatgines o d'homes" (77). Les pors li retornen quan, després d'una mena de conversió religiosa, recorda que no pregà quan es trobava a les costes desertes d'Àfrica, envoltat del perill "així d'animals famolencs com de cruels salvatges (*as well from voracius Creatures as cruel Savages*)" (95). I més endavant ha de repetir: a la illa "no hi trobava bèsties rapisseres (*ravenous Beast*), llops ni tigres que amenacessin la meva vida, ni coses verinoses (*venomous Creatures*) o emmetzinades amb les quals em pogués nodrir per mon dany, ni salvatges (*Savages*) per assassinar-me o devorar-me" (140-141). Estem, doncs, davant d'una obsessió.

Tot canvia, però, amb la sorpresa de "la petjada del peu nu d'un home a la platja" (162), fet que el porta a reflexionar qui l'ha poguda deixar, no el diable, com arriba a pensar, sinó "alguna criatura més perillosa, és a dir, que devien haver vingut alguns salvatges (*Savages*) del continent al davant meu, que havien eixit al mar en llurs canoes" (164), salvatges que l'haurien pogut devorar (165). Després d'aqueixa trobada, "tremolava ara de les soles aprensions de veure un home" (165), tot i que abans pensava que haver vist algú de la pròpia espècie (*one of my own Species*) haguera estat la més gran benedicció. La gran por és, doncs, la del perill que apareguen salvatges (166), que desembarquen salvatges a l'illa (170): ell ha de poder veure els enemics (*an Enemy*) (171). I tot i que en dos anys no en va veure cap, vivia amb inquietud, "com pot imaginar-se qualsevol que sàpiga què cosa és viure dins el parany constant de *la por de l'home* (*the Fear of Man*)" (172): la "temença i terror de caure en mans de salvatges i caníbals" (172) és tan forta que poques vegades es dirigia a Déu, "voltat de perill, i en espera cada nit d'ésser assassinat i devorat abans del matí" (173). Com és evident, Robinson té por al fantasma dels altres humans, per a ell les relacions amb desconeguts són, de bell antuvi, un greu risc, una amenaça mortal, un malson permanent.

Aquesta por es confirma quan Robinson veu "la costa sembrada de cranis, mans, peus i altres ossos dels cossos humans" i observa "un indret on havien fet un foc, i un cercle enfondit en la terra, com una pista de combats de galls, on suposo que els malanats salvatges (*the Savage Wretches*) s'havien assegut a llurs inhumans festins de carn humana (*the inhumane Feastings upon the Bodies of their Fellow Creatures*)" (174). Davant "l'hòrrid espectacle" "d'aquell abisme d'inhumana brutalitat infernal, i l'horror de la degeneració de la naturalesa humana (*a Pitch of inhuman, hellish Brutality, and the Horror of the Degeneracy of Humane Nature*)", Robinson perboca amb violència (174).[19]

Tot meditant, regracia Déu per haver estat destinat de primeres a un indret del món "destriat de criatures tan paoroses com aquelles (*such dreadful Creatures*)" (174), tan infernals (*hellish Wretches*) com el mateix diable (175), i té aital avorriment dels salvatges (*the Savage Wretches*) i de llur miserable costum inhumà (*wretched inhuman Custom*) d'entredevorar-se i entremenjar-se, que comença a armar-se per tal de matar-los, de destruir alguns d'aquells monstres (*Monsters*), d'aquells bàrbars malanats devorant-se els uns als altres (*barbarous Wretches devouring one another*) (178). Robinson imagina matar-los tots, "vint o trenta salvatges nus (*naked Savages*)", per l'horror que li provoca "el costum inhumà (*unnatural Custom*) de la gent d'aquell país" (179).

Dos o tres mesos meditant aquesta execució fan que es demane sobre la Providència, que ha permés que aquella gent no tinga altre guiatge que el de les seues abominables i viciades passions, lliurats, des d'edats i temps, a fer coses tan hòrrides, on només els ha pogut menar "la naturalesa del tot abandonada del cel i impulsada per alguna infernal degeneració (*hellish Degeneracy*)" (180). Els indis han arribat a ser caníbals per degradació, per degeneració, per pervertir la natura que Déu els ha donat. Ja més tranquil, Robinson qüestiona l'autoritat o missió que ell pot tenir per

[19] Aquesta primera trobada amb les restes d'un festival caníbal es repeteix en certa mesura quan, travessant els Pirineus, trobaran les restes d'un cavall menjat pels llops (308).

fer de jutge i executor d'uns homes que el Cel deixa lliures. I arriba a la conclusió que aquells indis no cometen pas allò com un delicte o un crim, que llur consciència i llur enteniment no els ho retrauen, ells no pensen que ofenen Déu, matar un presoner de guerra és per a ells com per a nosaltres matar un bou, i menjar-ne la carn és com per a nosaltres menjar moltó (idea que repeteix més endavant: els caníbals i salvatges el poden agafar, occir i devorar com ell agafa, mata i devora una cabra, una tortuga o un colom (297)). En aquest sentit, no són assassins com ell havia pensat, o bé ho són com també ho són els cristians que maten els presoners de guerra, tot i que deixen les armes i es sotmeten als cristians (180-181). I encara que practiquen envers ells un costum brutal i inhumà (*brutish and inhuman*),[20] els indis no tenien res contra ell ni li havien fet res. Si els combatia, repetiria aleshores les barbaritats (*Barbarities*) que havien fet els espanyols a Amèrica (181), tot i que els indis foren idòlatres i bàrbars que practicaven sacrificis humans als seus ídols.

Per respecte als espanyols, aquells indis eren "gent innocentíssima (*very innocent People*)"; per contra, els espanyols són vistos, fins i tot per compatriotes, com autors d'una feta "d'un cru carnatge (*a meer Butchery*)", "de sagnant i inhumana crueltat (*a bloody and unnatural Piece of Cruelty*)", "injustificable davant de Déu o l'home", per la qual cosa el nom d'espanyol és tingut per paorós i terrible per tota la gent de la humanitat (*to all People of Humanity*)(181). Els espanyols són, així, una raça d'homes (*a Race of Men*) sense principis de tendresa, sense pietat devers els dissortats (*Pity to the Miserable*). Aquesta reflexió no només té un vessant humanístic, en la línia de De las Casas i Montaigne, també en té un de polític, de crítica nacional, de voler mostrar que la forma d'establir colònies dels britànics és diferent de les conquestes hispanes, com la resta del llibre tractarà de provar, en especial en tot el que té a veure amb la llibertat religiosa, amb la tolerància religiosa, amb la crítica i el refús d'institucions com la Inquisició papista. Fet i fet, la reflexió precedent porta Robinson a abandonar el determini d'atacar els salvatges (*Savages*) (181), tant per principis com per política (*Policy*), ja que eren criatures innocents (*innocent Creatures*) per respecte a ell (182). La justícia pel que fa a les nacions és tasca de la divinitat. Per a ell és suficient amb no caure en mans dels bàrbars (*Barbarians*) (182), d'aquells malanats (*Wretches*), d'aquella gent salvatge (*these Savage People*) (183). I sembla que es trobaria content de la seua vida, "només que hagués estat garantida contra la por dels salvatges (*the dread of the Savages*)" (190).

Temps després, ell veu que els salvatges han fet foc a la platja (174, 191). Robinson no els ha vist torrar la carn humana ni menjar-la, només ha trobat trossos de cossos humans, d'ossos humans: ¿per què no pensar que han ajusticiat presoners o delinqüents, o han celebrat un ritual de soterrament? Com és obvi, la idea del canibalisme és anterior a l'observació, és un mite previ a l'encontre amb els negres i els indis del Carib. Fet i fet, només després de veure la petjada d'un peu humà (162), i de trobar ossos i restes de foc (174), l'anglés veu uns nou salvatges nus (*naked Savages*), seient al voltant d'un petit foc (*small Fire*) que havien fet, no pas per escalfar-se, perquè no els calia, sent el temps molt calent, sinó, "a mon juí (*as I suppos'd*), per a cuinar un poc de llur bàrbara

[20] Quan torna a meditar sobre aquests costums dels salvatges, tot reconsiderant la natura d'aquestes miserables criatures (*the Natura of these wretched Creatures*), es pregunta altra vegada com Déu ha pogut portar-les a aquella inhumanitat (*to such Inhumanity*), a quelcom per sota i tot de la brutalitat, com és devorar el propi llinatge (*even Brutality it self, as to devour its own kind*) (207).

dieta de carn humana (*barbarous Diet, of humane Flesh*), que havien portat amb ells, si viva o morta no ho podia saber" (192). Abans d'anar-se'n en llurs canoes, es posaren a dansar durant una hora i més. Amb l'ullera Robinson observa que "anaven tots nus (*stark naked*) i no portaven cap cosa (*the least covering upon them*) al damunt" (192). La nuesa com a signe del salvatgisme resta, doncs, fortament subratllada una vegada més, tot i que Robinson no arriba a destriar si eren homes o dones. Les senyals d'horror de la festa bròfega (*dismal Work*) que troba després són: "la sang, els ossos, i part de la carn dels cossos humans que aquells malanats (*Wretches*) devoraren amb goig i divertiment (*Merriment and Sport*)" (193).[21]

Els salvatges i els civilitzats. C: Divendres, o el mite del bon salvatge per civilitzar

Any i mig després, un matí veu cinc canoes, i uns trenta salvatges "que havien encès un foc, i que tenien menja cuinada", "tots ells dansaven amb no sé quants de [bàrbars (*barbarous*)] gestos i figures al voltant del foc" (211). Dels bots porten dos miserables infeliços, i n'esquarteren un per a cuinar-lo, mentre que l'altre s'escapa. Aleshores Robinson pensa que "ara era temps d'aconseguir un servent (*Servant*), i potser un companyó (*Companion*) o ajudant (*Assistant)*" (212). I salva el pobre salvatge, qui s'agenolla, besa la terra, hi posa la testa i, a sobre, el peu de Robinson, gest que aquest interpreta com un jurament "d'ésser mon esclau per sempre més (*to be my Slave for ever*)" (214). Els salvatges tenen arc i sagetes (213), i espases de fusta dura i esmolada (214), mentre que l'europeu té espases de ferro i fusells. Els salvatges, doncs, no treballen els metalls.

La descripció del *seu* salvatge és interessant (215-216), sobretot perquè hi ha comparacions positives amb els europeus (un posat amb tota la blanor i dolcesa d'un europeu), i negatives amb els brasilers, els virginians i altres nadius d'Amèrica (el color de la pell no és d'un torrat lleig, groc i fastigós), i amb els negres (nas petit, no pas pla com el dels negres), i ell li reconeix quelcom de molt viril, tot i que és un jove bell, alt i ben format.

Els gestos i senyals que fa signifiquen, per a Robinson, "humil disposició agraïda" i "subjecció, servatge i submissió", que el "serviria tota la vida" (216). I l'anglés comença a parlar amb ell, l'ensenya a parlar-li, i li posa el nom de "Divendres", així com l'ensenya a dir-li "Senyor" (*Master*), Sí i No, i a conéixer-ne el sentit (ensenyament del llenguatge nacional de Robinson), i després li dona llet i pa, una coca de pa (ensenyament d'una forma de menjar), i li prepara una peça de roba, perquè va tot nu (216), i ha d'anar tan ben vestit com el seu senyor (218). A continuació Robinson interpreta que Divendres vol menjar-se els dos salvatges que colgà, i comença ací l'educació contra el canibalisme: cremar les restes humanes de l'àpat. Comptat i debatut, Robinson reconeix en aqueixos pobres salvatges les mateixes facultats humanes (raó, afectes, sentiments, passions, etc.) i fins i tot un ús millor que no el que en fan els europeus (219). Tanmateix ha de repetir arguments teològics per tal d'entendre que tants milions d'ànimes han estat sense conéixer la paraula de Déu (220): nosaltres no sabem els camins de la Providència.

[21] La visió del festí caníbal serà recordat més tard, quan tot travessant els Pirineus veurà com els llops famolencs mengen dos cavalls i dos homes (310), espectacle brutal que li provoca horror.

Quan comença la instrucció religiosa, Robinson observa que les pràctiques sacerdotals (*Priestcraft*), típiques dels catòlics, es troben fins i tot entre "*the most blinded ignorant Pagans*" i "*the most brutish and barbarous Savages*" (text no traduït en la p. 227), com si la religió amb sacerdots significara el grau més degenerat i degradat, més deixat de la mà de Déu. Això no obstant, Divendres és sempre "aquest pobre salvatge", o "aquest pobre infeliç selvàtic (*this poor wild Wretch*)"(230), en aquestes pàgines i quasi tota la resta del llibre.

Els civilitzats i els salvatges. D: els homes barbuts entre els salvatges

En determinat moment Divendres compta d'una llanxa amb homes blancs (232), dèsset, que arribaren al seu país salvatge. És curiós que els salvatges salven els europeus de morir ofegats, i els pobres civilitzats hi viuen fa més de quatre anys: "Els salvatges els deixaven sols, i els donaven queviures" (232), els havien fet "germans", tot i que Robinson pensa que era una treva abans de menjar-se'ls, però Divendres precisa que ells "no mengen homes sinó quan fan guerra", ço és, si són fets presoners de guerra, en batalla. Divendres afegeix que havien aprés molt dels homes barbuts (*the Bearded-Mans*) (234), homes blancs que segurament eren espanyols o portuguesos. De fet, aquests diuen que viuen en pau amb els salvatges (253). El mite del canibalisme mereixeria, doncs, una seriosa autocrítica per part de Robinson.

Però quan tornen a veure una nova arribada de vint-i-un salvatges amb tres presoners, Robinson ja no té por: "Essent ells miserables tots nus i sense armes (*naked, unarm'd Wretches*), és segur que jo els era superior, baldament hagués estat tot sol" (241). Es decideix a atacar-los quan descobreix que un dels presoners destinat a ser menjat durant la festa bàrbara és un dels homes barbuts, un blanc, un europeu que va vestit, un pobre cristià a punt de ser escorxat (242-243). Quan ataca, l'home blanc es presenta certament com a "*Christianus*" (245), en concret és espanyol. Els pocs salvatges que aconsegueixen fugir, mai no tornen a l'illa perquè creuen que són esperits i fúries qui habiten aqueixa illa encantada pels déus (252).[22] Són desconeixedors de la tècnica, ignorants que creuen en ídols precisament perquè ignoren els invents de la modernitat, com les armes de foc, el poder de les bales, etc.

Diferenciacions entre civilitzats: mercants i pirates, honrats i perversos vilans

Poc després, quan veuen una nova llanxa que arriba a l'illa, cal tenir precaució fins saber si els que vénen són "amics o enemics" (259). És una llanxa anglesa, d'un vaixell anglés, els tripulants són, doncs, paisans o compatriotes (*Country-men*), en principi, amics (259), però les coses no són com semblen: fora de les rutes habituals, poden ser "lladres i homeiers [homicides]".[23] Tot i que es comporten amb els preso-

[22] Cal comentar que aquesta reacció també l'atribueix després el narrador als mateixos mariners anglesos que s'han amotinat: quan arriben a l'illa i troben desfeta la llanxa que hi havia portat els seus companys (276), ells també creuen que hi ha dimonis i esperits que els poden devorar. Però no cal pensar-hi massa, el narrador també creu en diables i dimonis, i els mariners acaben de demanar-li si és un àngel o un home, com les amigues de Nausicaa li ho demanaren a Odisseu…

[23] L'anglés tampoc no acabava de fiar-se de l'espanyol, millor dit, de la possibilitat de navegar amb el grup d'homes blancs cap a la Nova Espanya i esdevenir un presoner i una víctima (254), amb la qual

ners com ho fan els salvatges, el que és cert per a Robinson és que mai no se'ls menjaran (261).[24] Els criminals amotinats són "*desperate Villains*" (265), innobles, una altra discriminació significativa a Europa, o bé "*were incorrigible Villains*" (266), que els distingeix dels "*honest Fellow*" o bé "*honest Men*" (270, 271), minyons honrats o bé "homes com cal". La "*Villany*", la vilania o malvestat, la perversitat extremada és la que porta a la ruïna, la dissort i a galeres (278), és "*villanous Behaviour*", o criminal capteniment que fa cometre robatoris (285), i converteix uns mariners en uns pirates (*Pirates*). L'adjectiu principal per tal de fiar-se dels mariners (*very honest and quite Fellows*) (288), així com dels propietaris de les plantacions i antics socis (*very fair honest People, and very Wealthy*) (295), és que són "honrats", i consegüentment, tranquils, a banda de rics. Amb aquesta gent hom pot tenir fe (*faithfull)* (288), són quelcom honorable (*honourable*) (294), ja que són lleials. Les virtuts essencials són, doncs, "*Honesty and Kindness*", l'honradesa i la bondat (292, 295, 296), com les que manifesta el vell capità portugués, que és "honest", "honrat", és a dir, "un home com cal", o encara millor, les "*Justice and Honesty*" que manifesten els seus dos curadors del Brasil, o la "immaculada integritat" de la vídua que l'aconsellava i guiava (*the unspotted Integrity of this good Gentlewoman*), tota una dona, una veritable senyora noble (313).

Els homes i les dones

En la part central de la novel·la només hi ha un home, i després uns homes, però mai no hi ha dones, ni relacions sexuals, en tot cas no hi ha sexualitat heterosexual, només al final, ja de retorn a Anglaterra i una vegada establert, Robinson ens diu que "em vaig casar, i no pas amb desavantatge ni dissatisfacció [insatisfacció], i vaig tenir tres fills, dos nois i una noia; però, morint la meua muller, […]" (315). Ens parla, doncs, d'un món sense dona ni sexe, o, com explica Derrida, un món "d'homes sense diferència sexual ni desig, sense preocupació sexual aparent com a tal. Això és el que, sens dubte, explica en part el pregon afecte que atrau i apega els lectors del món sencer, els lectors que han tornat a convertir-se en infants que somien amb un lloc tan paradisíac, malgrat tots els perills que sembla afrontar i témer Robinson Crusoe. De manera que, talment com en el Paradís, la diferència sexual encara no haguera aparegut o ja no tinguera lloc".[25] Fet i fet, aquest home passa molts anys de la seua vida en solitud, i mai no pensa que hi ha dones al món, ni ens diu que aqueixa *companyia* li mancava en les etapes anteriors de la seua vida, per exemple, al Brasil. En qualsevol cas, aquest punt és una absència en el relat, un element mai no dit en absolut en aquestes memòries. És un signe més de *puritanisme*? O una mena de contracte secret entre l'eufòria paradisíaca i l'absència de la dona, de l'alteritat femenina, del desig d'una altra persona però de sexe femení? No hi ha ni record de la dona, ni trets d'alguna cosa femenina, com si les dones *salvatges* mai no viatjaren ni pogueren visitar aqueixa illa atlàntica…

---

cosa apareixen les greus diferències entre les diverses nacionalitats europees a Amèrica, a les "colònies cristianes d'Amèrica" (255). Robinson no es fia ni dels juraments, que en aquest cas han de ser "pels Sant Sagraments i l'Evangeli" (254), com correspon a un catòlic. Demana fins i tot un contracte firmat.

[24] Robinson els anomenarà "*Brutes*" (salvatges, diu el traductor, 264).

[25] Op. cit. p. 84.

Al final del llibre, a més de la seua muller, que mor (la dona apareix, doncs, com imatge de la mort, ço és, associada a la mort), torna a tractar i ajudar "la meva benefactora i fidel intendent […] vídua per segona vegada" (288-89), "la meua vella amiga la vídua"((296), "ma fidel intendent i alliçonadora (*my faithfull Steward and Instructor*) (297), "ma lleial amiga la vídua" (314), "la bona vídua velleta" (313), que és honrada (*honest*), més segura que el millor dels bancs o caixes d'assegurança, un dipòsit de confiança, però ara és ja vella i pobra (296). Aquesta "lleial amiga (*my true Friend*)" el persuadeix de restar set anys a Anglaterra (314-315). Tanmateix, a la colònia que ha deixat a la *seua* illa, envia dones, "set dones, que em semblaren escaients per a servir-hi, o perquè hom s'hi casés, com els plauria" (316), dones per als espanyols que hi ha ara a l'illa, i per als anglesos que hi ha portat, un fuster i un ferrer, "vaig prometre d'enviar-los algunes dones angleses, amb un bell carregament de coses necessàries, si volien dedicar-se a la plantació" (316), cosa que no va poder complir, i que torna a mostrar una diferència entre nacions europees i les respectives formes de *colonitzar:* els espanyols poden casar-se amb aqueixes dones que ha trobat al Brasil, però els anglesos mereixen dones angleses per a formar una família i habitar una colònia a ultramar.

LAS RAZONES DEL SILENCIO O LAS VIRTUDES DEL CALLAR (APROXIMACIONES A LA RACIONALIDAD DEL BARROCO ESPAÑOL)

Elena Cantarino
Universitat de València[1]

Abstract: The article analyzes four reasons for the use of silence as an element of language that produces meaning in literature and thought in Spanish Golden Age. The aesthetic reason (Rhetoric and Poetics of silence) that enhances and limits the words with abundant practices of figures of speech. The strategic reason (Ethics and Politics of silence) uses the silence as a means of State's Reason. The onto-knowledge reason (the silence as a metaphor of being and knowing) analyzes the aspects that are muted in ontology of the finiteness, ontology of artifice and ontology of silence. Finally the theological-moral reason (the silence as a metaphor for the ineffable) analyzes the mystical silence and the silence of death which should transcend Memory, History and Fame.

Keywords: Silence, Rationality, Spanish Golden Age

1. Razón estética o una retórica y poética del silencio

"Respóndate retórico el silencio;
cuando tan torpe la razón se halla,
mejor habla, señor, quien mejor calla."
Calderón de la Barca[2]

El silencio como dimensión de lo real y de la realidad se precisa desde las fronteras del lenguaje. También como un elemento del lenguaje que produce significatividad, es decir, que está conformado por una cualidad que puede, aunque en el orden de lo indecible, inexpresable e innombrable, ser significante por sí misma. La seducción del lenguaje es, sin duda, muy superior frente al silencio pero la convivencia y la connivencia de ambos permite, aun tras la aparente supremacía de las palabras, articular las relaciones de *aquello que es* con *aquello que no es*.[3]

---

[1] Este trabajo se integra en el Proyecto de Investigación HUM2007-60799/FISO del MEC (Biblioteca digital Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico).

[2] Conocidos son los versos que Rosaura dedica a Segismundo en *La vida en sueño* (segunda jornada, versos 635-638). Existe una edición debida a Evangelina Rodríguez Cuadros (Madrid, Espasa Calpe, 1997, 18ª ed.), ahora digitalizada en la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes" accesible en: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=77&portal=0ible>.

[3] Max Colodro, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, Providencia (Santiago), Editorial Cuarto Propio, 2000. El autor aborda temáticas que van desde el silencio del ser al silencio en la metáfora.

Los autores barrocos, conceptistas y culteranos, supieron mejor que nadie jugar con las potencialidades y las limitaciones de las palabras.[4] Sucumbieron a la seducción del lenguaje pero escapando a la lógica de la expresión que habían heredado. Entre sus abundantes prácticas figura el uso de la elusión, una práctica de figuras retóricas de dicción que procuran la elipsis o supresión de elementos de una frase sin que se altere su comprensión; el asíndeton o la supresión de las conjunciones; el zeugma o la supresión de un término que sólo se expresa en un enunciado y se sobreentiende en los restantes. La utilización del refrán y de otras formas breves como la sentencia, la máxima o el aforismo;[5] y también el uso de la reticencia, la suspensión, la preterición, la retórica del ocultamiento, la ocultación de fuentes y la práctica del laconismo, producen una economía lingüística que conllevan al conceptismo "que procura no engolfarse en el *ornatus*", como afirma Aurora Egido.[6] Muchos autores pusieron en práctica el silencio como interrupción del discurso: suspender, retener, decir por medio de la pausa, el paréntesis o la omisión. Alusiones, sobreentendidos, insinuaciones o pretericiones impregnan el estilo de tratadistas y autores políticos, como Antonio Pérez, y se ponen en práctica cabalmente en novelas alegóricas como *El Criticón* de Gracián.[7]

Por otra parte, la paradoja "elocuencia del silencio"[8] en *El Quijote* –donde "el silencio fue allí el que habló"–, y la "apoteosis del silencio" –pues "el mesmo silencio guardaba

[4] Como es sabido, la artificiosidad del lenguaje del barroco busca la palabra poética a través de múltiples recursos, a través del juego de palabras y del uso de cultismos y conceptos, a través de las agudezas del ingenio. El conceptismo, que premia al concepto como vía de expresión y aprehensión de la realidad, y el culteranismo, con la cuidada selección de la palabra culta, no son ni privativos ni excluyentes.

Junto a esta estética de las palabras (o silencios) debería analizarse la estética de la imágenes del Barroco pero no es mi propósito llevar a cabo aquí tal tarea. Véase, por ejemplo, *L'*École du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle, Marc Fumaroli (dir), Paris, Flammarion, 1994; y los ya clásicos trabajos de Santiago Sebastián, entre ellos, *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989 (2ª reimp.).

[5] Véase los trabajos sobre el aforismo realizados por Emilio Blanco, entre otros, "Aforismo" en *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Elena Cantarino y Emilio Blanco (coord.), Madrid, Cátedra, 2005, p. 51-56; y "Aforismos políticos contra sentencias morales: el caso del siglo XVII", *Res publica litterarum*, Madrid, Universidad Carlos III, Instituto de Estudios Clásicos, 2006; también accesible en <http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/10016/493/1/iescpA060505.pdf>.

[6] Aurora Egido, "*El Criticón* y la retórica del silencio", *El mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional (Berlín, 30 y 31 de mayo, 1 de junio de 1988), Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), Berlín, Colloquium Verlag, 1991, p. 13-30. En este trabajo la autora analiza el uso de la retórica del silencio en la novel alegórica graciana, donde dice que "el uso insistente de la preterición y la reticencia es fundamental en esta obra, tan impregnada por la pluralidad de funciones y significados de la palabra y del silencio, entendido éste como ausencia de aquélla" (p. 14-15). Véase también de la misma autora "La poética del silencio en el Siglo de oro. Su pervivencia", *Bulletin hispanique*, 88, 1-2 (1986), p. 93-120, incluido en *Fronteras de la poesía en el Barroco*, Barcelona, Crítica, 1990; y "*La vida es sueño* y los idiomas del silencio", *Homenaje al Profesor Antonio Villanova*, Barcelona, Universidad Central de Barcelona, 1989, p. 229-244.

[7] Egido llega a afirmar que en Gracián, "su tendencia a la práctica del silencio como interrupción no sólo afecta a los niveles puramente retóricos, sino a la disposición misma de la obra, *Crisi* a *Crisi*, parte a parte, hasta llegar al término mismo de la alegoría." (ídem, p. 14).

[8] El silencio es paradójico y navega entre la elocuencia y su negación, como afirma Paolo Valesio, *Ascoltare il silencio, La retorica como teoria*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 295.

silencio a sí mismo"[9]– (aspectos señalados por la crítica y la exégesis cervantina),[10] promueven en el lector, retórica y poéticamente, un silencio lleno de intencionalidad y de funcionalidad. La estética y la estilística del silencio que utilizaba, por ejemplo, Calderón al usar la exclamación, el oxímoron y la antítesis, la reticencia y la preterición, para hacer así callar o hablar a sus personajes, expresando con ello las dificultades del deseo o la admiración, del desaliento o la desesperación, exprimen la dificultad del "hablar callando", del "callar hablando" y del "decir sin decir".[11] Aspectos todos ellos que guardan, a su vez, estrecha relación con la función estratégica del silencio.

2. Razón estratégica o una ética y política del silencio

"No he de callar por más que con el dedo,
ya tocando la boca o ya la frente,
silencio avises o amenaces miedo"
Quevedo[12]

El silencio es un instrumento o una estrategia usada como medio de control político, como un medio de la razón de Estado. Pero cuando ética y política no son separables y se intenta, a través de una "buena y verdadera razón de Estado", moralizar la política, se produce una contaminación que permite tecnificar o politizar la moral.[13] De forma que si el silencio es un arma del príncipe o político gobernante, es también un arma que puede utilizar el cortesano, el hombre frente a otros hombres en una

[9] Las expresiones citadas son utilizadas en *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605) y se encuentran en la segunda parte, capítulos 65 y 69 respectivamente. Existen numerosas ediciones digitalizadas, entre otras las accesibles a través del portal de la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes" en: <http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/Cervantes/obra.shtml>.

[10] Muchas otras paradojas y aspectos del silencio han sido tratados en la obra cervantina, desde el trabajo de Alan S. Trueblood, "El silencio en el Quijote", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 12 (1958), p. 160-180; hasta la reedición del estudio de Ricardo Aguilera, *Intención y silencio en El Quijote,* Madrid, Endymion, 1992; pasando por el artículo de Agapita Jurado Santos, "Silencio/Palabra: estrategias de algunas mujeres cervantinas para realizar el deseo", *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 19, 2 (1999), accesible en: <http://users.ipfw.edu/JEHLE/cervante/csa/articf99/jurado.pdf>.

[11] Tan fecunda resulta la obra de Calderón de esta armonía de conceptos contradictorios (figuras retóricas lógicas) como la antítesis y el oxímoron que es imposible detenerse en ella. Baste recordar algunos títulos como *El secreto a voces* (1642), y otros relativos a la temática que nos ocupa: *No hay cosa como callar* (1638), *Basta callar* (¿1639?), *La desdicha de la voz* (1639). Estas, y otras muchas obras, se encuentran digitalizadas en la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes", accesible en: < http://www.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=79>.

Para un análisis de los aspectos estéticos y estilísticos del silencio, y también del silencio sociopolítico y del silencio y el honor, puede consultarse el estudio de Marie Françoise Déodat-Kessedjian, *El silencio en el teatro de Calderón de la Barca*, Madrid/Frankfurt a. M., Iberoamericana/Vervuert, 1999.

[12] Estos versos de Quevedo son de su *Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos, escrita a don Gaspar de Guzmán, conde Olivares en su valimiento*. Además de la *Poesía varia*, editada por James O. Crosby, (Madrid, Ediciones Cátedra, 1997), una antología poética, debida a Roque Esteban Scarpa, se encuentra digitalizada en la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes", accesible en: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=9205&portal=0ble>.

[13] Un análisis de esta transferencia de las máximas del obrar político a las máximas del obrar individual puede verse en mi trabajo *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647),* Valencia, Servei de Publicacions, 1996, 727 pp.

"razón de estado de sí mismo" que le permite sobrevivir y conservarse en un mundo que es milicia contra la malicia humana.[14]

Nadie mejor que Gracián supo ofrecer es sus obras "una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción".[15] A través de los *primores* de *El Héroe*, de los *realces* de *El Discreto* y de los *aforismos* del *Oráculo manual y arte de prudencia*, nos ofrece esos medios, estrategias e instrumentos que son menester para conseguir "la dicha del salir bien."[16] Para ello, dos tretas defensivas básicas, en relación con las clásicas potencias entendimiento y voluntad, son propuestas por el autor desde su primer tratado y que tienen que ver con la ocultación, el disimulo y el silencio de uno mismo: ocultar los designios del entendimiento ("Que el héroe platique incomprehensibilidades de caudal")[17] y ocultar las inclinaciones de la voluntad ("Cifrar la voluntad").[18] Ambas son complementarias pues "lega quedaría el arte si, dictando recato a los términos de la capacidad, no encargase disimulo a los ímpetus del afecto."[19] Desde el primer momento el disimulo, la ocultación de sí mismo y llevar las cosas con suspensión manifiestan la estima, la veneración y la expectación causadas por el misterio, la arcanidad y el "recatado silencio"; frente a la declaración, el darse a entender con llaneza y el jugar a juego descubierto.[20] Numerosos son los medios o las estrategias que Gracián ofrece acerca del silencio o del callar y también sobre la ocultación, el secreto, la disimulación, la prudencia y la discreción.[21] Medios que hacen que el si-

---

[14] Gracián y otros muchos autores parten del presupuesto ético-práctico "la vida es milicia contra la malicia humana" siguiendo la máxima senequista "*Vivere, Lucili, militare est*". Un análisis de la paranomasia milicia-malicia la encontramos en el trabajo de Guillermo Serés, "Milicia-Malicia en el Siglo de Oro: de la *virtus* a la cautela" accesible en: <http://www.raco.cat/index.php/Scriptura/article/viewFile/94377/163977>.

[15] Baltasar Gracián, *El Héroe*, en *Obras completas de Baltasar Gracián*, edición de Luis Sanchéz Laílla Madrid, Espasa Calpe, 2001, "Al lector", p.4. Cito siempre por esta edición salvo *El Criticón*.

[16] Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, en *Obras completas*, *op. cit*., af. 66, p. 226.

[17] Baltasar Gracián*, El Héroe*, I, p. 7 y *Oráculo manual y arte de prudencia*, af. 94, p. 235.

[18] Baltasar Gracián, *El Héroe*, II, p. 8 y *Oráculo manual y arte de prudencia*, af. 98, p. 236.

[19] Baltasar Gracián, *El Héroe*, II, p. 8.

[20] "Es el recatado silencio sagrado de la cordura. La resolución declarada nunca fue estimada; antes se permite a la censura, y si saliere azar, será dos veces infeliz. Imítese, pues, el proceder divino para hacer estar a la mira y al desvelo." (*Oráculo manual y arte de prudencia*, af. 3, p. 205). Véase también los aforismos 43 y 234.

[21] La virtud del silencio quedaba emparejada en muchas ocasiones a la virtud de la discreción, como observamos también en estos versos de Calderón de su *Psalle et sile, Exhortación panegírica al silencio:*

> "Es el silencio un reservado archivo
> donde la discreción tiene su asiento;
> moderación del ánimo, que altivo
> se arrastra sin él del pensamiento;
> mañoso ardid del menos discursivo
> y del más discursivo entendimiento;
> pues a nadie pesó de haber callado,
> y a muchos les pesó de haber hablado"

Existe una edición digital de Evangelina Rodríguez Cuadros, en *Selección de poemas*, en la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes", accesible en: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=3972>.

lencio, el callar, no tengan una única vertiente sino que estará en función de los usos y de las prácticas humanas, y éstas a su vez de la ocasión.[22]

De esta forma no sólo los tratadistas políticos hacen uso (e incluso abuso), de las máximas del obrar político que conminan a guardar silencio y a confiarlo; sino que numerosos personajes y protagonistas de la literatura del Siglo de Oro, ya sean cervantinos o calderonianos, ya gracianos o quevedianos, van del silencio a la palabra o de la palabra al silencio, hablarán o callaran de silencios y confidencias, de provocar el silencio o revocarlo, de romper el silencio…[23]

Porque, ciertamente, las limitaciones, los excesos y los peligros de las palabras van parejos a las limitaciones, los excesos y los peligros del silencio. Sin duda, hay beneficios en el silencio y en el callar, pero el precio del silencio no es otro que el mismo silencio:

> "– Pues, señores, ¿quién compra?
>
> – El que apaña piedras, el que hace y no dice, el que hace su negocio y Harpócrates a quien nadie reprehende.
>
> – Sepamos el precio –dijo Critilo–, que querría comprar cantidad, que no sé si lo hallaremos en otra parte.
>
> – El precio del silencio –les respondieron– es silencio también.
>
> – ¿Cómo puede ser eso? Si lo que se vende es callar, ¿la paga cómo ha de ser callar?
>
> – Muy bien, que un buen callar se paga con otro: este calla porque aquel calla, y todos dicen callar, y callemos."[24]

---

[22] "Vivir a la ocasión. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso" nos indica Gracián (*Oráculo manual y arte de prudencia,* af. 288, p. 298). No podemos detenernos, en un breve trabajo como es este, en un análisis de los medios o estrategias del "silencio de uno mismo", del silencio o el ocultamiento del entendimiento y de la voluntad. Véase mi introducción a la edición del *Oráculo manual y arte de prudencia*, de próxima aparición en la editorial Tecnos de Madrid.

[23] Basta recordar parte de "Elegía a la muerte del Príncipe Don Carlos", de Calderón:

> "Así quejas y lágrimas te envío,
> ¡Oh, rompa ya mi pena el sufrimiento!
> ¡Oh, rompa ya el silencio el dolor mío!
>
> Aunque mejor la fuerza de un tormento
> sabe sentirse que decirse sabe,
> porque en la voz no cabe el sentimiento,
>
> que en el silencio solamente cabe.
> Mas ya que a tanto la pasión me obliga,
> quejas escucha (o con acento grave
>
> la voz las calle o el callar las diga).
> De aquella son, y con razón de aquella
> dos veces, y de todos enemiga."

Existe una edición incluida en *Selección de poemas*, *op. cit*. También de "romper el silencio" escribe Quevedo y no olvidemos al fecundo Lope de Vega, que en sus sonetos y en sus comedias ("Satisfacer callando" y "El silencio agradecido" aunque de dudosa autoría), habla y dice del silencio.

[24] Gracián, *El Criticón*, ed. de Elena Cantarino, Madrid, Espasa Calpe (Austral, 435), 1998. La cita es de la primera parte, crisi xiii, p. 276-277.

3. Razón onto-gnoseológica o el silencio como metáfora del ser y del conocer

"No saber cómo decir
lo que decir no quisiera
ni cómo callar, señor,
lo que por la razón mesma
tampoco querría callar."
Calderón de la Barca[25]

La teología, la metafísica y la ontología, tan trazadas e integradas durante siglos comienzan a separarse y reclamar (como otras materias y disciplinas) su autonomía.[26] Si en "la transición del Renacimiento al Barroco, Dios se va retirando del mundo terrestre y va dejando de identificarse con el predicado de Orden para hacerlo con el de Infinitud",[27] el hombre del Renacimiento también se transforma en una categoría ontológica por mediación del "cogito". Bien que en los autores que nos ocupan (contrarreformistas) no será el *Cogito ergo sum*, constituido como substancia en el momento de la autorreflexión (Descartes), sino más bien un barroco *Hominem te esse cogita* (piensa que eres un hombre) como la sentencia emblemática que Juan de Borja utilizaba en sus *Empresas morales.* En la empresa 100 nos invitaba a recordar que "no hay cosa más importante al hombre christiano, que conocerse, porque si se conoce, no será soberbio, viendo que es polvo, y ceniza, ni se estimará en mucho, lo que hay en el mundo, viendo, que muy presto lo ha de dejar", y su motivo era un cráneo dispuesto sin ningún otro objeto. [28]

Pues bien, esta ontología trágica de la finitud –de quien ha de dejar este mundo casi tan pronto como entra en él–,[29] tiene que ver con el silencio de la *res nata*, de lo

[25] Calderón de la Barca*, Basta callar* (vv 1677-1681). Existe una edición facsímil digitalizada en la "Bibliteca virtual Miguel de Cervantes" accesible en: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=32797>.

Véase el estudio de Marie Françoise Déodat-Kessedjian titulado: "Callar y/o hablar. La problemática del silencio en una comedia palaciega de calderón. Las dos versiones de *Basta callar*", *Criticón*, 71 (1997), p. 159-174. Ahora accesible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/071/071_161.pdf>.

[26] Como recuerda Fernando Pérez Herranz: "Ontología y metafísica se confunden durante muchos siglos, porque la ciencia no es capaz de realizar la acriba precisa y duradera entre los distintos territorios científicos. Así teología, metafísica y ontología se trenzan en una totalidad acogida, integrada y justificada por la iglesia romana, hasta que los hilos que componen aquel trenzado se separan y reclaman su autonomía: la política con Maquiavelo; la religión con Lutero; la astronomía con Copérnico y Kepler; la mecánica con Galileo y Newton..." Véase su trabajo titulado: "El concepto de ontología: de la transustanciación al atomismo", *Conceptos. Revista de investigación graciana*, 3 (2006), p. 33-50.

[27] Ídem, p. 35.

[28] Juan de Borja (1533-1606), sus *Empresas morales* datan de 1581, aunque la edición completa es de 1680. Existe una edición facsímil con introducción de Carmen Bravo-Villasante (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1971). La edición digitalizada puede encontrarse en la base de datos y biblioteca digital de libros de emblemas españoles: <http://rosalia.de.fi.udc.es/cicyt/>.

Sobre la cuestión véase los trabajos de Fernando Rodríguez de la Flor, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1999) y *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)* (Madrid, Cátedra, 2002).

[29] No podemos detenernos en el tópico de la brevedad de la vida, el *tempus fugit,* o la *vanitas*, que los autores del barroco hicieron tan suyo como si de una categoría exclusiva suya fuera: "cuna y sepulcro en un botón hallaron" de Calderón; "la aurora ayer me dio cuna, la noche ataúd me dio" de Góngora; "se es de la cuna a la mortaja" de Cervantes; "la cuna y la sepultura" de Quevedo o "de la

nacido, y con las formas de utilización del silencio a través de diversas expresiones, acciones o hechos que manifiestan esa finitud o limitación, esa brevedad o fragilidad, a manera de negación, privación, pausa, falta, olvido, ausencia, abstención, omisión, pasividad, censura, represión, mutismo,…. Todo ello dotado de sentido, un silencio con sentido inexpresable o inexpresado, tal vez denotado y también connotado: "Menos solicitó veloz saeta / destinada señal, que mordió aguda; / agonal carro por la arena muda / no coronó con más silencio meta, / (…) Mal te perdonarán a ti las horas: / las horas que limando están los días,/ los días que royendo están los años.", como en el soneto "De la brevedad engañosa de la vida" de Góngora,[30] o en los versos de "Arrepentimiento y lágrimas debido al engaño de la vida" de Quevedo:[31] "Huye sin percibirse, lento el día / y la hora secreta y recatada / con silencio se acerca, y despreciada, / lleva tras de sí la edad lozana mía."

El uso de la metáfora y de la alegoría, entre otros artificios conceptuosos, implican una consecuencia ontológica que es que el ingenio y la agudeza, el artificio y el concepto suponen una energía capaz de materializar y corporalizar lo que se ve, lo que se toca, lo que se oye, y capaz, a la vez, de ocultar y de silenciar eso mismo. Si el concepto "es un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre los objectos" –como define Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio*–,[32] es un acto que expresa la primorosa concordancia o la armónica correlación entre dos o tres extremos cognoscibles, de forma que se cifra y se abstrae en una sutileza objectiva. Ciframiento y abstracción que engendran un silencio esencial en el propio lenguaje al estar éste construido sobre los aspectos de la realidad que se desean resaltar al mismo tiempo que sobre los aspectos que se desean silenciar. La propia escritura es voz y silencio; silencio porque quizás no haya nada detrás de las mismas palabras que no sea una mera posibilidad de ontología que sólo es capaz de reconstruirla aquel que puede leer en silencio y soledad un texto.[33]

Mas junto a la ontología de la finitud y a la ontología del artificio, convive una ontología de la sospecha magnificada por la Inquisición y por el momento histórico que atraviesa la Monarquía hispánica.[34] Si todos sospechan o recelan de todos, el

---

cuna a la tumba, del tálamo al túmulo" de Gracián, son sólo algunas de las múltiples expresiones en las que se recoge esta trágica fugacidad.

[30] El soneto de Góngora que reproducimos arriba incompleto data de 1623. En 1600, el poeta había escrito una Canción con claras referencias al dios Harpócrates: "Desnuda el brazo, el pecho descubierta, / entre templada nieve / evaporar contempla un fuego helado, / y al esposo, en figura casi muerta, / que el silencio le bebe / del sueño con sudor solicitado./ Dormid, que el dios alado, / de vuestras almas dueño, / con el dedo en la boca os guarda el sueño." Existe una edición digital en el portal de la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes" accesible en: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=648&portal=0>.

[31] Quevedo, *Arrepentimiento y lágrimas debido al engaño de la vida*, incluida en *Antología poética*, ed. de Roque Esteban (Madrid, Espasa Calpe, 1967). Existe versión digitalizada en la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes", accesible en: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=9205>.

[32] Gracián, *Agudeza y arte de ingenio,* en *Obras completas*, *op. cit.,* discurso II, p. 319.

[33] Sobre este aspecto, véase la obra de Emilio Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Espasa Calpe, 1998.

[34] No repararé tampoco en tan analizada y debatida cuestión: del recuerdo graciano de la España soberana ("entonces fuera España cabeza del mundo sin contradicción alguna"), y de su advertencia, pues ya andaba el mundo trabucado ("no sólo anda el mundo al revés en orden al lugar, sino al tiempo"), a la España destronada y destrozada interna y externamente ("Miré los muros de la patria mía, si un tiempo fuertes, ya desmoronados") del soneto quevediano que tantas interpretaciones ha deparado.

esfuerzo ha de centrarse en el arte de saber ocultar y ocultarse, de no vocear la verdad, de silenciar y silenciarse: "No grites –dijo Quirón– que nos perdemos. –¿Qué importa, si todo va perdido? (…) –Pues, ¿cómo hemos de poder vivir en un mundo como este? –porfiaba afligiéndose Andrenio– (…) –¿Cómo?: ver, oír y callar."[35]

Por otra parte, una ontología del silencio, como forma de ser, de conocimiento y de acción, como es obvio, además de postular el valor del silencio debería afirmar que la verdadera realidad comienza en el silencio de forma que "cuanto más densidad ontológica se posea, mayor capacidad de silencio se tendrá."[36]

Pero si todo va cifrado y silenciado ¿cómo descifrar y desvelar para conocer? Podemos o bien silenciar las preocupaciones ontológicas a partir de la consideración de que la realidad está constituida por nuestro conocimiento; o bien, utilizar el silencio como instrumento del conocimiento humano. Una teoría del conocimiento o gnoseología debe permitir a la par que descifrar[37] los falsos silencios como el engaño de la palabra o el engaño verbal ("la verdad muda, la mentira trilingüe");[38] descubrir los peligros del silencio o del secreto que derivan de un mundo en el que el ejercicio del callar también lo practican los malhechores ("los deshonestos callan, las adúlteras disimulan, los asesinos punto en boca…)".[39] Esto es, para llegar al desciframiento del mundo y de uno mismo es necesario callarse para conocerse en silencio, y conocerse para conocer también a los otros. Alcanzar este conocimiento y sabiduría implica el silencio del hombre sabio y prudente que una vez llega al desengaño (hijo éste de la razón y de la verdad),[40] no puede más que enmudecer ante su trágica finitud y ante la constatación de que muere el hombre cuando había de comenzar a vivir: "melancólico parece el silencio, mas al sabio nunca le pesó de haber callado".[41]

---

[35] Gracián*, El Criticón, op. cit*, I, crisi vi, p. 146, p. 155 y p. 156.

[36] Ignacio Izuzquiza, *Filosofía de la tensión: realidad, silencio y claroscuro,* Barcelona, Anthropos, 2004, p.205. En esta obra se utiliza la expresión "silencios de cristal" para afirmar la importancia del silencio en la consideración de una ontología general. Un silencio que no debe provocar ni oscuridad ni opacidad; sino un silencio transparente que permita a través de su práctica "vislumbrar cómo el ser es una función de límites, elasticidades, vibraciones y campos tensionales" (ídem, p. 243).

[37] Cifrar y descifrar, en su vertiente gnoseológica, forman parte del proceso del conocimiento que lleva a distinguir y separar la realidad de la apariencia, la verdad de la mentira. Sobre el concepto "descifrar", véase el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián, op, cit*, p. 81-88.

[38] Gracián, *El Criticón*, *op. cit*., I, crisi vi, p. 155.

[39] Gracián, *El Criticón, op. cit.,* I, crisi xiii, p. 276.

[40] Que el "desengaño enmudece" (Bartolomé Leonardo de Argensola), sea "siempre aborrecido" (Lope de Vega) o lo suplique Segismundo -"Dadme, cielos, desengaño"- (Calderón), no implica que posea una única dimensión psicológica. El Desengaño, es también "el querido hijo de la Verdad" (Gracián, *El Criticón, op. cit*, III, crisi v, p. 654), cuya dimensión gnoseológica permite la salida del error o del engaño a través del conocimiento (desciframiento) y el consecuente acceso a la verdad. Además nos advierte Gracián: "varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana. Entre todas, la más portentosa es el estar el Engaño en la entrada del mundo y el Desengaño a la salida" (*El Criticón, op. cit,* III, crisi v, p. 651). Sobre el concepto "desengaño", véase el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián, op, cit*, p. 89-94.

[41] Gracián, *El Criticón, op. cit.,* I, crisi xi, p. 242. Para Gracián es obvio que "muere el hombre cuando había de comenzar a vivir, cuando más persona, cuando ya sabio y prudente, lleno de noticias y experiencias, sazonado y hecho, colmado de perfecciones (…)" (*El Criticón*, III, crisi xi, p.786).

4. Razón teológico-moral o el silencio como metáfora de lo inefable

"Pues sepa quien lo niega, y quien lo duda,
que es la lengua la verdad de Dios severo,
y la lengua de Dios nunca fue muda"
Quevedo[42]

No podemos silenciar a Dios, ese Dios tan oculto y tan infinito, tan escondido y tan manifiesto, que a pesar de su inaccesible incomprensibilidad, nos habla por medio de sus criaturas. Son sus criaturas las que pueden utilizar el silencio como forma de acceder con mayor plenitud a la divinidad, como lenguaje mudo que acerca a Dios al facilitar escuchar su voz.

El silencio como forma de alcanzar la armonía y la contemplación ya fue utilizado por los pitagóricos quienes pasaban por un periodo probatorio de absoluto silencio; el silencio como momento de ataraxia o imperturbabilidad, como ausencia de pasión y de dolor, por los estoicos y los epicúreos; el silencio como suspensión del juicio dogmático, por los escépticos.

Se trata de silenciar en el propio yo algunas de sus dimensiones para renunciar al murmullo interior pero sin anularse ni aniquilarse; pues sólo cuando el hombre se silencia y se aquieta, se escucha. El silencio monástico y la vertiente ascético-mística del silencio connotan actitudes de recogimiento, mesura y reflexión, y son requisitos de la contemplación. Lo religioso y la liturgia católica están plagados de silencios.

Entre los místicos de la época, San Juan de la Cruz advertía, en el prólogo a su obra *Subida del Monte Carmelo,* que "para haber de declarar y dar á entender esta noche obscura, por la cual pasa el alma para llegar á la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios (…) que ni basta ciencia humana para saberlo entender, ni experiencia para decirlo; porque solo el que por ella pasa lo sabrá sentir, mas no decirlo".[43] Y entre los libros que componen la obra se dan los siguientes avisos: que debe estar "el entendimiento íntimamente sosegado y callado"; que debe hacerse "a la memoria que quede callada y muda, y sólo el oído del espíritu en silencio a Dios"; que "mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios".[44] En suma, entendimiento, memoria y potencias deben quedar acallados y en silencio. Porque la ascesis mística y "la plena unión del sujeto con aquella dimensión inefable se presenta como una retirada del mundo de los significados que lleva más allá de toda palabra y que exige

[42] Quevedo, *Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos, escrita a don Gaspar de Guzmán, conde Olivares en su valimiento, op. cit.*

[43] En el prólogo a *Subida del Monte Carmelo* no sólo alude claramente al problema de la indecibilidad sino que incluso avisa que "sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística con alguna manera de palabras se puedan bien explicar", es decir, el problema de la intraducibilidad de la palabra poética. La cita es de la página 3 de la edición incluida en *Escritores del siglo XVI* (Madrid, Rivadeneyra, 1862), ahora digitalizada en la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes" accesible en: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=31204>.

[44] Los textos citados están incluidos en el capítulo 9 del libro segundo, y en el capítulo 3 del libro tercero, respectivamente.

como escalón inevitable la suspensión del yo: el silencio total hace desaparecer al que se calla".[45]

Más el silencio místico no es ausencia de palabra (o de voz) y mutismo, es transformación del lenguaje para poder decir o hablar de aquello que es, a priori, indecible e inexpresable. De esta forma la paradoja (las palabras del silencio)[46] se resuelve en la utilización de la retórica del silencio con el uso, por ejemplo, de metáforas y alegorías para que las expresiones literales se deshagan de sus significados, que quedan silenciados, a la par que nos digan o hablan de otros que no pueden ser expresados literalmente: es decir, las expresiones callan sus propios significados para decir otros.[47]

Sor Juana Inés de la Cruz, un siglo más tarde, en su obra profana utiliza un silencio con carga psicológica y con un valor estilístico para crear un discurso paradigmático en el cual la manipulación del silencio y de la palabra, sirven a la persuasión ("Óyeme sordo, pues me quejo muda") y a la elocuencia ("Oye la elocuencia muda"), a los silencios tácticos y también a los silencios vinculados a valores sociales.[48] Han interpretado algunos críticos, que en su poema *Primer Sueño,* las referencias al silencio implican que el espacio silencioso simboliza la soledad del alma y las primeras instancias de su elevación; y que el significado del silencio se impulsa "como red de significaciones cifradas que se resisten a la aprehensión humana, aunque desafían a la razón a través de múltiples signos que revelan la presencia innegable de lo oculto" para exaltar, de manera alegórica, lo inefable del Todo:[49]

> "Y en la quietud contenta
> de impero silencioso,
> sumisas sólo voces consentía
> de las nocturnas aves
> tan oscuras tan graves,
> que aún el silencio no se interrumpía.
> (…)
> El sueño todo, en fin, lo poseía:
> todo, en fin, el silencio lo ocupaba."

La virtud del silencio, no sólo como virtud monástica, sino como virtud práctica (ética y política del silencio) guarda secreto o reserva sobre intereses privados y/o

---

[45] Véase Alejandro Miroli, "Paradojas del silencio", *Asterión XXI. Revista cultural,* 6, accesile en: <http://www.asterionxxi.com.ar/numero6/silencio.htm>.

[46] Véase la obra colectiva titulada: *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Óscar Pujol y Amador Vega (coords.) Madrid, Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila/Editorial Trotta, 2006.

[47] Como recuerda Miroli: "la retórica del silencio no es ausencia de palabra sino ausencia del significado propio e instalación de otro significado que por si es callado" ("Paradojas del silencio", *op. cit*.).

[48] Las referencias son de sus poemas "Sentimiento de ausente" y "Ya que para despedirme". Existen diversas ediciones digitalizadas en la "Biblioteca virtual Miguel de Cervantes", accesibles en: <http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/sorjuana/pcuartonivel.jsp?conten=obra>.

[49] Véase el estudio de Mabel Moraña, *Viaje al silencio: exploración el discurso barroco* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1998) que incluye el trabajo "La retórica del silencio en Sor Juana Inés de la Cruz", la cita es de la página 165. Véase también la obra de Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1983.

públicos y va pareja a la virtud de la discreción y de la prudencia, –como vimos– y en ocasiones acompañada por la modestia y la templanza. Pues, el silencio al igual que las palabras, puede expresar los más antagónicos deseos y sentimientos: el silencio del amor o el del odio; el silencio de la aprobación o desaprobación; el silencio de la esperanza o el de la desesperación.

Pero si hemos de superar algún silencio es el de la muerte, pues la meditación ante ella puede entenderse como un silencio verbal que coexiste con un discurso interior o diálogo consigo mismo (el "hablar consigo mismo" de Gracián).[50] En la vejez, la palabra cede terreno al silencio, al soliloquio, a la meditación silenciosa sobre el final de la vida.

Mas ¿cómo hacer frente al silencio absoluto? Bien puede el silencio de la muerte trascenderse gracias a la virtud que llevaría a la inmortalidad del alma; pero el silencio del olvido, al que todos nos enfrentamos, debe quedar trascendido gracias a la eternidad de la palabra escrita (o bien diríamos ahora, la palabra digitalizada). La memoria, la historia, la fama, superan la muerte, superando así el silencio último.[51]

> "Seguidme (le decía), que hoy intento trasladaros
> de la casa de la Muerte al palacio de la Vida,
> desta región de horrores del silencio
> a la de los honores de la fama."[52]

[50] La meditación sobre la muerte es "hablar consigo mismo" como lo hace el discreto en la tercera y última jornada de su vida: "Es corona de la discreción el saber filosofar, sacando de todo, como solícita abeja, o la miel del gustoso provecho o la cera para la luz del desengaño. La misma filosofía no es otro que meditación de la muerte, que es menester meditarla muchas veces antes para acertar a hacer bien una sola después."(*El Discreto*, *op. cit,* realce XV, p. 198).

[51] En el emblema 55 de Hernando de Soto, cuyo mote es "A los que mueren sin fama", puede leerse en su epigrama: "Jamás del pino cortado \ se sabe que reverdezca,\ ni que alguna rama crezca \ de aquello que le ha quedado.\ Es árbol para que asombre \ a cualquiera que le viere,\ pues se parece al que muere \ sin dejar memoria y nombre" (*Emblemas moralizadas,* Madrid, 1599). Con otro tópico barroco hemos topado: la Fama. Sin embargo, no podemos tratarlo aquí por la breve extensión de este trabajo.

[52] Gracián, *El Criticón*, *op cit*, III, crisi xii, p. 813.

LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ ANTE LOS RETOS DE LA NEUROCIENCIA: UNA REVISIÓN EPISTEMOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA[1]

Irene Comins Mingol
Universitat Jaume I

Abstract: Neuroscience is presented in the early twenty-first century as a new knowledge, able to make great contributions not only to natural sciences but also -and here will lie the critical focus of this article-, to the field of humanities and social sciences and, more specifically, to the reflection about the nature of practical reason; throughout the new disciplines of neurophilosophy and neuroethics. Recently we have witnessed the emergence of some lines of work that suggests even the possibility of discovering the brain basis of a universal ethic, or the brain basis of free will. In this paper we present a critical position against the significant potential contribution of neuroscience to understand practical reason.

Keywords: Neuroscience, philosophy, epistemology, anthropology, peace.

Introducción

La neurociencia se presenta a comienzos del siglo XXI como un nuevo saber, capaz de hacer grandes aportaciones no sólo al ámbito de las ciencias naturales sino también, –y aquí radicará el enfoque crítico de este artículo–, al ámbito de las ciencias humanas y sociales, y más concretamente a la reflexión en torno a la razón práctica, a través de lo que se viene conociendo como *neurofilosofía* o *neuroética*. En este último sentido han aparecido recientemente algunas líneas de trabajo que sugieren incluso la posibilidad de descubrir las bases cerebrales de una ética universal o la posibilidad de desentrañar y desvelar el funcionamiento del libre albedrío.[2] En este artículo presentamos un posicionamiento crítico frente a las posibilidades significativas de contribución de la neurociencia tanto a la comprensión como a la construcción del pensamiento crítico. Este análisis crítico lo haremos de la mano de las propuestas que desde el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

[2] La revista *Nature* dedica uno de sus monográficos a este tema bajo el sensacionalista título *Neuroscience vs philosophy: Taking aim at free will*. En el monográfico se cuestiona si lo que se aplica a las acciones casi automatizadas del laboratorio pueda tener algo que ver con lo que realmente ocurre en el complejo y socialmente mediado mundo de las elecciones en la vida real.

Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón venimos desarrollando en los últimos años (Martínez Guzmán, 2001; 2005a) en torno a dos debates, por un lado respecto el estatuto epistemológico de las ciencias humanas y sociales, y de otro lado, en torno al debate entre naturaleza y cultura, viejo debate de la Investigación para la Paz. El artículo se organiza, por tanto, siguiendo esos dos debates en los siguientes apartados: un primer apartado de cuestionamiento epistemológico y un segundo de cuestionamiento antropológico.

Es importante empezar señalando que la *neuroética* tiene dos líneas de trabajo diferenciadas que han venido a conocerse como la Ética de la Neurociencia y la *Neurociencia de la Ética*, siguiendo la sistematización propuesta por Adina Roskies (2002: 21; Cortina, 2010a). La primera línea de trabajo, la Ética de la Neurociencia aborda el plano predominante práctico de los criterios éticos de la aplicación de la neurociencia, tanto en la relación médico-paciente y su uso con los sujetos experimentales, como en el impacto que puede ejercer en la ciudadanía en general, a través de lo que viene conociéndose como neuropoder, de manos, por ejemplo, de las nuevas técnicas de *neuromarketing*[3] o *neuropolítica*, entre otras. La segunda línea de trabajo, la *Neurociencia de la Ética* aborda el plano más teórico, que reflexiona sobre las preguntas acerca del ser y actuar humanos. Así, siguiendo a José Manuel Giménez Amaya y Sergio Sánchez-Migallón podríamos decir que los problemas de la neuroética "se distinguen, por un lado, en problemas éticos de la práctica general de la Neurociencia y que teóricamente son comunes a muchas disciplinas biológicas, y, por otro lado, un género de cuestiones que abordan las dimensiones más nucleares de la ciencia neural al afectar muy directamente a nuestro yo, a nuestra libertad y a nuestro actuar" (2010: 103). O, lo que es lo mismo, las diferentes pretensiones de la neuroética no sólo como ética aplicada sino también como ética fundamental (Cortina, 2010b). En los últimos años las Neurociencias se han preguntado qué y quiénes somos, penetrando así en lo más íntimo y personal del ser humano y ofreciendo una visión científica del ser humano poco compatible, en muchas ocasiones, con las propuestas filosóficas. Ahora las preguntas "ya no son sobre el origen del hombre, sino sobre su actuar y su ser. Para muchos investigadores neurocientíficos, el conocimiento que esta ciencia propone choca de un modo más directo con los conocimientos filosóficos y religiosos" (Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, 2010: 58). Esta segunda línea de trabajo, la Neurociencia de la Ética o Neurofilosofía será el objeto de nuestra revisión crítica.

1. Revisión Epistemológica

Desde la última década del siglo XX estamos asistiendo al surgimiento de una nueva familia de disciplinas que tienen en el prefijo "neuro" su lazo de consanguineidad, configurándose toda una nueva "neuro-terminología" (Mora, 2007: 26) que se ha venido a aplicar a disciplinas humanísticas clásicas como la filosofía, la ética, la

[3] El neuromarketing colaboraría a alienar más a un ser humano que ha sustituido el ágora por el mercado como metáfora de su autocomprensión como ciudadano. Para un análisis de las implicaciones éticas del *neuromarketing* ver Conill, Jesús y Domingo García-Marzá "Neuroeconomía y neuromarketing" publicado en Villafañe, J. (ed.): *La comunicación empresarial y la gestión de los intangibles en España y Lationamérica*, Madrid, Pirámide.

sociología, el arte, la economía o la misma teología. Estas nuevas neuro-disciplinas han tenido una diversa y contrapuesta recepción por parte de la comunidad científica, que se encuentra dividida en un abanico diverso que va desde los que opinan que es una moda que no aporta nada que cambie la esencia de la concepción humanística clásica[4] –cuando no conduce a equívocos–, a los que opinan que las neuro-disciplinas aportan novísimos conocimientos a las Humanidades. Es curioso señalar que el primer grupo está formado principalmente por autores provenientes de las ciencias humanas y sociales, y el segundo grupo por autores provenientes de las ciencias naturales. En medio de ese abanico plural hay autores que reconocen aportaciones de las neuro-disciplinas para el conocimiento del ser humano y otros que desde las ciencias naturales reconocen que a pesar de sus recientes avances, la neurociencia es una disciplina que todavía está en su infancia "y que no ha alcanzado a conocer en su intimidad cómo funciona el cerebro" (Mora, 2007: 17).

Una de esas nuevas "neuro-disciplinas" es la *neurofilosofía*, en la que, y a pesar de su nombre, han teorizado más los científicos, –léase biólogos, médicos, neurocientíficos–, que los mismos filósofos. Y que han llegado a formular el debate sobre si la neurociencia de algún modo y algún día, podría sustituir a la propia filosofía. Patricia Churchland, quien acuñó por primera vez el término neurofilosofía en su libro *Neurophylosophy* (1990) respondió a este debate con un rotundo no, al indicar que a la filosofía "le queda la mejor parte del pastel, en el sentido de que la filosofía es la quintaesencia, el lugar perfecto para sintetizar resultados e integrar teorías que vengan de territorios diferentes, porque es panorámica en su visión e integradora en su abrazo" (Mora, 2007: 47). Así pues parece que desde el punto de vista de la neurofilosofía las funciones de la filosofía se reducirían a la de síntesis, ¿pero y la función crítica de la filosofía? Dudar de las apariencias, realizar un análisis crítico de los supuestos en los que se basa nuestra sociedad, nuestra cultura, nuestra ciencia es una tarea fundamental que la filosofía no puede, ni debe, delegar.

Algo parecido ocurre con la neuroética, en la que se investigan y enfatizan las bases biológicas de los valores y juicios morales. Si bien esto último es interesante para romper con un excesivo construccionismo social existente en estas disciplinas no podemos ahora dejarnos caer en el polo opuesto que ningunea la influencia de la interacción social y del contexto. Algunos *neuroéticos* plantean la disyuntiva en los siguientes términos: o bien la moral y las normas que derivan del razonamiento moral vienen de Dios o bien derivan de los seres humanos mismos, de su propia biología (Mora, 2007: 66). ¿Dónde queda la interacción social, la intersubjetividad? Reducida a una interacción coyuntural, casi colateral, con la biología. Otros autores más prudentes (Mora, 2007: 157) señalan que el cerebro es un sistema abierto en constante cambio e interacción con su medio ambiente y social, no determinístico en comparación con el grado de predicción de otros elementos de la naturaleza.

Los neurocientíficos provienen, en su mayor parte, del ámbito de la psicología experimental, la biología o la medicina, es decir, pertenecen al ámbito de lo que comúnmente se conoce como ciencias naturales. Ese *locus de enunciación*, desde

[4] Autores como Lehrer (2010) parten de la tesis de que los neurocientíficos no están descubriendo nada nuevo, sino que sus resultados –que se pretenden como nuevos- replican concepciones del ser humano a las que habían llegado anteriormente filósofos, poetas, escritores, artistas, por otros medios.

las ciencias naturales, no es baladí, como veremos más adelante. Ciertamente es interesante "introducir un nuevo ciclo de pensamiento que puede ayudar a mejorar nuestra visión del mundo y de nosotros mismos haciéndolo más acorde a nuestra naturaleza biológica" (Mora, 2007: 31). Sin embargo en los últimos años, como hemos señalado al inicio de este artículo, han entrado sin tapujos a argumentar, afirmar y/o cuestionar teorías desde hace tiempo sostenidas o debatidas por filósofos y humanistas. Este atrevimiento de ningún modo sería tolerado de darse en sentido contrario. ¿No cabría aquí pues un acto de reconocimiento del bagaje histórico y cognoscitivo, de las peculiaridades de metodología y del objeto de estudio de las ciencias humanas y sociales por parte de los neurocientíficos? Cada vez más los neurocientíficos exigen a filósofos y humanistas que dominen y apliquen los conocimientos y avances que se realizan desde las ciencias naturales. ¿No cabría también en un acto de humildad y rigurosidad científica exigir a los neurocientíficos un mayor conocimiento humanístico antes de atreviste a formular determinadas afirmaciones gratuitas?

Las ciencias naturales, de las que las neurociencias no pueden desvincularse por más que busquen apellidos humanísticos, utilizan y parten de un reduccionismo, que viene dado por el mismo modelo de ciencia moderna occidental de tradición galileana de las ciencias naturales, basado en la matematización y experimentación. Desde que en el s. XIX se consolidaron las ciencias humanas y sociales como ciencias explícitas se inició el debate sobre el estatuto epistemológico, de cientificidad, de estas ciencias sobre todo en relación al monismo o dualismo metodológico, es decir, sobre la necesidad o no de utilizar un modelo de ciencia diferente para las nuevas ciencias humanas y sociales o bien seguir utilizando el mismo modelo de ciencia que las ciencias naturales venían aplicando desde el Renacimiento tardío y el Barroco (Henrik Von Wright, 1980: 20). Para una gran tradición del pensamiento científico, que nosotros compartimos, las ciencias humanas y sociales deben seguir un modelo de ciencia distinto, de tradición aristotélica y basado en la *comprensión;* teniendo en cuenta la peculiaridad del objeto de estudio, el ser humano, y sus implicaciones metodológicas.

Los neurocientíficos han ninguneado este debate partiendo claramente de una concepción científica de monismo metodológico, según la cual han trasladado sus descubrimientos fisiológicos del ser humano a la comprensión más holística, del sentir, pensar y actuar humano. Para muchos neurocientíficos la neurociencia se constituye en un puente capaz de disolver el divorcio que existe entre ciencia y Humanidades (Mora, 2007: 15, 24). Llegándose a definir como una disciplina en la que "convergen esos dos grandes universos del conocimiento que son la Ciencia y las Humanidades" (Mora, 2007: 16). Sin embargo aplicar un método, el de tradición galileana, que es esencialmente reduccionista a una realidad esencialmente compleja como es el ser humano, no podrá conducir a comprensiones holísticas, sino necesariamente parciales del ser humano y su mundo de la vida.

En ese mismo sentido, y como ejemplo del reduccionismo comentado, podemos citar el recurso a los dilemas morales hipotéticos como herramienta de trabajo sobre las que construyen sus teorías muchos neurocientíficos, y que no está exento de cuestionamientos, tal y como bien señala Adela Cortina, entre otros expertos, que ponen en duda la validez de los dilemas como clave interpretativa de la moral (Cortina, 2010a: 144). "En realidad, la vida moral no consiste en enfrentarse a dilemas, sino

en proyectar una vida buena, la *riqueza experiencial* de la vida humana no se deja encorsetar en dilemas" (Conill, 2006 en Cortina, 2010a: 144). Marc Hauser (2008), como otros neurocientíficos basa sus estudios en el análisis de dilemas morales, pero no podemos desconocer los problemas que estos conllevan, pues no es lo mismo resolver dilemas morales hipotéticos que resolver dilemas de la vida real, tal y como Carol Gilligan (1986) ya abordó en su debate clásico con Kohlberg al respecto. Diferentes neurocientíficos, entre ellos el mismo Hauser (2008: 61-62) han contra argumentado la crítica de que los dilemas hipotéticos son artificiales, alejados de la experiencia cotidiana y diseñados para personas encerradas en su torre de marfil. Según Hauser al usar la artificialidad y evitar todo aire de familiaridad se evita que hagamos juicios fundados en puras emociones, eliminando los sesgos interesados y garantizando la imparcialidad. Hauser intenta así justificar el uso de dilemas hipotéticos, pero al mismo tiempo reconoce "en la medida en que se examinen ejemplos artificiales junto con casos de la vida real, descubriremos importantes aspectos de la naturaleza de nuestros juicios" (2008: 62).

Además de ningunear el acervo de conocimientos de las ciencias humanas y sociales, los neurocientíficos parten de una epistemología excluyente en un segundo sentido: son marcadamente etnocéntricos. Poco tienen en cuenta en sus objetivos ni en su metodología la diversidad cultural. El mundo de la experiencia analizado es el de occidente, por encima del de otras culturas. Y esto en dos sentidos: *a. En la metodología*. Los dilemas hipotéticos que se utilizan tienen un carácter claramente occidental. Los sujetos con los que se realizan los estudios y experimentos viven en Occidente. *b. En las prioridades en su objeto de estudio*. Los problemas vinculados con la longevidad, –como es el Alzheimer–, con las depresiones, la capacidad intelectual, etc. son propias de las sociedades opulentas del norte rico del mundo. Lamentablemente en una gran parte del planeta estas no son las necesidades prioritarias. Recordemos aquí que según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo el 80 % de la población mundial sobrevive con el 20% de los recursos del planeta, mientras que un 20% de la población de los países enriquecidos disfruta del 80% de los recursos del planeta.

Según Javier San Martín (2012) las ciencias humanas tienen entre sus objetos de estudio a las ciencias naturales, de ellas estudian su historia, su constitución, su influencia en la vida social, histórica e individual, pero sobre todo, en el caso de la filosofía, su estructura como saber, su normatividad. Una aportación interesantísima de Javier San Martín es la referencia a la necesaria dependencia que las ciencias naturales deben tener respecto de las ciencias humanas, porque éstas son las que tienen que informar adecuadamente sobre las metas de la vida, sobre nuestras posibilidades, o sobre la racionalidad de nuestros objetivos (San Martín, 2012). Cabe cuestionar, por ejemplo, si la neurociencia responde realmente a los principales retos con los que la humanidad convivirá en el siglo XXI o si se está dejando llevar embriagada por algunos descubrimientos técnicos recientes en su ámbito. "Mientras nuestros telescopios y microscopios escrutan cuidadosamente los enigmas del universo y de la propia vida, nos enfrentamos a la destrucción de la vida hasta extremos desconocidos en la historia escrita" (Macy, 2003: 117).

Para algunos autores lo que "está en juego es la idea de verdad misma. Y el reto consiste en rastrear la idea de racionalidad y de verdad que late débilmente en la Ciencia y, en realidad, en toda la vida propiamente humana" (Giménez Amaya y

Sánchez-Migallón, 2010: 141). Por lo que se refiere a la Ciencia, todavía perduran los ideales de la Modernidad que conviven con la desesperanzada mentalidad posmoderna. En palabras de Husserl, más que una crisis de la Ciencia o una lucha entre Filosofía y Ciencia, se trataría más bien de una lucha entre quienes creen en la verdad y quienes no creen en ella. Ante esta diatriba, ¿de qué lado se sitúa la Ciencia? Parece que la respuesta sería que del lado de la verdad. Sin embargo, la verdad científica puede considerarse una verdad auténtica, pero contextual, parcial. Los enunciados científicos son verdaderos en tanto que se confirman en la realidad, pero no se puede dudar de que la Ciencia proporcione un tipo de conocimiento real. En este punto, "la cuestión de fondo es, entonces, si además de esas verdades científicas, hay algún sentido de verdad absoluto y universal. La crisis de las ciencias no es, en realidad, una crisis de ellas mismas, sino de la Filosofía" (Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, 2010: 143). Giménez Amaya y Sánchez-Migallón se plantean también los problemas epistemológicos que suscita la misma metodología de la neurociencia, a través de un breve recorrido sobre cómo se entendía la actividad científica en sus inicios y en su posterior desarrollo durante la Modernidad. Efectivamente, la concepción mecanicista del universo llevó aparejada en la Edad Moderna una falta de respeto hacia la naturaleza. Según Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, confluyeron tres factores en ello: el anhelo de emancipación, de autosuficiencia y el afán de dominio. Un afán de dominio que implicaba la creencia en la posibilidad de manipular todo lo natural, lo que junto con la reducción a todo lo experimentable, conllevó la manipulación de las personas humanas mismas.

Retomando el concepto de mundo de la vida de Husserl, Giménez y Sánchez-Migallón denuncian la necesidad de que la Filosofía elabore una teoría de la praxis humana más satisfactoria para las nuevas ciencias experimentales.

> La Ciencia crea y sólo se mueve entre símbolos, y sólo el mundo de la vida, el mundo precientífico, puede ser su última confirmación. Cuando la Ciencia se erige en un conocimiento que está sobre el conocimiento intuitivo precientífico, cuando el positivismo científico aparta su vista de la Historia olvida que sus símbolos son sólo símbolos y entonces nunca llegan a confirmarse (Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, 2010: 149).

Buena parte de la Ciencia, ignorando su parcialidad originaria, se alza como único conocimiento universalmente válido, aun siendo vagamente consciente de su relativa provisionalidad (Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, 2010: 152). La instrumentalización de la Ciencia llevó a considerar manipulable todo lo natural, incluido el ser humano. Los excesos de la racionalidad técnica hacen olvidar que "el ser humano es un ser esencial y existencialmente biográfico, un ser que va construyendo narrativamente su historia, su personalidad" (Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, 2010: 159). La crisis de la Ciencia experimental hoy es muy profunda, no sólo por las preguntas que se plantea sino que se cuestiona como conocimiento y como actividad humana. En la Neurociencia esta crisis se ha experimentado de un modo más patente debido a las implicaciones teóricas y prácticas que conlleva. Precisamente ello ha provocado la necesidad y el planteamiento de la Neuroética.

Es interesante el modo en que el pensamiento humanístico y el pensamiento científico pueden converger en resultados similares.[5] Es interesante al respecto cómo el último libro del psicólogo Daniel Kahneman *Thinking, Fast and Slow* señala los fundamentos neuronales que demuestran la necesidad de un pensamiento más detenido para no incurrir en errores cognitivos con consecuencias morales. Desde las humanidades no es nuevo hablar de la importancia del tiempo. Podríamos decir que son dos modos de acceder al conocimiento del ser humano, mientras los científicos empiezan a dividir los pensamientos en sus partes anatómicas, los artistas y los filósofos propusieron por su parte comprender la conciencia desde dentro.[6] "Nuestra verdad, decían, debe comenzar con nosotros, con nuestra manera de *sentir* la realidad" (Lehrer, 2010: 16). Esto se relaciona con la forma en que Ortega y Gasset diferenciaba a las ciencias humanas y sociales de las ciencias naturales, mediante la división entre *vida biográfica* y *vida biológica* (San Martín, 2012). "Toda descripción del cerebro exige ambas culturas: el arte y la ciencia. Los métodos reduccionistas de la ciencia deben correr parejos con una investigación artística de nuestra experiencia" (Lehrer, 2010: 19).

A Charles Percy Snow debemos la teoría sobre las "dos culturas" que describe el fenómeno según el cual el arte y la ciencia adolecen de una incomprensión recíproca. Nuestro conocimiento podría describirse como una colección de feudos solitarios, cada uno con sus propios hábitos y sus propios vocabularios. La solución a este cisma epistémico según Snow era la formación de una "tercera cultura", con la que se esperaba colmar el vacío de comunicación entre los científicos y los artistas. Todos saldrían beneficiados de una mejor comprensión del otro. Snow resultó ser un profeta, al menos en parte. La tercera cultura es actualmente un auténtico movimiento cultural. Sin embargo, si bien esta nueva cultura utiliza la misma frase de Snow, en realidad, se halla bastante alejada de su proyecto. En vez de referirse a un diálogo entre artistas y científicos –un espacio cultural compartido, por así decir–, la tercera cultura de nuestros días hace referencia a unos científicos que se comunican directamente con el público en general, a unos científicos preocupados por traducir sus verdades al lenguaje de las masas (Lehrer, 2010: 223-224). Sin duda, se trata de una preocupación importante y necesaria, pero presenta varias limitaciones (Lehrer, 2010: 224): 1) No ha logrado borrar la línea divisoria entre nuestras dos culturas principales. Aún falta un verdadero diálogo entre iguales; 2) Las posturas propugnadas por los pensadores de la "tercera cultura" a menudo adoptan una visión unidimensional de la empresa científica y de su relación con las humanidades. Así no es extraño afirmaciones del estilo de que la "falta de empirismo" de las humanidades debe ser corregido por la ciencia reduccionista. "Por desgracia, muchas de las lumbreras de nuestra tercera cultura son claramente opuestas a todo lo que no sea científico" (Lehrer, 2010: 225).

Sin lugar a duda, las contribuciones de la neurociencia para construir conocimiento respecto a aspectos fundamentales del ser humano no deben ser ninguneadas, pero para que sean fructíferas, –tanto desde un punto de vista epistémico como ético–, deberán someterse a un diálogo interdisciplinar necesario con el resto ciencias

[5] Esta es la tesis principal del libro *Proust y la Neurociencia. Una visión única de ocho artistas fundamentales de la modernidad* escrito por Jonah Lehrer (2010) sobre cómo algunos artistas, escritores, pintores o compositores, se adelantaron a los descubrimientos de la neurociencia.

[6] Se relacionaría con el concepto de *comprensión desde dentro* de tradición diltheyana.

humanas y sociales. Diferentes autores señalan la importancia de alcanzar ese diálogo interdisciplinar profundo (Cortina, 2011; Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, 2010: 167). En este sentido el *giro epistemológico* que se viene trabajando desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz (Martínez Guzmán, 2001: 114-116) puede aportarnos elementos útiles de reflexión. Algunos de los ejes principales de este giro a tener presentes: 1. Frente a objetividad, intersubjetividad e interdisciplinariedad, interpelación mutua. 2. Asumir una epistemología comprometida con valores. 3. Superar la dicotomía entre la naturaleza y la cultura, admitiendo la construcción social de la naturaleza en el marco de una gradación.

2. Revisión Antropológica

Como hemos visto en la primera parte de este artículo la neurociencia tiene importantes aspectos metodológicos y de base que revisar como ciencia antes de continuar haciendo suposiciones que pretenden cambiar o modificar el conocimiento sobre el ser humano (Lavazza y De Caro, 2009). En esta segunda parte vamos a analizar algunas de las contribuciones de la neurofilosofía a la comprensión del ser humano así como algunos de los sesgos que presenta.

Una contribución nada desdeñable de la neurociencia a la comprensión del ser humano tiene que ver con la recuperación de la dimensión biológico-natural, demasiadas veces ninguneada por la historia del pensamiento occidental, tal y como señala Steven Pinker en su obra seminal *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana* (2003).

Efectivamente, si nos retomamos a la historia de los seres humanos como especie, los mecanismos filogenéticos, instintivos, emocionales tomaban decisiones que nos eran vitales, siendo sólo una pequeña parte de los conflictos controlados y gestionados racionalmente. La libertad, el libre albedrío, entendidos dentro de este proceso evolutivo, representan una limitada capacidad. Por estas razones, José Manuel Martín Morillas (2003; Martín Morillas y Muñoz, 2007: 31-51) propone la idea de una *racionalidad agónica*, que se detiene, justamente, en estudiar estas circunstancias. Porque la racionalidad no alcanza, y probablemente no podrá hacerlo nunca, a controlar todas las circunstancias que condicionan la vida de los seres humanos.

> El resultado final es un ser humano en cierto sentido "roto" por las condiciones de su propia evolución, por su historia y por las interpretaciones que ha alcanzado a hacer de sí mismo. Esta ruptura podría ser reflejo, asimismo, de su doble condición *homo* y *sapiens*, ser vivo y ser cultural (Muñoz y Jiménez Arenas, 2012).

Desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz venimos reivindicando la importancia de recuperar el sentido etimológico de ser humano, (homo-*humus*: suelo, tierra) que nos ilustra respecto a nuestra dimensión natural, terrena. Terrenalidad que alude a las condiciones físicas y biológicas de nuestra existencia y que implica, por un lado, asunción de humildad (también relacionada con homo-*humus*) y, por otro lado, es expresión de nuestra fragilidad (Martínez Guzmán, 2005b).

Sin embargo, una cosa es recuperar el peso que merece la dimensión biológico-natural en la comprensión del ser humano y otra, bien distinta, es caer en un reduc-

cionismo naturalista obcecado en desconocer la rica complejidad social del mundo de la vida en la que se inserta el ser humano y el modo en que ésta última puede esquivar y/o moldear esos mismos basamentos biológicos.[7] Al igual que los frenólogos estaban empeñados en reducir la explicación del ser humano a sus causas craneales los neurólogos parecen empeñados en reducirlo al funcionamiento de sus neuronas.

Como habíamos comentado en la primera parte de este artículo, las ciencias naturales se caracterizan por el reduccionismo, sin embargo el ser humano se caracteriza por la complejidad. Así, por ejemplo, sólo experimentamos el sentimiento como un todo consciente, y no como una suma de sensaciones separadas, desmenuzar la emoción tal y como hace la ciencia equivaldría a hacerla irreal. Para el psicólogo William James, crítico del reduccionismo en el que la psicología estaba deviniendo ya a finales del siglo XIX, "el verdadero contenido de nuestras mentes son siempre representaciones de algún tipo de *conjunto*" (Lehrer, 2010: 40).

Como señaló Walt Whitman, independientemente de lo que sepamos acerca de nuestra anatomía física, lo inefable siempre seguirá siendo inefable (Lehrer, 2010: 44).[8] "Si la ciencia pudiera ver la libertad, ¿qué aspecto tendría ésta? Y, si quisiera encontrar la voluntad, ¿dónde la buscaría?" (Lehrer, 2010: 62). La neurociencia parece empeñarse en recuperar una visión científica positivista, que muchos creíamos ya obsoleta. Así como un astrónomo puede predecir el movimiento futuro de un planeta, los positivistas creen que antes de que pase mucho tiempo la humanidad podrá predecir de manera fidedigna su propia conducta. Tal era la tesis, por ejemplo, de Comte, padre del positivismo, quien se esforzaría por aplicar prácticamente el mismo concepto de ley natural, denominándola ahora ley social, al ámbito de las ciencias humanas y sociales. "El libre albedrío, al igual que Dios, se convertiría en una ilusión y nosotros veríamos que nuestras vidas son realmente tan predecibles como las órbitas planetarias" (Lehrer, 2010: 53). Si bien esta idea de ley social, como tal, ya fue contestada en su momento desde la hermenéutica, con posturas radicales (Dilthey) o moderadas (Max Weber), la neurociencia, calladamente partidaria de un monismo metodológico la ha venido a recuperar. Así el neurocientífico Francisco Mora (2007) afirma que aquellos humanistas que hasta ahora habían sostenido que sólo la ciencia mira hacia abajo buscando leyes universales frías –mientras las humanidades, miran hacia arriba, buscando lo caliente, singular e irrepetible del ser humano–, quedarán atrás a la luz de los descubrimientos de la neurociencia.

Sin embargo según la segunda ley de la termodinámica (William Thomson, 1852) el universo está destinado al caos afectado por una enfebrecida entropía. El error mismo está en pretender orden y predictibilidad en el mismo ámbito de las ciencias naturales. Así como la física descubrió el mundo cuántico indeterminado, la biología está descubriendo en su seno la existencia de un barullo incognoscible. La vida está construida sobre el edificio de la aleatoriedad. Las teorías científicas son pues funcionales, pero no espejos perfectos de la realidad. El descubrimiento de la neurogénesis y de la plasticidad neuronal delata que la idea fija de un orden determinista

[7] Podría aplicarse aquí el slogan de E. Punset "Ninguna de tus neuronas sabe quién eres… Ni le importa"

[8] Walt Whitman, poeta y humanista estadounidense (1819-1892), escribió: "¡Hurra por la ciencia positiva!, ¡Señores, para ustedes los primeros honores, siempre! Sus datos son útiles, pero no son mi morada, Pero yo los introduzco en una zona de mi morada" (Lehrer, 2010: 44-45).

ha resultado ser un espejismo. Heredamos unas mentes que nos permiten escapar de nuestra herencia.

> Cada uno de nosotros es en buena medida libre para vivir como buenamente decida, con la bendición y la carga de su propia naturaleza elástica. Pero, aunque esto significa que la naturaleza humana no tiene leyes inmutables, también significa que siempre podemos mejorar, pues estamos en perpetuo trance de realizarnos. Lo que necesitamos ahora es una nueva visión de la vida, una visión que refleje nuestra indeterminación. Ni somos plenamente libres ni estamos plenamente determinados. El mundo está lleno de condicionantes, cierto, pero también estamos capacitados para funcionar a nuestra manera particular (Lehrer, 2010: 76).

La neurociencia no puede caer en un nuevo mecanicismo. El elemento más esencial de la naturaleza humana es su maleabilidad, la manera como cada uno de nosotros "quiere cambiarse a sí mismo" (Lehrer, 2010: 50). Independientemente de cualquier mecanismo que pudiera descubrir la ciencia, la libertad siempre va a permanecer. "La capacidad de la mente para modificarse a sí misma es la fuente de nuestra libertad" (Lehrer, 2010: 62).

Muy interesante al respecto es la teoría de la neurogénesis. Mientras estemos vivos, partes importantes del cerebro se estarán dividiendo. El cerebro no es de mármol; es de arcilla, de una arcilla que no se endurece nunca (Lehrer, 2010: 67). La neurociencia está empezando ahora a explorar las profundas ramificaciones de este descubrimiento. El hipocampo, esa parte del cerebro que modula el aprendizaje y la memoria, recibe constantemente acopio de neuronas nuevas, que nos ayudan a aprender y a recordar nuevas ideas y conductas. "Es en la irreprimible plasticidad de nuestros cerebros donde encontramos la libertad" (Lehrer, 2010: 67). Nuestra naturaleza está infinitamente modificada por la educación (Lehrer, 2010: 70). Aunque los genes son responsables de la anatomía gruesa del cerebro, nuestras neuronas plásticas están diseñadas para adaptarse a nuestras experiencias.

> El triunfo de nuestro ADN es que nos hace sin determinarnos. La invención de la plasticidad neural, que está codificada por el genoma, nos permite a cada uno de nosotros trascender nuestro genoma […]. Por supuesto, aceptar la libertad inherente al cerebro humano –saber que el individuo no está genéticamente predestinado– es también aceptar el hecho de que no tenemos soluciones únicas. A cada uno de nosotros se nos hace cada día el regalo de nuevas neuronas y células corticales plásticas; y sólo nosotros podemos decidir en qué se va a convertir nuestro cerebro (Lehrer, 2010: 71).

Es importante tener en cuenta las implicaciones que puede tener la neurociencia para el ámbito de la "neuropaz" o las "bases neuronales de la transformación de conflictos". Cabe señalar que ha sido un tema clásico dentro de la Investigación para la Paz el análisis de las bases biológicas del comportamiento humano, en el marco del debate en torno a la existencia o no de un determinismo biológico que nos predestina hacia la conducta violenta. Los resultados parecen apuntar a que no existe tal determinismo, tal y como se señala con evidencias empíricas desde la Antropología

para la Paz y otras disciplinas (Haas, 1990; Adams, 1992; Sponsel y Gregor, 1994; Howard Ross, 1995; Gregor, 1996; Bonta, 1996; Fry, 2006).

Sin embargo y a pesar de las evidencias que se han venido trabajando desde la *Peace Research* en torno a las capacidades humanas para la paz, existe por lo general un enfoque violentológico en las ciencias que parecen situar en el mundo biológico el origen del egoísmo, la intolerancia y la falta de indignación. Frente a esta perspectiva violentológica desde la filosofía para la paz se apuesta, siguiendo a Francisco Muñoz (2001), por una perspectiva antropológica *pazológica*, no unilateral ni dicotómica, sino consciente de las capacidades del ser humano tanto para la violencia como para la paz, y que sitúa por tanto el análisis de la violencia en el ámbito de la libertad, la responsabilidad y la cultura.

Un primer paso será, por tanto reconocer la herencia biológica en su complejidad desprovista de cualquier *prejuicio violentológico* (Muñoz, 2001). Afortunadamente las teorías neurocientíficas más recientes reconocen la capacidad del ser humano, para la paz y la empatía (Rifkin, 2010). Pero todavía hay mucho que andar en este camino, y no sólo desde la neurociencia, sino desde la misma antropología filosófica. Muy interesantes son al respecto las investigaciones que viene realizando María Luz Pintos Peñaranda (2010), en las que sitúa el cuidado y la empatía como elementos básicos de nuestra herencia biológica.

> ¿Qué es lo que explica los aspectos más benévolos del comportamiento humano? ¿Qué parte de éste se debe a una mente que se emociona al máximo ayudando a los demás? ¿Qué parte se debe a las reglas y normas que cada sociedad impone para poner freno a nuestras tendencias egoístas? (Hauser, 2008: 88).

Un segundo paso, consistirá en reconocer junto a nuestra herencia biológica, –que no desdeñamos–, la importancia de la educación y la cultura para comprender nuestro comportamiento. Este ha sido un tema importante en la investigación para la paz. Sin embargo si bien el debate en esta disciplina ha girado sobre las bases biológicas o genéticas de la violencia, el debate actual tendría como protagonistas las bases neurológicas. El problema básico sigue siendo el mismo ¿existen bases biológicas, en este caso neurológicas, de la violencia en las relaciones humanas? ¿Existen bases biológicas, en este caso neurológicas, para hacer las paces en las relaciones humanas? En este último caso si los hay, mejor que mejor, pero la propuesta continua siendo más cultural y de construccionismo social. Desde la Filosofía para la Paz partimos de la necesidad de hacer una reconstrucción normativa de nuestras competencias, capacidades, para hacer las paces.

Las nuevas teorías neurológicas enmarcan los hechos de transmisión neuronal y aprendizaje de neuronas en teorías nuevas más favorables, a la sociabilidad (las neuronas espejo), las emociones positivas, o los compromisos morales, entre ellos el de hacer las paces. Pero pensar que eso es todo es hacer de nuevo una reducción determinista, a los hechos neuronales, que no son ni puros ni neutros, sino investigados en nuevos contextos teóricos. Pensar que eso es todo nos haría caer en un nuevo dogmatismo. Las neuronas espejo,[9] por ejemplo, serían explicaciones, desde

[9] Las neuronas espejo se activan "espejando" el comportamiento del interlocutor.

la perspectiva neuronal de lo que denominamos intersubjetividad, pero de ningún modo sería la "verificación positivista" de la intersubjetividad, sino otra forma de explicarlo. Entenderlo de otra forma sería igual de dogmático, pero en el sentido contrario, que el mundo retratado en el *Walden Dos* de Skinner, cuando la psicología conductista parecía que podía mediante procesos de estímulo-respuesta-refuerzo modelar mejores personas.[10] En la actualidad, las abundantes investigaciones neuropsicológicas ponen de relieve la posibilidad "de manipular la conducta humana mediante la activación y desactivación artificial de determinados centros cerebrales o de sistemas de conexiones implicados en el funcionamiento unitario del sistema nervioso" (Giménez Amaya y Sánchez-Migallón, 2010: 47). Sin embargo una incidencia en nuestro sistema neuronal (a través de fármacos, estímulos eléctricos, etc.) no soluciona ni el hambre en el mundo, ni la pobreza, ni termina con las guerras. Es necesario poner en juego la interpelación mutua, el aprendizaje y la construcción en común del mundo que habitamos.

Alguien podría apuntar que, como sugiere la teoría evolutiva, si somos suficientemente inteligentes para inventar la tecnología necesaria para incrementar nuestra capacidad cerebral, deberíamos ser capaces de utilizarla. Es el siguiente paso en la supervivencia del más fuerte, pero cabe preguntarse ¿qué pasaría con los ciudadanos de los países empobrecidos por nosotros? ¿Se garantizaría un acceso universal a esa tecnología? ¿Es moral invertir en la investigación y fabricación de fármacos para el incremento memorístico mientras miles de personas mueren por falta de fármacos para la malaria o la diarrea? Dice Gazzaniga "el incremento del número de personas inteligentes no supondrá ni un peligro ni un desafío para nuestros valores" (2006: 94) pero quizás sí, desde el *a priori* por el cual el acceso a este conocimiento y recursos no es universal y está en manos del 20 % de la población mundial de los países "desarrollados". Sin contar, por otro lado que cabría debatir y llegar a un acuerdo sobre qué entendemos por inteligencia, sus componentes y características.

Finalmente me gustaría apuntar dos temas interesantes sobre el concepto de ser humano para los que la neurociencia parece aportar explicaciones o bien generar debate, que podrían ser objeto de profundización en otros trabajos:

a) ¿Por qué nuestro juicio varía cuando la persona está junto a nosotros y cuando está lejos?

Desde la neurociencia se ha analizado la diferente respuesta a dilemas morales que implican personas que sufren cerca de nosotros y dilemas morales con personas que sufren lejos. Según un buen número de autores, parte de la respuesta al menos podría encontrarse en los códigos de funcionamiento más primitivos de nuestro cerebro, adquiridos a lo largo de la evolución. Según Wilson, las personas obedecemos a códigos de conducta muy sólidamente anclados en lo más profundo de nuestro cerebro paleolítico (Wilson, 1993 en Cortina, 2010a). Estos códigos, que son fundamentalmente emocionales, se establecieron en poblaciones muy pequeñas, en las que eran necesarios para la supervivencia, en el sentido de la ayuda mutua. De ahí que cuando hay cercanía física se activen los códigos morales emocionales de supervivencia profundos, mientras que, si no la hay, se activan otros códigos cognitivos más

[10] Pensemos en autores como Gazzaniga, que aborda el tema de la posibilidad de recurrir a los avances de las tecnologías reproductivas para seleccionar un embrión mejor y más inteligente desde el principio.

fríos, más alejados del sentido inmediato de supervivencia (Cortina, 2010a: 137). Sin embargo, si bien la interpretación adaptacionista a la que nos hemos referido puede ser de utilidad para entender por qué nos afectan de diferente forma los problemas personales y los impersonales, y ésta sería una enseñanza bien interesante para la educación, los niños y los adultos no deberían culparse por sentirse más afectados por los problemas de los cercanos que por los de los lejanos, más seguros con los que les son familiares que con los extraños y diferentes. La cuestión no sería sentirse culpables, sino pensar si ése es el camino que quieren seguir o prefieren tratar de cultivar razón y emociones en un sentido diferente, por ejemplo, el del aprecio también a los lejanos. Si es verdad que la tendencia de ciertos códigos inscritos en el cerebro nos lleva a interesarnos en mayor medida por los problemas personales que por los impersonales, a reaccionar positivamente ante los cercanos y semejantes y negativamente ante los extraños, entonces en vez de generar sentimientos de culpabilidad ante tales reacciones más vale preguntar si queremos fomentar esas tendencias o, por el contrario, debilitarlas, si es ése el proyecto moral que queremos impulsar o si nos importa respetar el derecho de todos y cada uno de los seres humanos. Dado que los sentimientos son cultivables, una razón cordial impulsaría, no a estar lamentando continuamente reacciones inmediatas de las que después nos avergonzamos, sino a cultivar emociones y razón en el sentido que elijamos como moralmente superior (Cortina, 2010a: 138; 2011: 74-76).

b) La paradoja del altruismo o la lógica de la sostenibilidad de la vida.

Uno de los grandes desafíos a que se vio enfrentada la teoría darwinista de la selección natural fue el de la paradoja del altruismo biológico, evidente en la conducta de determinados animales y en la de los seres humanos. Un individuo se comporta de modo altruista desde el punto de vista biológico cuando invierte recursos propios para favorecer la adaptación de otro (Cortina, 2010a: 140). La selección natural no explica esta conducta altruista que parece beneficiar a quien la recibe y perjudicar a quien la lleva a cabo, porque el sujeto altruista disminuye su inversión en adaptación. Parece a tenor de los trabajos de Hamilton y de divulgaciones como las de Dawkins, que el altruismo biológico se explica por el afán de proteger los genes. Sin embargo, hay acciones costosas para un individuo que trascienden la barrera del parentesco, ¿cómo dar razón de ellas? La respuesta más plausible parece llevarnos a una capacidad, presente en los seres humanos y tal vez en algunos animales, que es la capacidad de reciprocar: hay acciones altruistas que no se explican por el parentesco, sino por la expectativa de reciprocidad (Cortina, 2010a: 143-144). Desde la Filosofía para la Paz hablaríamos de nuestra capacidad para el don, la gratuidad y el amor. Según autoras como María Luz Pintos Peñaranda la ética del cuidado no es una creación *ad hoc* fruto de la experiencia y el legado de las mujeres, sino que se encuentra ya en nuestro fundamento biológico como especie. Según Marc Hauser (2008: 73) nuestra facultad moral está equipada con un conjunto universal de reglas, en las que cada cultura introduce determinadas excepciones. Queremos entender los aspectos universales de nuestros juicios morales, así como su variación, qué es lo que la hace posible y qué límites tiene. Según Hauser "Nuestro común código emocional genera un común código moral" (Hauser, 2008: 71). El infanticidio para los esquimales y otras culturas es lícito y justificable habida cuenta de la escasez de recursos. Pero para los estadounidenses es un acto bárbaro. Sin embargo lo que sí es universal en todas las culturas es que los padres han de cuidar de sus hijos (Hauser, 2008: 73).

Ese criterio biológico innato, esa oscura metafísica moral parece ser coincidente con aquello que nos acerca a la vida y nos aleja de la muerte. Y en ese punto una filosofía del cuidar (Comins Mingol, 2009) tiene el mayor de los sentidos. Quizás sea porque el sentido fin (*telos*) del ser humano en el mundo no es tanto *asegurar* su existencia como *dotar de sentido* su existencia.

Conclusiones

Las neurociencias avanzan al descubrir que las distintas áreas del cerebro se han especializado en diversas funciones y que existe entre ellas un vínculo. Las técnicas de neuroimagen, tanto la resonancia magnética estructural como la funcional, permiten descubrir la localización de distintas actividades cerebrales y las actividades mismas. Un buen número de neurocientíficos plantea su saber como una nueva filosofía que da razón del funcionamiento de la moral o la religión. Se acuñan términos como "neurofilosofía", "neuroética", "neuroteología", con la pretensión de estudiar las bases cerebrales de cada una de estas formas de saber y obrar. Sin embargo es importante recordar a las neurociencias con pretensiones humanísticas que tienen varias asignaturas pendientes, epistemológicas y éticas para alcanzar a comprender al ser humano en su complejidad de homo (naturaleza) y sapiens (cultura).

Bibliografía

Adams, D. (1992): "El Manifiesto de Sevilla sobre la Violencia" en Hicks, David *Educación para la Paz. Cuestiones, principios y prácticas en el aula*. Madrid, MEC/Morata.

Bonta, Bruce D. (1996): "Conflict Resolution Among Peaceful Societies: The Culture of Peacefulness" en *Journal of Peace Research*, vol. 33, nº4, pp. 403-420.

Comins Mingol, Irene (2009): *Filosofía del Cuidar: Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, Icaria.

Conill, Jesús (2006): Ética hermenéutica, Tecnos, Madrid.

Conill, Jesús y Domingo García-Marzá (en prensa): "Neuroeconomía y neuromarketing" en Villafañe, J. (ed.): *La comunicación empresarial y la gestión de los intangibles en España y Latinoamérica*, Madrid, Pirámide.

Cortina, Adela (2010a): "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?, *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, 129-148.

— (2010b): "Neuroética: ¿Ética Fundamental o Ética Aplicada?, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 87, 453-471.

— (2011): *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la Educación Moral*, Madrid, Tecnos.

Fry, Douglas P. (2006): *The Human Potential for Peace. An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence*. Oxford, Oxford University Press.

Gazzaniga, Michael S. (2006): *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós.

Gilligan, Carol (1986): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica.

Giménez Amaya, José Manuel y Sergio Sánchez-Migallón (2010): *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, Pamplona, Eunsa (Ediciones Universidad de Navarra).

Gregor, Thomas (1996): *A Natural History of Peace*. Nashville, Vanderbilt University Press.

Hauser, Marc D. (2008): *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Barcelona, Paidós.

Henrik Von Wright, Georg (1980): *Explicación y Comprensión*, Madrid, Alianza Editorial.

Howard Ross, Marc (1995): *La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*. Barcelona, Paidós.

Lavazza, Andrea y Mario De Caro (2009): "Not so Fast. On Some Bold Neuroscientific Claims Concerning Human Agency" *Neuroethics*, vol. 3, nº 1, 23-41

Lehrer, Jonah (2010): *Proust y la Neurociencia. Una Visión Única de Ocho Artistas Fundamentales de la Modernidad*, Barcelona, Paidós.

Macy, Joanna (2003): "Hacer las paces con nuestro hábitat" en Heffermehl, Fredrik S. *Construir la Paz*, Barcelona, Icaria.

Martín Morillas, José Manuel (2003): *Los sentidos de la violencia*, Granada, Universidad de Granada.

Martín Morillas, José Manuel y Francisco A. Muñoz (2007): "Complejidad, fragilidad y conciencia agónica, en López-Aparicio, Isidro (ed.): *Brecha de fragilidad. The fragility gap*, Granada, Universidad de Granada.

Martínez Guzmán, Vicent (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.

— (2005a): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11*-M, Bilbao, Desclée de Browver.

— (2005b): "Filosofía e Investigación para la Paz", en *Tiempo de Paz*, nº 78.

Mora, Francisco (2007): *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza Editorial.

— (2001): *La Paz Imperfe*cta, Granada, Universidad de Granada.

Muñoz, Francisco A. y Juan Manuel Jiménez Arenas (2012): "Desfragmentar, o armonizar, al ser humano desde la perspectiva compleja de la investigación para la paz", *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, nº12.

Peñaranda Pintos, María Luz (2010): "Fenomenología, género y paz" en Comins Mingol, Irene y Sonia París Albert *Investigación para la Paz. Estudios Filosóficos*, Barcelona, Icaria.

Pinker, Steven (2003): *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.

Rapoport, Anatol (1992): *Peace. An Idea Whose time has Come*. Ann Arbor, the University of Michigan Press.

Rifkin, Jeremy (2010): *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, Barcelona, Paidós.

Roskies, Adina (2002): "Neuroethics for the new millenium", *Neuron*, 35.

San Martín, Javier (2012): "Ciencias Humanas y Ciencias Naturales, Una Relación Ambigua desde la Fenomenología", *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi*, nº12.

Sponsel, L. E y Thomas Gregor (1994): *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. London, Lynne Rienner.

LA PUBLICIDAD Y SU LENGUAJE ICÓNICO. EL PROCESO DE INVERSIÓN DE LO PÚBLICO[1]

José Manuel Sánchez Fernández
Universidad de Castilla la Mancha

Abstract: This work shows the significance of the symbolic thing and its linking with the human rationality. Next, we show how the capitalism transforms the idea of passive property in active by means of the production and the exteriorization. In this sense, we indicate the relationship that exists between the property and the symbol in Hegel, previous step to the *iconitiation* phenomena. Also, we verify the division taken place in the modernity among the environments of the public thing and the privacy. And in last term, we conclude with the explanation of the terms "emotional capitalism" and *iconitiation*, which show the intimacy phenomena that they take place as reverse of the environments of the public thing and the privacy.

Keywords: Iconitation, Modernity, Hegel, Publicity, Sign.

1. Introducción. El icono original

La historia icónica de la humanidad comienza con un ejercicio de tipo simbólico que pone en marcha nuestra racionalidad. Los primeros habitantes del planeta con suficiente capacidad como para percibir la diferencia entre fondo y figura de una imagen que aparece frente a ellos y ofrecer, a partir de la misma, un sentido intencional, merecen ser calificados ya como seres humanos.[2] La distancia y el sentido de las imágenes surgen siempre ante quien las interpreta. Esta nueva concepción del homo-interpretante revoluciona el proceso de adquisición del contenido de la conciencia, al mismo tiempo que determina la herramienta clave para la construcción de la realidad simbólica tanto propia como circundante. El significado primario de

[1] El presente artículo se ha realizado bajo el auspicio del Proyecto de Investigación: "Hacia una Historia conceptual comprehensiva. Giros filosóficos y culturales" (FFI2011-24473), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

[2] El surgimiento de los iconos es una de las cuestiones principales que autores como M. Vitta han puesto en conexión directa con la aparición de la racionalidad humana. Vitta señala el origen de las representaciones simbólicas del siguiente modo: "Las figuras apenas se destacan de la pared de piedra: forman parte de ella y viven su misma existencia; pero la percepción visual las recorta como atractivas señales en la indiferenciada superficie rocosa y estable para siempre su grácil autonomía. Representaciones de seres confinados a la piedra, estos dibujos se han convertido en la imagen misma de la primera presencia humana en el mundo o, mejor aún, en el primer fulgor de la conciencia de esa presencia" Vitta, M. *El sistema de las imágenes. Estética de las representaciones cotidianas.* Barcelona, Paidós, 2003, p.99.

la realidad se constituye por medio de un contraste icónico entre lo propio (ser-uno) y lo ajeno (ser-otro).

En el presente trabajo presentamos un problema que requiere para su análisis de dos instancias: la epistemológica y la política. Ambas se encuentran unidas por el vínculo de la *iconización*, acción que responde a un origen simbólico e incluso conceptual y que, sin embargo, va a desembocar posteriormente en una posición política e ideológica de tipo mercantilista. En este sentido, la modernidad es el periodo idóneo para comenzar con el análisis de la cuestión icónica. Precisamente, porque en dicho periodo se fijan las estructuras del consumo, a cuya base se encuentra el capitalismo emergente de los siglos XV-XVIII. En la modernidad se crea una estructura de deseos y necesidades alrededor de la posición de sujeto supeditada, asimismo, a los objetos que le rodean. A partir de esta posición estereotipada, que cristalizará en las acciones conducentes a la apropiación, se construirá el concepto de consumo. Donde antes aparecía un sujeto, surgirá ahora un consumidor. La *iconización* es el proceso que transforma la realidad en un estereotipo, convirtiéndola en algo que no le es propio. El elemento primario de dicho proceso, es decir, la inversión a la que se somenten sus términos es de tipo ideológico y su máscara mercantil.

El objetivo final de nuestro trabajo consiste en mostrar cómo tras la máscara del sujeto del consumo aparece ante nosotros una persona con necesidades a las que se apela en el orden de su intimidad. Las estrategias publicitarias esconden una doble intención de control y dominación política que abarca el interior y el exterior de los seres humanos. En primer término, abunda en la interioridad, revolucionando la intimidad que se pervierte en su contenido y funciones.[3] En segundo término, ya en la exterioridad, alcanza todos los niveles en que se establecen los objetos cotidianos, los cuales configuran las acciones humanas.

En ambos casos, necesidad y deseo son estratos adecuados que permiten el surgimiento de la publicidad como herramienta de transformación de la realidad. En este trabajo sólo me ocuparé de aquellas realidades que traspasan la barrera de la comercialización justificada de productos y alcanzan el estatus de dominación en el orden de lo político. Esta maniobra de inversión quiebra la estructura del binomio público-privado y amenaza seriamente el mantenimiento legítimo de sus funciones e independencia recíprocas.

El ocultamiento deshonesto e intencionado de los elementos que vinculan lo público con lo privado es la razón principal que disuelve el primero de los ámbitos y lo

[3] La intimidad se encarna esencialmente en los órdenes de la higiene, la alimentación y la sexualidad. Las acciones que se desarrollan en estos tres ámbitos son más básicas en su estrato y profundas en intensidad que las privadas. Por tanto, la intimidad puede derivarse de la privacidad, solo si esta última se refiere a los hechos que suceden al margen de los espectadores no invitados a un evento. Lo íntimo, sin embargo, determina un ámbito tan restringido que solo atañe en exclusiva a la esfera única de la persona aislada de los demás. En este sentido, podemos hablar de sentimientos, de afectos, miedos y anhelos personales que ni siquiera conoce quien convive con nosotros. Recordemos que íntimo proviene del superlativo latino *intimus* y se refiere a lo más interior que tiene el ser humano. Entonces, la intimidad se puede producir en un lugar alejado de miradas e intromisiones ajenas, pero lo íntimo solo cabe en mi cabeza, donde se encuentran mis propios pensamientos. Para el establecimiento de las diferencias y relaciones legales entre la privacidad y la intimidad remito al siguiente artículo: Rafaela Baroja Crespo. Estudiante de Jurisprudencia en la Universidad de Los Hemisferios. Quito–Ecuador. 15 de febrero de 2006. http//www.monografias.com › Derecho a la intimidad.

sustituye por el de la publicidad. Este proceso manifiesta un contraste respecto de su contenido original y representa una estructura de poder que corremos el peligro de que nos sea impuesta hasta en nuestra intimidad. La peor de las obligaciones es aquella de la que no somos conscientes y que en algunos casos puede agradar. Nefasto será el futuro cuando no sepamos qué hacer sin imposiciones y nuestra existencia se encuentre tan vacía que las necesitemos hasta para seguir viviendo.

2. La construcción de los ámbitos de lo público y lo privado y su postrera inversión

La modernidad es un trasunto de acciones económicas, políticas y sociales que se han establecido, sobre todo, alrededor del concepto de propiedad.[4] Con el surgimiento de dicho concepto y gracias a la contribución efectuada por las teorías sobre la apropiación de corte empirista inglés del siglo XVIII, las acciones humanas alcanzan en la Ilustración una legitimación que nunca antes habían tenido.

El capitalismo es la teoría que orienta y legitima la propiedad a partir del proceso de la apropiación. Su comienzo se remonta al origen mismo de la modernidad y se establece con una intención clara: suplir las carencias económicas de las naciones europeas del siglo XV que no puede mantener una situación autónoma respecto de las circundantes. El descubrimiento de América es el primer paso que dan los países europeos para conseguir una independencia económica real. Por ello, la casi totalidad de estos países buscan en el nuevo continente una fuente inagotable de riquezas pero, sobre todo (este hecho es el verdaderamente relevante), porque se vislumbra la posibilidad de apropiarse de lo ajeno sin atender al origen legal del objeto mismo.

De entre los países europeos implicados destacamos la aportación de Inglaterra que en el siglo XVII y debido a su peculiar sistema legislativo, dota de contenido teórico al capitalismo en base a la siguiente fórmula tan simple como efectiva: que la propiedad conforma la esfera de la legalidad.

De entre los representantes del pensamiento contractualista destacamos en este estudio al filósofo inglés J. Locke. El núcleo principal de su posición teórica consiste en establecer una cuantificación plena para las acciones humanas que atienda a una sola restricción: que estas sean capaces de transformar la realidad y se puedan concretar en un cuerpo determinado.[5] El discurso de Locke vincula el trabajo y la racionalidad, ofreciendo como resultado que "la acción de mis manos y el esfuerzo

---

[4] Para toda esta sección atenderemos al antiguo aunque relevante trabajo de C. B. Macpherson *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford. U. Press, 1962. [Trad. Cast.] *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trotta: Madrid, 2005. En especial al Capítulo V donde se vincula la teoría política de Locke con la constitución de la sociedad civil (op. cit., pp. 206-246). Interesante postulado el que plantea Macpherson, cuando dicha constitución viene de la mano y se basa, sobre todo, en el derecho natural.

[5] Locke desarrolla el término propiedad en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. En él nos avisa de que la primera propiedad es nuestro propio cuerpo y advierte: "aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona.* Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya" Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, § 26, p.62.

de mi cuerpo" no son pasivos. El enlace entre la racionalidad y la acción se lleva a cabo en el momento en que se exteriorizan las capacidades productivas humanas, configurando entonces la esfera del trabajo.[6] Establecido de este modo, el trabajo es la base legítima de la propiedad y no el robo o la transmisión patrimonial (pasiva) de la herencia. El esfuerzo de mi cuerpo se puede comprobar cómo un resultado producido, con lo que el trabajo resulta, por ende, mensurable. Este cambio es el que convierte los oficios gremiales locales en acciones públicas sociales.

El trabajo será, por tanto, un instrumento social que implicará a todos los sujetos que poseen al menos fuerza física y la emplean para desarrollarla productivamente. Ahora bien, quien sólo tiene fuerza pero no racionalidad será objeto, cuerpo y, como tal, desempeñará una función instrumental, convirtiéndose en un simple medio en el entramado laboral. De este modo se constituye la primera fase de la cosificación a la que se someten los seres humanos.[7] Un proceso que culmina con la eliminación, por medio de la alienación, tanto de la subjetividad como de la humanidad que le son propias.

A partir de la constitución dinámica del trabajo[8] lo social comienza a identificarse con lo laboral. El trabajo se transforma en aquella realidad humana que se encuentra exteriorizada y genera intereses personales (privados), los cuales contaminan de desigualdad las acciones públicas.[9] La clase trabajadora será una nueva realidad que emerge como resultado de la transformación a la que el capitalismo somete al gremio medieval y al oficio que se le asignaba tradicionalmente.

---

[6] Cubrir las necesidades del cuerpo y satisfacerlas son las tareas propias de la acción humana. El concepto de propiedad se determina previamente en la acción y se realiza por medio de la apropiación. Este tránsito es el auténtico momento determinante de la racionalidad humana. Locke define el término "apropiación" como una adquisición que surge de la inmediatez: "Sin embargo, el objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra y los animales que en ella viven, sino la tierra misma, en cuanto que ella encierra y provee de todo lo demás; yo creo evidente que también en ese aspecto se adquiere la propiedad de igual manera que en el interior". Locke, op., cit., §31, p.64. El desarrollo ulterior del término propiedad lo delimitará Hegel otorgándole una mayor importancia para la constitución simbólica de la personalidad, como señalaré posteriormente

[7] Macpherson (op. cit., p.230) aclara que para Locke el trabajo es aquella acción que mejora una parcela de la realidad racional y también moralmente. Por tanto, quien más trabaja puede expresar mejor su condición moral de ser humano. Los vagos, los desempleados y los tullidos (aquellos cuyos defectos físicos les impiden trabajar) no son para Locke personas morales, puesto que han perdido en su inacción el carácter racional y, por tanto moral, de ser humano. Sin embargo, la racionalidad queda restringida al ámbito de la apropiación y no del trabajo, por lo que aquella es en definitiva la forma en que convierto algo en mío y, lógicamente, este hecho fáctico carece de moralidad. Locke no se cuestiona cómo se apropian los hombres de lo ajeno sino solo su carácter de legitimidad una vez que lo convierte en propiedad. De este modo, se abre una laguna moral frente a los métodos que emplean los seres humanos para hacer propio lo ajeno. Este es el comienzo del debate medios-fines que tanto ha proliferado en el ámbito de la filosofía moral anglosajona.

[8] "En cuanto se asumió el *trabajo* como valor mensurable y, al mismo tiempo, como unidad de medida para valorar todas las cosas, cada una de estas cosas asumió la forma de producto, siendo asimilada por éste en calidad de mero sumado contable (…) Los caracteres primarios de las cosas, utilidad, belleza, estructura técnica, se redujeron a los términos de un puro intercambio económico: el 'fetichismo' del producto, del que Marx fue el primero en hablar , encontró aquí su cumplimiento". Vitta, op., cit., p.261.

[9] A este respecto las reflexiones de J.J. Rousseau. *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres.* Madrid: Tecnos, 1987. El fundamento de la desigualdad entre los hombres se basa en un hecho artificial, la cultura a la que todas las acciones humanas hacen referencia necesaria.

El debate escabroso en torno a la constitución de la sociedad civil moderna, base de las democracias futuras, se fundamenta en el criterio de selección de los miembros que van a integrarla. Por un lado, se encuentra la posición defendida por los utilitaristas, como ya hemos señalado en el caso de Locke, para quienes la sociedad se resuelve claramente en favor de los propietarios. Por otro lado, en el extremo más alejado de esta posición, se encuentran Rousseau y Kant. Para Rousseau la sociedad civil es un asunto artificial y está restringida a quienes instruidos aportan valores, los cuales constituyen el capital de la misma. El caso de Kant es mucho más explícito, puesto que señala que el principio germinal de una sociedad (ilustrada) es el uso "público" de la razón aplicada a todos los ámbitos de la vida social. Un uso honesto y equilibrado a cuya base se encuentra la divisa que él mismo impone al periodo ilustrado: "sapere aude" (atrévete a pensar).[10] El proyecto ilustrado de Kant se encuentra plagado de muy buenas intenciones respecto de la cultura y el quehacer de los seres humanos. Sin embargo, hemos de esperar solo unos pocos años para que Hegel aborde el problema de la legitimación de la propiedad y establezca, para su resolución efectiva, un vínculo directo con la simbolización.

2.1. Relaciones entre la propiedad y el signo:[11] los albores de la *iconización*

Hegel se remonta al inicio de la problemática para ofrecernos, a continuación, el vínculo que une la propiedad con la *iconización*: que ambas instancias son signos. Por este motivo, señala como origen de la simbolización las relaciones que existen entre el lenguaje y la ontología. Hegel propone una visión dialéctica de la propiedad que se basa en la correspondencia entre los términos apropiación (*Besitznahme*), concepto empírico, corporal y económico y designación (*Bezeichnung*), estrato más básico de la simbolización. Dicha correspondencia explica cómo los seres humanos construimos nuestro universo simbólico a través de designaciones que convierten objetos ajenos a nuestro cuerpo en propios y personales. La propiedad, que es como se denomina esta relación, se encuentra mediada simbólicamente bien sea por acuerdos tácitos, compromisos o aceptaciones que se efectúan a través de la palabra oral y explícita, bien por medio de la palabra impresa; contratos, escrituras, etc. Todas estas acciones manifiestan una realidad subjetiva y un interés, ya que convierten lo real ajeno en simbólicamente propio, designándolo a partir de ese momento como mío.[12]

---

[10] Kant. *Qué es Ilustración*. Madrid: Alianza, 2004.

[11] Macpherson señala que en la época de Locke se empezó a considerar al dinero como "depósito del valor" (op. cit., p. 231) y, por tanto, se encontró sometido a *iconización*. La propiedad deja de ser un elemento pasivo y se transforma en una acción positiva, cuya exterioridad coincide con un valor determinado. El símbolo del dinero comienza a formar parte de la imagen icónica de la realidad burguesa, por ejemplo, en el salario que se entrega en forma de dinero a los trabajadores. La propiedad se disuelve entonces en el valor del dinero. Por este motivo, está iconizado.

[12] En idioma alemán el término propiedad se puede aplicar a un objeto (*Eigenschaft*) o al ámbito personal (*Eigentum*) ya que contiene en su interior, como también lo hace en castellano, el adjetivo propio (*Eigen*). Relación que no es siquiera accidental ni remota, sino más bien esencial y presente ante quien posee algo. Hegel nos dice que la designación de una realidad como propia se produce con anterioridad a su declaración explícita. Este es el proceso que parte de lo simbólico mediato y llega a lo inmediato, el propio cuerpo.

Hegel presenta en su *Filosofía del Derecho* el carácter y la constitución de los tres tipos de apropiación que existen: "La toma de posesión es por un lado la apropiación corporal inmediata, por otro la elaboración y por último la simple designación".[13] De esta clasificación nos interesan las características de la apropiación corporal y la designación. Ambas se constituyen de forma inmediata, siendo la primera completamente empírica y limitada a la constitución de mi cuerpo.[14] Hegel habla aquí de las manos como si fueran la prolongación física de mis deseos:

> "La apropiación corporal es desde el punto de vista sensible el modo más perfecto, pues en esta posesión estoy inmediatamente presente y mi voluntad resulta por lo tanto reconocible. Es, sin embargo, un modo sólo subjetivo, temporario, de alcance limitado y sumamente restringido por la naturaleza cualitativa del objeto".[15]

Este texto nos muestra, en un primer y simple término, la crítica hegeliana a la teoría de la apropiación económica de Locke.[16] En segundo término y, derivado del concepto de apropiación, Hegel señala uno de los rasgos esenciales y fundamentales de la iconicidad: la naturaleza cualitativa de los objetos. A partir de dicha cualidad podemos construir los iconos como signos en base a una semejanza representativa. Hecho que se produce sin resistencia en la apropiación por semejanza:

> "La toma de posesión por la designación es la más perfecta, porque también los demás tipos tienen en mayor o menor grado el influjo del signo. Cuando me apodero de una cosa o la elaboro, el último significado es también un signo, un signo para los otros, que los excluye y les señala que he depositado mi voluntad sobre esa cosa".[17]

Una vez más, Hegel señala el carácter abierto y determinante de la designación, que establece una relación cualitativa entre los objetos tomados como representaciones formales de la alteridad de un sujeto y las cosas que le circundan, que contienen propiedades. Una de estas propiedades consiste en que son signos (*Zeichen*): "El concepto de signo es precisamente que la cosa no vale por lo que es sino por el signi-

---

[13] Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke* 14.1. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Ph.d.R.*). Hamburg: Felix Meiner, 2009. Citaremos la *Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia* de Hegel por el número de párrafo. *Ph.d.R.*, § 54.

[14] "La toma de posesión es de naturaleza totalmente individual: sólo me apropio de lo que toco con mi cuerpo". *Ph.d.R.* § 55 Agregado.

[15] *Ph.d.R.* § 55.

[16] El primer uso del término signo en la modernidad y su desarrollo como ciencia del estudio de la realidad lo desarrolla Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Méjico: F.C.E. 1987. En dicho tratado, Locke señala que la Semiótica es la ciencia legítima para el estudio de dichos fenómenos: "El asunto de esta ciencia consiste en considerar la naturaleza de los signos de que se vale la mente para entender las cosas, o para comunicar sus conocimientos a otros. Porque como entre las cosas que la mente contempla no hay ninguna, salvo sí misma, que sea presente para el entendimiento, es necesario que alguna otra cosa se le presente como signo o representación de la cosa que considera, y estas son las ideas" Locke, op. cit., L.4, Cap. XXI, p.728.

[17] *Ph.d.R.* § 58, Agregado.

ficado que se le atribuye".[18] A partir de las dos definiciones que nos ofrece Hegel se puede construir completamente la triplicidad del concepto de "signo": a) como icono que responde a una serie de semejanzas cualitativas con un objeto; b) como índice que *designa* realidades por medio de un agente o interpretante, y c) como símbolo, que es el lenguaje. Para este último caso Hegel nos habla de los contratos: "la palabra es en este campo hecho y cosa".[19]

Una vez establecida la relación entre la apropiación y el signo, hemos de completar su caracterización mostrando cómo se exteriorizan ambos estadios en la sociedad y se convierten en mercantiles. Asunto del que nos ocuparemos en el apartado siguiente.

2.2. La sociedad frente a las sociedades: mercado, signo y publicidad

El momento más importante del desarrollo económico de los países capitalistas europeos fue la creación a partir del siglo XVII de sociedades públicas mercantiles. El negocio, como forma primaria de "elaboración" (o "mediación elaborada" al decir de Hegel en la *Ph.d.R.*), transforma la realidad inmediata y la convierte en "mercancía", objeto de valor intercambiable. Al margen de la lectura marxista, nos interesa señalar la extensión de dichas mercancías por el mundo (totalización numérica) y su conversión en modelos de identificación para los sujetos consumidores de las mismas (totalización identificativa).

Ambos rasgos los hace posibles la herramienta más eficaz que jamás haya construido el ser humano: la publicidad. Su cometido principal consistió en comercializar productos manufacturados para la incipiente burguesía de los siglos XVIII y XIX. Ya en el siglo XX, estas sociedades mercantiles se convierten en plataformas de comunicación, en sociedades encargadas de "mediar" entre el productor y el consumidor, aumentando el nivel de las ventas por medio de una serie de estrategias precisas y efectivas. Dichas sociedades cambian su denominación por el de "publicitarias".[20]

Al entramado de intereses que he expuesto de forma descriptiva, hay que añadir los problemas de la modernidad cuando se radicaliza, en su fuero interno, la posición que ocupan el ámbito de lo público frente al de lo privado.[21] En este sentido, cada sociedad puede tener un control de lo que sucede en su entorno y regularlo efectivamente a través de las opiniones y los juicios de sus miembros integrantes.

---

[18] *Ph.d.R.* § 58, Agregado.

[19] Hegel, G.W.F. *G.W.* 20 (*Enz*), *Enziclopädie.* Hamburg: Felix Meiner, 1992, § 493.

[20] El tenso debate en torno a la legitimidad de tratar los ámbitos de lo público y de lo privado al margen de la teoría de Sennet es, sin duda, infructuoso. En el presente estudio señalo autores como por ejemplo Eloy Fernández Porta, quien analiza brillantemente los principios de la desvirtuación en las relaciones público-privado, la invasión de la intimidad y su eliminación por la publicidad, sin que mencione ni de soslayo a Sennet. En el polo opuesto se encuentra Helena Bejar, quien partiendo del mismo punto, la relación público-privado y su desvirtuación por medio de la publicidad, clara invasora del ámbito de la intimidad, apela constantemente a Sennet para señalarlo como teórico de referencia. Ambos autores ejemplifican posiciones contrarias que convergen en un punto, la perversión de las relaciones entre lo público y lo privado.

[21] "La separación entre el ámbito público y privado es de carácter histórico, no estructural; y además las relaciones entre ambas esferas son demasiado densas y están tan imbricadas que no pueden distinguirse con precisión" Vitta, op. cit., p.75.

La construcción de la opinión pública[22] se establece como una forma de regulación normativa y social de los ámbitos de lo público y de lo privado por medio de herramientas propiamente ilustradas: los periódicos y los medios de comunicación de masas. Para clarificar la problemática social y hacerla comprensible a los integrantes de la sociedad, los agentes comunicadores (periodistas, ideólogos) elaboran sus opiniones en forma de metáforas.[23] Dichas opiniones conforman el "estado general" de una sociedad que se interesa por unas acciones particulares a las que nunca antes había atendido, debido a que las desconoce o simplemente porque no las puede certificar, puesto que le faltan referentes. Entonces, hemos de apelar necesariamente a la esfera de lo privado[24] cuya importancia se establece en consonancia precisamente con lo público en su generalidad. De este modo, en la Ilustración se produce una co-implicación entre las dos instancias que afecta a ambas a la vez.

Resumiendo la cuestión, el problema central que recorre históricamente el presente apartado se ocupa de la vigencia de los conceptos de "lo público" y "lo privado", en conjunción con el de "apropiación". Desarrollo que culmina a finales del siglo el XIX. Lo más relevante de esta caracterización sería la inversión que se produce en el binomio "público" y "privado", que ofrece como resultado una conversión de ambos términos en "publicidad" e "intimidad".[25] El papel de dicha inversión[26] llega hasta tal

---

[22] Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Luchterhand V, 1962. [Trad. Cast.] *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili, 1981.Véase también a este respecto Boladeras, M. "La opinión pública en Habermas" Anàlisi 26 (2001), pp.51-70.

[23] Koselleck, R. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués.* Madrid: Trotta, 2007.

[24] "Esta conclusión no cabe adscribirla únicamente al psicoanálisis, sino también a diversos estudios –sobre todo históricos– que circunscriben la cotidianidad a la esfera de la *vida privada*. Sin duda la dimensión de la pura privacidad constituye el reino de la singularidad". Vitta, op. cit., p.75.

[25] A propósito del tema de la intimidad hemos de considerar, como ya he mencionado, el libro de R. Sennet, *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978, cuya propuesta nos parece correcta en la forma, ya que acierta con el problema, aunque no abunde demasiado en él. Sennet analiza excepcionalmente la cuestión de la intimidad, pero se queda en su superficie, en su vertiente sociológica e incluso comportamental. Sennet señala que el individuo pierde su intimidad en la modernidad cuando la muestra y la hace pública. Así, de este modo tan paradójico termina desvirtuándola. En este sentido, hemos de atender al ejemplar trabajo de Bejar, H. *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza, 1988, en el que se realizan constantes y muy precisas referencias a la propuesta de Sennet (Tercera parte, Cap. II y III, p. 161 y pp. 181.ss). Sin embargo, Sennet no fundamenta que dicha pérdida se deba a una cuestión mercantilista, como sostenemos en el presente trabajo y como también lo hace Eloy Fernández Porta en su trabajo €®0$ (este es el acróstico original que aparece en la portada del libro) *La superproducción de los afectos*. Barcelona: Anagrama, 2010 y que tomamos como referencia argumental en el presente apartado.

[26] El análisis que efectúa Fernández Porta en €®0$ se basa en unos pocos elementos que muy bien trabados nos ofrecen un resultado asombroso. El autor declara que el capitalismo ha tenido la suerte de encontrar en la intimidad el ámbito perfecto para su expansión comercial. Lo íntimo se somete a un proceso de "circunversión", una especie de mundo al revés nietzscheano aunque con tintes mucho más literarios, en el que el individuo consumidor queda afectado por el producto con el que se vincula emocionalmente. Su justificación es la siguiente: "La circunversión absoluta presupone que los consumidores hemos sido convertidos en adolescentes, siempre en pleno rito de paso: del régimen heteronormativo a la tolerancia, del sexismo a la igualdad, de A a B. La circunversión no es un accidente, sino el movimiento a partir del cual se construye la subjetividad y el negocio. Este cambio constituye

extremo que en la sociedad del siglo XIX se intercambian las posiciones asignadas al ámbito de lo público (con sus acciones típicas) y se comienza a sustituir por el de la publicidad. Fenómeno que surge en la modernidad, como ya hemos visto, aunque no cristalizará completamente hasta el siglo XX.

La inversión que se produce en el nivel de la privacidad es, sin embargo, de tipo intrusivo. La privacidad queda afectada por la intimidad de tal modo que aquella llega a anularse. La eliminación se completa a mediados del siglo XX cuando las técnicas publicitarias a gran escala extraen de la privacidad el lado más íntimo, al que apelan como si se tratase de su tabla de salvación.[27]

La sustitución de la privacidad por su estrato más básico, la intimidad, provoca que esta emerja al exterior de la vida cotidiana y se haga explícita (como nos avisa Sennet). Recordemos que el ámbito de la intimidad se compone de higiene, alimentación y sexualidad. Acciones infinitamente alejadas de lo público por considerarse básicas y, hasta en algunos casos, execrables. La estrategia publicitaria provoca el tránsito efectivo de lo ajeno a lo propio a través de medios simbólicos. Dicho tránsito es de vital importancia para la fijación de los objetos mercantiles, puesto que el consumidor simboliza en un acto concreto, en la compra, el universo de sus deseos. Estos son unas veces propios, creados por él mismo y responden a una necesidad humana que hay que cubrir y otras (la mayor parte de las veces) son ajenos e impuestos por el vendedor. Los deseos orientan la conducta efectiva de los sujetos potenciales del consumo. El argumento mercantil consiste, entonces, en mostrar al sujeto únicamente aquello que necesita. Por este motivo, se establece una relación mediada entre la voluntad y la necesidad, configurando la mercantilización del deseo, el cual atañe directamente a esfera de la intimidad.[28]

---

la sustancia narrativa de la relación" Fernández Porta, op. cit., pp.32-33. La relación que construye la subjetividad es la que menciona Fernández Porta: comercial y mercantil. El traspaso de la esfera de lo privado a la de lo íntimo es el argumento central del presente trabajo, precisamente porque explica el proceso de disolución al que se ha sometido la esfera de lo público. Este tema es el que vamos a desarrollar a partir de ahora y el que expondremos en las conclusiones.

[27] "Y en la primera mitad del siglo XX, aquí y allá comenzó a emerger con claridad, en el seno de las 'artes aplicadas', un campo cultural denominado *gráfica industrial* o *visual design* (…) El concepto de 'función' implícito en las artes aplicadas parecería excluir tal posibilidad –pero solo a condición de reducir la estética a una improbable ciencias sobre una idea de 'belleza' de naturaleza incierta–". Vitta, op., cit., pp.85-86.

[28] Fernández Porta añade la clave esencial que culmina el proceso al que denomina "circunversión": "Esa es la consecuencia directa de la reducción de lo personal a lo relacional, del vínculo al contacto, del protocolo al código". Fernández Porta, op. cit., p.47. El capitalismo actual ha reducido las instancias de lo real a un mero hecho de abstracción, al que incluso podríamos catalogar de consumo virtual, que afecta emocionalmente al individuo particularmente y que, sin embargo, se encuentra totalizado (globalizado) en la esfera de la racionalidad. Los seres humanos nos plegamos a las necesidades personales que satisface el comercio con productos, a través de un proceso de abstracción cada vez más particularizado. En este nivel nos encontramos con individuos cuyos deseos se concretan en artículos de consumo y se tornan finalmente en símbolos transidos de emociones, estrato más básico e intangible de la intimidad. Así pues, el resultado final de este proceso de circunversión llega hasta tal punto que el consumo se transforma en virtual, en ideas y propuestas siempre diferentes aunque en esencia estereotipadas, constantemente repetidas. Aquí es donde aparece con toda su vigencia la publicidad, que llama al interior del ser humano y lo revoluciona en su intimidad. -¡Cómprame! dice la publicidad. -¿qué? apela nuestro ser más íntimo. A lo que la publicidad contesta: ¡a ti mismo!.

Por tanto, el concepto de totalidad desarrollado en la modernidad[29] es el resultado de la escisión consciente entre los ámbitos de lo público y lo privado.[30] Dicha escisión cristaliza de forma paradójica en la creación de dos instancias, la opinión pública y la publicidad, que son el reverso de los conceptos de lo público y lo privado.[31]

La publicidad juega un papel relevante dentro del espacio público, puesto que modifica el uso de las distintas formas de poder civil. Un uso que instrumental y condicionado (intencional), ofrece como resultado una forma de totalización de la realidad.

En la publicidad no podemos encontrar un momento germinal aunque, por el contrario, lo asumamos como un hecho culminado.[32] El contenido de la publicidad ha sido siempre de carácter teológico y político. Valga como ejemplo la utilización pedagógica de los iconos en dos ámbitos fundamentales: en el religioso, donde las vidrieras policromadas de las catedrales contaban la historia sagrada a los feligreses analfabetos y en el sindical, en el que el reclamo huelguista se realizaba por medio de imágenes impactantes destinadas a un público igualmente analfabeto.

La evolución pedagógica del icono ha propiciado que sea la herramienta perfecta de imitación en todos los sistemas educativos, con especial atención a los regímenes totalitarios. El icono se convierte en un modelo de conducta, valores y acciones. Seamos conscientes de que dicho icono jamás ha existido, precisamente porque es un símbolo y se encuentra, como mostraremos iconizado. Este invento ha sido muy provechoso para quienes se aprovechan de los estereotipos y educan ideológicamente en ellos.[33]

---

[29] El problema de la *iconización* lo señala acertadamente Steven Heller en un estudio titulado *Iron fists. Branding the 20th century totalitarian state.* Londres: Phaidon Press, 2008, donde analiza pormenorizadamente las relaciones entre los símbolos de los regímenes totalitarios y las estrategias publicitarias más actuales. A propósito de las relaciones icónicas-iconizadas se encuentra una investigación bastante reciente del "giro icónico" cuyos máximos representantes son Mitchell que impulsa en Norteamérica el "pictorical turn" y Boehm en Europa con su concepto de "ikonische Wende".

[30] "Si se entienden los derechos fundamentales en el marco jurídico-estatal formado por la conexión entre la publicidad políticamente activa y la esfera privada políticamente emancipada, aparece entonces claramente su genealogía. Los derechos humanos burgueses están claramente separados de los derechos estamentales de libertad. No hay un camino directo que, a partir de la *Magna Charta Libertatum* (1215), y a través de la *Petition of Rights* (1628), la *Acta de Habeas Corpus* (1679) y el *Bill of Rights* (1698), lleve a la Primera Declaración de Derechos Humanos de Virginia (1776)". Habermas, op. cit., Nota nº 59, p.295.

[31] "La plena publicidad consiste pues en que todos los asuntos de Estado sean contemplados como el Estado entero y todos sus ciudadanos de un modo global, comunitariamente, haciéndose así accesibles a todos los órganos de la opinión pública mediante la mayor facilitación posible de la expectación y la audiencia, mediante la exposición pública y la libertad" Welcker, *Staatslexikon oder Enzyclopädie der Staatswissenschaften,* 15vols, 1834-1848, 1855, artículo: "Öfentlichkeit ud öffentliche Meinung". Tomado de Habermas, op., cit., nota nº 142, p.306.

[32] La historia de la publicidad se encuentra tan vinculada con la noción de icono que autores como Vitta llegan a remontarse al arte prehistórico: "Lo que contaba en aquellas imágenes murales no era la estructura gráfica sino su motivación: al igual que en los grafitos prehistóricos, atestiguaban y comunicaban una presencia humana" Vitta, op. cit., p.247.

[33] No hemos de retraernos en el tiempo para encontrar ejemplos históricos cercanos en la literatura como *El florido pensil* (1994) de Andrés Sopeña, crítica a la educación nacional-católica que muestra la España del régimen de Franco vivida de primera mano. Aunque el hecho que más me ha llamado la atención es una reedición actual de la *Enciclopedia* Álvarez (1956), monumento a la iconografía franquista que comienza con la creación del mundo por Dios y culmina con la letra de los himnos

3. El proceso de *iconización*

El contenido del presente estudio se apoya en la teoría semiótica de Peirce,[34] quien define y aclara la cuestión icónica desde sus orígenes. Dicha teoría toma los signos atendiendo a la realidad que representan. El signo abarca tres realidades que corresponden, asimismo, con los tres niveles de la experiencia básicos representados en primer término por la imagen (visual e interpretativa), en segundo término por la creatividad y, en último término, por el lenguaje. En este sentido, la distribución se efectúa en tres niveles: icono, índice y símbolo. La primera característica que se extrae de los iconos la encontramos en la relación *genuina* o *degenerada* que establecen con el objeto al que representan y con el que se asemejan cualitativamente. La teoría semiótica de Peirce amplia la noción lógica de representación de los objetos reales y la traslada a una relación icónica de tipo genuina o bien degenerada. Por este motivo, el uso intencionado de los iconos se estudia en las modernas teorías semióticas de herencia peirceana.[35]

La relación de *genuinidad* se considera, en primer término, creativa o productiva, ya que el interpretante (aquel que lleva a cabo la relación) descubre una semejanza entre dos realidades que se parecen cualitativamente en sus rasgos externos. Esto supone que el icono que las representa saca a relucir al objeto y lo ilumina con más viveza. El valor que poseen las relaciones de *genuinidad* es representacional, mimético.

Por otro lado, la relación degenerada experimenta un efecto contrario, ya que tapa al objeto, sustituyéndolo por un icono degenerado o *hipoicono* hasta que termina por eliminarlo en su originalidad. La relación que se produce entre el icono y el objeto toma un camino divergente que sustituye la cualidad del segundo por un rótulo determinado, una imagen estereotipada. El proceso de sustitución culmina cuando dicho rótulo o imagen es la que ostenta la cualidad del objeto y se la apropia inmediatamente. Este movimiento convierte a la imagen en un pseudo-icono o *hipoicono* inmodificable. A partir de este momento, el icono se encuentra paralizado, estereotipado, inamovible, estático y entonces, decimos que el objeto está iconizado. Además de esta ocultación, en el proceso se produce una simbolización, una segunda sustitución que vacía al objeto hasta anularlo, convirtiéndolo en un símbolo *autotélico* que encuentra su significado y referencia sólo dentro de él.[36]

Peirce establece una prelación *sígnica* que aplica a cada tipo de realidad. Un icono genuino sería para Peirce un "universal específico", es decir, lo primero, lo

---

falangistas. Lo destacable de dicha enciclopedia es el tratamiento estereotipado e instrumental de los símbolos nacionales y su *iconización*. Esta acción que se ejerce iconizadamente representa la parálisis conceptual de una España que no ha existido nunca, producto de una idealización exagerada. Me refiero a los dibujos, las explicaciones que se efectúan sobre la realidad y su inexistente justificación. Lo que aparece reflejado en este libro es una mezcla entre las gestas de la reconquista, el folclore rural y la sociedad decimonónica latifundista, anquilosada en los viejos valores tradicionales, fundamentalmente católica. Todos ellos constituyen un manual de doctrina política instrumental que nos incita a ser la copia de lo que se ve impreso. Prueba de que el adoctrinamiento también es una estrategia publicitaria.

[34] Peirce, Ch. S. *Collective Papers*. Cambridge. Mass: Harvard U. Press, 1958.

[35] Véase en especial el estudio de Angel Herrero *Semiótica y creatividad*. Madrid: Atenea, 1988.

[36] "En el sistema de mercado ese acto se convierte en la forma más notoria de la renovación del sujeto como producto (…) Ese proceso puede ser llamado *el correlato objetivo personal de un avatar personal*, y es un conjunto de protocolos de socialización que tienen relevancia objetiva y son comprensibles para todos: el consumidor transmite los signos que debe". Fernández Porta, op. cit., p. 21.

posible de la realidad. Por el contrario, los símbolos son universales genéricos, normativos, necesarios, es decir, lo tercero. De ahí que la lectura correcta de un signo pase por la "isotopía" de la metáfora que establece con el objeto que representa.[37] El signo es el medio entre el emisor y el destinatario en una comunicación pública. La relación que traspasa la barrera icónica (genuina) y la convierte en *hipoicónica* (degenerada) consiste en una relación de adhesión (religación o dependencia), en la que se sustituye al interpretante y se le reemplaza por el icono mismo. Esta relación es cerrada, autotélica y, por tanto, está iconizada en contraposición con la relación abierta y creativa (vivificada) del objeto dinámico de la genuinidad. La sustitución *hipoicónica* convierte la comunicación en comunión, en un asentimiento simple o en una *adherencia* subjetiva que establece un vínculo de tipo emocional e íntimo con el objeto.

Cuando aplicamos la teoría icónica al ámbito de lo público, éste se revela como un lugar de mera recepción donde un espectador pasivo exalta al icono como si de un estrato religioso se tratase. En el momento en que el icono se cosifica estereotipándose, la verdad se materializa en un producto (relación marca-mercancía) y la relación se paraliza, haciendo necesaria una consecución unilateral.

Para la moderna teoría de la información adquirir un objeto significa apropiarlo, aprehenderlo, hacer de algo que es otro lo mío propio. El único modo en que es legítima su totalización sería el establecimiento de una relación vinculante con el objeto mismo. Momento que elimina por medio de dicha apropiación la distinción entre adquirir y conocer. Por el contrario, el conocimiento genuino se basa en estructuras de reconocimiento icónico que son símbolos pertenecientes a un código. La mera adquisición de una realidad no aporta un conocimiento completo de la misma, sino solo un tipo primario y muy determinado del mismo al que hemos denominado *adherencia*.[38] Para que el conocimiento sea completo tiene que estar totalizado tanto en la realidad exterior como en su interior. Por tanto, debe encontrarse reconocido completamente en las distintas esferas y niveles donde se efectúa y no sólo en su representación icónica. La relación degenerada se mantiene en la mera simplicidad, siendo plana, sin fondo. Por este motivo y, debido a su simplicidad, decimos que está iconizada. Entonces, aparece el proceso de *iconización* que convierte una realidad genuina en otra completamente degenerada.

El resultado del proceso de *iconización* deja al objeto cargado de un valor que no le es propio y que, hasta cierto punto, entorpece su identificación genuina. La maniobra de *iconización* trata entonces de que el objeto se medie de tal modo que termine asimilándose inmediatamente con un valor y quede oculto tras él.[39] Esta estrategia *hipoiconica* o iconizada es la propiamente publicitaria.

---

[37] "*Respuesta nihilista*: la versión contemporánea de nuestro tema es el anuncio; no hay otra, porque el discurso publicitario ha asumido esos factores, se ha convertido en la literatura de la época, y los explica de manera más franca y menos retórica que los textos literarios". Fernández Porta, op. cit., p.22.

[38] "Puede hablarse, en este sentido, de una *iconografía publicitaria anatómica*. Este modelo ya no apela a la perfección física del cuerpo, a su superficie –como ocurría con la publicidad postmoderna-, sino a su interioridad". Fernández Porta, op. cit., p.34.

[39] "El segundo factor que permite explicarlo es un fenómeno bien conocido por los economistas, esto es, la sustitución paulatina de una dinámica de consumo basada en los objetos físicos por otra fundada en la experiencia inmaterial y en los sentimientos. Este proceso fue llamado 'capitalismo emocional' y constituye una fase singular del desarrollo de la economía de mercado, durante la cual los

Los primeros ejemplos de relaciones icónicas degeneradas los encontramos en el ámbito de la política del siglo XX de la mano de los totalitarismos, sobre todo del nazismo. Este sistema totalitario es, además totalizador, puesto que los iconos que maneja se encuentran estereotipados.[40] Por ejemplo, Goebbles, primer ministro de propaganda del III *Reichstaat*, empleó unos métodos de clasificación y posteriormente de exterminio humano cuyo contenido era paradójicamente racional en cuanto a la utilización degenerada de los iconos.[41] Una de las acciones más macabras que se le ocurrió a este ideólogo del terror fue pintar de alegres colores los vagones de los trenes que se dirigían a las cámaras de exterminio. Nadie podía imaginar (aunque era un secreto a voces) que los trenes del terror, en los cuales yacían hacinados en su interior miles de personas, ostentasen la envoltura icónica de una fiesta. El contrasentido de las acciones iconizadas resalta el carácter perverso y de la degeneración moral de quienes las alientan.

4. Conclusión: el dominio de la persuasión

El dominio de lo icónico ha adquirido en la actualidad una importancia tal que media en todas las relaciones humanas. La publicidad y su lenguaje icónico son fundamentales para el análisis de los comportamientos de los sujetos y la estructuración de las acciones consumistas. Cada vez que se efectúa una mediación publicitaria entre un icono y el objeto que le corresponde, se reproduce la siguiente tipología:[42]

---

productores intentaron, y lograron, convencer a sus consumidores de que sus adquisiciones no eran cosas sino afectos (…) modelando la materia prima que los compradores ya poseían: su propio cuerpo". Fernández Porta, op. cit., p.82. La interpretación que realiza Fernández Porta respecto del término capitalismo emocional se refiere a Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica: Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 2010, pp.40 y 311.

[40] Lo relevante del caso fue que los así denominados ciudadanos alemanes, no ostentasen distintivo alguno. La *iconización* se producía en sentido negativo para los que no pertenecían por su "raza" al partido único. Así pues, podemos concluir que el concepto de "raza" fue el primer distintivo icónico con el que el nazismo inaugura sus maniobras políticas: "Cuando Hitler diseñó personalmente la bandera de la Alemania nazi, fundió los elementos de la tradición con los de la revolución. Aquélla, ha observado Rudolph Ahrein 'reunía las necesarias características etológicas de la distintividad y de la simplicidad que impresiona'. Sus colores –negro, rojo y blanco– remitían a la antigua bandera del Imperio germánico (…) Lo que sin embargo Ahrein no dice es que la esvástica era el símbolo de un culto solar presente en todas las antiguas sagas germánicas, y que seguía bien asentado en la sociedad alemana de los siglos XIX y XX". Vitta, op. cit., p. 161.

[41] "Y la Alemania nazi, que al principio había exaltado la [letra] gótica Fraktur, expresión tipográfica del espíritu nórdico, cambió de idea cuando la ambición de imponer el Nuevo Orden en Europa le sugirió a Hitler la idea de recurrir a los caracteres latinos para que así los pueblos no germánicos comprendieran mejor la causa nazi (…) El 3 de enero de 1941, se estableció mediante decreto que 'la llamada letra gótica' había sido inventada por un judío y que desde aquel momento el alfabeto de los alemanes sería latino [Nota 22] (Tomado de Steinberg)" Vitta, op. cit., p.179.

[42] "Privada de rigor acusatorio, privada de decisión en la comparación, doblemente privada de las dos grandes fuentes del conocimiento crítico (la contradicción frente a otro y la contestación ante sí misma), funcionalmente condenada a proponer de manera sistemática una representación embellecida de productos decretados, la publicidad es fundamentalmente asertórica" Penninou, A. *Semiótica de la Publicidad*, Barcelona: G. Gili, 1976. p.103.

- que una marca determinada, un rótulo virtual, sustituye al objeto mismo encarnando en él una cualidad superlativa denominada "calidad". Pensemos en todas las "marcas" de prestigio y en el rango de calidad que representan.
- a partir de dicha sustitución se produce una identificación emotiva[43] que extrae precisamente del ámbito de la intimidad, los deseos y las sensaciones kinestésicas apropiadas para suplantar la esfera personal de la privacidad que es donde reside realmente la necesidad y su satisfacción. Lo privado desaparece en favor de lo íntimo y lo eleva al rango de publicitario.
- finalmente se produce una representación artística, que puede ser el diseño mismo de la marca en cuestión o un anuncio y que culmina iconizando el proceso. Este estrato corresponde con la exterioridad visible (lo público) y reconocible de la realidad publicitaria. La publicidad hace explícito y justifica en lo público lo que se encontraba implícito en el producto, el objeto y su correspondiente cualidad.

Como podemos ver, en el interior del proceso de la publicidad se realiza una objetivación (que no cosificación) de la relación icónica genuina. Dicha relación, una vez rota la conexión inmediata, se convierte en degenerada y su contenido se transforma en persuasivo. Al proceso complejo de objetivación publicitaria lo denominaremos "inversión". Una subversión tal que ofrece como resultado precisamente la realidad contraria (degenerada) a la que representa el original (genuina).

43 Hecho que señala claramente la interpretación de Fernández Porta respecto del término capitalismo emocional y que Lipovetsky, (op. cit., p. 40) llama consumo "emocional". Dicho término se establece a partir de la transformación de los signos que realizamos los seres humanos cuando consumimos. Precisamente la estereotipación de signos es lo que constituye el proceso de iconización.

EL CUERPO ENTRE-CULTURAS: LA DANZA SOMÁTICA PRIMIGENIA[1]

Karina P. Trilles Calvo
Universidad de Castilla-La Mancha

Abstract: In this paper we analyze how the dialogue takes place between my body and the body of the other person. This dialogue is possible thanks to a flesh basic lexicon that overcomes the cultural limits. Also, we expose how the recognition of the differences among the human beings is not a scream of war, but the simple verification of the alterity. This verification doesn't have why to interrupt the peaceful corporal and primary dance.

Keywords: Body, Alterity, Interculturalism, Merleau-Ponty.

"And I am dumb to tell the hanging man
How of my clay is made the hangman's lime"
Thomas Dylan

A Dña. Pilar Pérez Camacho, guardiana de la felicidad infantil

1. Introducción

En los últimos años, la moebiana Internet nos ha puesto en contacto con mundos diferentes con la facilidad que supone teclear lo que queremos encontrar en un poderoso buscador, pero ya desde hacía décadas –para nuestra generación, desde nuestro nacimiento– el cine, la televisión y, en general, los *mass media* nos habían abierto una ventana por la que asomarnos a escenarios distintos al nuestro. De este modo, nosotros, españoles-europeos-occidentales, nos hemos acostumbrado a convivir con el ritual de caza de los batusi, con los manjares que devoran ciertos pueblos selváticos o con los ritos funerarios de los escasos aborígenes australianos. Si bien esta invasión mediática tiene su lado positivo en la medida en que ampliamos nuestro espectro de conocimientos y nos percatamos de que nuestra manera de vivir no es la única posible ni la mejor, también hay que reconocer que este incesante e inflacionario goteo de información en diversos formatos ha conllevado una pérdida de nuestra

[1] Esta ponencia se inserta en el Proyecto de Investigación "Hacia una historia conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales" (FFI2011-24473) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuyo investigador principal es el Dr. Faustino Oncina Coves.

capacidad de sorprendernos ante comportamientos ajenos.[2] Y esta merma del poder de descolocarnos delante de la conducta de otros seres humanos es, en realidad, un déficit a la hora de intentar describir nuestra experiencia originaria de encuentro con otra persona perteneciente a una cultura diferente. Tantos documentales –esos que, supuestamente, todos ven–, libros y libros que inundan las estanterías, páginas webs que se multiplican exponencialmente... consiguen llenarnos la retina de imágenes que, poco a poco, aprendemos a interpretar y a hacer nuestras. En ese proceso de *des-alterización audiovisual* perdemos, casi sin darnos cuenta, no sólo esa facultad de asombrarnos ante lo radicalmente ajeno, sino también nuestras primeras reacciones: dejamos de sentir asco al ver cómo un ser humano paladea una peluda tarántula, no nos emocionarnos ante el cántico previo a la caza en el que se pide perdón a la divinidad pertinente por acabar con una vida animal, etc. Y estas respuestas primigenias son fundamentales porque constituyen el hilo de Ariadna del que habría que tirar para entender cómo un ser humano se enfrenta desde su cultura al surgimiento de otra existencia de una cultura diferente.

Antes de cuestionarnos sobre el modo en que una persona asiste a la aparición de otro individuo con costumbres de acción, de pensamiento y de sentimiento distintos, es conveniente que *describamos* cómo acontece el contacto entre dos seres humanos que están inmersos en el mismo mar de hábitos. Ahora mismo, mientras escribo estas líneas, estoy sentada en mi despacho cuando *veo* entrar por la puerta a un amigo que, en dos pasos, está *junto a mí* dándome un abrazo, una muestra de cariño a la que yo respondo con un beso en la mejilla. Inmediatamente, comenzamos a hablar, a intercambiar unos gestos que siempre llaman a otros de modo que, finalmente, construimos un *baile comportamental* en el que acabamos por no saber quien lleva la voz cantante. ¿Qué se está poniendo de manifiesto en esta escena tan normal? En primer lugar, este encuentro habitual está echando por tierra una idea que ha cruzado gran parte de la historia de la filosofía occidental, a saber: que el ser humano es una conciencia pensante que sólo se apercibe en primera persona y que el otro siempre es un cuerpo cosificado que, de manera dudosa, *puede* esconder un *cogito*. Pero, ¿acaso yo veo entrar un espíritu? ¿es una conciencia la que se coloca a mi lado, la que me abraza? Desde luego, lo que yo percibo, lo que yo siento en este nivel de experiencia es el cuerpo viviente de mi compañero, una corporalidad que se mueve de una determinada manera, que gesticula acompasadamente, que emana cierto estilo reconocible. Y ese cuerpo ajeno que destila sentido me solicita en tanto que yo también soy una corporalidad actuante. Dicha llamada –a la que puedo responder o no con otro ademán– es interpretada sin que medie ningún complejo proceso intelectual de descodificación de un significado oculto en las profundidades de una misteriosa conciencia. Lo que sucede *sin más* es que cada acción reclama otra, que su mano

[2] Si es que realmente son ajenos. La historia de la humanidad es, en gran medida, la historia de la deglución occidental de otras culturas De hecho, hoy resulta prácticamente imposible encontrar una etnia, por muy "primitiva" que sea, que no lleve vaqueros, camisetas o zapatillas de deporte. Sus vestimentas propias sólo las usan para realizar determinados ritos ante un grupo de turistas ávidos de fotos curiosas. Incluso, asistimos a cambios mucho más radicales pues los pudientes de países no occidentales (restringiendo lo occidental a Europa y EE.UU) anhelan copiar los modelos corporales que aparecen en las series televisivas. Así, las sudamericanas emigradas a EE.UU se aumentan o reducen su pecho, aclaran su piel y se tiñen de rubio. Entre los afroamericanos está cobrando auge el uso de productos que blanquean la piel o alisan el pelo y entre las asiáticas se ha puesto de moda redondearse los ojos.

tendida solicita que mi mano se pose sobre ella, que su sonrisa llama a la mía, que su ademán serio endurece mis facciones así como, recíprocamente, mis pasos indican la dirección que ha de seguir, mi señalarle la puerta le sugiere que ha de salir por ella... Sin darnos cuenta, a cada segundo de nuestra existencia estamos realizando una peculiar *hermenéutica somática* que se fundamenta en un vasto léxico corporal[3] que vamos ampliando desde nuestro nacimiento. Gracias a este "diccionario" de los cuerpos sabemos no-cognoscitivamente –*¡curiosa fórmula!*– el sentido de los gestos de mi semejante y responderle con una conducta apropiada que permita continuar con nuestro diálogo carnal. Pero, además, ese vocabulario somático nos posibilita conocer no-intelectualmente el ademán que hemos de intercalar para que la charla comportamental quede bruscamente interrumpida y el otro sepa no-conceptualmente de mi enfado –otra cosa es cómo mi prójimo haya de averiguar el *porqué* de mi enojo. Y todo ello, repetimos, es factible porque ese otro ser humano y yo que bailamos conductualmente compartimos un léxico corporal que vamos adquiriendo lentamente a lo largo de nuestra vida. Pero dicha existencia se desarrolla siempre en un marco cultural determinado lo cual puede inducirnos a pensar que el diccionario carnal también es cultural. ¿Sucede así?

Intentar responder a esta cuestión es un asunto sumamente difícil sobre todo por esa filtración cultural que señalamos al principio de este escrito. Esta inundación de imágenes, este goteo de conocimientos... hacen imposible describir una experiencia del contacto ingenuo y asombroso con seres humanos de hábitos diferentes a los nuestros.[4] Pero, a pesar de esta traba, intentémoslo con una situación en la que entramos en contacto con un comportamiento totalmente ajeno a nuestras conductas típicas de occidentales.[5] Imagínense que me desplazo a la pequeña aldea de Shakaland, un conjunto de chozas a cuya entrada me encuentro con tres fornidos afroamericanos con el pecho descubierto que esconden sus piernas bajo pieles y plumas. Su posición corporal erguida, su mirada fija que sigue mis pasos, su apartarse, me indican que me dejan entrar en un territorio que ellos consideran suyo –del mismo modo que nosotros nos disponemos frente a la puerta de nuestra vivienda y nos retiramos para que el visitante pase. Me siguen y si intento tomar un camino que no debo, uno de ellos se planta delante de mí con los brazos cruzados, parándome de un modo inequívoco. De esta manera, cortándome sendas, me dirigen hacia la cabaña del hechicero zulú. Entro y me encuentro con un hombre de peluca colorista, de rostro inescrutable que dirige su mano hacia el suelo señalándome el lugar en el que he de sentarme. Toma distintas hierbas y pequeñas piedras de colores diversos y las esparce por el suelo de arena. Comienza a hablar a los cielos, se dirige a un tal Unkululu mientras abanica vertiginosamente su cabeza adornada con un gran plumero de pelos de elefante sobre mi testa. Intento levantarme, pero él me mira fijamente, detiene su cántico y sé de modo no-cognoscitivo que he de volver a sentarme. ¿Qué podemos extraer de esta

[3] Cfr. Merleau-Ponty, M.: *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 380.

[4] Esa capacidad de deslumbrarse ante el mundo es fundamental para desarrollar una fenomenología con fundamento. Cfr. Fink, E.: "Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, 1933, pp. 331 ss.

[5] Desafortunadamente, a estas alturas del siglo XXI es harto difícil recrear esta experiencia ingenua sobre todo desde que han aparecido en la parrilla televisiva unos programas que "juegan" a convertir urbanitas españoles en bosquimanos namibios y a éstos en moradores ibéricos.

descripción del encuentro entre un individuo adulto occidental y un sujeto maduro zulú? Lo que importa resaltar es que el hechicero y yo nos hemos podido entender corporalmente, que hemos iniciado un baile comportamental porque compartimos un léxico carnal básico que es común y es el que nos permite los engarces entre un gesto y el otro. Es posible que yo no entienda *qué* está haciendo el mago, ni *el porqué* ya que eso pertenece a un diccionario gestual totalmente cultural, pero, desde luego, *sé de manera no-intelectual que está haciendo algo con un sentido determinado*. Si ello es así, la corporalidad, más allá de las diferencias de hábitos (conductas aprendidas en el seno de una cultura determinada), es un medio pacífico de comprensión[6] y de relación pero, ¿cómo es posible que realice tal labor?

2. Del cuerpo cultural

Todo ser humano, desde el mismo instante en el que abre los ojos por vez primera, está inmerso en un mundo cultural, en un complejo entramado de utensilios y estructuras que remiten a otros individuos, ora en cuanto creadores de los mismos, ora en tanto que potenciales consumidores. Así, ya desde su nacimiento una persona encuentra un universo surcado por huellas ajenas, pisadas que van a indicarle el camino a seguir, el modo en qué ha de usar una cosa cualquiera, la manera adecuada de expresar un sentimiento, etc. Pero si ello es posible, si el prójimo deja un rastro es porque hay un peculiar "objeto" cultural que es primero y que sustenta todo el andamiaje de huellas: "es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento".[7] El *soma* ajeno deja de ser la vestimenta cósica de una conciencia pensante pura y se transforma en una corporalidad viviente dirigida hacia los objetos que la rodean, siempre despierta a los interrogantes que le plantea el mundo… Este cambio de consideración lleva consigo dos transformaciones fundamentales. En primer lugar, si los cuerpos ya no son el revestimiento material de un espíritu que se aprehende en primera persona y se define como el único sujeto existente, la visión de la corporeidad ajena no supone convertirla *ipso facto* en un objeto.[8] Alejándose de la tradición atada a una conciencia que se erguía como el sujeto único y convertía todo lo que no era ella en cosa, Merleau-Ponty convierte esta posición en una excepción que sólo aparece cuando el comportamiento que somos, lejos de ser comprendido, es diseccionado en un laboratorio inhumano.[9] Pero, además y en segundo lugar, la percepción de un *soma* que incide conductualmente en su medio supone reconocer que hay otro cuerpo que destila sentido, que es capaz de imprimir una significación nueva a cosas en las que ya había dejado mi impronta. Como afirma el autor de *Phénoménologie de la perception*, "los objetos que le rodean (...) no son ya solamente aquello que yo podría hacer de ellos, son lo que este comportamiento hará de ellos. Alrededor del cuerpo percibido se forma un torbellino en el que mi mundo es como atraído y como

[6] Cfr. Merleau-Ponty,M.: "Títulos y trabajos –Proyecto de enseñanza. (Titres et travaux –Projet d'enseignement)", *Philosophica Malacitana*, 1994, vol. III, p. 175. (Traducción de M. Toscano Méndez).

[7] Merleau-Ponty,M.: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 401. Citaremos PhP y la página. Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

[8] Cf. PhP, 405.

[9] Cf. PhP, 414.

aspirado".[10] Lo que desde la tradición filosófica era definido como un en-sí macizo se convierte ahora en un objeto poroso por el que se cuelan los distintos sentidos que los diferentes seres humanos depositan en él y así, en este enriquecedor proceso de sedimentación de significaciones vividas, asoma un mundo común que nos ha de acompañar hasta el instante en el que cerremos los ojos definitivamente.

Cualquier escenario que yo creía absolutamente mío, que yo parecía ordenar tomando como punto de referencia mi carnalidad está, en realidad, abierto a otro viviente para que éste disponga las cosas como le parezca, para que cambie su sentido y me las muestre con un nuevo rostro –novedosa faz que, en parte, ocultará la que yo le di. Pero, ¿quién es ese que se atreve a manipular "mi" mundo? La respuesta más repetida en la historia de la filosofía es que ese ser es una *supuesta* conciencia que *puede* esconderse tras la cortina de una corporeidad material, una contestación que ya no sirve en el ámbito de un pensamiento fenomenológico como es el de Merleau-Ponty. Éste abandona cualquier explicación basada en el clásico modelo sujeto *versus* objeto y desplaza el problema del surgimiento de otro ser humano: ahora "está en comprender cómo me desdoblo, cómo me descentro".[11] La cuestión sobre el ser ajeno se torna en un derivado del interrogante sobre uno mismo, una derivación que se hace patente en las expresiones que Merleau-Ponty usa para designar a mi prójimo: "segundo yo", "réplica de mí mismo", "doble errante", "hermano menor", "retoño"... Pues bien, a partir de mí, ¿cómo es posible que surja un *alter ego*? La respuesta no hay que buscarla en el plano cognoscitivo, sino en el nivel de la vivencia, como se hace manifiesto en el siguiente pasaje de *La prose du monde*:

> "Las miradas que yo paseaba por el mundo, como el ciego tantea las cosas con su bastón, alguien las ha cogido por el otro extremo, y las vuelve contra mí para alcanzarme a mi vez. Ya no me contento con sentir: siento que se me siente, y que se me siente mientras estoy sintiendo, y mientras estoy sintiendo ese mismo hecho de que se me siente... No sólo hay que decir que habito en adelante otro cuerpo (...) [s]ino que *hay un yo* que es otro, que tiene su sede en otra parte, y me destituye de mi posición central, por más que, con toda evidencia, sólo de su filiación pueda extraer su cualidad de yo."[12]

El otro surge ante mí como respuesta a una mirada mía, como esa quemazón que me hace saber no-intelectualmente que estoy en otra retina. Mi mirar, mi gesto es retomado por otro ser de modo que se inicia un diálogo carnal en el que cada uno pone su ademán en el hueco que su "contrincante" deja. En esta plática, asoma otra potencia viviente que es capaz de sentirme, de comprenderme e, incluso, de ignorarme y que, a partir de ese mismo instante en que me experimenta, me interpreta o me excluye, se convierte en pieza indispensable de mi existencia. Otro yo ha surgido bajo mis ojos para regocijo de mi vida.

---

[10] PhP, 406.

[11] Merleau-Ponty,M.: *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 188. Citaremos PM y la página. El problema que surge aquí es similar al que plantea la empatía husserliana y es que el pensamiento analógico se sustenta sobre una lógica identitaria, como se encargó de poner de manifiesto Lévinas.

[12] PM, 187.

Pero, ¿cómo es posible que viendo un cuerpo sea capaz de asistir al nacimiento de un *alter ego*? En la obra merleau-pontyana, la respuesta a esta pregunta –de indudable sabor tradicional– es triple. Por un lado, es factible que la visión de un cuerpo suponga la percepción *inmediata* de otra existencia dada la autorreflexión que caracteriza a mi *soma*. Con el simple gesto de que mis manos se unan, o de que mi mirada se dirija hacia mi carnalidad, se produce una casi-fusión de lo que antaño eran las posiciones enfrentadas de sujeto-objeto.[13] Ello es así porque en el ademán citado asistimos al hecho de una extremidad tangente que conoce prerreflexivamente a la mano tocada, la cual, a su vez, abandona en el último instante su status de objeto pasivo y deviene un elemento activo que sabe precognoscitivamente de la extremidad que antes la tocaba. De este modo, se produce un circular sin fin entre dos posicionamientos antes estancos, y gracias a este cambio sin término la imagen de la corporeidad ajena deja de estar encerrada simplemente en la categoría de cosa y puede, perfectamente, ser un sujeto viviente. En segundo lugar, al tomar contacto carnal con otra corporalidad, no veo una materia que esconde a un espíritu, sino que doy con una "prolongación misteriosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo".[14] Lo que encuentro es un *soma* actuante que continúa la plática conductual, me devuelve un gesto, lo hace llegar a límites insospechados por mí. En tercer lugar, el cuerpo ajeno surge como tal porque es capaz de trabar una cadena comunicativa conmigo, porque ambos acabamos funcionando como una corporalidad única[15] que se enfrenta con un mundo común. No somos –a menos que nos empeñemos en ello– dos cuerpos radicalmente separados que caminan por sendas diferentes, sino que somos cuerpos danzarines que siempre necesitan a su pareja de baile, partenaire al que, incluso, acabarán anticipándose.

Pero en este paraje idílico en el que dos cuerpos –en principio, extraños– entran en contacto e inician un juego conductual que interpretan y desarrollan sin mayores problemas, se cierne una sombra. Y es que, como asevera Merleau-Ponty, "el comportamiento del otro e, incluso, las palabras del otro no son el otro",[16] "no son más que efectos, una especie de escenificación, de ceremonia".[17] Lo que creíamos un encuentro pleno entre dos seres humanos que se reconocían como lo que son al establecerse una relación carnal parece que no es tal pues volvemos a encontrarnos ante una barrera ceremonial más allá de la cual está el otro. Sin embargo, pese a lo que pudiera parecer a simple vista, no se está dando un paso hacia la tradición, sino que sólo se está señalando el punto de impenetrabilidad, el poso de silencio, la capacidad de sorpresa inherentes a todo sujeto. Además, hay un segundo aspecto de la teoría merleau-pontyana que impide pensar que nos hallamos ante un retroceso, a saber: que esa distancia no está escondida en el interior de una conciencia cerrada, sino que sólo es una diferencia de sentido a la hora de estar-*al*-mundo.[18] Así las cosas, lo que a primera vista era una barrera que nos separaba del otro se convierte en la sima

[13] Esto queda magníficamente plasmado en la litografía "Drawing Hands" (1948) de M. C. Escher.

[14] PhP, 406.

[15] Cfr. Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964, nota de trabajo de 1er novembre 1959, p. 268.

[16] PhP, 409.

[17] PM, 185.

[18] Cfr. PM, 198.

necesaria para que mi prójimo sea, efectivamente, un *alter ego*. Y, siendo ya dos seres humanos distintos, podemos iniciar la danza conductual en la que ambos iremos destilando significación, impregnando a los objetos de nuestro ser y, por qué no, nos acabaremos reconociendo como estilos diferentes de habitar el mismo universo. No hay nada similar al fantasma pasado del solipsismo férreo, de abismos insuperables entre un sujeto único y un *cogito* ajeno siempre presunto, sino tan sólo la quietud propia de dos existencias que asisten al espectáculo mundano desde la vivencia de su carne.

3. Conclusión: danzad, danzad, benditos

A lo largo de estas páginas hemos intentado poner de manifiesto los elementos fundamentales de la teoría de Merleau-Ponty que permiten dibujar una relación intercorporal entre el otro y yo. Los dos somos corporalidades actuantes que se vuelcan hacia un mundo que se revela común y que tiñen de sentido, una significación vivida que puede ser diferente sin que esto suponga introducir un punto de incomprensión absoluta. Mi prójimo y yo somos capaces de entendernos desde el marco proporcionado por dos *somas* actuantes que, nada más encontrarse, empiezan a intercambiar gestos urdiendo así una cadena comunicativa en la que cada eslabón queda perfectamente engarzado al otro. Hasta la quietud de un cuerpo impasible nos habla desde su rigidez y nos reclama un silencio que también forma parte de nuestro léxico corporal.

Lo que venimos afirmando parece plausible en el caso de dos seres humanos con los mismos hábitos, pero, ¿qué sucede cuando los individuos pertenecen a culturas diferentes? Nada que deba alarmarnos. Las corporalidades se acoplarán, con mayor o menor lentitud, y acabarán funcionando como una sola al echar mano del vocabulario común que comparten, al hacer uso de su capacidad de *ser-llamada* y de *ser-respuesta*. En mi encuentro con los zulúes –véase la introducción– entiendo la actitud de los tres fornidos hombres que esperan a la entrada de la aldea porque yo también tengo ese lenguaje ante la puerta de mi casa. Sé no-cognoscitivamente cuando me cortan el paso porque se colocan entre mí y el camino que iba a tomar, del mismo modo que yo me planto en el umbral de la sala que no quiero que mi vecino visite. Me guían hasta la choza del hechicero de igual forma a como yo conduzco a mi huésped al salón. Una vez en la cabaña del mago, un hombre pronuncia unas palabras que no comprendo –¡no menos que el finés!–, con una indumentaria que me resulta extraña –como lo puede ser para un andaluz el traje de fallera–, comienza a tirar piedras –¿quién no ha arrojado en su vida un guijarro?–, a mover la cabeza con su plumero –hoy en día, movimientos y adornos más raros por doquier–, y a mirar hacia el cielo entonando un cántico como tantas veces hicimos aquellos que en nuestra niñez tuvimos que prepararnos para un sacramento cristiano. Le comprendo carnalmente, de ahí que le *siga el juego* a nivel conductual y, si en algún momento, mi comportamiento no concuerda con lo que el hechicero espera, basta que su cuerpo interrumpa su movimiento para darme pie a entrar otra vez en la danza compartida. En definitiva, nada hay de inexplicable en su conducta; lo único que sucede es que en esa escena asoma un sentido que yo no conocía, un modo de encarar el mundo que me era ajeno pero que, desde luego, no tiene porqué serme incomprensible. Si no nos entendemos no es por la labor de nuestros cuerpos, sino por los prejuicios que desde

pequeños vamos asimilando y que nos hacen catalogar las acciones diferentes a la nuestra como “ingenuas”, “primitivas”, etc. Las corporalidades, pues, no imponen barreras... de hecho, sólo desean continuar bailando pacíficamente.

EL CABALLERO POBRE Y LOS DESGARROS DE SU FIGURA

Lorena Rivera León
Universitat de València

Abstract: This essay presents an analysis of the love triangle between the characters of Prince Myshkin, Nastasya Filippovna and Aglaya Yepanchina in F. M. Dostoievski's *Idiot*. I try to find out which is the conception of human being that underlies the conflicts and the tragedy in the novel. Émil Cioran's works give me a support in this task, especially because he has reflected on Dostoievski's novels and heroes. I also use one of his citations about Don Quijote as the starting point of the text, because this literary figure inspired Dostoievski in the construction of the Prince Myshkin.

Keywords: philosophy and literature; comparative literature; doppelgänger; Dostoievski; Cioran

"Polvo prendado de fantasmas, tal es el hombre: su imagen absoluta, de parecido ideal, se encarnaría en un Don Quijote visto por Esquilo…"[1] En *El libro de las quimeras*, una de las primeras obras de E. M. Cioran, encontramos ya un largo pasaje dedicado a reflexionar sobre las figuras de Don Quijote y Jesús vistas en hermandad y parangón. Estos dos interrogantes constituyen su apertura: "¿[…] por qué entre Jesús y Don Quijote nuestro corazón se inclina por el último? ¿Qué puede ligar más nuestra alma al caballero de la triste figura sino el caballero de la cruz?"[2] Como suscribiendo, aun sin haberla leído, la afirmación contenida en esta pregunta retórica, un escritor genial, al que Cioran le profesaba una admiración profunda, conjugó, en una de sus más prodigiosas creaciones, a ambos iconos. F. M. Dostoievski, a quien George Steiner define como "uno de los más grandes poetas trágicos",[3] fue el nuevo Esquilo, nacido en el siglo de oro de la novela, capaz de conformar un singular héroe trágico en la persona del príncipe Lev Nikolayevich Myshkin, protagonista de *El idiota*.

En su *Historia de la eternidad*, Borges conjeturaba que, desde Homero, todas las metáforas íntimas, necesarias, habían sido ya advertidas y escritas.[4] Pues bien, *El idiota* resulta ser un ejemplo paradigmático de cómo toda nueva escritura no surge sino como maduración y superación de anteriores lecturas. Palimpsesto en el que se superponen estratos heterogéneos, que van desde *La dama de las camelias*, a *Los pa-*

[1] E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1972, p. 106.
[2] E. M. Cioran, *El libro de las quimeras*, trad. de Joaquín Garrigós, Barcelona, Tusquets, 2007, pp. 135-136.
[3] George Steiner, *Tolstói o Dostoievski*, trad. de Agustí Bartra, Madrid, Siruela, 2002, p. 19.
[4] Cf. Jorge Luis Borges, *Historia de la eternidad,* Madrid, Alianza, 1997, p. 84.

peles póstumos del Club Pickwick, pasando por *Madame Bovary* y por supuesto *Don Quijote de La Mancha*, *El idiota* brinda una jugosísima materia para los estudios de literatura comparada. Rescoldos insignificantes en el ingente magma de la crítica literaria, las páginas que siguen albergan tan sólo la humilde pretensión de iluminar, siquiera tenuemente, los fantasmas de Cioran a la luz de esta novela de Dostoievski. ¿No fueron acaso la religión, el suicidio o incluso Rusia temas comunes a ambos? En este propósito, el personaje de Don Quijote nos alumbrará cual incandescente tea, pues, como apunta René Girard en el libro que dedica a rastrear las mutaciones del deseo metafísico que surge precisamente con la figura del hidalgo caballero para culminar en la galería de almas torturadas de Dostoievski: "No hay una sola idea de la novela occidental que no esté presente, en germen, en Cervantes."[5]

El idiota arranca con una imagen de contrastes: un tren avanza raudo mientras el día, holgazán, no acierta a desperezarse: "Alrededor de las nueve de la mañana a fines de noviembre, durante un deshielo, el tren procedente de Varsovia se acercaba a Petersburgo a gran velocidad. Eran tales la humedad y la bruma que a duras penas despuntaba el día [...]".[6] Dostoievski no compone aquí la pintura serena de una apacible continuidad de la oscuridad a la luz, pues sólo dolorosamente alcanza ésta a romper las tinieblas de la noche. En ese momento privilegiado de indeterminación, en ese umbral mágico en que se tocan los contrarios, dos jóvenes se hallan sentados frente a frente en un vagón de tercera. Uno, el príncipe Myshkin, es rubio, alto, de ojos claros y plácida expresión, aunque resulta extravagante, pues viste ropas ligeras inapropiadas para combatir el frío. El otro, que responde al nombre de Parfyon Semyonovich Rogoÿin, va bien abrigado, es moreno, bajo, de ojos oscuros y fogosos y sonrisa insolente, sarcástica, casi malévola. Ambos tienen la misma edad, por lo que el segundo podría pensarse como el Narciso oscuro del primero, surgido de la penumbra a la luz del alba que es condición de posibilidad de las sombras. Un doble de sí al que el príncipe Lev Nikolayevich encuentra en el instante prodigioso en que se desdibujan los límites y emerge la cara velada de lo íntimo y conocido, el rostro de lo siniestro:

> Junto a la ventanilla de uno de los vagones de tercera clase dos pasajeros se habían encontrado frente a frente desde el alba; ambos eran jóvenes [...] Si los dos hubieran sabido qué de extraordinario había en ellos en ese momento, se habrían maravillado sin duda de que el azar les hubiese situado uno frente a otro en un vagón de tercera clase del tren de Varsovia a Petersburgo.[7]

Como evidencia este fragmento, ya desde el comienzo mismo del libro se nos anuncia que los azares, análogamente a lo que acaecería en una tragedia griega, tejerán los hilos de la historia. A ellos se suman aciagos presagios y funestas premoniciones que jalonan toda la narración a modo de *leitmotivs* martilleantes y perturbadores. Así, inquietantes presentimientos acucian al príncipe Myshkin con anterioridad a dos de los acontecimientos más sobrecogedores de la obra: su intento de asesinato por parte de Rogoÿin y el homicidio de Nastasya Filippovna que este último final-

[5] René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, p. 52.

[6] F. M. Dostoievski, *El idiota*, trad. de Juan López-Morillas, Madrid, Alianza, 1996, p. 15.

[7] Ibíd., *op. cit*, pp. 15-16.

mente cometerá poseído por una pasión celosa. El príncipe está dotado de un talento prodigioso para la penetración psicológica, que aparece ligado a su extraordinaria habilidad natural como fisionomista de los surcos del dolor en el rostro humano. Esta hipersensibilidad daría en buena parte razón de su capacidad para anticiparse a la tragedia.[8] No obstante, en estos dos casos particulares la implicación de la figura de Rogoÿin no nos parece casual: "hermano" tenebroso de Myshkin, es innegable la comunión del príncipe con quien a punto estuvo de convertirse en su verdugo. Tal y como lo expresa George Steiner:

> Myshkin es una figura compuesta; en él llegamos a discernir los papeles de Cristo, de Don Quijote, de Pickwick y de los santos locos de la tradición ortodoxa. Pero su parentesco con Rogoÿin es inequívoco. Rogoÿin es el pecado original de Myshkin. En la medida en que el príncipe es humano y, por lo tanto, heredero de Caín, los dos hombres son una pareja inseparable. Entran en la novela juntos y salen de ella hacia una condena común. En el intento de Rogoÿin de asesinar a Myshkin hay la estridente amargura del suicidio. Su proximidad inextricable es una parábola dostoievskiana sobre la presencia necesaria del mal a las puertas del conocimiento. Cuando Rogoÿin es separado del príncipe, éste cae de nuevo en la idiotez. Sin la tiniebla, ¿cómo captaríamos la naturaleza de la luz?[9]

En los preámbulos del ataque de epilepsia que salvaría *in extremis* al príncipe de sufrir la agresión mortal de Rogoÿin, el impulso irresistible de su "demonio" conduce a Myshkin ante el escaparate de un cuchillero.[10] Incesantemente acosado por los ojos de quien está fatídicamente enamorado de Nastasya y ve en él a un rival, la alteración psíquica del príncipe se incrementa al ritmo en que los acordes nerviosos de la narración se tensan hasta el culmen de la estridencia epiléptica. El alarido atroz de Myshkin es la asonancia fatal que revela una forma suprema de desdoblamiento: "se tiene la impresión de que quien grita es otro individuo que está dentro de ese hombre."[11] De naturaleza híbrida, el príncipe, humano, demasiado humano, es una encarnación novelesca de Jesús que, pese a su vocación angélica, no deja de estar animado en un cuerpo de barro. En esta complejidad se cifra su verdad y su grandeza, pues: "Un ser sin doblez carece de profundidad y de misterio; no esconde nada. Sólo la impureza es signo de realidad. Y si los santos no carecen completamente de interés, es que su sublimidad se mezcla con la novela y su eternidad se presta a la biografía […]"[12] Víctima potencial de su otro y homicida de su propio yo, podrían aplicársele a Myshkin las palabras que Cioran escribiera en otro fragmento de *Breviario de podredumbre*:

---

[8] Cf. ibíd., pp. 81-133, p. 441.

[9] G. Steiner, *op. cit*., pp. 159-160.

[10] Cf. Dostoievski, *op. cit*., pp. 332-333: "[…] había salido de la estación a escape y no había vuelto en su acuerdo hasta verse plantado delante de la tienda del cuchillero, calculando en setenta kopeks el precio de un artículo con mango de asta de ciervo. Un demonio extraño y horrible había, definitivamente, hecho presa en él y no quería soltarle."

[11] Ibíd., p. 336.

[12] E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, ed. cit., p. 40.

> Llevamos en nosotros un verdugo reticente, un criminal irrealizado. Y los que no tienen la audacia de confesarse sus tendencias homicidas, asesinan en sueños, pueblan de cadáveres sus pesadillas. Ante un tribunal absoluto, sólo los ángeles serían absueltos. Pues nunca hubo ser que no desease –al menos inconscientemente– la muerte de otro ser. Cada cual arrastra tras de sí un cementerio de amigos y enemigos; importa poco que ese cementerio sea relegado a los abismos del corazón o proyectado a la superficie de los deseos.[13]

Si, como venimos apuntando, el diagnóstico de Steiner es certero y en el intento de asesinato del príncipe por parte de Rogoÿin late también una oscura tentación suicida, cabe preguntarse cuáles serían los motivos subyacentes a esta pulsión de muerte. En varias ocasiones a lo largo de *El idiota,* Myshkin expresa un sentimiento de culpa que parecería en principio sorprendente viniendo de un inocente.[14] Pero, ¿no es acaso su piedad inconmesurable la que precipita en buena medida la tragedia con la que se cierra la obra? Indudablemente son los celos de Rogoÿin, cuyo amor por Nastasya adquiere una forma obsesiva y pasional, los que le empujan al asesinato de manera irresistible. Estos celos, sin embargo, nacen de la preferencia de la joven por Myshkin, que, paradójicamente, se muestra impotente para amarla como una mujer esperaría, pues "[…] para él, el príncipe, amar apasionadamente a esa mujer era casi inconcebible, venía a ser casi una crueldad, casi una barbaridad."[15]

Consciente, mucho antes del desenlace fatal de la novela, de que el cariño de Rogoÿin por Nastasya no se distingue del odio y de que éste es muy capaz de matarla,[16] cada gesto compasivo de Myshkin, lejos de coadyuvar a su protección la aproxima cada vez más al abismo. Quizá porque, como diagnostica Cioran: "Quien llegase, por una imaginación desbordante de piedad, a registrar todos los sufrimientos, a ser contemporáneo de todas las penas y de todas las angustias de un instante cualquiera, ése –suponiendo que tal ser pueda existir– sería un monstruo de amor y la mayor víctima de la historia del sentimiento."[17] Steiner lo expresa aún más nítidamente: "El *crimen* de Myshkin consiste en el exceso de compasión más allá del amor, pues así como hay una ceguera de amor, hay también una ceguera de piedad."[18] Para el príncipe, "la compasión es la principal, y acaso la única, ley de la condición humana",[19] hasta el extremo de que ni siquiera ante el cadáver de Nastasya se le escapa una expresión de condena. No hay en él censura del homicida, al que acompaña en un espeluznante velatorio y cuando la risa y el llanto del ya demente Rogoÿin, confundidos en un gruñido incoherente, resultaban indiscernibles entre sí, "el príncipe alargaba su mano trémula y le tocaba suavemente la cabeza y el pelo, acariciándolos y acariciándole las mejillas… ¡no podía hacer más!"[20] Gracias a su

---

[13] Ibíd., p. 74.

[14] Cf. Dostoievski, *op. cit*., p. 431: "[...] el príncipe, como de costumbre, se culpaba de muchas cosas, y francamente esperaba un castigo.", p. 815.

[15] Ibíd., p. 330.

[16] Cf. ibíd., *op. cit*., pp. 306-307.

[17] E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, ed. cit, p. 45.

[18] G. Steiner, *op. cit*., p. 178.

[19] Dostoievski, *op. cit.*, p. 331.

[20] Ibíd., p. 856.

prodigiosa facultad de captación de la verdad en el interior de las almas ajenas, muy probablemente Myshkin intuyera, con Cioran que:

> Fiel a sus apariencias, el violento no se desanima, vuelve a empezar y se obstina, ya que no puede dispensarse de sufrir. ¿Que se encarniza en la perdición de los otros? Es el rodeo que toma para llegar a su propia perdición. Bajo su aire seguro de sí, bajo sus fanfarronadas, se esconde un apasionado de la desdicha. De este modo, es también entre los violentos donde se encuentran los enemigos de sí mismos.[21]

Prácticamente desde el comienzo de su carrera literaria Dostoievski sintió debilidad por plasmar en sus textos un conflicto que estaba enraizado en su propia biografía y al que René Girard ha sabido plásticamente bautizar valiéndose de una figura geométrica: el triángulo del deseo mimético.[22] En *El eterno marido*, *Humillados y ofendidos*, *El idiota*, *Los demonios* y *Los hermanos Karamázov* encontramos los frutos más logrados de esta forma de entender las relaciones amorosas, a la que subyace una visión trágica de lo humano. Íntimamente ligada a este planteamiento se halla la posibilidad, contemplada con fascinación por Dostoievski, de amar a dos seres humanos a un tiempo con dos distintos tipos de amor que no serían mutuamente excluyentes.[23] Es precisamente en la figura del príncipe donde el novelista exploró más hondamente esta cuestión, al hacer que la compasión por Nastasya coexistiera en él con un amor incipiente por Aglaya, de naturaleza mucho más prosaica. El precipitado que surge de esta inusual combinación química no puede ser sino explosivo. Como bien percibe Joseph Frank:

> […] el príncipe es el heraldo de un amor cristiano que tiene que ser universal; y sin embargo, también es un hombre, no un ser sobrenatural, un hombre que se ha enamorado de una mujer como criatura de carne y hueso. La necesaria dicotomía de estos dos amores divergentes lo lleva inevitablemente a un trágico embrollo del que no hay escape, un callejón sin salida en que la obligación universal de sentir compasión choca con el amor humano que es la forma moralmente intachable de "egoísmo" del príncipe.[24]

---

[21] E. M. Cioran, *La tentación de existir*, trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1973, pp. 9-10.

[22] Cf. R. Girard, *op. cit*.

[23] Cf. G. Steiner, *op. cit*., p. 178. En la narración misma el personaje de Yevgueni Pavlovich expresa claramente el conflicto que divide al príncipe: "¿Y cómo puede querer a dos mujeres a la vez? ¿Con dos especies diferentes de cariño? Eso es interesante… ¡pobre idiota!" (Dostoievski, *op. cit*., p. 818). Curiosamente esta problemática también inquietó muchísimo a un rumano ilustre, contemporáneo y amigo de Cioran, que articuló en torno a ella su más ambiciosa novela, una suerte de gran epopeya de la historia y el destino de su país de inspiración tolstoiana, cargada de un fuerte componente autobiográfico. En *La noche de San Juan* Mircea Eliade hace que el protagonista y *alter ego* suyo, Stefan Viziru, obsesionado por la pregunta de si es posible amar, como los santos, a varias personas a la vez, se debata entre el amor por su esposa Ioana y el de la joven Ileana. Análogamente a lo sucedido en *El idiota,* el desenlace no puede ser sino trágico, con la muerte de los tres componentes del triángulo. (Cf. Mircea Eliade, *La noche de San Juan*, trad. de Joaquín Garrigós. Barcelona, Herder, 2001).

[24] Joseph Frank, *Dostoievski. Los años milagrosos 1865-1871*, trad. de Mónica Utrilla, México: F.C.E., 1997 (reimpr. 2010), p. 432.

En un pasaje de *Breviario de podredumbre* dedicado a comentar las diversas formas de amor vividas por distintos personajes de Dostoievski, Cioran afirma que la circunstancia de que Myskin mimetice a Jesús lo sitúa entre los impotentes, junto con el Aliosha de *Los hermanos Karamázov* que se aproxima a los ángeles.[25] Ciertamente el escritor ruso se muestra ambiguo en lo tocante a los sentimientos de Myshkin tanto con respecto a Nastasya como sobre todo en lo referente a Aglaya. En algunas ocasiones incide en que el príncipe es un inválido incapaz de apetencia sexual, mientras que en otros casos nos lo presenta ruborizado y nervioso en presencia de alguna de las dos mujeres. Con una pincelada genial, que recoge el tono esencial de la compleja paleta cromática de las emociones del enamorado, Dostoievski dibuja, en un alarde de depuradísima sensibilidad, la imagen de un Myshkin que, incapaz siquiera de imaginar que pudiera estar enamorado de Aglaya o incluso que ella lo amara, besa sin embargo compulsivamente la nota en que la joven lo cita en el parque. Así, como al más embelesado de los enamorados, que no puede sino vivir en la anticipación soñadora del contacto con su amada: "Todo lo que le importaba era que al día siguiente por la mañana temprano volvería a verla, que estaría sentado junto a ella en el banco verde […] y mirándola. Nada más necesitaba."[26]

Sabemos por los borradores de Dostoievski, que el príncipe Myshkin, amén de estar concebido como la otredad indisoluble de Rogoÿin, nació en la mente del escritor bajo la forma de una doble figura que aglutinaba, junto con las cualidades que después quedarían reservadas al protagonista de *El idiota*, muchas otras que pasarían al pérfido Stavroguin de *Los demonios*. De hecho, pese a que sus destinos novelescos quedarían después separados, ambos conservan una nota común, lúcidamente captada por René Girard, a saber, su capacidad de actuar como catalizador del deseo de los demás personajes de la historia, pero quedando al margen de las pasiones que ellos mismos suscitan:

> Stavroguin está más allá de todo deseo. No sabemos si ha dejado de desear porque los Otros lo desean o si los Otros lo desean porque ha dejado de desear. […] Pero Stavroguin, como su nombre indica, es el que lleva la cruz más pesada. […] El príncipe Myshkin está en el otro extremo de la escala dostoievskiana y este héroe desempeña, en su universo novelesco, un papel bastante parecido al de Stavroguin en el suyo, pero por unas razones opuestas. El Príncipe no está desprovisto de deseos, pero sus sueños pasan infinitamente por encima de los demás personajes de *El idiota*. […] Desde el punto de vista de los seres que lo rodean, es exactamente como si no deseara.[27]

He aquí un rasgo claramente quijotesco del príncipe Myshkin: su naturaleza soñadora. Mientras que en el plano onírico Nastasya sólo puede constituir para Rogoÿin una pesadilla morbosa y obsesiva ("Sueño con ella todas las noches: y en sueños siempre se está riendo de mí con otro hombre.", le confesará a Myshkin), en su primer encuentro con ella al príncipe se le aparece ya revestida de un halo de ensueño. Refulgente beldad en la que converge el deseo de distintas miradas masculinas

[25] Cf. E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, ed. cit, p. 150.
[26] Dostoievski, *op. cit*., pp. 515-516.
[27] R. Girard, *op. cit*., pp. 148-149.

(Rogoÿin, Ganya, el general Yepanchin) que han hecho ya el relato de sus encantos ante Myshkin, éste besa su retrato con arrebato antes siquiera de conocerla y cuando por fin la tiene ante sí, descubre que sus ojos le resultan extrañamente familiares:

> – ¿Y cómo conoció que era yo?
>
> – Por el retrato y... […] Y también porque me imaginaba que sería usted como es... Yo también la he visto en alguna parte. […] Son sus ojos los que he visto en alguna parte... ¡Pero, claro, no es posible!... Yo no he estado aquí nunca. En sueños, quizá...[28]

Algo más avanzada la narración, durante el transcurso de la fiesta de cumpleaños de Nastasya, el príncipe le propondrá matrimonio en un intento desesperado por devolverle la humanidad. Reducida a un mero objeto cuyo valor de cambio es fijado por las apetencias de quienes se la disputan, se organiza en torno a la joven una infame subasta en la que Ganya y Rogoÿin, espoleados por otros personajes masculinos presentes en la sala, pujan por ella sin tapujos. En esta grotesca feria de las vanidades donde la magnitud del ego es directamente proporcional al tamaño de la bolsa repleta de rublos de que se disponga, sólo el príncipe rompe la lógica mercantil con una ofrenda compasiva: "Es preciso que alguien cuide de usted, Nastasya Filippovna. Yo la cuidaré. Cuando esta mañana vi su retrato creí reconocer una cara que ya conocía. Me pareció al momento que me llamaba usted… Yo… la respetaré toda mi vida."[29] Nastasya que, como Myshkin ha percibido, se siente irremediablemente culpable de su propia caída, no puede más que rechazar su promesa de respeto y fidelidad, obedeciendo a una lógica que Rogoÿin le expone impecablemente al príncipe: "[...] cree que casarse contigo es imposible porque te deshonraría y destrozaría tu vida. Dice que todo el mundo sabe qué clase de mujer es ella. [...] Teme deshonrarte y destruirte."[30] Antes de desaparecer de la escena en una troika junto a Rogoÿin, encarrilando así con este gesto su ya irrefrenable descenso a los infiernos, Nastasya le hará al príncipe una revelación, que, por su paralelismo con la expresión de éste al conocerla, los emparienta a ambos en tanto que naturalezas fantasiosas:

> "[…] yo también soy una soñadora […] ¿Acaso no he soñado yo también contigo? En eso tienes razón, soñaba desde hace mucho tiempo, desde mi vida en el campo, en casa de éste, cuando estuve sola cinco años; pensaba, pensaba continuamente, soñaba, soñaba, y siempre era un hombre como tú a quien yo me imaginaba, un hombre bueno, honrado, guapo y tan simple como tú, que llegaba de pronto y me decía: "¡Tú no tienes la culpa, Nastasya Filippovna, y yo te adoro!". Y pasaba horas enteras soñando así, hasta perder el juicio… Y entonces llegaba éste, que pasaba allí dos meses cada año y me deshonraba, me ultrajaba, me inflamaba, me pervertía y luego se iba. Mil veces quise tirarme al estanque, pero era cobarde, no tenía valor para ello… Y ahora… Rogoÿin ¿estás listo?"[31]

---

[28] Dostoievski, *op. cit*. p. 156.
[29] Ibíd., pp. 245-246.
[30] Ibíd., p. 310.
[31] Ibíd., p. 249.

Esta primera huida de Nastasya Filippovna con su futuro asesino supone el primer gran fracaso de la vocación salvadora del príncipe quien, de forma análoga a Don Quijote, parece destinado a equivocarse siempre que se entrega a la acción, aunque se lance a ella sin dudarlo.[32] En este sentido, Yevgueni Pavlovich se muestra clarividente al trazar su retrato:

> Si quiere, le haré un análisis sistemático de usted mismo, le mostraré a usted mismo como en un espejo, porque sé exactamente cómo ocurrió todo ello y cómo acabó del modo en que acabó. Usted, joven en Suiza, echaba de menos a su país natal, añoraba a Rusia como un país desconocido pero como una tierra de promisión; leyó usted muchos libros acerca de Rusia, quizá libros excelentes, pero dañinos para usted. Llega usted aquí con un fervoroso deseo de obrar y, por así decirlo, se lanza usted a la acción. Y entonces, el primer día de su llegada, le cuentan la historia triste y desgarradora de una mujer ultrajada –a usted, que es un caballero virtuoso– ¡la historia de una mujer! Y ese mismo día ve usted a esa mujer, queda usted hechizado por su belleza, por su fantástica y demoníaca belleza (ya ve que reconozco que es bella). Agréguese a eso el estado nervioso de usted, su epilepsia, agréguese también nuestro deshielo de Petersburgo tan perjudicial para los nervios y todo ese día en una ciudad que usted desconocía y que le parecía casi fantástica, un día de encuentros y escenas, un día de conocer inesperadamente a algunas personas, un día de la más insólita realidad, un día de tres bellas muchachas Yepanchin y, entre ellas, Aglaya; agregue a todo eso el cansancio de usted, su atolondramiento, agregue el salón de Nastasya Filippovna y el tono de la reunión que allí tuvo lugar, y ¿qué podía usted esperar de sí en ese momento? ¿Qué cree usted?[33]

A diferencia del caballero pobre del poema de Pushkin con el que la excitada fantasía de la enamorada Aglaya lo compara, Myshkin está imposibilitado para la acción.[34] Su mansedumbre le impide responder valerosamente a la afrenta de los nihilistas, tal y como la idealista muchacha desearía,[35] así como batirse en duelo con un oficial al que ha ofendido al defender a Nastasya. Asimismo en la gran fiesta en la que el príncipe habría de ser presentado en sociedad como el prometido de la menor de las hermanas Yepanchin, los temores más aciagos de la joven se confirman y Myshkin, sometido a la influencia de un inminente ataque epiléptico, pronuncia un encendido y polémico discurso eslavófilo contra el catolicismo romano que causa estupefacción entre los presentes. Además, para redondear el ridículo, da cumplimiento a un ominoso presentimiento rompiendo el valioso vaso chino sobre cuyo valor Aglaya había incidido. La velada termina con el desmayo del príncipe en los brazos de su enamorada, en una muy elocuente imagen de inversión simbólica del romanticismo caballeresco.[36]

---

[32] Cf. G. Steiner, *op. cit*., p. 179.
[33] Dostoievski, *op. cit*., pp. 813-814.
[34] Cf. ibíd., pp. 353-363.
[35] Cf. ibíd, p. 367.
[36] Cf. ibíd., p. 776.

Fascinada por la delicadeza y generosidad espiritual de Myshkin en su comportamiento con Nastasya, Aglaya proyecta sobre él todos los atributos con los que Pushkin revistió al caballero pobre de sus versos, un Don Quijote, ya no cómico, sino serio, con el que "el poeta quiso combinar en una imagen excepcional el grandioso concepto del amor caballeresco y platónico medieval tal como lo entendía un caballero puro y magnánimo."[37] El resultado es una idealización que dista mucho de la verdadera naturaleza del príncipe que, por ejemplo, permanece muy ajeno al espíritu valeroso y guerrero del protagonista de la composición de Pushkin. Pese a que la actitud compasiva de Myshkin hacia Nastasya es la que aviva la sensibilidad amorosa de Aglaya, esta última no dejará nunca de ver en la primera a una rival, no ya sólo porque pueda temer erróneamente que la piedad del príncipe mute en pasión, sino por su convencimiento de que Nastasya sí lo desea con ardor, al igual que lo hace ella.[38]

Incapaz de decantarse por ninguna de las dos mujeres, el caballero pobre de la novela de Dostoievski se encuentra trágicamente desgarrado entre dos formas de amor. Impelido por su espíritu piadoso, no abandonará su tarea de salvación aun cuando, como Jesús en el Monte de los Olivos, sienta flaquear su determinación asaltado por las dudas.[39] Sin embargo, el clímax dramático de la escena magistral de enfrentamiento entre las dos mujeres revela lo vano de la insistencia de Myshkin en esta empresa. Como un satélite que girara movido por fuerzas gravitacionales opuestas, el príncipe se agota en un movimiento pendular oscilatorio entre las dos estrellas que lo atraen y lo gobiernan. Hallando ante sí "la cara convulsa y frenética que, como le dijo una vez a Aglaya, le había 'atravesado para siempre el corazón'",[40] Myshkin le reprocha a esta última su encarnizamiento con la doliente Nastasya. Sin embargo:

> […] sólo tuvo tiempo para decirlo, porque le dejó petrificado la terrible mirada que le dirigió Aglaya. Tanto sufrimiento había en esa mirada, a la vez que un odio tan infinito, que levantó los brazos desesperado, lanzó un grito y corrió tras ella, pero ya era tarde. Ella no pudo tolerar su breve instante de irresolución, se cubrió la cara con las manos, gritó "¡Oh, Dios mío!" y salió corriendo de la habitación […] El príncipe fue corriendo también, pero al llegar a la puerta dos brazos le sujetaron. El rostro contraído y agitado de Nas-

[37] Ibíd., pp. 356-357.

[38] Un agudísimo análisis del sentimiento amoroso de Aglaya por el príncipe, con atención especial a su gestación, lo encontramos en Joseph Frank, *op. cit*., pp. 428-433.

[39] Resulta indudable el paralelismo entre la angustiosa oración de Jesús en el huerto de Getsemaní y el siguiente soliloquio de un taciturno Myshkin: "El príncipe quedó satisfecho de que por fin le dejaran solo; salió a la terraza, atravesó el camino y entró en el parque; quería meditar y determinar qué nuevo paso debía dar. Pero ese "paso" no era de los que se meditan, sino de los que sencillamente hay que dar: sintió de pronto unas ganas terribles de dejarlo todo ahí y volverse al sitio de donde había venido, a algún lugar lejano y solitario, e irse allá inmediatamente, sin despedirse de nadie. Presentía que si se quedaba unos cuantos días más donde ahora estaba se vería atrapado sin remedio en ese mundo y ese mundo sería el suyo desde entonces. Pero no ponderó la cuestión ni tan siquiera diez minutos, y en seguida decidió que huir de ahí era "imposible", que sería casi una cobardía, que ante él surgían problemas de tal índole que no tenía derecho a no resolverlos o, por lo menos, a no emplear todas sus fuerzas para resolverlos. Absorto en tales cavilaciones volvió a casa tras apenas un cuarto de hora de paseo. En ese momento se sentía en extremo desdichado." (Dostoievski, *op. cit.*, p. 439).

[40] Ibíd., p. 801.

> tasya Filippovna le miraba y sus labios, ahora matizados de azul, se movieron preguntando: "¿Vas tras ella? ¿Tras ella?" Y cayó sin sentido en sus brazos.[41]

Con un gesto idéntico al que emplearía después para consolar al homicida Rogoÿin, delirante por su crimen, reconforta ahora a Nastasya:

> […] el príncipe estaba sentado junto a Nastasya Filippovna, mirándola con fijeza y acariciándole la cabeza y el rostro con ambas manos, como si fuera una niña pequeña. Reía cuando ella reía y estaba a punto de llorar cuando ella lloraba. Él nunca dijo una palabra, pero escuchaba con atención los balbuceos abruptos e incoherentes de ella, sin apenas comprender nada, pero sonriendo mansamente; y tan pronto como creía que ella empezaba de nuevo a inquietarse o a llorar, a lanzar reproches o quejas, él comenzaba al momento a acariciarle de nuevo la cabeza y pasarle las manos suavemente por las mejillas, calmándola y consolándola como a una criatura.[42]

Tras la imagen de esta *Pietà* invertida, ya sólo aguarda la tragedia. El príncipe, a pesar de ser sabedor, tal y como le confesara una vez a Aglaya, de que si se sacrificase por Nastasya ambos se perderían,[43] no puede ya actuar de otra manera y se compromete nuevamente a casarse con ella. Sin embargo, la joven, que nunca ha dejado de despreciarse a sí misma, repetirá, en una espiral autodestructiva, la secuencia de acontecimientos que ya siguieran a la primera proposición de matrimonio del príncipe: renuncia a éste y huida resignada con Rogoÿin que, habiéndola maltratado ya en la primera ocasión, termina por asesinarla en ésta.

El mismo día de su boda, mientras Keller la espera para llevarla ante el príncipe, que se encuentra ya en la iglesia, "Nastasya Filippovna se levantó, se miró una vez más en el espejo, notó con una 'sonrisa torcida' que estaba 'pálida como una difunta', se inclinó devotamente ante el icono, y salió a la escalera de entrada."[44] Afuera, agazapado entre el gentío que la jalea por su belleza, Rogoÿin la acecha como una bestia haría con su presa. Ella vislumbra sus ojos entre la multitud y, tras proferir un grito salvaje, corre presurosa y suplicante hacia él: "¡Sálvame! ¡Llévame de aquí! ¡A donde quieras… ahora mismo!"[45] Consciente de que al pugnar con Aglaya por el príncipe en presencia de Rogoÿin había firmado ya su sentencia de muerte, tras esta exhortación Nastasya no puede sino asumir que su ejecución será inminente. ¿Por qué entonces se precipita al suicidio? ¿Tan insoportable le resulta la imagen de sí que le ha devuelto el espejo que siente el fin de su vida como una salvación?

---

[41] Ibíd., pp. 801-802.

[42] Ibíd., p. 802.

[43] Cf. ibíd., p. 616: "–¡Entonces sacrifíquese, que es algo que le va a usted muy bien! […] Debe usted…, tiene usted la obligación de resucitarla, debe usted volver a ella de nuevo para calmarla y tranquilizar su corazón. ¡Sí, porque usted la quiere!

–No puedo sacrificarme de ese modo, aunque quise hacerlo en cierta ocasión y… quizá lo quiero todavía. Pero sé *a ciencia cierta* que conmigo ella se perderá, y por eso la he dejado. […] En su orgullo no me perdonará nunca mi cariño ¡y los dos nos perderemos!"

[44] Ibíd., p. 832.

[45] Ibíd., p. 833.

La dolorosa verdad encerrada en la sentencia de Cioran cuando afirma que "[…] el mundo ha infectado nuestra soledad; las huellas de los otros sobre nosotros se hacen imborrables",[46] queda patente con toda su crudeza en el personaje de Nastasya. Si en el juego de la intersubjetividad la construcción del yo se realiza a partir del reflejo propio que nos devuelven las miradas ajenas, quien desde su niñez sólo ha podido buscarse en los ojos masculinos del deseo, difícilmente habrá construido una imagen coherente de sí. Desnuda ante una multiplicidad de espejos deformantes, cada uno de los cuales le devuelve como impúdica prenda un jirón, Nastasya ha sabido, cual hábil costurera, zurcir a partir de estos retales un traje que la cubriera. Aparentemente protegida por la vistosidad multicolor del atuendo de la mantenida, el problema se le presenta cuando se dispone a cambiar los fastos de esta vestimenta por la sencillez inmaculada de las galas de una novia que se presupondría doncella. Al intentar desprenderse de sus lujosos ropajes, Nastasya se percata de que éstos se han fundido dolorosamente con su piel como un peculiar tatuaje que combinase su inalterabilidad definitoria con una mutación constante. Sólo al precio de desollarse podría la joven despojarse de su vestimenta, pero renunciar a la piel equivaldría a aniquilarse. Seguramente es éste el hallazgo que realiza la tarde de su boda cuando, dispuesta a darse los últimos retoques frente al espejo, descubre que no hay maquillaje capaz de cubrir la vergüenza de un rostro en el que la pureza de antaño ha quedado sepultada bajo una máscara grotesca que, cuando intenta sonreír, dibuja una mueca. Nastasya sabe que está condenada irremediablemente y por ello este quijotesco personaje, que consume sus últimas horas de vida absorta en la lectura de *Madame Bovary*,[47] opta por una inmolación con la que espera ingenuamente salvar a su príncipe. Lástima que tampoco en esta ocasión sus anhelos hallen feliz cumplimiento. Trágicamente destinada a una oscura existencia, Nastasya sólo ha podido atisbar la luminosidad en sus ensoñaciones y así, cansada de perseguir luciérnagas, cae finalmente vencida por la tentación del abismo para fundirse, entre los brazos de su negrura, con su sino último de disolución nocturna:

> En el comienzo, creemos avanzar hacia la luz; después, fatigados por una marcha sin fin, nos dejamos deslizar: la tierra, progresivamente menos firme, no nos soporta ya: se abre. En vano buscaríamos perseguir un trayecto hacia un fin soleado, las tinieblas se dilatan alrededor y por debajo nuestro. Ninguna luz para alumbrarnos en nuestro deslizamiento: el abismo nos llama y nosotros le escuchamos. Encima permanece todavía todo lo que queríamos ser, todo lo que no ha tenido el poder de elevarnos más alto. Y, enamorados otrora de las cumbres, decepcionados por ellas después, acabamos por venerar nuestra caída, nos apresuramos a cumplirla, instrumentos de una ejecución extraña, fascinados por la ilusión de tocar los confines de las tinieblas, las fronteras de nuestro destino nocturno.[48]

[46] E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, ed. cit, p. 35.
[47] Cf. Dostoeivski, *op. cit*., pp. 843-844.
[48] E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, ed. cit, p. 72.

UNA LLAMBREGADA AL CONCEPTE DELEUZO-GUATTARIÀ D'AGENÇAMENT A LA LLUM DELS DISPOSITIUS FOUCAULTIANS

Miquel Àngel Martínez
Universitat de València

Abstract: Gilles Deleuze's reading of the Foucauldian thinking is observed. For this purpose, two brief texts on the concept of *apparatus/dispositif/deployment* and its connexion with the idea of *agencement* are used –setting aside, for the time being, Deleuze's grand study *Foucault.* We thereby give an account of the importance that the notion of *apparatus/dispositif/deployment* has concerning the Foucauldian conception of power and for its philosophy in general, noticing at the same time the significance of the term *agencement*, one of the most important discoveries of the Deleuzian output during the period he shared with Félix Guattari, another of the great names in our study.

Keywords: Deleuze, Foucault, Guattari, *agencement, apparatus/dispositive/deployment*.

La relació que van mantenir Deleuze i Foucault al llarg de més de dues dècades suposa un dels exemples més pregons i sorprenents que podem trobar d'amistat filosòfica i personal. El fet que participaren plegats en iniciatives de caràcter polític –com ara la constitució del Grup d'Informació sobre les Presons– però també en projectes de reeixida importància filosòfica com l'edició francesa de les obres completes de Nietzsche, per posar només dos exemples a banda i banda, donen compte de la varietat i la singularitat de les barricades que tots dos autors van ocupar, junts, al llarg de la seua trajectòria. Pel mateix, que tots dos autors posaren interès a resseguir la producció de l'altre i àdhuc a analitzar-la i intentar portar-la al límit de les seues conseqüències ofereix una altra mostra de la particularitat de la relació entre Deleuze i Foucault. En aquest sentit, en el cas de Deleuze resulta abassegador observar la multitud de treballs *perifèrics* –articles, entrevistes, ponències– que va esmerçar a estudiar la filosofia de l'amic. Un esforç que hauria de cristal·litzar en l'elaboració d'un nou treball dedicat monogràficament al pensament foucaultià.[1]

En el present treball, a tall d'introducció en aquest decurs que Miguel Morey va qualificar de "viatge en el pensament, a velocitat extrema",[2] mirarem de posar en connexió dos dels conceptes més importants dels autors a partir de sengles treballs *menors* de Deleuze sobre Foucault.

[1] G. Deleuze, *Foucault*, traducció de Víctor Compta, Edicions 62, Barcelona, 1987.

[2] M. Morey, pròleg a l'edició espanyola de G. Deleuze, *Foucault*, traducció de José Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 2010, p. 21.

1. "Desig i plaer" o la constitució d'una *companyonia divergent*

El concepte de dispositiu constitueix una de les peces fonamentals de la filosofia foucaultiana, entre altres coses pel fet que ofereix una panoràmica dels temes que hi podem trobar. En aquest sentit, serveix per delimitar alguns dels àmbits principals de la filosofia foucaultiana –la sexualitat, el poder–, però també, com veurem tot seguit, per articular diferents elements heterogenis –per exemple, el discurs imperant en la societat imposat per les instàncies de poder i la relació que manté amb la resta de pràctiques amb un caràcter no discursiu– fins conformar una imatge coherent i esclaridora del context a què ha de fer front la filosofia.

La primera vegada que Deleuze fa esment a la qüestió dels dispositius és amb motiu d'una carta que envia a Foucault després de la publicació de *La voluntat de saber*, l'any 1976.[3] En el text, unes poques pàgines que, nogensmenys, suposen un punt d'inflexió en la relació entre tots dos autors,[4] partint d'una confrontació aparentment local entre el que s'entén pels dispositius de poder i el que entenem pel concepte d'agençament s'arriba a una confrontació de caràcter general i amb una major profunditat que posa cara a cara la concepció foucaultiana al voltant del poder i el plantejament deleuzo-guattarià.

Una de les principals novetats que introdueix la conceptualització foucaultiana, si més no a partir de *Vigilar i castigar*, és l'abandó de la caracterització *negativa* del poder. Això suposa una revisió de l'esquema marxista que comporta, en primer lloc, no descriure els efectes del poder en termes de *repressió* i, en segona instància, deixar també al marge la noció d'*ideologia* com a cadena de transmissió de les desigualtats que es produeixen al nivell de la infraestructura.[5] Per reemplaçar aquestes nocions sense perdre de vista l'acció de les instàncies de poder en les societats capitalistes, Foucault introdueix els termes de *disciplina* i de *normalització*. Com assenyala Deleuze, "els dispositius de poder no procedien ni per repressió ni per ideologia. Per tant, hi ha una ruptura amb aquesta alternativa que tothom havia més o menys acceptat. En lloc de repressió i ideologia, *V i C* [*Vigilar i castigar*] formava un concepte de normalització, i de disciplines".[6]

Tanmateix, malgrat tots els esforços de Foucault per donar compte del poder com una realitat complexa que no depèn únicament de l'acció impositiva dels aparells de govern, Deleuze troba que es pot anar un pas més enllà i deixar de veure en l'acció

---

[3] Deleuze, "Désir et plaisir", reprès posteriorment a *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 2003, p. 112-122. El document, de l'any 1977, no es publicarà fins el 1994 per recordar la figura de Foucault als deu anys de la seua mort, al número 325 de *Magazine Littéraire*. La traducció d'aquest text, com de tots els altres en què no s'hi indique el contrari, és nostra.

[4] Sobre els desacords conceptuals que hi ha subjacents i fins i tot pel que fa a les desavinences personals que van seguir a la recepció del text per part de Foucault, cf. F. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris, 2009, p. 376-377.

[5] Com tindrem ocasió d'observar, la voluntat de superar la polarització inherent de l'esquema marxista pel que fa als elements a partir dels quals defineix la dinàmica social –la infraestructura i la superestructura– també la podem trobar pel costat de Deleuze i Guattari. Com afirmen els autors al segon volum de *Capitalisme i esquizofrènia*, "un agençament no comporta infraestructura ni superestructura , ni tampoc estructura profunda i estructura superficial; recull, en canvi, totes les seues dimensions sobre un mateix pla de consistència, on es donen les pressuposicions recíproques i les insercions mútues". Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980, p. 114.

[6] Deleuze, "Désir et plaisir", p.112.

institucional el punt de partida de l'anàlisi. En efecte, es tracta d'una diferència de tipus conceptual sobre com plantejar el problema però que pot assolir una importància major si parem atenció a les conseqüències d'adoptar un punt de vista o un altre a nivell pràctic. És a dir, de la manera com s'entenga l'acció del poder i els ressorts que posa en marxa per perpetuar la seua influència, i de la prioritat que hom done als diferents elements implicats pel que fa a les relacions socials, caldrà imaginar respostes de diferent caire. Deleuze planteja la qüestió de la manera següent:

> "A *Vigilar i castigar*, Michel diu que [els dispositius] normalitzen i disciplinen; jo diria que codifiquen i reterritorialitzen (supose que, també en aquest cas, hi ha alguna cosa més que una diferència relativa als mots). Tenint en compte la primacia del desig sobre el poder, o el caràcter secundari que tenen per a mi els dispositius de poder, les seues operacions serven un efecte repressiu, en la mesura que aixafen no el desig com a dada natural, sinó les puntes dels agençaments de desig. Prenc una de les tesis més belles de *Vigilar i castigar*: el dispositiu de sexualitat doblega la sexualitat sobre el sexe (sobre la diferència entre sexes, etc. [...]). Jo hi veig un efecte de repressió [...]: la sexualitat, en tant que agençament de desig històricament variable i determinable, amb les seues puntes de deterritorialització, de flux i de combinacions, serà doblegada per una instància molar, 'el sexe', i fins i tot si els procediments mitjançant els quals es doblega no són repressius, l'efecte (no ideològic) és repressiu, en la mesura que els agençaments es troben aixafats, no només pel que fa a les seues potencialitats, sinó pel que fa a la seua micro-realitat".[7]

Com es pot observar, el text recull i fins i tot anticipa alguns dels temes que resulten cabdals al pensament deleuzo-guattarià. Així, no solament en sentit cronològic, sinó també a un nivell conceptual, la carta que Deleuze envia a Foucault ben bé es pot veure com una mena de frontissa –de la mateixa forma que poc abans el llibre sobre Kafka– entre els dos grans blocs de *Capitalisme i esquizofrènia*.[8] En aquest sentit, un dels temes que hi fan acte de presència és la utilització de la noció de *desig* –perfectament connectada amb el concepte d'agençament– per intentar explicar els vincles que mantenen l'individu i el col·lectiu amb les instàncies de poder a partir d'una xarxa complexa de relacions i fugint d'interpretacions simplistes i unilaterals.

D'aquesta manera, l'element del desig se'l pot entendre com el nexe d'unió i la peça que explica el funcionament de les diferents parts implicades en un conjunt complex, per exemple el garbuix de relacions que defineixen la dinàmica interna d'una societat. Al contrari del que es podria col·legir de l'anàlisi foucaultiana, no hi ha una relació d'exterioritat entre l'individu o el col·lectiu i les formes de poder. El desig ho emplena tot en representar la xarxa general –l'agençament– en l'interior

[7] Ib., p. 115.

[8] G. Deleuze et F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineur*, Minuit, Paris, 1975. En reprendre el tema del desig i introduir, relacionat amb això, la noció d'agençament, així com altres conceptes centrals del pensament deleuzo-guattarià com ara el de rizoma o el d'allò minoritari, el llibre sobre Kafka es pot llegir com un pont terminològic i conceptual o, com diu Manola Antonioli, "un laboratori del pensament de Deleuze i Guattari que assegura la transició entre *L'Antièdip* i *Mil altiplans*". Cf. M. Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 67.

de la qual es dirimeixen les relacions diverses que es donen en el camp social. Pel mateix, des d'aquest punt de vista, qualsevol forma de propagació del desig, és a dir, tot intent d'esquerdar els mecanismes que mantenen l'estabilitat i el hieratisme que les instàncies governants voldrien imposar sobre la societat, suposa una comprensió *revolucionària* per tal com promou la creació de *línies de fuita* –màxim exponent dels moviments de deterritorialització– allà on el poder pretén establir àmbits normatius de codificació.[9] Així doncs, si fem servir el concepte d'agençament i la noció de desig, per explicar el funcionament intern de la societat, les instàncies de poder i l'acció que porten a terme constitueixen una dimensió important però no l'element originari ni tampoc el definitiu:

> "Si parle amb Félix Guattari d'agençaments de desig, vol dir que no estic segur que els micro-dispositius es puguen descriure en termes de poder. [...] Per exemple, el feudalisme és un agençament que posa en joc noves relacions amb l'animal (el cavall), amb la terra, amb la deterritorialització (la cursa cavalleresca, la Croada), amb les dones (l'amor cavalleresc), etc. [...] Per la meua part, diria que el desig circula en l'interior d'aquest agençament entre heterogenis, en aquesta espècie de 'simbiosi': el desig no fa sinó un agençament determinat, un co-funcionament. És clar que un agençament de desig comportarà dispositius de poder (per exemple els poders feudals), però caldrà situar aquests dispositius entre els diferents components de l'agençament. Seguint un primer eix, es pot distingir dins dels agençaments de desig els estats de coses i les enunciacions [...]. Seguint un altre eix, es distingiran les territorialitzacions o re-territorialitzacions, i els moviments de deterritorialització que generen un agençament (per exemple tots els moviments de deterritoria-

[9] En aquests termes cal entendre la tan criticada i tergiversada *reivindicació* que fan Deleuze i Guattari de l'esquizofrènia. En primer lloc, hom estableix un paral·lelisme entre el sistema social dominant i la pràctica psicoanalítica, entesa com una traducció per a l'àmbit privat dels principis del sistema capitalista. Els autors fan referència, en parlar de l'esquizofrènia, al procés mitjançant el qual els codis de comportament resten en un segon pla en favor d'un àmbit de creació sense regles preexistents, i no a la malaltia clínica que es manifesta amb uns símptomes patològics, i que, tal i com podem veure en la feina de Guattari a la clínica de La Borde, requereix tractament mèdic. De fet, al plantejament deleuzo-guattarià hi ha una relació directa entre el compromís amb la lluita política i la possibilitat d'endegar de manera positiva el procés esquizoide: "Alliberar els fluxos, anar sempre més lluny dins l'artifici: l'esquizo és algú que està descodificat, deterritorialitzat. [...] Distingim l'esquizofrènia com a procés i la producció de l'esquizo en tant que entitat clínica apta per a l'hospital: totes dues es troben, més aviat, en proporció inversa. L'esquizo de l'hospital és algú que ha intentat una cosa i ha fracassat, que s'ha ensorrat. No diem pas que el revolucionari és esquizo. El que diem és que hi ha un procés esquizo, de descodificació i deterritorialització, un procés que només l'activitat revolucionària impedeix que esdevinga en producció d'esquizofrènia. Plantegem un problema que concerneix a la relació estreta entre el capitalisme i la psicoanàlisi, d'una part, i entre els moviments revolucionaris i l'esquizo-anàlisi de l'altra. Paranoia capitalista i esquizofrènia revolucionària, si es vol dir així, perquè no prenem com a punt de partida el sentit psiquiàtric d'aquests mots; al contrari, partim de les seues determinacions socials i polítiques, d'on se'n segueix la seua aplicació psiquiàtrica en certes condicions". Cf. G. Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p. 37-38. Veure també, sobre la relació entre l'esquizofrènia i el capitalisme, el següent fragment en què es troba resumida la tesi exposada en *L'AntiÈdip*: "Hom pot dir que l'esquizofrènia és el límit exterior del capitalisme, el límit de la seua tendència més profunda; però el capitalisme no funciona sinó a condició d'inhibir aquesta tendència, de tornar al lloc i desplaçar aquest límit". Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Minuit, Paris, 1972, p. 292.

> lització que generen l'Església, la cavalleria, el camperolat). Els dispositius de poder sorgiran pertot arreu allà on es produesquen reterritorialitzacions, també si aquestes són abstractes. Els dispositius de poder seran, així doncs, un component dels agençaments. [...] Fet i fet, no seran els dispositius de poder els que agençaran, ni seran constituents, sinó els agençaments de desig els que aplegaran les formacions de poder, seguint una de les seues dimensions".[10]

Si amb la noció de desig hom hi aprofundeix en una visió complexa al voltant del poder que no se centra només en els seus efectes negatius i de coacció directa, i per incidir en el fet que l'agençament compta amb un element primari que va *abans* de les instàncies de poder i condiciona les seues actuacions; al mateix temps, per insistir en les insuficiències de l'esquema marxista en el que té de mantenir dues instàncies separades i en termes de contradicció per explicar la lògica social, el text fa esment de manera oberta a un dels temes que més tard desenvoluparan Deleuze i Guattari a *Mil Altiplans*, és a dir, el fet que "un camp social es defineix menys pels seus conflictes i les seues contradiccions que per les línies de fuita que el travessen".[11]

Així doncs, des d'aquesta perspectiva, un altre motiu de dissens el trobem en la resposta que cal articular per fer front al poder. L'imperatiu de no descriure la lògica social en termes de contradicció dialèctica funciona per part de tots dos autors. Ara bé, mentre que en el cas de Foucault l'alternativa consisteix a posar en marxa un seguit d'estratègies de *resistència*, Deleuze, essent conseqüent amb la noció de desig i al plantejament que defineix la dinàmica de l'agençament, torna a apel·lar a les línies de fuita en tant que factor determinant i primigeni pel que fa a la relació amb les instàncies de poder.

Aquesta lectura crítica, que suposa fins i tot un moviment d'inversió pel que fa a l'anàlisi foucaultiana, no ha de resultar estranya si tenim en compte la interpretació que, ja de bon començament, fa Deleuze sobre la filosofia de Nietzsche com a instrument *antidialèctic* pel seu caràcter afirmatiu i pel sentit crític que introdueix sobre l'element de la negació.[12] En efecte, per tal d'evitar les repercussions que es derivarien –amb un sentit reactiu– del fet de posar a la base de l'anàlisi l'objecte al qual cal fer front, l'element originari no el constitueix la repressió a la qual les instàncies de poder sotmeten a l'individu o al col·lectiu – i a la qual caldria *resistir*– sinó que es troba representat pels moviments de deterritorialització que es donen en l'interior de l'agençament social. No és sinó a força d'aixafar aquestes expressions de creativitat ja existents i imposant l'ordre, que el poder escampa la seua influència, i no a l'inrevés:

> "Una societat, un camp social, no es contradiu, sinó que allò que és primer, allò que fuig, que fuig pertot i de bon començament, són les línies de fuita que van primer (fins i tot si 'primer' no es diu en un sentit cronològic). Lluny de trobar-se fora del camp social o de sortir-ne, les línies de fuita hi constitueixen el rizoma o la cartografia. Les línies de fuita són més o menys el mateix que

[10] Deleuze, "Désir et Plaisir", p. 114-115.

[11] Cf. Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, p. 114.

[12] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, puf, Paris, 2010. En especial el darrer capítol –"Le surhomme: contre la dialectique"– i la conclusió.

> els moviments de deterritorialització: no impliquen cap retorn a la natura, són les puntes de deterritorialització dels agençaments de desig. El que va primer en relació al feudalisme, són les línies de fuita que comporta; el mateix val per al període comprès entre els segles deu i dotze; el mateix per a la formació del capitalisme. Les línies de fuita no són necessàriament revolucionàries, al contrari, però són allò que els dispositius de poder pretenen obstruir i lligar"[13]

Aquest darrer aspecte de l'anàlisi, és a dir, la preeminència de les línies de fuita per sobre de les instàncies de poder que pretenen una reterritotialització en l'interior de l'agençament, Deleuze l'eixampla mitjançant la noció de *diagrama*. L'organització diagramàtica suposa la formació d'un complex d'elements heterogenis. D'una banda hi ha l'agençament de desig i les formes de creativitat social: el que Deleuze anomena la *màquina de guerra-diagrama de línies de fuita*. De l'altra, en relació antagònica però íntimament i indissoluble unides amb les anteriors, l'*Estat-diagrama de poder*. Aquests són els eixos de l'anàlisi que permeten conceptualitzar la qüestió relativa al poder i a les possibilitats que hi ha de fer-hi front, sempre amb l'agençament com a teló de fons:

> "Per a mi, el desig [...] no fa sinó un agençament d'heterogenis que funciona; és un procés, contràriament a l'estructura o la gènesi; és afecte, contràriament

[13] Deleuze, "Désir et plaisir", p. 116-117. Durant una entrevista el 1988, per definir la conceptualització de les *màquines de guerra* i la *noció de nomadisme*, creacions genuïnes del segon volum de *Capitalisme i esquizofrènia*, Deleuze assenyala el següent: "Si els nòmades ens han interessat fins a tal punt, això es deu a que són un devenir, que no formen part de la història; es troben exclosos, però es metamorfosen per reaparèixer d'una altra manera, sota formes inesperades, seguint les línies de fuita d'un camp social. És una de les diferències que mantenim amb Foucault: per a ell el camp social es troba travessat per estratègies, per a nosaltres hi ha fuites pertot". Cf. Deleuze, *Pourparlers*, 209. En aquest mateix sentit, Deleuze entén la dinàmica social en termes més *flexibles* que en el cas de Foucault: "No teníem la mateixa concepció de la societat. Per a mi una societat és quelcom que no deixa de fugir per tots els costats. Quan dieu que jo sóc més fluid, sí, en teniu tota la raó. Fuig monetàriament, fuig ideològicament. Veritablement, està feta de línies de fuita. De manera que el problema d'una societat és: com impedir la fuita? Des del meu punt de vista, els poders vénen després. La sorpresa de Foucault serà més aviat: amb tots aquests poders, i tot el xivarri que fan, tota la seua hipocresia, hom aconsegueix igualment resistir. En el meu cas, la sorpresa ve a l'inrevés: allò fuig pertot i els governs aconsegueixen obstruir-ho. Prenem el problema en sentit invers. Teniu raó de dir que la societat és un fluid, o encara pitjor: un gas. Per a Foucault, és una arquitectura". Cf. Deleuze, "Foucault et les prisons", a *DRF*, p. 261. En relació amb el caràcter originari de les línies de fuita en l'anàlisi cartogràfica, com a element primari a partir del qual analitzar la situació social, allò que Philippe Mengue anomena la *prioritat ontològica dels fluxos de deterritorialització*, es poden oferir nombrosos exemples. Sobre la relació de les línies de fuita amb els altres dos paquets de línies –el molar i el molecular–, veiem: "Aquesta línia [de fuita] fa l'aspecte de sorgir després, de desprendre's de les altres dues, si és que arriba a desprendre's. [...] Tanmateix, en un altre sentit, aquesta línia la hi podem trobar tot el temps, tot i ser el contrari a un destí: no s'ha de desprendre de les altres, es trobaria més aviat la primera, mentre que les altres en derivarien". Cf. G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, p. 152. Pel que fa a la comprensió de la societat del marxisme i de l'herència que rep de la dialèctica hegeliana, cf. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 263: "Hom diu sense raó (especialment al marxisme), que una societat es defineix per les seues contradiccions. Però això només és cert a gran escala. Des del punt de vista de la micro-política, una societat es defineix per les seues línies de fuita". En referència a l'anàlisi de Mengue sobre la preeminència de les línies de fuita, cf. P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 62.

al sentiment; és 'hecceïtat' (individualitat d'una jornada, d'una estació, d'una vida), contràriament a la subjectivitat; és esdeveniment, contràriament a una cosa o una persona. I sobretot, implica la constitució d'un camp d'immanència o d'un 'cos sense òrgans', que no es defineix més que per zones d'intensitat, llindars, gradients, fluxos. Aquest cos és, de la mateixa manera, biològic i col·lectiu; és sobre ell que es donen les puntes de deterritorialització dels agençaments o les línies de fuita. Comporta una variació (el cos sense òrgans del feudalisme no és el mateix que el del capitalisme). Si l'anomene cos sense òrgans, és perquè s'oposa a tots els estrats d'organització, els de l'organisme, però també els de les organitzacions de poder".[14]

2. "Què és un dispositiu?"

La darrera comunicació en públic que va fer Deleuze, l'any 1988, tractava precisament de donar una perspectiva àmplia del pensament foucaultià a partir de la noció de dispositiu.[15] Amb una posició d'inici no gaire distanciada pel que fa a la filosofia foucaultiana, com es pot observar, en primer lloc, en el paral·lelisme entre el títol del text llegit per Deleuze –"Què és un dispositiu?– i el capítol final del *Kafka*, titulat "Què és un agençament?" –una posició diferent, per tant, de la que havia mantingut a la missiva de 1977–, la intenció d'establir lligams resulta evident en aquest cas.

Segons la lectura que fa Deleuze el *saber*, el *poder* i la *subjectivitat* són les tres dimensions principals al voltant de les quals gira l'obra foucaultiana. En relació amb això, la noció de dispositiu –en aquest cas amb un abast general i no restringit a un aspecte concret de l'anàlisi– constitueix l'element que recull i articula els tres espais de significació.[16]

---

[14] Deleuze, "Désir et plaisir", p. 119. Deleuze i Guattari ofereixen a *Mil altiplans* un resum dels aspectes de l'anàlisi foucaultiana en relació amb els quals dissenteixen: "Les nostres úniques diferències amb Foucault –afirmen– versen sobre els punts següents; 1) No ens sembla que els agençaments siguen, primer de res, agençaments de poder, sinó de desig; el desig, que es troba sempre agençat, i el poder, una dimensió estratificada de l'agençament; 2) El diagrama o la màquina abstracta tenen línies de fuita que es donen primer, i que no constitueixen, en l'interior de l'agençament, fenòmens de resistència o de resposta, sinó puntes de creació i de deterritorialització". Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 175-176 (Nota a peu de pàgina).

[15] G. Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif?", a DDAA, *Michel Foucault philosophe. Rencontre international, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Le Seuil/Des Travaux, Paris, 1989, p. 185-195. El congrés estava organitzat per l'associació a recer de la qual hi treballava el *Centre Michel Foucault*. Aquest darrer era un organisme creat al si de l'àmbit universitari, l'any 1986, per preservar i ordenar l'obra de Foucault tot oferint-la a aquells que vulgueren dedicar-s'hi: "per reprendre una expressió de Michel Foucault, constituir per als investigadors que en vulgueren fer ús com 'una caixa d'eines'", com s'explica al final del volum en què es recullen els textos presentats durant les jornades. El consell científic de l'associació estava format per noms com ara Maurice Blanchot, Georges Canghilem, Georges Dumézil o el propi Deleuze. Cf. Ib., p. 405-406: "Note sur le Centre Michel Foucault". Deleuze fa al·lusió al Centre, durant una entrevista l'any 1986, com el lloc encarregat de reunir aquelles persones que endeguen la seua anàlisi a partir de l'herència foucaultiana i que, per tant, eixamplen el seu abast i mostren les seues conseqüències. Cf. Deleuze, *Pourparlers*, p. 116-117. A hores d'ara, la tasca de sistematització i arxiu realitzada inicialment pel *Centre* es troba recollida i a disposició del navegant al lloc electrònic següent: <www.michel-foucault-archives.org>.

[16] Amb les nocions de saber, poder i subjectivitat com a pedra de toc proposa Deleuze un esbós de sistematització de l'obra foucaultiana. La primera etapa, corresponent a l'*arqueologia*, tracta la concepció foucaultiana del saber analitzada a través dels diferents estrats de l'arxiu, en què Foucault

Deleuze veu en Foucault un exemple de pensador que procedeix per sotracs i en la seua filosofia una eina de caràcter crític l'objectiu de la qual és possibilitar alternatives de caràcter conceptual, existencial i polític. Així, sempre delimitant l'espai filosòfic en relació amb altres formes expressives, Deleuze defineix el pensament foucaultià posant com a exemple l'obra de Melville. En efecte, de la mateixa manera que en títols estimats per Deleuze –i sobre els quals ha treballat– com ara *Moby Dick* o *Bartleby l'escrivent* el lector es veu abocat a *línies de pesca* que transmeten estabilitat i a *línies d'immersió* caracteritzades pel perill i el risc de mort, també podem trobar, en l'anàlisi foucaultiana, línies de sedimentació i de ruptura.

Així doncs, l'esquema del dispositiu apunta a un espai dinàmic en l'interior del qual es dirimeix una lluita entre *vectors* o *tensors* i elements de caràcter flexible. Com en el cas de l'agençament, es tracta de defugir la lògica binària per reivindicar, en canvi, un àmbit horitzontal i reticular definit per la relació immanent que existeix entre instàncies de natura variable. En aquest sentit, la primera dimensió del dispositiu –això és: el saber i el poder com a elements l'acció dels quals tendeix a *estratificar* o *bloquejar* el discurs i les pràctiques no discursives– l'exposa Deleuze a partir de tres línies principals com són les *corbes de visibilitat*, les *corbes d'enunciació* i les *línies de força*.

Les línies de visibilitat remeten al caràcter *positiu* de les instàncies de poder i a la seua capacitat per produir un corpus de coneixements que predisposa l'existència d'unes instàncies en detriment d'unes altres. En relació amb això, i si les línies de visibilitat serveixen per conformar la imatge sobre el món dels objectes i per imposar-hi un ordre, les corbes d'enunciació determinen el que es pot dir i de quina manera. Així, cada règim d'enunciació i de visibilitat –Deleuze posa com a exemples un paradigma científic, un gènere literari, un estat de dret o un moviment social–, estableix el criteri a partir del qual jutjar la validesa dels enunciats i del que resulta visible en un context determinat. Per últim, la línia de força té com a objectiu reactivar el dinamisme intern del dispositiu posant en connexió els dos paquets de línies precedents.

Ara bé, si les línies de visibilitat, enunciació i força codifiquen l'ordre del dispositiu i hi confereixen estabilitat, allò que Foucault anomena la *dimension de soi* –l'espai de la subjectivitat– es genera a partir d'un seguit de batzegades que posen en qüestió l'ordre i l'estabilitat del conjunt i que resulten al capdavall necessàries per al sorgiment de nous espais de sentit. Que Deleuze col·loque aquests processos en *l'alta mar del pensament*,[17] és a dir, lluny de la seguretat dels indrets conceptual-

---

estudia els enunciats i els règims de visibilitat que basteixen el discurs preponderant en una formació social determinada. El títol inaugural d'aquest primer moment és l'*Arqueologia del saber*, del 1969. En segona instància, trobem la concepció del poder o la *microfísica* foucaultiana, és a dir, les relacions de força a través de les quals s'articulen les diferents formes de saber. En aquest sentit, resulta fonamental *Vigilar i castigar*, del 1975. Per últim, amb la *Voluntat de saber*, de l'any 1976, com a punt d'inflexió i moment a partir del qual el tema principal d'anàlisi deixa d'ésser el poder per observar els processos de subjectivació –principalment en referència a la Grècia clàssica i al cristianisme–, Deleuze tanca el recorregut. Aquests dos darrers períodes al voltant del poder i les formes del subjecte, coincideixen amb el que de normal hom anomena el període *genealògic* de la filosofia foucaultiana. Cf. Deleuze *Pourparlers*, 141-145.

[17] Cf. Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif", p. 187: "Leibniz va expressar de manera exemplar aquest estat de crisi que reactiva el pensament quan es creu que tot està gairebé resolt: ens crèiem al

ment calcigats però pròxims, en canvi, a l'obertura de noves possibilitats, suposa una bona mostra del fet que són aquestes línies relatives a la subjectivitat les que obrin escletxes en la carcassa del dispositiu dominant i les que ens permeten entrellucar formacions discursives i pràctiques alternatives:

> "Aquesta *dimension de soi* no és de cap de les maneres una determinació preexistent que hom troba feta tot d'una. Una línia de subjectivació és un procés, una producció de subjectivitat dins d'un dispositiu, que s'ha de fer en la mesura que el dispositiu ho permet o ho possibilita. És una línia de fuita. Escapa de les línies precedents, s'*en*fuig. La subjectivitat [*Soi*] no és ni un saber ni un poder. És un procés d'individuació que s'aplica sobre els grups o les persones, i se sostrau de les relacions de forces establertes de la mateixa forma que dels sabers constituïts: una mena de plusvàlua".[18]

Del fet d'adoptar la perspectiva d'anàlisi que ofereix la noció de dispositiu, Deleuze extrau dues conseqüències. En primer lloc, que l'anàlisi no pot ésser menat per conceptes universals. Al contrari, el dispositiu apel·la a una multiplicitat substantiva –és a dir, que no depèn de cap instància externa– en l'interior de la qual es donen processos en *devenir* –Deleuze vincula la noció de devenir amb la possibilitat d'establir un règim de relació que respecta l'heterogeneïtat dels elements implicats. Així, de manera coincident amb la imatge de la filosofia que sosté Deleuze al llarg de la seua trajectòria –també juntament amb Guattari–, el pensament foucaultià es defineix com "un pragmatisme, un funcionalisme, un positivisme i un pluralisme".[19] Això vol dir que la filosofia de Foucault es compromet amb un principi d'immanència més enllà del qual l'exercici conceptual i la pràctica perden tot el seu sentit possible i, per tant, que la seua validesa depèn de l'ús que en fem i de la possibilitat que ofereix de plantejar alternatives, i no d'una instància transcendent entesa com a criteri d'avaluació extern: "Fa molt temps que pensadors com Spinoza o Nietzsche han mostrat que els modes d'existència cal sospesar-los seguint criteris immanents, d'acord al seu valor en 'possibilitats', en llibertat, en creativitat, sense cap lligam amb valors transcendents. Foucault farà la mateixa al·lusió a criteris 'estètics', entesos com a criteris de vida".[20]

Pel que fa al segon tret distintiu, l'analítica que es porta a terme a partir del dispositiu ofereix la possibilitat de plantejar el sorgiment de la *novetat* o d'allò nou més enllà de les inèrcies atàviques establertes com a principi general, d'un costat, i de les tendències actuals assimilades per la major part de la població –la *moda*– de l'altre. D'aquesta manera, dels paquets de línies que reconeix Deleuze en l'anàlisi de Foucault –línies *dures* de visibilitat, enunciació i força i línies de ruptura vinculades principalment als processos de creació de noves formes de subjectivitat–, el primer composa un *arxiu* on es recull la història recent i el discurs que ha servit com a mitjà d'expressió preponderant, mentre que les instàncies que tenen a veure amb un principi de creativitat anticipen, per la seua part, una imatge dels fenòmens que estan a punt d'esdevenir:

---

port, però ens trobem llançats en alta mar".

[18] Ib., p. 187

[19] Ib., p. 188.

[20] Ib., p. 189.

> "La novetat d'un dispositiu, pel que fa als precedents, l'anomenem la seua actualitat, la nostra actualitat. Allò nou és l'actual. L'actual no és el que nosaltres som, sinó més aviat allò que devenim, allò que som en curs de devenir [*ce que nous sommes en train de devenir*], és a dir, l'Altre, el nostre devenir-altre. En tot dispositiu, cal distingir el que nosaltres som (el que ja no som), i allò que som en curs de devenir: *la part de la història i la part d'allò actual*. La història és l'arxiu, el dibuix del que som i deixem d'ésser, mentre que l'actual és l'esborrany del que devenim. Si bé la història o l'arxiu és allò que encara ens separa de nosaltres mateixos, l'actual és aquest Altre amb el qual ja coincidim".[21]

L'obra de Foucault ofereix un exemple precís per aquesta part aplicat a la societat i a les instàncies de poder. En primer lloc, contribueix a dissenyar una genealogia de les pràctiques coercitives que el poder ha aplicat al llarg dels darrers temps sobre la població. La transició de les societats de sobirania de l'època feudal a les societats disciplinàries pròpies del capitalisme, tal i com apareix a *Vigilar i castigar*, n'és una mostra. D'igual forma, mitjançant les entrevistes i els cursos al *Collège de France*, així com les seues intervencions públiques Foucault defineix les vies d'actualització que van apareixent a través dels estrats de l'arxiu. Aquest seria el cas de les noves formes de domini del capitalisme tardà, centrades en un control més difús i subtil, però també més efectiu i versàtil, que les velles pràctiques disciplinàries.[22] Pel mateix, en segon terme, el reconeixement de formes renovades d'ordenació per part del poder, demana nous models d'organització individual i col·lectiva que constribuesquen a empènyer la creació d'alternatives polítiques i existencials. De manera que el que interessa és oferir les eines analítiques necessàries per detectar les formes de subjectivitat que es troben cridades a encapçalar la resposta enfront d'aquestes formes de pressió canviants:

> "Apel·lem a produccions de subjectivitat amb capacitat per resistir aquesta nova dominació, molt diferents que aquelles que s'exercien no fa gaire contra les disciplines. Una nova llum, que prové de noves enunciacions, una nova potència, que prové de noves formes de subjectivació? En tot dispositiu, cal desembolicar les línies dels passat recent i les del futur pròxim: la part de l'arxiu i la de l'actual, la part de la història i la del devenir, *la part de l'analítica i la del diagnòstic*".[23]

És des d'aquest punt de vista que cal entendre la voluntat foucaultiana de recórrer la història. Al cap i a la fi, es tracta d'observar i de valorar de manera crítica les formacions discursives i les pràctiques dominants del pensament occidental, posant

---

[21] Ib., p. 190-191. Deleuze parteix de la definició sobre la noció d'*arxiu* i la d'*arqueologia* que ofereix Foucault a *L'arqueologia del saber*. Cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 172-173.

[22] Cf. Deleuze, *Pourparlers*, p. 227-247, especialment "Post-scriptum sur les societés de contrôle", en què Deleuze analitza la fallida del capitalisme disciplinari i les noves formes de control prenent el relleu de Foucault.

[23] Deleuze "Qu'est-ce qu'un dispositif", p. 191.

en funcionament un mètode de recerca que parteix de l'anàlisi historiogràfica però que va més enllà. En efecte, en consonància amb la imatge que reivindica Deleuze, més que una anàlisi historiogràfica *sensu stricto*, el que fa la filosofia foucaultiana és plantejar les condicions necessàries perquè –tot reprenent la motivació nietzschiana de les consideracions *intempestives*– puguem *fugir de la història a partir de la història*;[24] altrament dit, Foucault cerca la manera d'afavorir, des de la talaia de la reflexió teòrica, el sorgiment d'un esdeveniment inesperat que trenque el principi de continuïtat en què es basa la història entesa en el seu sentit tradicional, lineal i teleològicament determinat:

> "Si Foucault és un gran filòsof, és perquè fa servir la història en profit d'una altra cosa: com deia Nietzsche, actuar contra el temps, i d'aquesta forma sobre el temps, a favor, espere, d'un temps a venir. Perquè el que apareix com actual o nou segons Foucault, és el que Nietzsche anomenava intempestiu, inactual, aquest devenir que es bifurca amb la història, aquest diagnòstic que pren el relleu de l'anàlisi per altres camins. No es tracta de fer predicció, sinó d'estar atent al desconegut que pica a la porta".[25]

---

[24] La consideració sobre la història i la seua anàlisi en termes crítics que disposa Nietzsche a la segona *Consideració intempestiva*, titulada "De la utilitat i els inconvenients de la història per a la vida", travessa la filosofia francesa contemporània i hi determina la consideració de diferents autors sobre la manera de tractar el fet històric. El text de Foucault *Nietzsche, la genealogia, la història*, que pren com a punt de partença la consideració nietzschiana sobre la història, és un bon exemple. En el cas de Deleuze, l'imperatiu de prendre la història de manera crítica –amb un peu posat en l'actualitat i un altre al llindar de l'avenir– i enfrontada, per tant, als modes *tradicional* i *antiquari* que Nietzsche detecta com a resultat de l'historicisme imperant al segle dinou, constitueix una mena de baix continu en la seua obra. La versió castellana de la segona consideració intempestiva la podem trobar, traduïda i introduïda per Joan B. Llinares a F. Nietzsche, *Obras completas*, Volumen I: escritos de juventud, Tecnos, Madrid, 2011, p. 695-748. Pel que fa al text citat de Foucault, es pot consultar la versió catalana que apareix al recull, fet per Josep Antoni Bermúdez, *Foucault vist per Foucault. La filosofia com a activitat il·lustrada*, Bromera, Alzira, 2003, p. 249-283.

[25] Ib., p. 191. Foucault dóna compte d'aquesta relació ambivalent que manté la seua obra amb l'anàlisi historiogràfica en la introducció del segon volum de la seua *Història de la sexualitat*: "Els estudis que segueixen –assenyala–, com altres que havia fet anteriorment, són estudis d'història pel domini que tracten i per les referències que fan servir; però no són treballs d'historiador. La qual cosa no vol dir que resumesquen el treball fet per altres; aquests estudis són –si se'ls vol considerar des del punt de vista de la seua pragmàtica– el protocol d'un exercici que ha estat llarg, temptejant, i que sovint ha mostrat la necessitat de reprendre i corregir. Es tractava d'un exercici filosòfic". Cf. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 15. Com ha posat en valor José Luis Pardo, el fet de relacionar l'anàlisi foucaultiana amb l'*arqueologia* abans que amb l'estudi *historiogràfic* s'explica per la possibilitat que ofereix de penetrar en el passat mostrant les discontinuïtats inherents al devenir històric: "Aunque la arqueología pueda sin duda considerarse una ciencia auxiliar de la historiografía, también puede notarse que tiene su lugar más propio allí donde en rigor no hay historia (la historiografía, en todo caso vendrá 'después' a explicar los hallazgos arqueológicos, a situar en la secuencia de los sucesos un sentido del cual en principio carecen estos descubrimientos, cuyos contenidos se presentan justamente, antes de su reintroducción en una cadena temporal de sentido, con un inusitado grado de extrañeza y de singularidad –se habla de 'descubrimiento arqueológico' cuando se localiza un objeto o un yacimiento que, de acuerdo con el relato histórico establecido, no corresponde al estrato en el que se ha encontrado–: se diría que algo así sucede también con las investigaciones de Foucault, cuyos 'descubrimientos' convierten en inesperados, extraños e irreductibles a la historia convencional acontecimientos que pensábamos perfectamente explicados por ella)". Cf. J.L. Pardo, "Del ser en cuanto devenir", a L. Franco, *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*, Antígona, Madrid, 2011, p. 13.

UNA PRIMERA APROXIMACIÓN PARA LA ENSEÑANZA DE LA RSE DESDE LA NEUROECONOMÍA

Daniel Vicente Pallarés Domínguez
Universitat Jaume I de Castellón

Abstract: La crisis económica actual ha evidenciado que el sistema y la racionalidad económica predominantes no son sostenibles. Una crisis económica que va unida inexorablemente a una crisis de confianza en el sector empresarial. Por otro lado la pertinencia normativa de las neurociencias ha propiciado una gran interdisciplinariedad con otras ciencias, como es el caso de la neuroeconomía, teniendo como objetivo la búsqueda de las bases neurales del ser humano en lo correspondiente a la toma de decisiones en términos económicos así como la anticipación de las consecuencias.

En el presente artículo se analiza, en primer lugar, el concepto de responsabilidad empresarial en sentido ético y la gestión de la confianza como recurso moral ante el nuevo escenario de la empresa y el mayor protagonismo de la Sociedad Civil. En segundo lugar se tendrán en cuenta los descubrimientos neurocientíficos aplicados a la economía para realizar una crítica del sistema de racionalidad económica tradicional, como la progresiva consideración del plano afectivo-emocional del ser humano ante la toma de decisiones. Por último, teniendo en cuenta las premisas de los dos campos anteriores, neuroeconomía y responsabilidad empresarial, se expondrán ciertas orientaciones educativas para una mejor comprensión y enseñanza de la racionalidad económica abandonando el egoísmo y el individualismo posesivo en beneficio de una mayor supervivencia sociocultural.

Palabras clave: Neuroeconomía, racionalidad económica, responsabilidad empresarial (RSE), confianza, neuroimagen funcional, estudios hodológicos, homeostasis.

1. Introducción

El número de empresas europeas que potencian estrategias de responsabilidad social crece día a día. Y lo hacen por una razón: por la presión de lo social, lo económico y lo medioambiental, invirtiendo en un compromiso que, además de incrementar sus beneficios y su rentabilidad, delimitan su futuro para con los interlocutores que interactúan en ella (trabajadores, accionistas, clientes, instituciones, ONG´s, etc.) Al asumir voluntariamente su responsabilidad, las empresas van más allá de lo que establece un código jurídico o una convención social, van por así decirlo un paso por delante, justificando el poder que la sociedad les ha concedido. Con acciones como la protección medioambiental y el respeto a los Derechos Humanos, las empresas garantizan la conciliación de intereses comunes y generalizables de todos los afectados por sus acciones. Como demuestra la siguiente cita, dentro de la UE la responsabilidad empresarial contribuye positivamente al objetivo propuesto en Lisboa:

> "Convertirse en la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo, capaz de crecer económicamente de manera sostenible con más y mejores empleos y con mayor cohesión social." (COM, 2001: 3)

A pesar de que, como demuestra la cita anterior, hoy en día se tenga muy claro (en teoría) que la responsabilidad empresarial tiene efectos positivos, lo cierto es que la RSE ha sido protagonista de muchas confusiones, encaminándose hacia objetivo no definidos, pasando por varias etapas desde su nacimiento hasta hoy, y sobre todo teniéndose en cuenta muchas veces su rentabilidad a corto o a largo plazo. Sin embargo la RSE responde a más que un mero instrumento de gestión o rentabilidad. Es una forma de vida de la empresa que abarca todos los límites de lo real y lo ideal, desde una fundamentación de sus principios hasta una aplicación de los mismos. En este artículo trabajaremos con un concepto de responsabilidad empresarial que atienda a las demandas sociales, jurídicas, políticas y medioambientales, sin descuidar la rentabilidad para la propia empresa, tanto económica como humana, diseñando un marco de actuación y de racionalidad que nos permita, encontrar un procedimiento válido moralmente para la actuación empresarial. Sin confundir vigencia con validez, y sin separar la empresa de la empresa justa, nos adentraremos en las bases racionales y neurofisiológicas de la confianza, para destacar el primer objetivo de toda empresa a partir del cual se ramificará lo demás: la generación y el mantenimiento de confianza, algo que influirá de manera significativa en su reputación y su carácter (García-Marzá, 2004: 13-14)

Veremos además como la nueva racionalidad económica (Mora, 2007: 123-128) derivada de los recientes descubrimientos neurocientíficos aplicados a la economía (Cortina 2011: 112-116), refuerzan el concepto de responsabilidad anteriormente citado, permitiéndonos establecer un nuevo paradigma educativo para la enseñanza de la economía, no sólo enfocado a la generación de confianza sino también a la consideración de una parcela mucho más amplia de lo que hasta ahora quedaba fuera de la economía, como el plano emocional del ser humano.

2. Responsabilidad empresarial en sentido ético

Todo trabajo que tenga pretensión de ser académico en el ámbito de la filosofía moral debe prestar especialmente atención a la distinción entre ética y moral, tanto desde el punto de vista etimológico como analítico. El término ética proviene del griego *ethos* y hace referencia a la residencia, morada, allí donde se habita, además de los fundamentos donde residen los actos humanos. También hace referencia al carácter o al modo de ser, a esa segunda naturaleza que no se recibe, sino que el propio ser crea a partir de hábitos y costumbres. El término moral proviene del latín *mos, mores* y se refiere a las costumbres y también al carácter, a un conjunto de reglas adquiridas a través de los hábitos y que configuran tanto la personalidad como la forma de actuar de un sujeto (Cortina y Martínez, 1996: 9-26)

Desde el punto de vista analítico la ética es la "moral pensada", es decir, la teoría que tiene como objeto de estudio la moral, el comportamiento de unos individuos con otros. La moral en cambio se refiere a las reglas, normas, valores, y principios que se necesitan para vivir en sociedad y que regulan las relaciones (en tres niveles) esas relaciones entre las personas.

La ética siempre ha sido un activo, una capacidad de los seres humanos, además de una gran fuente de recursos. Si hablamos entonces de ética empresarial como ética aplicada nos referiremos a la ética como un activo empresarial, que tiene que ver obviamente con el carácter de la empresa. En un plano muy básico hablar de empresa no es fijarse en las valoraciones que hayan podido hacer el neoliberalismo (positiva) o el marxismo (negativa), sino que la empresa es solamente aquello que queremos que sea, y la última palabra sobre ella nunca la tendrán los expertos, sino aquellos que vamos a sufrir las consecuencias de sus acciones. Esta es una de las razones por las que nace la ética empresarial (García-Marzá, 2004: 19-23)

Las empresas actúan hoy en un entorno donde ser responsable es cada vez más un requisito para competir, siendo la confianza un recurso moral vital, que cuanto más se utiliza, más se genera. Cuando hablamos de responsabilidad social de la empresa nos referimos a la respuesta de la empresa ante la sociedad que le ha dado el poder para realizar sus acciones y que le ha aportado beneficios (COM, 2001: 7). La responsabilidad social de la empresa se pregunta ¿cómo ha conseguido los beneficios? Mientras que la acción social se cuestiona ¿qué hacer con los beneficios?

Ciertamente la realidad empresarial se presenta en un nuevo escenario, pues es consciente de que existe una dimensión moral que abarca cada una de sus decisiones y acciones. La ética se ha convertido en una dimensión propia de la empresa, a la que no se puede escapar sin consecuencias, puesto que da respuesta a necesidades propias del sistema económico, social y jurídico en los que se inserta la empresa.

La distancia funcional entre la realidad y sentido de la empresa ha provocado grandes dificultades para crear y mantener confianza (crisis de confianza) (García-Marzá, 2004: 19, 61-62). Se precisa por tanto una necesaria explicitación, justificación y aplicación de los recursos morales de la empresa, y se precisan por una razón: por la función facultativa inherente a la empresa, una función positiva que permite el logro de la cooperación y solución conjunta de los conflictos de acción, en tanto que cumple los valores y normas morales como las virtudes y conductas que posibilitan. La clave para la Unión Europea es contar con un modelo de empresa responsable que aúne intereses y necesidades de las partes implicadas en la misma (COM, 2001: 10).

El principal objetivo de la ética empresarial es ocuparse de las condiciones de posibilidad de la credibilidad y de la confianza depositada en la empresa por todos aquellos grupos que o bien forman parte de la misma o están afectados por su actividad (González, 2007). Responsabilidad de la empresa significa responder ante las diferentes expectativas sociales depositadas en ella. Para comprender el nuevo espacio mundial que está adquiriendo la empresa debemos tener en cuenta: el nuevo protagonismo de la Sociedad Civil, la continua construcción de espacios mundiales y la progresiva internalización de la economía (García-Marzá, 2004: 23-26). En efecto, la globalización no se trata solamente de un proceso económico, sino de algo mucho más amplio que afecta a otras esferas y escenarios de la actuación y de las relaciones de los seres humanos. Este proceso comporta inexorablemente una pérdida (pequeña aunque suficiente para tener en cuenta) de poder de los Estados para actuar sobre las condiciones económicas, debido a este auge para con las expectativas depositadas en la empresa.

El esquema clásico la empresa se limitaba a obtener beneficios económicos y a cumplir las leyes, es decir, se preocupaba de conseguir el máximo interés económico sin salirse (por lo menos en apariencia) del marco jurídico (Friedman, 1970). Pero ahora el modelo ha cambiado y debido a las consecuencias en el flujo global de las

relaciones anteriormente expuestas, el Estado, a pesar de no desaparecer, ha experimentado un cierto retroceso en sus funciones como único responsable público. Es por ello que se debe entender el nuevo papel de la ética empresarial como una ética crítica como capacidad de dar razón del nuevo papel de la empresa en la sociedad, de sus recursos morales y de la relación entre su poder y su responsabilidad.

Si el modelo de empresa ha cambiado integrando un concepto de responsabilidad amplio en todos sus niveles, se hace necesario también un cambio en la forma de pensar la empresa, en la forma de pensar la economía. Un tipo de racionalidad que aporte una visión más conjunta de los componentes no sólo racionales sino también emocionales, para poder llegar al reconocimiento del valor de la responsabilidad y de la confianza desde el propio convencimiento personal. Se verá en el siguiente apartado cómo los recientes avances en neuroeconomía contribuyen a alguno de los aspectos señalados.

3. Más allá de la elección racional

3.1. El nacimiento de la neuroeconomía como un nuevo enfoque de la racionalidad económica

Las neurociencias se conciben como ciencias experimentales que intentan explicar cómo funciona el cerebro, sobre todo el humano, y su gran auge ha venido determinado por el descubrimiento de que las distintas áreas del cerebro se han especializado en funciones diversas, existiendo a su vez un vínculo entre ellas. Las técnicas de neuroimagen, la resonancia magnética estructural como la funcional, permiten descubrir la localización de las actividades en el cerebro así como las actividades mismas, promoviendo un gran avance para éstas. Precisamente si el objetivo de estudio es el cerebro humano, un gran número de neurocientíficos plantearon su saber como una nueva filosofía que da razón del funcionamiento de diversas esferas superestructurales, así como la economía y la moral (Cortina, 2010: 130)

El ingente desarrollo de la neurociencia se debió a dos grandes hechos: Por un lado el cerebro cobró una gran importancia gradualmente creciente en relación con el valor biológico del ser humano, especialmente por el análisis de sus sentidos, en especial de la vista y el oído. Por otro lado su estatuto como ciencia se establece a partir del momento en el que se pueden establecer patrones comparativos entre lesiones cerebrales concretas y las alteraciones funcionales en la conducta del individuo (comportamiento, cognición, etc.)

Durante la llamada por el presidente G. Bush, década del cerebro (1990-2000), se hizo hincapié no sólo en la importancia de las investigaciones del sistema nervioso (S.N), sino también en el contexto dialógico e interdisciplinar con otras disciplinas sociales y humanas. Nos encontramos por tanto no sólo con un mayor conocimiento de los mecanismos genéticos, moleculares y subcelulares, sino también con el desarrollo de técnicas de neuroimagen cerebral, cuyas muestras de activaciones y desactivaciones de zonas cerebrales no eran fáciles de situar en un contexto general de funcionamiento del cerebro en conjunto. Esta es una de las razones que justifican la necesaria interdisciplinariedad de la neurociencia (Giménez y Sánchez-Migallón, 2010: 43)

Es también en esta década cuando se desarrollan ampliamente las investigaciones sobre las conexiones nerviosas. Son los estudios "hodológicos" (del griego *hodos*,

camino o vía) precisamente los que mayor vigencia tienen debido a que se dedican a analizar la conectividad de distintas partes del sistema nervioso, dando lugar a un concepto de neuroanatomía mucho más rico y completo.

Podemos decir que la Neurociencia ha tenido dos grandes modos de proceder en su construcción como ciencia: por tratamiento de pacientes afectados por enfermedades mentales, o por la búsqueda de patrones de activación de regiones cerebrales. En el primero se trataba de modificación biológica de personas que padecen enfermedades mediante fármacos que cambiaban la composición y funcionamiento celular y/o sináptico. El segundo método es el que más éxito ha tenido, parece relacionar las activaciones y desactivaciones de distintas zonas cerebrales con respuestas cognitivas o afectivas del ser humano (Giménez y Sánchez-Migallón, 2010: 44-46)

Precisamente fue la mencionada interdisciplinariedad de la neurociencia lo que la hizo percatarse de los problemas que se alejaban más del plano puramente científico, pasando así a englobar cuestiones de carácter más íntimo y personal del ser humano como la libertad, la capacidad de decisión, la responsabilidad, la conciencia o el deber. En su conjunción con otras ciencias es donde entró en colaboración con la economía, en el tratamiento de este grupo de cuestiones, dando lugar así a lo que conocemos como neuroeconomía.

La neuroeconomía supuso la ampliación del enfoque tradicional de la economía, incluyendo tanto la ética como la política, algo que ya había sucedido en el nacimiento de la economía moderna con A. Smith. El objetivo principal de la neuroeconomía será por tanto el estudio de las elecciones racionales humanas en relación con el plano emocional que las genera y que influye en su procesamiento. No sólo influirá en el modelo de empresa citado en el apartado anterior, sino que supondrá el advenimiento de un nuevo modelo de racionalidad práctica (Cortina, 2010: 131-132)

La neuroeconomía en relación con la filosofía, ha pasado por tres etapas marcadas (Politser, 2008): Primero en sus estudios iniciales, su pretensión fue conocer el cerebro para reforzar las teorías económicas ya existentes (Kahnemann, Slovik y Tversky, 1982). En su segunda fase los datos relacionales cerebrales evidenciaron que los sentimientos morales podrían tener un efecto en la toma de decisiones (Glimcher, 2003). Desde entonces y hasta hoy en día la neuroeconomía y la nueva racionalidad se convirtieron en el punto focal para el estudio de los componentes de la elección en el ser humano. En esta línea podemos destacar a R. Fumagalli, quien en sus trabajos más recientes evalúa el alcance y la importancia de las divergencias entre los neuroeconomistas actuales, planteándose la existencia de un marco teórico unificado para el análisis del comportamiento en la decisión del ser humano, además de trabajar sobre aspectos metodológicos para la consolidación de la empresa neuroeconómica (Fumagalli, 2010)

3.2. La "irracionalidad económica" en la toma de decisiones

El cerebro humano no procesa información por las funciones que le ordenemos, es decir, no es funcionalmente lineal. Tampoco codifica las imágenes por dígitos numéricos, sino que es un órgano compuesto por sistemas de redes neuronales, cada uno de ellos representando parcelas culturales. En este sentido no se parece para nada a un ordenador, sería más bien un ecosistema, pues muchos de esos sistemas establecen relaciones o bien de competencia o bien de similitud (Braidot, 2010a).

A la hora de hablar de neurociencia aplicada a la economía debemos tener en cuenta tres premisas básicas en términos neurofisiológicos: Primera, el 95% de los procesos mentales se producen en la mente no consciente del ser humano, siendo allí donde se encuentran la mayoría de mecanismos que condicionan sus decisiones. Segunda, las representaciones mentales no son lineales, sino que están vinculadas a otras imágenes que interactúan constantemente con otras imágenes que contiene el cerebro. Tercera, tanto el aprendizaje como las experiencias de la vida van conformando en el cerebro un entramado neuronal como base biológica de todas las formas de decisión aprendidas.

Estas premisas aplicadas a la economía, como veremos, producen un cambio de paradigma de la concepción de la ciencia misma ya que perderá gran parte de su exactitud, de su matematicidad, y tendrá más en cuenta no sólo la dimensión consciente sino también una racionalidad que va más en función de lo afectivo, emotivo y vital.

Si reducimos la economía a una concepción de mínima expresión sería inevitable incluso descartar la parte monetaria, por lo que podríamos decir que la economía es la ciencia que estudia el comportamiento humano en relación a la toma de decisiones sobre unos medios escasos que tienen diferentes usos. Hablamos de medios escasos y no sólo monetarios, hablamos del comportamiento humano y de una variable: la toma de decisiones, esta es la clave. Es en la toma de decisiones lo que se centra el proceso como ciencia. Así la economía tendrá que ver con las predicciones, intuiciones, supuestos y decisiones sobre los hechos que o bien conocemos parte de sus variables o bien desconocemos (Mora, 2007: 111-114) ¿Dónde entran las matemáticas? Debido a la gran dificultad de medir y extraer conclusiones sobre el comportamiento humano, los economistas han intentado basarse en simplificaciones de la realidad. La economía trabaja con modelos, sobre los que previamente se ha realizado una significación sobre un supuesto realista, que a la postre vienen a ser versiones idealizadas de los comportamientos humanos.

Si la base importante de las transacciones económicas está en las decisiones humanas, está claro que la economía podría ayudar a averiguar cómo se forjan estas decisiones en el cerebro humano. De esta forma la neuroeconomía se define como la aplicación de los conocimientos del funcionamiento del cerebro a la economía, en particular a cómo tomamos decisiones. Ya nos hemos dado cuenta de que el término economía en neurociencia tiene un significado que va más allá de lo monetario, pero el término neurociencia en economía también amplía la base del concepto de racionalidad. Nadie discute hoy que *ser racional* está pensado desde una perspectiva económica. El concepto de *racionalidad económica* está construido sobre supuestos simplificados de la realidad, siendo así un individuo racional cuando tiene claras sus preferencias y compara todas las posibles alternativas. Así un individuo racional trataría de alcanzar la máxima satisfacción de sus necesidades, convirtiéndose en un maximizador de utilidades. Sin embargo existe otra racionalidad que se contrapone a ésta en muchos aspectos.

Fue a partir de la década de 1960 cuando los economistas empezaron a aceptar en sus consideraciones predictivas y matemáticas que, las personas toman decisiones sobre problemas con variables desconocidas que no comprenden por completo, y que no son estables (Mora, 2007: 103-107). La llamada racionalidad amplia o racionalidad limitada presentan a esa otra realidad en la que los individuos toman decisiones económicas con una racionalidad distinta a la economía, cuestionando el sentido de la optimización.

En nuestra conducta diaria no dudamos en tomar una decisión firme y directa cuando tenemos claro que con ella obtenemos beneficios, mientras que tomando otra no los tendríamos. Es diferente si las dos son muy parecidas, o reportan iguales beneficios, ya que nos veremos obligados a poner prioridades a estímulos parecidos. Existe la hipótesis de que posiblemente sea la optimización del placer lo que subyace al conflicto ante una elección, ya que podríamos escoger, por mecanismos inconscientes, aquello que nuestro cerebro nos señala como más placentero, aunque no seamos conscientes de ello (Ramachandran, 2008: 92-97)

Recientes avances en la neurofisiología han mostrado cómo toda información sensorial en el procesamiento cerebral, empieza en los receptores sensoriales hasta la corteza cerebral, pasando por el sistema límbico (donde residen los mecanismos de la acción) antes de ser procesada cognitivamente en las cortezas de asociación. Esto demuestra que procesamos a través de un componente aprendido de historia personal y de decisiones previas, que ya han sido experimentadas conforme a placeres y dolores anteriormente vividos. Muchas de esas elecciones son intertemporales, es decir, una toma de decisión entre dos posibilidades distantes en el tiempo, casi siempre una inmediata y la otra lejana y futura (a corto y largo plazo, sabiendo que en el segundo caso obtendremos un mayor beneficio)

Los estudios hodológicos en neuroeconomía han señalado que diferentes áreas cerebrales intervienen en distintos modos de decisión. Podemos destacar como ejemplos: el sistema dopaminérgico y su influencia en las elecciones a corto plazo; las cortezas prefontal dorsolateral y la parietal posterior en la cognición y planificaciones a largo plazo; el área frontopolar en la cooperación y propuestas justas e injustas; las cortezas orbitofrontal y prefrontal dorsomedial en las situaciones de incertidumbre;[1] el estriado dorsal o núcleo caudado en las situaciones de riesgo; la corteza somatosensorial y su influencia en la toma de decisiones de forma inmediata y casi instintiva.

En suma la neuroeconomía puede ayudar a mejorar explicaciones de carácter particular sobre fenómenos económicos, aunque lo que se debería plantear es si es posible cambiar el modelo de hiperracionalización tradicional, hacia modelos que contemplen una parcela más amplia de racionalidad y emotividad humanas, a la vez que permita una mayor generación de confianza y un mantenimiento de la responsabilidad, cuestiones principales, como ya se ha comentado anteriormente, del presente artículo.

4. Implicaciones éticas para la enseñanza de la RSE desde la neuroeconomía

4.1. Premisas para la educación responsable en economía

En el momento actual, la crisis económica ha evidenciado que tanto la responsabilidad como la confianza son componentes fundamentales, y que necesitamos un modelo de racionalidad económica que así lo entienda. Si esto se ha llegado a reconocer por un buen número de economistas y profesionales, se pueden plantear

[1] Cabe destacar la diferencia en neuroeconomía entre riesgo e incertidumbre. En el primer caso sí que se conocen las probabilidades y variables en la elección, mientras que en la incertidumbre no se conocen (Mora, 2007: 114-117)

cuestiones como ¿cuáles son los datos correlacionales entre neuroeconomía y ética, con relevancia para reorientar la institucionalización económica con sentido ético? o ¿hacia dónde debemos orientar la enseñanza de la economía, en vista de los descubrimientos neurocientíficos, para que nos permitan adoptar un punto de vista más amplio de la racionalidad humana, integrando en su seno la responsabilidad y la confianza? Puesto que sólo un verdadero reconocimiento, como sentimiento moral, de la responsabilidad y la confianza, nos podrá llevar a este cambio, es necesario por tanto que se indague en las cuestiones educativas que ello implica.

No sólo cabe destacar la actual crisis económica, sino aún más, una crisis de confianza en el sector empresarial, ante la cual no se está sabiendo reaccionar, no porque no se acepten valores, sino porque no se gestionan. La confianza posee una dificultad doble a la hora de su gestión, además de que es un intangible, es también un valor relacional, por lo que no existen sistemas cerrados teórico-prácticos sobre cómo crear y mantener confianza empresarial (García-Marzá, 2004: 19-33).

La confianza siempre se refiere a la distancia existente entre lo que se espera de una acción o un hecho y las consecuencias de los mismos. Cuando esa distancia es muy grande aparece la desconfianza, ya que los dos polos de acción-recepción están muy separados. La confianza trata sobre la libertad de las personas, de su capacidad para tomar decisiones, de actuar, por lo que no complementa la acción social sino que es un fundamento de la misma. En toda relación de confianza, aunque no sepamos a ciencia cierta lo que va a ocurrir, tenemos buenas razones para esperarlo, con lo cual, además de tener un componente afectivo y emocional, la confianza tiene una base cognitiva, es decir, existen bases racionales de la confianza. En la última parte del trabajo veremos cómo incluso existen bases neurológicas de la confianza. Esta base racional-cognitiva es fundamental cuando hablamos de confianza generalizada, o confianza entre instituciones no conocidas en contextos de corte global. Estas bases racionales son las que nos permitirán ir más allá de los valores, tradiciones y experiencias históricas compartidas, facilitando así una cooperación global social y reduciendo los costes de coordinación y transición de sus grupos de intereses, pudiendo salir así de los contextos particulares. (García-Marzá, 2004: 62-65).

Es necesario superar la expectativa de interés como única base racional de la confianza, pues de esta forma daría lugar a una reciprocidad en sentido negativo (esperaríamos que el otro interlocutor cumpliría con las obligaciones de la acción derivadas de una relación inicial sin ir en contra de nuestros intereses). En efecto, si toda interacción supone un intercambio de expectativas y responsabilidades, existe una dimensión moral ineludible de la confianza. La dimensión moral de la confianza aparece de esta forma vinculada a las normas, pues éstas las que recurrimos en caso de que la confianza no funciona, para justificar la respuesta dada. Pero debemos recordar que el contenido de la dimensión moral no sólo está integrado por normas, sino también por valores y sentimientos, algo que debe tener muy presente un modelo educativo que enseñe la economía con bases éticas.

Por otro lado los descubrimientos neurocientíficos de carácter más fisiológico han permitido un mejor conocimiento de las bases cerebrales de la conducta humana, estableciendo cuáles son en teoría los momentos más fructíferos para la enseñanza del cálculo, el lenguaje o la lógica. El trabajo conjunto de neurocientíficos y educadores es vital para orientar las habilidades sociales y educativas. En este sentido la tarea de la neuroeconomía debería consistir en averiguar con ayuda de

las neurociencias en qué medida las bases cerebrales nos predisponen a actuar o a tomar decisiones de una forma u otra en relación a la autonomía, la supervivencia del grupo y la distribución equitativa de bienes para la felicidad. Obviamente esto no es algo con lo que el ser humano ya nace, o hereda genéticamente hablando. Para ello es necesaria la acción conjunta de razón y emoción. Hemos hablado antes de las bases racionales de la confianza en la economía, por lo que ahora debemos hablar del componente emocional.

Emoción y sentimiento no son meramente actores en el proceso de razonar, sino agentes indispensables ya que es por ellos y a través de los mecanismos que los gestionan, por los que se acumulan la experiencia personal y formamos categorías a partir del conocimiento que almacenamos en relación con nuestro proceso vital. Todo ello incluye: características del problema presentado, elección tomada para resolverlo, el resultado de la puesta en práctica de nuestra elección y ese resultado traducido en términos de emoción y sentimiento (hubo dolor o placer, castigo recompensa, inmediatamente o en el futuro, etc.) (Damasio, 2011: 163)

El cerebro humano no queda perfectamente estipulado en el momento del nacimiento. Las estructuras cerebrales que controlan, en mayor medida, los procesos o circuitos que intervienen en la generación de emociones, corresponden a aquellas más antiguas evolutivamente (ínsula, amígdala, hipocampo, etc.). Estas estructuras no se ven afectadas a corto por el fenómeno de la neuroplasticidad cerebral. Sin embargo, una gran parte de nuestra corteza prefrontal (que interviene en gran medida en lo que conocemos como aquello racional) está sometida al aprendizaje, la experiencia y al moldeamiento progresivo en nuestra vida, viéndose sometidas a la neuroplasticidad. Se infiere aquí la idea de que podemos educar aquello que implique una mayor intervención de un componente racional, pero también podemos educar nuestros sentimientos. Esto es, no podemos educar las emociones de las que se derivan los sentimientos, pero sí los sentimientos en sí, en vista de que son al fin y al cabo emociones que han sido racionalizadas y pensadas conforme a nuestras experiencias vitales. Tal y como expresa Antonio Damasio a este respecto:

> "Las emociones son programas complejos de acciones, en amplia medida automáticos, confeccionados por la evolución. Las acciones se complementan con un programa cognitivo que incluye ciertas ideas y modos de cognición, pero el mundo de las emociones es el amplia medida un mundo de acciones que se llevan a cabo en nuestro cuerpo (…)" (Damasio, 2010b: 175)

Esta definición nos está indicando que las emociones incluyen un componente racional en su procesamiento, y que tienen una base corporal sensitiva. Una sensación sería una percepción mixta de aquello que ocurre en nuestro cuerpo y en nuestra mente cuando manifestamos emociones. Las sensaciones son imágenes de acciones más que acciones o programas de ellas. Los sentimientos se forman por percepciones consumadas en mapas cerebrales. Los sentimientos de la emoción son percepciones compuestas de un estado particular del cuerpo en el curso de una emoción, además son un estado de recursos cognitivos alterados. Los programas de emociones han heredado por evolución una serie de recursos homeostáticos: sensación y detección de condiciones, medición de necesidades internas, incentivos (recompensa castigo), dispositivos de predicción, etc.

El papel de la emoción y el sentimiento en la toma de decisiones en el ser humano juega también un papel fundamental en un proceso homeostático muy ventajoso en la economía: la anticipación del futuro. La experiencia del ser humano y su capacidad de comparar el pasado con el presente le han abierto las posibilidades de previsión, pudiendo sacrificar placeres inmediatos por un futuro mejor por ejemplo. Para ello el ser humano es capaz también de crear su propio repertorio emocional experiencial. No sólo responderemos automáticamente a una situación social con una amplia gama de emociones innatas, sino que podremos categorizar gradualmente las situaciones que experimentamos según la trayectoria vital personal. Las categorizaciones las hacemos a partir de la conjunción de situaciones experimentadas junto con emociones sociales o inducidas por recompensa o castigo (Damasio, 2011: 163). Dicho repertorio emocional categorizado está asociado a opciones de acción diversas. Cuando una experiencia nos produce una emoción determinada, si ya la hemos vivido anteriormente, desplegamos rápida y automáticamente unos patrones de acción determinados.

Si hemos hablado de que la confianza y la responsabilidad son valores morales, y sabemos que desde la gestión empresarial cada vez más se están estipulando normas para su gestión a nivel social, la única forma de llegar a ellas teniendo en cuenta los contenidos de la dimensión moral es a través del sentimiento del reconocimiento. Sólo si sentimos (es decir, mediante una emoción pensada y vivida) que la confianza y la responsabilidad son básicas para la gestión económica de una empresa nos percataremos de que cuanto más los utilicemos mayor será su expansión, pues son, además de valores morales, recursos morales. Sólo al reconocerlos como tal se podrá llegar a una nueva racionalidad económica que no entienda al ser humano como *homo economicus* sino como *homo reciprocans* (Cortina, 2011: 112-116).

Una vez establecidas las premisas desde las que pensar las nuevas bases racionales y emocionales de la responsabilidad y la confianza, se concluirá en el siguiente apartado el planteamiento educativo para su enseñanza y el razonamiento por el cual el modelo de racionalidad económica tradicional no tiene cabida para los valores y recursos morales señalados.

4.2. Conclusiones: La relevancia de los descubrimientos neurocientíficos para las aportaciones educativas de un nuevo modelo de racionalidad

Teniendo en cuenta las premisas del apartado anterior, se concluirá ahora de que forma la neurociencia refuerza un nuevo modelo económico y un cambio de mentalidad racional, estableciendo dentro de lo posible unas pequeñas aportaciones para su enseñanza a nivel social.

La competencia normativa y la relevancia metodológica de la Neurociencia constituyen hoy en día un punto de inflexión si lo aplicamos a la teoría económica. Tanto es así que podrá permitir varios avances: metodológicamente que se acerque a los métodos de las ciencias naturales, que utilizan mucho más el proceder inductivo que el deductivo, y que suelen ser más rigurosas desde el punto de vista epistemológico que las sociales; científicamente dejar al descubierto algunas de las anomalías teóricas de la economía tradicional y sus modelos hiperracionales, y ayudar a la profesión de manera contundente a refutar o aceptar modelos y explicaciones en economía, además de reemplazar e las débiles teorías de la utilidad marginal y de

las preferencias reveladas, que hoy reinan en microeconomía y que datan de más de un siglo; y por último normativamente nos ayudará a entender cuestiones económicas tan psicológicamente intrincadas como los fenómenos de ilusión monetaria, los *sticky prices keynesianos*[2] y la interacción estratégica en teoría de juegos, entre otros temas, cuestiones a las que la teoría del ser humano como maximizador de utilidades no arroja ninguna luz (Fumagalli, 2010)

No obstante no debemos confundir las bases con los fundamentos. Es decir, que se conozcan las bases neurales donde residen centros cerebrales que ayudan en la gestión de procesos orientados a la toma de decisiones y a la economía no significa que debamos hacer de ellos el fundamento de toda una teoría económica o de la elección. No nos debemos preguntar solamente por *lo que hay* sino también por *lo que debería haber* (Cortina, 2011: 222-223). Se debe tener en cuenta que el cerebro humano no procesa información por las funciones que le ordenemos, es decir, no es funcionalmente lineal. Tampoco codifica las imágenes por dígitos numéricos, sino que es un órgano compuesto por sistemas de redes neuronales, cada uno de ellos representando parcelas culturales. En este sentido no se parece para nada a un ordenador, sería más bien un ecosistema, pues muchos de esos sistemas establecen relaciones o bien de competencia o bien de similitud.

Aproximadamente cien mil millones de neuronas establecen conexiones unas con otras por medio de proyecciones ramificadas. Todas ellas tienen partes comunes (axones, dendritas, soma celular) aunque desarrollan funciones muy variadas. Después de lo visto hasta ahora, y gracias a las investigaciones neurofisiológicas, podemos hacer tres conclusiones que sin duda repercutirán en futuros trabajos: El 90% de los procesos mentales se producen en la mente no consciente del ser humano, siendo allí donde se encuentran la mayoría de mecanismos que condicionan sus decisiones. Las representaciones mentales no son lineales, sino que están vinculadas a otras imágenes que interactúan constantemente con otras imágenes que contiene el cerebro. Tanto el aprendizaje como las experiencias de la vida van conformando en el cerebro un entramado neuronal como base biológica de todas las formas de decisión aprendidas.

Desde la perspectiva filosófica la importancia de los sentimientos es vital para la formación de valores y normas, ya que éstos sólo tendrán una base sólida en los conjuntos humanos si se llega a ellos por reconocimiento y no por imposición, siendo el reconocimiento un sentimiento con base neural. Con todo ello se evidencia en el conjunto de las ciencias humanas y empíricas un progresivo abandono de la creencia en la racionalidad fría y calculadora sin base emocional, que desterraba los sentimientos por influir negativamente en ella. El ser humano posee una racionalidad, pero ésta es en gran medida emocional, ya que los inicios de los procesos de toma de decisiones y acciones tienen lugar en estructuras que se dedican en su mayoría a la gestión de emociones y sensaciones, y que posteriormente se completan con la influencia de zonas cerebrales evolutivamente más nuevas, en las que la experiencia y el medio juegan un papel fundamental para su remodelación continua (plasticidad neuronal).

---

[2] Para una mejor comprensión de la economía Keynesiana ver: MANKIW, Gregory y ROMER, David (eds.) (1991): *Nueva economía keynesiana.* 2 vols. Cambridge: MIT Press.

Por otro lado, junto con nuestros sentimientos y emociones en la regulación de nuestra vida, deben aparecer los sentimientos y deseos de los demás, expresados mediante normas de comportamiento, tanto social como jurídico y ético. El razonamiento y la libertad de acción son vitales en la gestión no automática de regulación vital, es decir, en la homeóstasis sociocultural.[3] No sólo sentimos una emoción sino que sabemos que la sentimos y, consecuentemente influimos en las circunstancias que hay o que causaron en el inicio emoción y posteriormente sentimiento.

Evolutivamente el ser humano lleva impreso genéticamente códigos que prescriben la defensa del grupo, y que están ligados a componentes emocionales para garantizar una supervivencia, una fisiológica-individual y otra sociocultural. Precisamente si partimos de la homeostasis sociocultural como enfoque central, comprobamos que el modelo económico mundial actual no se puede mantener por sí mismo, además de ser antinatural. La economía se construye como ciencia social de interacción mutua, por lo que no tiene sentido un modelo económico empresarial que tenga como único valor el enriquecimiento personal. El problema no es que el enriquecimiento personal en términos económicos sea uno de los valores que se tengan más en cuenta, sino que sea el único valor o el que encadene la cúspide.

Por tanto en la enseñanza de nuevos modelos racionales económicos, aunque nos basemos en las bases que nos proporciona la neurociencia, debemos fundamentar la educación abandonando el individualismo posesivo y el egoísmo. Un modelo de racionalidad económica que promueva abiertamente el egoísmo es más que desaconsejable, incluso para la propia homeostasis personal, ya que al ir en contra del principio adaptativo del grupo, se olvida de que la mera supervivencia invita a cooperar por lo menos con aquellos más cercanos. La maximización del beneficio orientado por una razón meramente calculadora que no atienda al entorno es un camino que se debe evitar en la futura enseñanza económica.

Hasta ahora se ha hablado de lo que no hay que hacer en términos educativos. Para concluir este trabajo se citará como uno de los mejores ejemplos de enseñanza la ejemplaridad pública. Si se quiere desarrollar un modelo de racionalidad económica que tenga en cuenta los descubrimientos neuroeconómicos (la importancia de los procesos *no conscientes*, el peso de las emociones y los sentimientos en el proceso de razonamiento, y la importancia del repertorio emocional experiencial a la hora de la anticipación del futuro en la toma de decisiones) y que a la vez adopte un punto de vista ético en la generación de confianza y la responsabilidad en el seno de una empresa, lo que se debería hacer es demostrar que un modelo así funciona. En efecto, demostrar que estos objetivos no están reñidos con la obtención de beneficios, pero dejando claro que dicha obtención de beneficios no es el único objetivo.

Desde la ética empresarial, una empresa virtuosa sería aquella que estructurara su funcionamiento en base a la reciprocidad, la cooperación y la confianza. Debemos buscar un concepto, tanto de empresa como de Sociedad Civil que, como antes hemos expuesto, incluya además de la actuación estratégica propia de la racionalidad

[3] La diferencia entre la homeostasis básica y la homeostasis sociocultural es que la primera la constituyen mecanismos automáticos de regulación vital en términos fisiológicos, mientras que la segunda la forman programas de biorregulación social para la supervivencia del grupo, con una base evolutivamente muy antigua, tales como la justicia, el honor, la economía primaria de intercambio, etc. (Damasio, 2011: 180)

económica, la actuación encaminada al diálogo y al consenso entre todos los afectados (González-Esteban, 2007)

5. Bibliografía

Bonete, Enrique (2010). *Neuroética práctica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Braidot, Néstor (2010a): *Neuromarketing aplicado. Nueva plataforma para la nueva generación de profesionales y empresas*. Brain Center Decision, Braidot Centre.

— (2010b): *Neuroliderazgo femenino. Un Nuevo desafío para las mujeres líderes.* Salamanca: Braidot Centre.

COM (2001) 266 final. *Libro Verde. Fomentar un marco europeo para la responsabilidad social de las empresas.* Bruselas, 18.7.2001

Cortina, Adela (1992): Ética mínima, Madrid, Tecnos, pp. 21-140

— (2000): "Neurociencia y ética", *El País,* 19 de diciembre.

— (2005): "El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional" en Cortina, Adela y García-Marzá, Domingo (ed.): *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, pp. 13-44

— (2007): Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI, Oviedo, Nobel.

— (2010): "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?, *Isegoría*, 42, pp. 129-148.

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

Cortina, Adela y Martínez, Emilio (1996): Ética. Madrid, Akal.

Damasio, Antonio (2010a): *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica.

— (2010b): *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, Barcelona, Destino.

— (2011): *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Destino.

Friedman, Milton (1970): "La responsabilidad social de la empresa consiste en incrementar sus beneficios" en T. L. Beauchamp y N. E. Bowie (eds.), *Ethical Teory and Bussines,* Prentice Hall, Englewood Cliffs, pp. 55-60 [original *New York Times Magazine,* 13 de Septiembre, 1970]

Fumagalli, Roberto (2010): "The Disunity of Neuroeconomics: a Methodological Appraisal", *Journal of Economics Methodology,* 17, pp. 119-131.

García-Marzá, Domingo (2004): Ética empresarial, del diálogo a la confianza, Madrid, Trotta.

— (2005): "Sentimientos y vida moral", *Diálogo filosófico,* 62, pp. 241-256.

Gazzaniga, Michael (2006): *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós.

Giménez, José Manuel y Sánchez-Migallón, Sergio (2010): *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*. Navarra: Universidad de Navarra (EUNSA)

Glimcher, Paul (2003): *Decisions, Uncertainly, and the Brain. The Sciencie of Neuroeconomics.* Cambridge, MA: MIT Press

Gomá, Javier (2009): *Ejemplaridad pública*. Madrid, Taurus.

González, Elsa (2004): "La estructura de la responsabilidad en la empresa: un análisis filosófico" en Francés, P (comp.): Ética empresarial. Una responsabilidad de las organizaciones, Venezuela, Velea, pp. 77-102.

— (2007): "La teoría de los stakeholders. Un puente para el desarrollo práctico de la ética empresarial y de la responsabilidad social corporativa". *Veritas,* vol. II, nº 17, pp. 205-224.

Kahnemann, Daniel; Slovik, Paul y Tversky, Amos (1982): *Judgement under Uncertainly*, Cambridge, Cambridge University Press

Mora, Francisco (2007): *Neurocultura, una cultura basada en el cerebro*. Madrid, Alianza.

Politser, Peter (2008): *Neuroeconomics: A Guide to the New Science of Making Choices. Oxford.* University Press

Ramachandran, Vylayanur (2008): *Los laberintos del cerebro*. Madrid, La Liebre de marzo.

HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LOS EXPERIMENTOS DE LIBET: REFUTANDO LA IDEA DE UNA CONSCIENCIA INÚTIL

Loris Pasinato
Universidad de Valencia

Abstract: This article is devoted to give reasons against the validity of the standard interpretation of Libet's experiments, which cannot explain on a satisfactory way some aspects of the intentional property of consciousness.

In the development of the argumentation, we will consider the views of various experts on the subject trying to prove their inadequacy, submitting another possible interpretation.

Keywords: Free will; consciousness, Benjamin Libet, intentionality, determinism, indeterminism, compatibilism, incompatibilism, memory, prediction, Jeff Hawkins.

1. El problema de la libertad metafísica

Una discusión crítica sobre la libertad del ser humano supondría también tener que hablar de sus formas estrictamente sociales, como por ejemplo la libertad de pensamiento y de opinión, pero todas estas formas de libertad hacen referencia a una ausencia de restricciones que pueden impedir la expresión de lo que quizás sea el requisito más propio de la humanidad para sentirse personas. De hecho, cualquier restricción que disminuya la posibilidad de expresarse según nuestra propia voluntad, se define como algo que resta ya de por sí el valor y los derechos de una persona.

Sin embargo, existe un problema todavía más fundamental que el de la libertad social; en efecto, si se pudiera demostrar que el individuo, en su particularidad, no puede *por principio* actuar de forma libre, eso sería algo totalmente comprometedor en relación a la expresión de la libertad de la que hablábamos antes.

Si verdaderamente el individuo se halla en una situación en la que no puede, por su propia naturaleza, actuar libremente, eso significa que no existe ninguna forma de libre albedrío con respecto a la evolución de los acontecimientos que el sujeto puede creer que está controlando. Dicho de otra forma, el sujeto no tendría la más mínima posibilidad de modificar el curso de los acontecimientos que lo afectan directamente, porque su comportamiento sería algo predeterminado de forma completamente unívoca por una serie de factores ajenos al individuo.

En cualquier caso el concepto de libre albedrío puede esconder relieves inesperados; si por una parte parece ser algo irrenunciable nuestra intuición común relativa

al hecho de que somos efectivamente libres, es decir que somos realmente capaces de dirigir nuestras acciones según nuestra voluntad, por otra parte, en el momento en que nuestra intuición de la libertad hace su entrada en lo concreto de nuestra cotidianidad, surgen dificultades.

Si empezamos con analizar la fenomenología de una acción libre (o creída tal), nos damos cuenta de que lleva en sí misma unas aporías muy relevantes: por definición nosotros solemos establecer que una acción, para ser libre, tiene que proceder de nuestra voluntad y sólo de ella, pero por otra parte es absurdo pensar que la máxima expresión de la libertad sea este movimiento vacío de preferir una cosa u otra de forma azarosa; de hecho, ¿basándonos en qué preferiría nuestra voluntad una cosa u otra? Está claro entonces que tiene que haber algo subyacente a nuestras elecciones, unas preferencias razonables, o algo parecido, algo que hace referencia a un sistema de valores y de creencias que son las "reglas del juego" con las que nuestra voluntad se las tiene que arreglar para expresarse. De hecho, como este sistema de creencias y de valores es algo compartido, ya que el individuo forma parte de la sociedad, la libertad de un individuo completamente aislado desde un punto de vista social, sería una libertad incompleta. Pero al formar parte de la sociedad, y compartiendo aunque sea de forma parcial las creencias y los valores, el individuo acepta las que hemos mencionado como las "reglas del juego" de la libertad.

Como no es posible negar la existencia de razones subyacentes a cualquier elección, está claro que nuestra libertad queda vinculada en este sentido. Pero, ¿podemos hablar en este caso de una verdadera limitación de nuestra libertad? Cada una de las razones que nos lleva a tomar una decisión juega un papel en este proceso, papel que puede variar según el caso concreto y según el individuo, pero más allá de esto es posible encontrar cierta objetividad además del aspecto personal de la elección. De hecho, cada uno de nosotros puede identificarse con una elección de otro individuo porque hay cierto patrimonio común en el que se puede sacar una racionalidad que está más allá de la mera individualidad. Si el proceso de la elección se desarrollara de forma totalmente arbitraria por parte de la voluntad, esta última se aplicaría de modo casual, casi como si pudiera crear de la nada las razones de sus elecciones. Pero esto es justamente lo contrario de la libertad.

También el intento de demostrar la posibilidad concreta de eludir esas razones está destinado al fracaso: encontrándonos en la situación de tener que elegir, nosotros procedemos tomando en cuenta las razones subyacentes, las analizamos, y posiblemente llegamos a suponer cuál puede ser la elección más conveniente para nosotros en ese caso particular. Es cierto que tenemos la facultad de preferir arbitrariamente una elección que no consideramos como la mejor, precisamente para demostrar el poder de la voluntad para elegir más allá de cualquier razón; y sería así si el hecho de elegir sin razones no fuera a su vez una razón.

Los humanos tenemos la intuición de la libertad metafísica, pero cuando ponemos esta última en juego en el terreno de la experiencia, esto hace que surjan vínculos muy estrictos. Ya a nivel conceptual, la fenomenología de la libertad muestra como no se pueda eludir fácilmente esos vínculos, y si bajamos al nivel de la neurofisiología cerebral para ver detenidamente lo que pasa, el asunto se puede complicar todavía más, sobre todo como consecuencia de unos experimentos conducidos ya alguna década atrás por el neurocientífico Benjamín Libet. En resumen, esos experimentos eran acerca de las relaciones causales y temporales entre el

fenómeno de la consciencia y la percepción por una parte, y entre la consciencia y la toma de decisión por otra parte. Por lo que respecta el tema de la libertad humana, el hecho de que el fenómeno perceptivo se dé en la consciencia con más o menos medio segundo de retraso a partir del acontecimiento efectivo, no es muy relevante como lo es el hecho de que ese medio segundo de retraso existe también en el darse en la consciencia del proceso de decisión que constituye cualquier tipo de elección: según muchos intérpretes de estos experimentos y el mismo Libet, el proceso de decisión se desarrollaría prácticamente por completo a nivel inconsciente, llegando a ser algo consciente sólo en el momento final, y siempre con un mínimo de medio segundo de retraso. Sobre esto nos centraremos en el próximo apartado, porque como veremos no está nada claro que interpretar de esta forma los datos provenientes de esos experimentos sea el único camino posible, y menos el más correcto.

2. La "mala interpretación" de los experimentos de Libet

Benjamín Libet se decidió a escribir un libro relativo a sus experimentos de la década de los setenta en 2004, cuando vio la luz *Mind Time*, un libro de corte más bien divulgativo, en el que el autor, después de explicar sus hallazgos experimentales, especula filosóficamente acerca de ellos.

No obstante la pluralidad de los argumentos tratados en el libro, sus reseñas y en general los comentarios sobre el texto, tanto como la literatura secundaria nacida alrededor del tema, se han centrado sobre lo que en opinión de la mayoría constituye una suerte de jaque mate para el libre albedrío. Hay que decir también que la cuestión de la libertad no puede prescindir de la discusión crítica acerca de varios temas relacionados con ella, como el determinismo y el indeterminismo, pero aquí se intentará, en la medida de lo posible, circunscribir el ámbito conceptual para averiguar cuál puede ser la interpretación más correcta de los hechos experimentales tratados por Libet en *Mind Time*, y apenas se tocarán los temas paralelos.

Por lo general, resulta difícil sostener un argumento que tenga como objetivo la conciliación de determinismo y libertad: por la definición de determinismo, si es que ningún proceso físico tiene alguna posibilidad de desarrollarse según una pluralidad de modalidades (es decir si hay solamente un curso posible de acontecimientos que forma el universo, o dicho con otras palabras, un único futuro posible), de esto deriva una incompatibilidad absoluta con la existencia de la libertad, ya que para ser libres, se necesita tener *más de una alternativa posible de evolución de los acontecimientos,*[1] y además tener en cierto modo el *control* sobre esas alternativas, porque de no ser así, es decir, que si existiera una pluralidad de alternativas sin que

[1] Algunos autores, como por ejemplo Frankfurt, se han expresado de forma favorable hacia la hipótesis de que no es necesario tener a disposición más de una alternativa de evolución de los acontecimientos para tener una auténtica responsabilidad moral (aunque esto sea muy diferente de tener una auténtica libertad), pero esto es discutible. Frankfurt, como otros que sostienen más o menos la misma posición, en su argumentación hace referencia a ejemplos de carácter contrafáctico, pero hay que observar que si se admite el determinismo, entonces ya no es posible usar argumentos con el fin de considerar una realidad diferente de la actual, porque ya no estamos autorizados a inferir información de forma condicional, ya que el curso del universo no admite otra posibilidad que no sea la concreta.

sobre ellas el sujeto pudiera ejercer algún tipo de influencia, estaríamos otra vez en la condición de no poder ser libres.[2]

Si analizamos la situación contraria al determinismo, es decir el indeterminismo, la cuestión quizás se hace todavía más complicada. Admitiendo cierta validez de la teoría cuántica (algo difícil de negar, teniendo en cuenta que esta teoría es de las más exitosas desde un punto de vista predictivo, aunque sea de forma estadística), admitiendo además que la indeterminación que según esta teoría no es epistémica, sino ontológica, y que esto llegue a influir sobre los mecanismos cerebrales responsables de la supuesta libertad, habría que conciliar la idea de que existe una pluralidad de alternativas posibles de evolución de los sistemas físicos con la idea de que tales ramificaciones no son del todo casuales. Como se puede ver, tampoco el indeterminismo es particularmente apropiado para ser el soporte ideal de la libertad: si existe la posibilidad de elegir, y esa elección resulta ser del todo casual, una vez más nos encontramos con una libertad corrupta desde su propia raíz. Sin embargo, determinismo e indeterminismo sólo son conceptos entre los muchos que afectan el tema del libre albedrío, pero nuevas perspectivas conceptuales pueden aparecer y desarrollar la cuestión de la libertad.

Como saben muy bien todos aquellos que se han ocupado de los experimentos de Libet, el descubrimiento más importante, o sobre el que más se ha centrado la crítica, es que antes de un movimiento voluntario por parte del sujeto hay lo que se ha llamado el "potencial de disposición",[3] es decir una actividad eléctrica que empieza a aparecer sistemáticamente en el periodo de tiempo antecedente a la acción que el sujeto está a punto de realizar. Veamos más detenidamente qué significa todo esto: según la versión clásica del experimento se pedía al sujeto que doblara la muñeca "cuando hubiese advertido el impulso de hacerlo" (suponiendo que ese impulso estuviera libre de cualquier tipo de constricción), estando al tanto también de medir el momento en que el sujeto "creía decidir" doblar la muñeca, medición que hacía el propio sujeto mirando un reloj muy particular que tardaba 2,56 segundos para dar una vuelta completa, esto porque se suponía que pudiesen no coincidir estos dos momentos: el momento de la efectiva flexión de la muñeca y el momento en que el sujeto notaba el impulso de doblarla. En cualquier caso, la diferencia temporal entre notar el impulso de doblar la muñeca y el momento en que se realiza la flexión no es la cuestión principal, porque durante el experimento, a través de unos electrodos aplicados sobre el cuero cabelludo, se podía averiguar el aumento, o la aparición, de la actividad eléctrica que se definió después como el "potencial de disposición", el cual aparecía incluso más de medio segundo antes de la efectiva ejecución de la acción.

Lo que hace falta aclarar ante todo, es que este hecho parece haber sorprendido a muchos estudiosos de neurología, además de a muchos filósofos, quienes han in-

[2] El debate sobre el determinismo, el indeterminismo y las varias posiciones filosóficas que han surgido, como el compatibilismo y el incompatibilismo, según los varios matices de los diferentes autores, es muy grande y detallado; aquí no se tratará detenidamente, porque no afecta directamente a los experimentos de Libet.

[3] El "potencial de disposición", *readiness potential* en inglés, es simplemente una actividad eléctrica que según los experimentos de Libet surge alrededor de 500 milisegundos antes de la ejecución de una acción por parte del sujeto al que se le hace el experimento. Se supone que esa actividad eléctrica sea algo propedéutico para la realización de la acción, en el sentido de que ella es lo que la hace posible.

tentado dar interpretaciones: por alguna obscura razón, la interpretación estándar de este resultado experimental da por sentado que el libre albedrío sale de ahí irremediablemente hundido, ya que esta actividad eléctrica de preparación es algo inconsciente y temporalmente precedente a la ejecución de la acción; de esto, según estos estudiosos, se sigue que la consciencia, es decir lo que se cree que es el más íntimo tribunal de la decisión, espabila cuando todo está ya hecho, o sea demasiado tarde como para pintar algo. Los partidarios de la interpretación estándar se plantean cómo es posible que nosotros decidamos libremente cumplir una acción si en el *pasado*, es decir en un periodo de tiempo que nos resulta un poco ajeno ya que somos habitantes del *presente*, ya había empezado la actividad eléctrica responsable de esa misma acción que nosotros definimos como "libre".

A primera vista puede parecer que esta pregunta tenga una respuesta obvia, y que efectivamente ya no queda espacio para el libre albedrío, porque la consciencia quedaría fuera del proceso de decisión, ya que llegaría a creer que está decidiendo algo que en realidad ya había sido decretado en un tiempo anterior. Si realmente las cosas estuvieran así, para la consciencia sólo quedaría un papel de espectador especial: un espectador que cree ser él mismo el artífice del espectáculo, cuando en realidad el guión está preestablecido.

Como veremos en el curso de este análisis, ésta puede ser una de las varias interpretaciones posibles, sin que haya razón para pensar que sea la más sensata y razonable. Será útil ahora tomar en consideración algunas afirmaciones que los divulgadores de la interpretación estándar de los experimentos de Libet han hecho. Por ejemplo, para quedar en el ámbito de la crítica española, en un reciente libro Francisco Rubia sostiene que:

> "de este experimento, se concluye que la intención consciente de los sujetos de realizar un acto específico no es la causa del movimiento, por lo que el clásico libre albedrío se convierte en una ficción cerebral. El cerebro genera la impresión de que esa intención consciente es la causa de la acción, pero eso resulta ser falso."[4]

Sosteniendo esto de manera acrítica, ya que de la exposición de los resultados experimentales de Libet, el autor saca esta conclusión sin más, sin ni siquiera plantearse el problema de que pueda haber o no otra interpretación posible.

Y pasando a la crítica italiana, Alfredo Paternóster, en su reseña a *Mind Time* dice que:

> "la notoriedad del neurocientífico Ben Libet está relacionada sobre todo con el homónimo efecto, es decir el descubrimiento de que el instante en que se manifiesta la consciencia de cierto evento mental sigue temporalmente al producirse del propio evento, lo que es equivalente a decir que llegamos a ser conscientes de nuestros eventos mentales cuando "todo está ya hecho"; así que la experiencia consciente tiene un retraso intrínseco sobre su objeto o contenido."[5]

---

[4] Francisco J. Rubia, *El fantasma de la libertad*, Crítica, Barcelona 2009, p. 60.

[5] Reseña publicada en el periódico italiano *L'Indice* en 2007.

Estas consideraciones son discutibles, porque cabe analizar el hecho según lógicas diferentes: de todos modos lo que no se entiende muy bien, es por qué se da por sentado que el "evento mental" del que se habla, tiene que ser el mismo en dos diferentes niveles, con consecuente retraso de la consciencia en llegar a ese contenido. Esta referencia obsesiva al retraso, esconde en este caso la necesidad de hacer una distinción clara: creo que nadie estaría en desacuerdo si se dijera que el momento de la "consciencia" considerado por sí solo, se da ni más ni menos que en el efectivo tiempo de la toma de consciencia de cierto contenido, ni antes ni después. Y ¿cómo podría ser de otra manera? Sin embargo siempre se hace referencia al "evento mental" del que seríamos conscientes en un momento sucesivo, como si durante un tiempo precedente ese contenido mental hubiese estado en otro sitio, de forma inconsciente. Quizás pueda resultar útil hacer una distinción entre los dos momentos, ya que según como lo plantean muchos autores parecen estar un poco confundidos el uno y el otro, porque sería como hacer una objeción al hecho de que es auténtico el momento en que estoy viendo el tren en mi parada porque media hora antes el mismo tren estaba en otro sitio.

Podríamos procurar entender mejor este malentendido tomando en consideración una concepción de la consciencia (o quizás de la libertad) que puede resultar ser muy equivocada. Si pensamos que la consciencia, para ser auténtica, o que la libertad, para ser desvinculada y autónoma, tenga que surgir *ex nihilo*, es decir de la nada, entonces se está pretendiendo algo que llevaría todo el proceso de decisión a la irracionalidad. Si nos sorprendemos de que un contenido mental antes de convertirse en algo consciente pueda haber sido otra cosa, a lo mejor nos sorprendemos también de que nuestras decisiones puedan surgir de procesos mentales desarrollados precedentemente, pero puede parecer más sorprendente todavía, en mi opinión, que una decisión surja de la nada, en un instante atemporal, y carente de cualquier razón suficiente para tender hacia una o hacia otra elección.

Paternóster sigue diciendo que:

> "la consciencia de la intención de realizar una acción precede la propia acción en 150 milisegundos, pero se averigua que la actividad cerebral responsable de esa acción ha empezado 550 milisegundos antes del movimiento: por lo tanto la consciencia de la intención de actuar voluntariamente tiene un retraso de al menos 400 milisegundos."

Que se pueda averiguar una actividad eléctrica (definida como "potencial de disposición"), que precede la ejecución de una acción voluntaria, no implica de ninguna forma que esa actividad inconsciente sea algo voluntario. Paternóster la define como la "intención de realizar una acción que precede la propia acción", pero, en mi opinión, esto se basa en una equivocación: creer, como acabamos de decir, que el potencial de disposición posea la propiedad de la intencionalidad es algo que no se puede dar por sentado. Si estamos de acuerdo en definir el momento intencional como el momento propio de la consciencia, si se da el caso de que haya actividades cerebrales anteriores a eso (y extrañaría mucho que no las hubiera), habría que llamarlas con otro nombre para evitar confusiones, ya que decir que el momento de la intencionalidad tiene un lado inconsciente y contrario a su definición es una contradicción.

Dice Paternóster que:

> "es evidente que el descubrimiento de Libet es muy relevante, además de producir desconcierto, sobre todo para el caso de la consciencia de la intención: es como si nuestras acciones conscientes no fueran tales, hasta el punto de hacernos dudar de la existencia del libre albedrío. La propia noción de intención voluntaria se convierte en algo ininteligible, ya que es difícil ver dotada de sentido la idea de una intención voluntaria no consciente."

Y produce verdadero desconcierto el hecho de que los estudiosos de este tema vean con desconcierto que hay una actividad preparatoria para la acción: ¿por qué razón si hay una actividad cerebral preparatoria se deduce entonces que nuestras acciones conscientes no son auténticas? Sería verdaderamente sorprendente lo contrario, o sea que una acción llegara a producirse surgiendo de la nada.

Tomando en consideración otra reseña a *Mind Time* de Libet, la de Piergiorgio Odifreddi concretamente, se nota como el lógico de Turín observa correctamente que:

> "al problema del libre albedrío está claramente relacionado el de la consciencia, ya que sería una contradicción de términos hablar de acciones voluntarias inconscientes."[6]

Esto es acorde con lo que decíamos antes sobre la noción de voluntariedad: hay que tener mucho cuidado para asignar la propiedad de la voluntariedad a los varios mecanismos cerebrales en juego, ya que los varios momentos de la decisión no tienen por qué ser asimilables en un único uniforme proceso. Procurar discriminar cuál es el momento que con más derecho pueda gozar de la propiedad de la voluntariedad, dentro de la globalidad del proceso cerebral de la decisión, sería un gran adelanto en la interpretación de los experimentos de Libet, y será lo que se intentará hacer aquí.

Sin embargo, Odifreddi también da por sentada la interpretación estándar, diciendo que:

> "el mismo acontecimiento [es decir el retraso de la consciencia sobre el evento mental] sucede no sólo por lo que respecta a nuestra percepción pasiva, en la que es el mundo el que actúa sobre nosotros, sino también por lo que respecta a nuestra volición activa, en la que somos (o deberíamos ser) nosotros quienes actuamos sobre el mundo. De hecho, los efectos cerebrales inconscientes de nuestras decisiones preceden a sus supuestas causas conscientes: por ejemplo, cuando decidimos mover un dedo, el movimiento ocurre al cabo de 150 o 200 milisegundos, pero las áreas cerebrales deputadas a dicho movimiento se activan 350 o 400 milisegundos antes de nuestra orden consciente."

Lo primero que hay que decir, es que según Odifreddi (y muchos otros), la percepción es el lado pasivo de nuestra interacción con el mundo, mientras que la volición representa el lado activo, pero cabe suponer, a estas alturas, que eso no tiene por qué ser así. Si de la interacción de nosotros con el mundo estamos hablando, lo más probable es que la percepción sea tan activa como la volición. Pero esto lo veremos más adelante.

---

[6] Esta reseña de Piergiorgio Odifreddi apareció en el agosto de 2007 en el periódico italiano *La Repubblica*.

También en la interpretación de Odifreddi se puede ver como es asumido de forma totalmente natural el hecho de que el potencial de disposición surja sin otro fin si no el de negar el libre albedrío. Odifreddi, afirmando que "los efectos cerebrales inconscientes de nuestras decisiones preceden sus supuestas causas conscientes" cambia, en mi opinión, dos tipos específicos de eventos mentales: llama "efectos" cosas que según su mismo punto de vista serían causas (es decir las verdaderas causas inconscientes de nuestras decisiones), definiendo además como "causas conscientes" una tipología de eventos mentales que como mucho son unos epifenómenos de un proceso muy extenso, porque como hemos argumentado antes, es absurdo pensar que el proceso de decisión se desarrolle repentinamente sólo en el teatro de la consciencia, o sea en un periodo de tiempo demasiado estrecho para que pueda, por sí solo, abarcar una multiplicidad tal como la que hay que sostener a diario con una serie bastante larga de elecciones.

Siguiendo el mismo hilo interpretativo, Odifreddi continua en su reseña diciendo que:

> "los experimentos de Libet muestran claramente que tanto las ordenes conscientes como sus supuestos efectos, derivan de algo que los precede a ambos, y que es la verdadera, escondida, y de momento desconocida causa (a menos obviamente de querer admitir fantásticas retroacciones temporales que permitirían a las voliciones activar en el pasado las áreas cerebrales de manera tal que provoquen un movimiento en el futuro)."

Hay que notar ante todo que en el párrafo citado se definen como "efectos" unos eventos mentales o extra mentales (extra mentales en el sentido de que ya son eventos que forman parte del mundo externo), que siguen los que ahora se definen como "ordenes conscientes", es decir unos eventos mentales que antes eran efectos con la apariencia de causas: de hecho, en la interpretación de Odifreddi, si tales eventos mentales, es decir las supuestas causas conscientes, ya no lo son, debido al hecho de que a su vez habían sido definidos como eventos mentales inconscientes, perdiendo de este modo el derecho de paternidad hacia las decisiones genuinas o sus inmediatas consecuencias, ¿por qué ahora se definen como "ordenes conscientes" si la consciencia no tiene ninguna capacidad para mandar en cuanto ya no es dueña de sí misma y tampoco de sus productos? Y con más razón, porque la siguiente afirmación es la que dice que tanto las ordenes conscientes como sus supuestos efectos, derivan de algo que los precede, y que es la verdadera causa. Lo que sí resulta seguir la lógica de la interpretación estándar, es que la globalidad del proceso ocurra de forma cronológica: aunque los varios momentos de la toma de decisión estén bien separados (haciendo una distinción entre lo que es causa y lo que es efecto, y por ejemplo estableciendo cuál es el momento que más goza de la propiedad de la intencionalidad), parece algo razonable que el potencial de disposición surja en el *pasado* para brindar la oportunidad de acontecer a un evento en el *presente*, y efectivamente Odifreddi dice que el proceso se desarrolla cronológicamente

> "a menos obviamente de querer admitir fantásticas retroacciones temporales que permitirían a las voliciones activar en el pasado las áreas cerebrales de manera tal que provoquen un movimiento en el futuro."

Pero esto, como veremos, es lo más cercano a la realidad de todo lo que se ha escrito en la interpretación estándar de los experimentos de Libet.

Sin alejarse de lo que hemos estado llamando interpretación estándar, también Edoardo Boncinelli analiza la cuestión según el mismo paradigma, y en su prefacio a la edición italiana de *Mind Time* usa el ejemplo del conductor que tiene que evitar al motorista en un cruce, y que para hacerlo utiliza un proceso cerebral que se desarrolla antes que el proceso global de la toma de consciencia del acontecimiento. En particular, Boncinelli quiere subrayar que:

> "ese medio segundo que separa la toma de consciencia de un hecho del hecho mismo, el *esse* del *percipi*, los acontecimientos de su percepción consciente, el inicio del actividad cerebral del surgimiento de la consciencia, es, dicho en pocas palabras, la distinción del cerebro de la mente, considerando que por mente se entiende a menudo la actividad cerebral consciente, y que por cerebro se entiende la actividad cerebral sin especificaciones."[7]

Se puede notar aquí, ante todo, que lo que se define como el "hecho", es susceptible de interpretaciones. En efecto, se asume que durante el fatídico "tiempo 0" el hecho *ocurra*, pero esta *ocurrencia* del hecho en sí resulta ser objeto de un realismo más bien ingenuo. Ahora bien, a primera vista lo que se podría plantear es esto: ¿podrían estar tan separadas las dos actividades mencionadas arriba, es decir la actividad cerebral consciente y la actividad cerebral en general?

Es oportuno profundizar el ejemplo del conductor, quien ve repentinamente llegar el motorista en la intersección, cortándole el camino: la opinión común de la interpretación estándar de los experimentos de Libet, es que el cerebro actúe instintivamente sin tener que pedir nada a la consciencia, lo que significa que de algún modo el cerebro consideraría, en este caso, la consciencia como un gasto innecesario de tiempo para actuar de forma acorde a la supervivencia. Pero, lo que no resulta claro, es por qué razón no se considera como perteneciente al momento de la consciencia **la creación de la situación como continuación de lo que el sujeto iba percibiendo en los momentos inmediatamente anteriores al fatídico "tiempo 0" del acontecimiento**. Cuando se produce la toma de consciencia, la mente tiene todo el tiempo suficiente para elaborar un cuadro dinámico de la situación en la que está metida, cuadro que contempla también la posibilidad de que haya un motorista que llegue repentinamente y obligue al conductor a frenar de forma igual de repentina, y es por esta razón que si eso pasa, tampoco nos parece un hecho increíble o fuera de contexto, es decir porque no nos resulta *nuevo*.

Si consideramos que en los segundos inmediatamente precedentes al que se define como el "tiempo 0" del acontecimiento, pueda haber una actividad de creación de una multiplicidad de posibles situaciones futuras, entonces lo que se considera como el "hecho en sí" no es en absoluto algo desconocido por la consciencia. Interpretando de este modo lo que es la unión entre actividad mental y objetividad del mundo (o incluso, aunque un poco forzosamente, la unión entre consciencia y percepción),

---

[7] Edoardo Boncinelli, *Prefacio*, en B. Libet, *Mind Time*, Raffaello Cortina, Milán 2007, página X, traducción mía del italiano.

quizás entonces la intervención de lo que se llama instinto no es algo que prevarica el momento de la consciencia, sino que una vez más resulta sucesivo a él. En ese caso podríamos considerar cualquier comportamiento del sujeto como una consecuencia natural de la actividad de predicción proporcionada por la actividad mental en el tiempo inmediatamente anterior al acontecimiento de referencia.

3. Jeff Hawkins y el marco de la memoria-predicción: sus consecuencias para la interpretación de los experimentos de Libet

En este punto es oportuno mencionar la contribución teórica del ingeniero americano Jeff Hawkins, quien en el libro *On Intelligence* de 2004 expone una teoría de la actividad de la corteza cerebral que puede resultar muy interesante para nuestros objetivos.

Según Hawkins, a partir de los descubrimientos del neurofisiólogo Vernon Mountcastle, la uniformidad y la homogeneidad de la estructura física de la corteza cerebral, corresponderían a unas características muy parecidas de su funcionamiento. De hecho, dice Hawkins, si es posible hacer un parangón informático entre cerebro y hardware y mente y software, entonces el algoritmo que funciona en la corteza cerebral es uno y solamente uno, es decir un algoritmo de elaboración de las informaciones que trata éstas últimas sin discriminaciones de proveniencia, lo que significa que es lo mismo que los datos provengan de un sentido o de otro, o que sean simplemente elaboraciones de orden superior, como las abstracciones del nivel conceptual abstracto.

Pero dejando de lado por un momento el nivel conceptual abstracto, tengamos en cuenta lo que la teoría de Hawkins nos dice acerca de la actividad de la corteza cerebral en su relación con las informaciones provenientes de los sentidos, es decir del mundo exterior. En opinión de Hawkins, las dos principales características de la función de la corteza cerebral son la memoria y la capacidad de predicción. Dentro de este marco la memoria es considerada como el almacenamiento progresivo (y susceptible de desarrollo y revisión en cualquier momento) de patrones informacionales provenientes de los sentidos. Ahora bien, teniendo en cuenta que el objetivo primario del ser humano, y de cualquier ser vivo, es el de crear una representación del mundo que le permita tener éxito, es decir que constituya la mejor adaptación posible con el fin de la supervivencia, entonces es de todo interés para el individuo sacar datos de la experiencia con el fin de aprender lo que funciona y lo que no funciona de la representación del mundo creada hasta el momento.

Los patrones informacionales procedentes de la experiencia proporcionarían pues, las bases sobre las que construir un modelo que sirva para el futuro. Esta cuestión es muy simple y muy rica de consecuencias: se trata tan sólo de inferir lo desconocido a partir de lo conocido. Pero el problema es que nuestra capacidad de almacenamiento de datos no es infinita, el en sentido de que lo que sacamos del pasado siempre son series de informaciones que nosotros procuramos relacionar unas con otras (por esto Hawkins las llama patrones de información, *patterns* en inglés), y que nunca llegan a agotar la riqueza de informaciones del mundo por lo que respecta el pasado, y menos aun por lo que respecta el futuro; entonces, ante todo está el problema de que no tenemos la información completa del pasado (y no hay que dar por sentado que aunque tuviéramos esa información completa, eso nos permitiría hacer una predicción

completa del futuro) y también que esa información es una información filtrada por un punto de vista subjetivo, el humano, y por lo tanto sujeta a ser parcial.

Este estado de cosas nos pone en la condición de tener que formular una representación adaptativa a partir de una base apenas suficiente (por ser parcial y subjetiva): es una actividad incesante, y tiene el objetivo de adquirir secuencias de informaciones (patrones) para memorizarlas dotándolas de sentido, es decir insertándolas en la representación general de nuestra visión del mundo. Ahora bien, para que nuestra representación sea una representación de éxito, tiene que garantizaros la supervivencia: cualquier otra necesidad del ser vivo está subordinada a esto, porque si no se cumple con la tarea de la supervivencia poco queda de otras actividades. Pero, como hemos dicho, para lograr cumplir con la tarea de sobrevivir, hace falta crear una representación predictiva de las situaciones futuras, ya que el pasado nos interesa sólo en cierta medida: ya que es muy difícil que se vuelva a presentar en el futuro una situación idéntica a otra que ya hayamos experimentado (podríamos decir que esto es casi imposible, por no decir imposible), nuestra representación del mundo tiene que tener la capacidad de abarcar la predicción de situaciones futuras parcialmente nuevas.

Volviendo al ejemplo mencionado del conductor que se encuentra en la situación de tener que evitar al motorista que le corta el camino, la teoría de Hawkins nos puede llevar a una interpretación totalmente nueva de todo el proceso. Consideremos que el conductor se esté acercando a la intersección en la que tendrá lugar el hecho de referencia, y la primera observación que hay que hacer es que él llega allí "cargado de teoría", y no "vacío" desde un punto de vista conceptual. En efecto, el conductor ya lleva mucho tiempo conduciendo antes de llegar a la intersección (mucho tiempo si tenemos en cuenta las duraciones de los tiempos de Libet), y eso significa que ya está metido en un contexto, en una situación concreta. Según la teoría de Hawkins, la corteza cerebral del conductor en esos momentos no hace otra cosa que "cargar"[8] todas las secuencias de informaciones que ese contexto requiere, y esas secuencias provienen de la memoria; luego, la capacidad de predicción, es decir la flexibilidad de la representación de mundo según esa específica situación, hará el resto, sobre todo a través del mecanismo de la analogía.

Por ejemplo, el conductor que nosotros asumimos que se está acercando a la intersección, está claro que no está "cargando" en su mente las secuencias de informaciones (patrones) que tendría que cargar si estuviera en el medio de la sabana africana. Esto significa que además de la inserción de la mente en un contexto cada vez específico y bastante estricto, hay como consecuencia también una expectativa muy estricta y específica, porque efectivamente si nos estamos acercando a una intersección es razonable pensar que se nos ocurran pensamientos relativos a esa situación y no a otra, como por ejemplo tener que enfrentarse a un león de la sabana.

Pero todo esto ocurre si el sujeto tiene "consciencia" de la situación en acto. De hecho, si el sujeto está dormido o en un estando alterado de consciencia, o si por alguna razón no se da cuenta de su entorno, no tiene lugar ninguna "carga" de las secuencias adecuadas de informaciones aptas para enfrentarse a esa situación.

Esta forma de ver la actividad de la corteza cerebral nos lleva, yo creo, a ver también el mecanismo libetiano bajo otra perspectiva. Ante todo ya no tiene sentido

[8] Del inglés *loading*.

hablar del hecho en sí que "ocurre", porque cualquier hecho que se pueda producir delante de nosotros no es otra cosa sino una producción del propio sujeto en gran parte (a partir de la percepción, y luego a través del mecanismo de la memoria y la predicción); en segundo lugar hay que decir que en ningún caso la consciencia llega con retraso: es más, la consciencia siempre anticipa un poco los acontecimientos, ya que si por alguna razón estoy conduciendo y no soy consciente de que me estoy acercando a la intersección, lo más probable es que tenga un accidente.

En tercer lugar, debido a los tiempos de reacción muy limitados en ciertos casos, se puede hacer esta observación: no es correcto pensar que las secuencias de informaciones utilizadas por la corteza cerebral necesiten para su desarrollo la misma cantidad de tiempo que la primera vez que fueron creadas y almacenadas en la memoria. Muy probablemente, simplemente viendo acercarse la moto, basta con un instante para "cargar" las informaciones relativas a una multiplicidad de situaciones posibles en ese contexto, entre las cuales figura también la posibilidad de que el motorista nos cruce el camino haciendo necesaria una maniobra apta a evitar el accidente. En este caso no tiene ningún sentido hablar de los milisegundos necesarios a la consciencia para llegar a contemplar el hecho: el sujeto es consciente de ese hecho (y de muchos otros hechos probables) mucho antes de que ocurra, en virtud del mecanismo de memoria y predicción.

Hasta aquí hemos tomado en consideración lo que se definía como el "retraso de la consciencia en el ámbito perceptivo", pero sabemos que este retraso, o supuesto retraso, se consideraba mucho más relevante cuando iba asociado al ámbito de la libre elección. Ahora bien, tomando en consideración los experimentos conducidos por Libet acerca del libre albedrío teniendo en cuenta la nueva perspectiva que hemos ido exponiendo aquí, podemos darnos cuenta de algunas cosas; ante todo, podemos observar que a los sujetos sometidos a los experimentos se les pedía tomar una decisión sobre el momento de flexionar la muñeca: lo que resulta claro desde el principio, es que ese tipo de elección no es propiamente una elección que necesite de una larga deliberación para ser tomada, si por ejemplo la comparamos con la elección de la carrera de estudios que queremos escoger, o con la decisión de casarse o no hacerlo.

Una vez más, como para el caso de que nos estemos acercando a la intersección, la situación experimental está "cargada de teoría", porque aunque el mismo Libet no lo tuviera en cuenta, el sujeto, antes del inicio del experimento, era sometido a un momento en el que se instruía por parte del experimentador para que supiera lo que tenía que hacer, de forma que ya se "cargaba de teoría" la persona de la que en un segundo momento se sacaba el resultado experimental. Y lo que resulta interesante es que el momento de la instrucción previo al experimento, no se consideraba perteneciente al mismo experimento, sino a su preparación, creyendo que eso no tuviera consecuencias relevantes.

Como se suele saber, por cómo Libet los presentaba, sus experimentos proporcionarían la demostración de que la consciencia tiene muy poco que ver con el proceso de decisión y el libre albedrío, y esto porque antes de la toma de consciencia por parte del sujeto, está la famosa aparición del potencial de disposición, es decir de la actividad eléctrica que según muchos sería la verdadera responsable del mecanismo de la decisión. Lo que resulta evidentemente discutible es que el inicio del experimento se haga coincidir con un momento posterior al que al sujeto se le daba las

instrucciones básicas para el desarrollo de la prueba. La pregunta que surge es esta: si al sujeto no se proporcionasen esas instrucciones, de las que él es consciente, ¿el experimento tendría la misma evolución o no?

La respuesta puede parecer obvia, pero no son obvias las consecuencias que se pueden sacar. Sin instrucciones el sujeto no tendría la menor idea de lo que tiene que hacer, y este es un momento consciente propiamente dicho; entonces, hay que admitir que mucho antes de la aparición del potencial de disposición, se halla un momento consciente previo a lo que tendrá que ocurrir, y que parece ser una condición necesaria para el producirse de la "libre elección" (que ya parece no muy libre en el contexto de Libet) que se quiere analizar. Así pues, si el sujeto es consciente de que se le está pidiendo que en un momento dado tenga que flexionar la muñeca, él puede estar percibiendo el acercamiento de un momento T (establecido por él mismo casi arbitrariamente, ya que el experimento no pone vínculos en este sentido), y por esta razón tendría lugar la aparición del potencial de disposición necesario para la realización del movimiento voluntario.

Sin embargo, la simplicidad de la elección que se está analizando no permite mayor articulación del problema, pero si tomamos en cuenta una libre elección con un grado de complejidad más elevado, como por ejemplo decidir cuál será mi siguiente jugada en una partida de ajedrez, es posible detallar más el proceso.

Si el tiempo dedicado a la deliberación previa a la elección en la versión clásica del experimento de Libet era casi inexistente (ya que el movimiento que se tenía que realizar era preestablecido, y el momento para realizarlo era arbitrario), en el caso de la partida de ajedrez resulta ser largo y muy complejo. Está claro que tomando en consideración un ejemplo como éste ya no tenemos una simple elección, sino un conjunto de elecciones muy estrictamente relacionadas y que casi se pueden analizar sólo conjuntamente y no separadamente, ya que el sentido de una simple elección de ese conjunto es su misma relación que tiene con las demás elecciones del mismo conjunto.

Procuramos ahora analizar el caso en cuestión con la teoría de Hawkins de memoria y predicción. En todos los aspectos para los que un jugador de ajedrez tiene que tomar una elección, ya tiene cierta experiencia adquirida, pero esto no basta, ya que la probabilidad de que se repita una partida de ajedrez es más que remota; por esto el jugador tiene que visualizar situaciones futuras. Está claro que sólo en este caso podemos hablar de que si una elección es buena o no, a diferencia del experimento clásico de Libet, en el que cualquier elección era buena, y por esto no genuina. En cambio, en nuestro caso el sujeto busca la mejor estrategia porque hay interés en juego, un objetivo que mueve su intencionalidad. El hecho de que en este caso la elección es realmente genuina lleva a una consecuencia extremadamente relevante: mientras que en el experimento de Libet no tenía ningún sentido hablar de elecciones adecuadas o no adecuadas, en el otro caso no sólo hablamos de elecciones mejores o peores, sino que hablamos también de que eso es verificable sólo parcialmente, ya que tomando elecciones se constituye solamente un desarrollo de acontecimientos, mientras que las otras alternativas se quedan en un estado de latencia y de no verificabilidad precisamente porque no se realizaron concretamente.

Se puede simplificar un poco para entender mejor la cuestión: si poniendo la mano en el fuego me sigo quemando, en mi mente se formará una relación de causa y efecto muy estricta. A la siguiente vez ya no me hará falta poner la mano en el fuego para saber que si lo hiciera me quemaría, pero eso siempre sería una mera

hipótesis, ya que no llegamos a verificarla; pero es interesante notar como ya basta con ser consciente de la presencia del fuego para que en nuestra mente se "carguen" los patrones informacionales adecuados para controlar la situación.

El marco de la memoria y predicción, nos ofrece esta otra perspectiva para ver la cuestión del libre albedrío y de la consciencia en general, y la interpretación estándar de los experimentos de Libet, la que asignaba a la consciencia un papel marginal, parece algo inaceptable ya.

Bibliografía

Ayer, A. J., *Philosophical Essays*, Greenwood Press, Westport, 1980.
Chisholm, R. M., *Freedom and Determinism*, Random House, Nueva York, 1966.
Copeland, J., *Inteligencia artificial*, Alianza editorial, Madrid 1996.
Dennett, D. C., *Freedom Evolves*, Allen Lane, 2003.
De Caro, M., *La logica della libertà*, Meltemi, Roma 2002.
—, *Il libero arbitrio: una introduzione*, Laterza, Roma 2003.
De Caro, M., Lavazza, A., Sartori, G., *Siamo davvero liberi?*, Codice Edizioni, 2010.
Freeman, W. J., *How Brains make up their Minds*, 1999.
Hawkins, J., *On Intelligence*, Owl Book, New York 2005.
Libet, B., *Neurophysiology of Consciousness*, Birkhäuser, Boston, 1993.
—, *Mind Time*, Harvard University Press, 2004.
Pauen, M., *Does Free Will Arise Freely?* Scientific American, Mind 14(1), 2004.
Rubia, Francisco J., *El fantasma de la libertad*, Crítica, Barcelona 2009.
Wegner, D., *The illusion of Conscious Will*, Cambridge (Mass.) MIT Press, 2002.

LOS FILÓSOFOS GRIEGOS Y EL DEPORTE: LA CONTRIBUCIÓN DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA A LA ÉTICA DEL DEPORTE

Raúl Francisco Sebastián Solanes[1]
Universidad de Valencia

Abstract: The text deals on Sports and Gymnastics in Greek Philosophy. In a first level, I'll study some aspects of Homero and Pre-Classical authors. The most important part is the platonic and aristhotelic vission on these questions. With this, I'll demonstrate that Greek Poetry and Philosophy can apport their reasons to investigate modern Ethical Sport's. Other perspectives of this work: pedagogical function of sports, equality in competitions and abuses.

Keywords: Greek Philosophy, sport, ethical of sport, Plato, Aristotle.

A José García Roca, mi maestro

Introducción

Aunque la conocida como "filosofía del deporte" no entra en escena como disciplina académica hasta los años sesenta del pasado siglo XX, y la "ética del deporte" hasta los años ochenta y principalmente la década de los noventa hasta la actualidad, lo cierto es que el interés de los filósofos por el deporte no es reciente, pues ya lo podemos encontrar en las obras de los filósofos del período clásico, que lo ven apto para la educación. Platón lo equipara a la educación musical considerándolo imprescindible para la formación de los guardianes en su "Estado ideal". También Aristóteles aprecia el deporte y denuncia algunos abusos por parte de los deportistas. Aunque no todos los filósofos griegos tienen una visión positiva del deporte, como Jenófanes de Colofón, que lo ve inferior a la labor de un filósofo.

Para el pueblo griego, el deporte (o más bien la "gimnasia" pues el término deporte proviene de la palabra inglesa "sport", que utilizaré para evitar confusiones en la exposición), tenía una triple finalidad, por un lado tenía un carácter religioso, ofrecía la posibilidad de obtener la belleza física del cuerpo, además de ser el medio de obtener la fuerza física.

[1] Becario de Investigación FPU (AP2006-03982) del Ministerio de Educación y Ciencia. Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Valencia

El mismo origen de la palabra anglosajona "sport" está determinado a un tipo de competición, aquel que está sometido a la formalización de un tipo de reglas cuyo lento y planificado proceso se remonta a la Inglaterra de la época victoriana. Pero que tienen a la sociedad industrial a su principal responsable.[2]

En mi texto, intentaré ver qué visión trasmiten los filósofos griegos sobre el deporte, tanto positiva como negativa (menos frecuente) y defenderé como sus presupuestos teóricos siguen siendo muy apropiados para las actuales corrientes de filosofía y ética del deporte. Demostrando que los filósofos griegos todavía pueden aportar mucho a la actualidad filosófica.

1. El deporte en la Antigüedad clásica griega

Muchas son las civilizaciones de la Antigüedad que han dado una gran importancia al deporte, como demuestra la cultura del Antiguo Egipto. En el Egipto faraónico, encontramos restos arqueológicos que atestiguan la afición de los faraones y de los miembros de las clases aristocráticas por el deporte, concretamente por la caza y la pesca en el Nilo. Como ejemplo de esto están las bellas representaciones escultóricas de carácter deportivo que muestran a un Tutankhamun (Dinastía XVIII) cazando hipopótamos en el Nilo o cazando ibis con su carro, pero también destacan las estelas de Tutmosis III y Amen-Hotep II (ambos de la Dinastía XVIII) que constituyen el mejor ejemplo de retrato del atleta perfecto según Decker.[3]

Pero en el Antiguo Egipto el deporte no sólo se realizaba en los momentos de ocio o diversión, sino que tenía un carácter ritual, como muestra la denominada fiesta Hed-Sed, más conocida como el "Jubileo Real".

La fiesta Hed-sed se celebraba el trigésimo aniversario del reinado de un faraón y, una vez celebrada por primera vez, se repetía cada tres años.[4] La fiesta Hed-Sed consistía en una carrera ritual, en donde el faraón debía mostrar ante sus súbditos que todavía estaba en perfectas condiciones para seguir ostentando el poder.[5]

Esa afición por el deporte también puede apreciarse en las culturas precolombinas, donde se desarrollaron importantes competiciones en forma de juego de pelota, como puede verse en muchas de las ruinas de antiguas ciudades de la cultura maya, en donde además de las impresionantes pirámides de los antiguos templos, también han quedado vestigios de los lugares en que los habitantes de estas misteriosas urbes se reunían a competir en primitivos juegos de pelota, más complicados que los actuales y donde los participantes tenían que mostrar su fuerza ante la comunidad. Estos ejemplos y muchos otros muestran que la práctica de los deporte en forma de juego, o en forma ritual, o en forma competitiva son una de las formas culturales más extendidas y reconocidas de la humanidad.

---

[2] García Ferrando, M. *Sociología del deporte*. Madrid. Alianza, 2005, p. 77.

[3] Decker, W. *Sports and games of ancient Egypt*. Yale University, 1992.

[4] Hubo faraones como Ramses II (Dinastía XIX) que debido a su longevidad, llegaron a celebrar catorce veces la fiesta Hed-Sed, durante su reinado.

[5] En el complejo funerario del faraón Zoser (Dinastía III) en Saqqara (Egipto), junto a la primera pirámide o "pirámide escalonada, (cuya construcción se debe al mítico arquitecto de Zoser llamado Imhotep), podemos encontrar un recinto dedicada a la fiesta Hed-Sed, en donde viene marcada la distancia que el faraón Zoser debió de cubrir en su jubileo real. Véase. Damiano, M. *Antiguo Egipto: El esplendor del arte de los faraones*. Milán. Electa, 2001, pp. 38 y ss.

Pero sin lugar a dudas es la cultura de la Antigua Grecia la que más ha contribuido al desarrollo del deporte y en donde más pensadores desde tiempos lejanos, han reflexionado acerca de la importancia del fenómeno deportivo.

Antes de empezar a abordar el tema que nos interesa, me parece oportuno referirme a algunos datos curiosos que puedan ilustrar por qué el deporte ha venido ocupando en la tradición occidental (y no sólo en la occidental) un papel importante. Para ello comenzaré aludiendo al papel terapéutico y sanitario que los griegos confirieron al deporte.

Para el pueblo griego,[6] el deporte tenía una triple finalidad, por un lado tenía un carácter religioso,[7] ofrecía la posibilidad de obtener la belleza física del cuerpo, además de ser el medio de obtener la fuerza física, a la que también hay que añadir la salud corporal y anímica, por lo que podemos apreciar una dicotomía entre cuerpo y alma apoyada en los valores imperantes en la época.

De entrada, resulta curioso como en la antigua Grecia la sanidad dependía en lo fundamental del nivel cultural del individuo así como de su grado de conciencia, de sus necesidades y de los medios de que disponía para su higiene personal. Lo curioso es ver como desde un primer momento, la sanidad antigua se hallaba vinculada con el deporte.

En efecto, en la antigüedad clásica griega, el deporte[8] ocupaba un lugar importante en los trabajos del hombre de clase media y alta y descansaba a su vez en una larga experiencia higiénica que exigía un control constante del cuerpo y de sus actos. Lo que viene a explicar por qué el deportista fuese el precursor del médico, debido a los conocimientos que los deportistas habían ido adquiriendo sobre el mejor cuidado del cuerpo.

Como nos dice Jaeger en su obra *Paideia,*[9] aunque desde el inicio la medicina intenta invadir el campo del deporte, lo cierto es que las pocas obras de carácter dietético que han llegado hasta nuestros tiempos, demuestran cómo no se tardó mucho tiempo en establecerse una división de jurisdicción, en donde se ve claramente como el médico tenía que recurrir a la autoridad del deportista para tratar ciertos asuntos referidos al cuidado del cuerpo.

Un destacado autor de este período fue Diocles de Caristos (s. V y IV a. D), que era médico de profesión y a quienes se atribuyen obras con el título de *Sobre un régimen de vida sano* y *Sobre la dieta*, en donde según los testimonios que nos han llegado, Diocles establece las pautas de lo que para él debería ser una dieta sana en donde se combinan tanto la alimentación como el esfuerzo físico indicados para las diferentes épocas del año y aplicado a las diferentes comarcas.[10]

---

[6] Jodra, P. *Psicología aplicada al deporte*. Madrid. Penthalon., 1992, p. 9.

[7] Así nos lo indica Platón en El *Lisis*, en donde describe una típica escena que solía ocurrir en la Palestra, especie de patio porticado donde tenían lugar toda clase de ejercicios físicos que constituían el "Gymnasion" y donde los jóvenes deportistas realizaban sus ofrendas y asistían a una especie de oficio religioso. *Lis*. 206 e

[8] Los antiguos griegos utilizaban el término "gimnasia" para referirse a lo que nosotros entendemos hoy por deporte y que significaba "desnudez", indicando la desnudez con la que los deportistas practicaban el deporte. Para evitar una confusión que nos aleje del objeto de la reflexión ética de nuestro trabajo, que es sobre el deporte, utilizaremos el término "deporte" en todo momento.

[9] Jaeger, W. *Paideia*. Madrid. FCE, p. 814.

[10] *Ibíd.*, p. 815.

En una obra anterior de Diocles titulada *Sobre la medicina antigua*, y en donde todavía no está clara la relación entre el médico y el deportista, se entiende que la dietética preconiza una compensación sistemática y consciente entre los efectos contrapuestos de alimentación y esfuerzo físico. Por ello Diocles, tomando como ideal la simetría que los antiguos aplicaban a la alimentación, entiende que es necesario que este ideal se extienda a los ejercicios físicos y a su relación con la nutrición.

Parece que en este punto[11] Diocles siga la teoría de Heródico de Selimbria, médico oriundo de Megara aunque ciudadano de Selimbria, famoso por la severidad de sus dietas y prescripciones gimnásticas, al que la tradición considera maestro de Hipócrates,[12] que además es considerado como el primer personaje documentado en la historia que asignó a los ejercicios físicos un primer puesto en el plano de la dieta, llegándolos a desarrollar sistemáticamente.

Heródico debió de alcanzar cierta celebridad debido a que son muchos los autores de la Antigüedad que lo citan en sus obras, como es el caso de Platón[13] y Aristóteles,[14] aunque también nos consta que fue el blanco de críticas y burlas, pues el mismo Platón se refiere a él en este sentido diciendo que no fue capaz de curarse a sí mismo con su método, pues lo único que consiguió es aplazar artificialmente su muerte.

En el fondo, Heródico como buen paidotribes buscaba la curación de sus propias enfermedades a través de los ejercicios físicos, convirtiendo al deporte en una medicina para sí mismo y para otros.

Volviendo al caso de Diocles, encontramos que a lo largo de sus obras (o de las referencias o fragmentos que nos han llegado de ellas), nos da algunos consejos o recomendaciones para llevar a cabo sus propuestas.

Es conocido que los antiguos griegos eran muy madrugadores, con lo que la dieta propuesta por Diocles empieza en el momento mismo del despertar que es el momento que precede inmediatamente a la salida del sol, pues en la antigüedad clásica, la vida del hombre se descubría dentro del marco del día natural.

La comida principal impuesta por Diocles –en caso de ser verano– debe tener lugar poco antes de la caída del sol, por el contrario si es invierno se hará después del ocaso. De cualquier forma, ya sea verano o invierno, después de la comida principal del día, las personas de constitución débil deberán entregarse inmediatamente al reposo y las personas de constitución fuerte, sólo lo harán después de dar un paseo lento y corto. Una vez se ha atendido los negocios y las tareas domésticas,[15] llega la hora del ejercicio físico.

Para llevar a cabo las prácticas deportivas, los jóvenes deberán trasladarse al gimnasio, mientras que las personas entradas en años o débiles deberán trasladarse a los baños en donde bastará con que se les frote ligeramente el cuerpo además de hacer algunos movimientos metiéndose a continuación en el baño. Diocles indica que es preferible frotarse uno mismo que dejar que lo hagan los otros, pues entiende que este tipo de movimientos eliminan en cierto modo los del deporte.[16]

---

[11] Jaeger, W. Paideia. Madrid. FCE, p.. 818.

[12] Laín Entralgo, P. *La medicina hipocrática*. Madrid. Revista de Occidente. 1970, p. 34.

[13] *Rep*. 406 a-b.

[14] *Ret*. 1361 b.

[15] Que normalmente desempeñaban las mujeres. Aristóteles, *Pol*. I

[16] Jaeger, W. *Paideia*. p. 827.

Pero para Diocles la realización de los ejercicios deportivos es competencia exclusiva de los deportistas y no de los dietistas (pese a que recomiendan su práctica para el buen funcionamiento de su planteamiento dietético). A pesar de ello Diocles construye un plan dietético diario sobre los pilares de estos ejercicios físicos que se llevan a cabo en el gimnasio.

Por ello nos dice Jaeger[17] que en sentido elevado el ideal helénico de la cultura humana es el ideal de un hombre sano y que los medios para conseguirlo son el deporte y la medicina. Por ello la cultura física tal y como la conciben los deportistas y los médicos griegos está en relación con lo que hay de espiritual en el hombre ya que inculca en los hombres como norma suprema la observancia rigurosa del noble y sano equilibrio de las fuerzas físicas, además de inculcarles que la igualdad y la armonía forman la esencia de la salud y de toda la perfección física en general.

2. El deporte y su vinculación con la filosofía: Los filósofos griegos y el deporte

Aunque Homero no es considerado un filósofo propiamente dicho, pues su obra es más bien poética, lo que no podemos negar es que Homero –fuera quien fuese– bien puede considerarse el educador de Grecia por antonomasia, lo que hace que su obra fuera bien conocida por los principales filósofos griegos aunque en muchos casos fue el blanco de sus críticas,[18] por ello quiero traerlo a colación en este apartado.

En Homero ya podemos encontrar alusiones a cierto tipo de competiciones deportivas, que tenían un marcado carácter ritual, como muestra el caso de los funerales de Patroclo, en donde una vez llevado a cabo el ritual, su fiel amigo Aquiles invita a los jefes de los griegos a que participen en unos juegos en honor de su fiel amigo desaparecido, para así poder mitigar el dolor por la pérdida de uno de sus mejores guerreros.

Para entender cuál era la función de estas concepciones deportivas en tiempos de Homero es preciso recordar algunos rasgos de la "escatología homérica".

En efecto, para Homero, después de la muerte no nos aguarda una vida llena de placeres y deleites en el Paraíso, sino más bien una existencia miserable en el Hades,[19] donde no va el alma del difunto sino una imagen (Ειδωλον) de éste, como prueba el pasaje en el que Odiseo trata por tres veces de abrazar la imagen o reflejo de su madre sin lograrlo[20] y también el pasaje en que el "alma" de Patroclo se le aparece a Aquiles mientras duerme y le dice que celebre cuanto antes sus exequias[21] para

---

[17] Jaeger, W. *Paideia*. Madrid. FCE, p., p. 829.

[18] Recordemos el caso de Platón quien lo critica a propósito de su defensa del antropomorfismo de los dioses, quienes según Homero, a pesar de su condición divina poseen los mismos defectos y vicios que los hombres. Tal es el desprecio que siente Platón hacia los rapsodas, que los llega a excluir de su ciudad ideal.

[19] Esto puede apreciarse cuando el "alma" de Aquiles le dice a Odiseo en el Hades, que preferiría trabajar de bracero (esto es, de jornalero, que era considerada la peor condición social para un griego de este período) al servicio de un hombre carente de hacienda y sin muchos recursos, que "ser el soberano de todos los muertos que han fenecido". *Od*. XI 488-491. & Finley, M. I. *El mundo de Odiseo*. México. FCE, 1995.

[20] *Od.* XI 206-208.

21 Las exequias en la época de Homero consistían principalmente en quemar el cadáver del difunto, pues se creía que de esta forma se rompía el vínculo entre el cuerpo y el alma, como muestra la conver-

que su "alma" pueda pasar al otro lado ya que se lo impiden las "almas", "imágenes de aquellos que han muerto".[22]

Es precisamente por el hecho de que en la época de Homero se considere que la existencia de las "almas"[23] en el Hades es incompleta y miserable, por lo que los hombres deben buscar la fama[24] (Κλεοφ) y el honor entre los mortales, realizando algún tipo de hazaña deportiva o bélica, para garantizar cierta forma de inmortalidad al ser recordado después de muerto por su hazaña y no caer en el olvido,[25] pasando así a la posteridad.

Por último es necesario tener en cuenta que, aunque Homero es anterior a la aparición en Grecia de los Juegos Olímpicos, debido precisamente a que en su obra no aparecen alusiones de los mismos, sin embargo, parece que ya en Homero podemos encontrar un tipo de pruebas deportivas que contienen prácticamente todo el programa que aparecerá en los Juegos Olímpicos griegos.[26]

Como ya hemos venido diciendo, el deporte era bien visto para los antiguos griegos, pese a que en ocasiones podamos tropezar con alguna feroz consideración que de modo parcial y casi anecdótico encontramos en autores como es el caso de Jenófanes de Colofón,[27] para quien los deportistas que consiguen la victoria con la "rapidez de sus pies" o de otra forma similar en las diversas modalidades deportivas, y que les proporciona la fama, el reconocimiento y el respeto de los demás miembros de la polis, nunca llegarán a ser tan dignos como puede serlo él, pues como sabio o intelectual, Jenófanes considera superior sus habilidades aunque éstas no sean tan reconocidas y apreciadas como las habilidades de los atletas.

Pese al tratamiento negativo de Jenófanes, lo cierto es que el interés de los filósofos por el deporte no fue tan negativo desde el principio, como muestra el ejemplo de Platón que valora muy positivamente el deporte otorgándole un importante papel en su proyecto filosófico-pedagógico, aunque no sea el caso de su discípulo Aristóteles.

Para Aristóteles,[28] el deporte, es una disciplina útil. Su utilidad se explicaría en razón de los conceptos de valor, salud y fuerza. Sería útil puesto que fomenta el valor, es decir, se alinea con lo que defendía su maestro Platón en La *República*, pero también es útil para tener una buena salud y mejorar las cualidades físicas.[29]

---

sación del "alma" de Antiquea madre de Odiseo, con su hijo, al que le dice que cuando "el furor del fuego ardoroso" lo consume todo, "el alma se marcha volando lo mismo que un sueño". *Od.* XI 218-222.

[22] *Il.* XXIII 70-75.

[23] Entendiendo "alma" como imagen o reflejo –ειδωλον– del que ha muerto.

[24] Esto puede apreciarse en el pasaje en que Héctor dice a su mujer Andrómana, que "no quiere morir de manera cobarde y sin fama, sino haciendo algo grande de lo que tengan noticia los hombres futuros". *Il.* XXII 304-305.

[25] Recordemos que Marco Aurelio en Las *Meditaciones*, entiende que una vez hemos muerto, todo se extingue y se convierte en legendario y bien pronto cae en un olvido total, pasando a ser los "no mentados". Marco Aurelio. IV, 33. & Homero. *Od*. I 241 y ss.

[26] Ciertamente las pruebas deportivas que aparecen en la *Ilíada* como son la carrera de carros, el pugilato, la lucha, el combate, el lanzamiento de peso, el tiro con arco y la jabalina, complementadas por las que aparecen en la *Odisea* como son la lucha de palmas, el salto, el disco, contienen prácticamente todo el programa de los Juegos Olímpicos. Rodríguez López, J. *Historia del deporte*. Zaragoza. INDE Publicaciones 2000, p 37.

[27] DK 21, 2

[28] Rodríguez López, J. *Historia del deporte*, p. 64.

[29] *Pol*. 1337 b.

Pero la actitud del Estagirita hacia el deporte no siempre resulta tan positiva, pues llega a decir que la constitución atlética no es buena para la constitución de los ciudadanos corrientes, ni tampoco para la salud y procreación de éstos, como tampoco lo es una constitución valetudinaria y excesivamente delicada, sino intermedia entre dos extremos.[30] En consecuencia, los ciudadanos corrientes deberán tener una constitución ejercitada, pero no en trabajos violentos o unilaterales como es el caso de los atletas.

Por ello Aristóteles,[31] critica duramente el "insano entrenamiento" y régimen de vida de los atletas, sobre todo en la que atañe a su excesiva especialización y sobrealimentación. Es por eso que rescata el caso de Milón, famoso atleta del s. VI a de C, del que se cuanta que comía una ración diaria de más de ocho kilos de carne, otros tantos de pan y casi diez litros de vino.

Para Aristóteles este régimen de vida de los atletas contradice su concepción de mantener una vida virtuosa, entendiendo virtud como "un cierto término medio, puesto que apunta al medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto".[32]

Aristóteles procurará buscar un sano equilibrio en el desarrollo del cuerpo y de la mente, destacando en la que atañe a los ejercicios corporales, la importancia de la moderación teniendo en cuanta, cada edad, sexo, complexión física y que se realicen evitando siempre el exceso.[33]

Visto esto, pasamos a ver el singular caso de Platón pues constituye el mejor ejemplo de un filósofo del período clásico que mejor reflexiona sobre el importante papel educativo que puede tener el deporte en nuestra vida diaria.

La paideia griega había buscado una salida al doble problema de la formación del cuerpo y el alma del hombre. Es por ello que Platón –cuya vocación pedagógica y amor a la filosofía viene demostrado a lo largo y ancho de su obra–[34] muestra un gran interés por la formación deportiva.

En su última obra *Las Leyes*, Platón nos aclara que el objeto de la educación no puede ser lucrativo, como ocurre en el caso del comercio y de otras actividades similares, ya que el objeto de la educación es la excelencia moral, que se aprende desde la infancia y que hace que el individuo se llene del deseo y afán de convertirse en un ciudadano perfecto que sabe cómo debe gobernar y ser gobernado justamente.

Por ello, Grube nos indica que en el caso de Platón lo más importante que puede aprender un hombre es buscar la felicidad, pero no en simples adornos o en cosas externas, sino en el interior de su propia alma, pues la primera obligación de un buen ciudadano consiste en ser buen ciudadano, del mismo modo que la obligación de un buen hombre consiste en ser un buen hombre.[35]

Ahora bien, la mejor forma de aprender lo que es un ciudadano justo no es obligando a los individuos, pues hay que educarlos a través del juego, como nos sugiere

---

[30] Pol.1335 b.

[31] *E a Nic*. 1106 b.

[32] *Ibíd*. 1107 a.

[33] *Ibíd*. 1112 b.

[34] Especialmente en La *Carta VII*, en donde nos muestra como abandonó su vocación política debido a los escándalos en los que siempre andaban metidos los gobernantes de su época y como había encontrado la solución en la filosofía, la cual traerá la salvación de los hombres cuando sean los filósofos los que ocupen los cargos públicos

[35] Grube, G. M. A. (1987) *El pensamiento de Platón*. Madrid. Gredos, p. 353

Platón en el *Sofista,*[36] en donde dice que un hombre libre no puede aprender nada obligándole como si fuera un esclavo, puesto que lo que "lo que se aprende a la fuerza no dura", en consecuencia, "los niños deberán aprender jugando". Por ello los estudios iniciales para el niño no podrán tener un carácter obligatorio pues deben ser probados desde la niñez en forma de juego e ir añadiéndoles la educación común de la música y la gimnasia.[37]

En La *República* Platón establece un programa educativo que se divide en dos partes. La primera aparece descrita en los libros segundo y tercero, que son previos a la aparición de la "teoría de las ideas" y que se refiere a la educación de los guardianes, dirigentes y soldados, que viene a constituir la peculiar aportación platónica en la cultura física y las artes ya existentes en Atenas. Mientras que la segunda parte de su programa educativo comprende del libro cuarto al décimo y tiene su núcleo central en libro séptimo en donde desarrolla cómo tiene que ser la educación de los gobernantes filósofos para conseguir su estado ideal.

Nosotros vamos a centrarnos exclusivamente en la primera parte, en donde podemos apreciar, tal y como nos sugiere Guthrie,[38] que Platón está esbozando un tipo de educación que sigue el modelo educativo de la división tradicional griega, que comprendía una parte física (deporte) y otra cultural (música). Guthrie sugiere que Platón presta mayor atención a la reforma de la música que a la del deporte, aunque en este punto discrepo con Guthrie y converjo con Jaeger[39] quien piensa que Platón presta la misma atención a ambas (a la música y al deporte). Pues siguiendo a Platón,[40] si un hombre se dedica exclusivamente a cultivar su faceta musical, a la larga se convertiría en un hombre demasiado delicado y blando, mientras que si un hombre se cultiva exclusivamente en la actividad deportiva, sin cultivar su faceta musical, a la larga se convertirá en un hombre bruto que recurrirá en todo momento a la fuerza para resolver sus problemas como si fuera una bestia salvaje.

Por ello, la educación del cuerpo (deporte) y del espíritu (música) no pueden darse por separado, sino que deben presentarse como fuerzas educativas de la parte vigorosa y de la parte afanosa de la sabiduría de la naturaleza humana.

El tipo de educación propuesta por Platón[41] debe fomentar el cuidado del cuerpo, pues el hombre utiliza la totalidad de éste, aunque no debe identificarse con él, pues el hombre es más que el cuerpo, por ello nos advierte en el *Alcibíades*[42] que con el término "cuidado" no pretende referirse exclusivamente al cuidado del cuerpo (del que se encarga el deporte), ni al de la ropa, sino que también se refiere al cuidado del alma. Pues el cuerpo sano no produce un alma sana, mientras que un alma sana, si produce un cuerpo sano,[43] por ello matiza en el *Alcibíades*[44] que conocerse a sí mismo es conocer tu propia alma.

---

[36] *Sof.* 536 c.
[37] Grube. G. M. A. *El pensamiento de Platón*, p. 363.
[38] Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid. Gredos. IV, 1990, p. 432.
[39] Jaeger. W. *Paideia*. p. 628.
[40] *Rep.* 411 a.
[41] Grube. G. M. A. *El pensamiento de Platón*, p. 333.
[42] *Alc.* 128 a.
[43] Guthrie. W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. T. IV, p. 435.
[44] *Alc*. 130 c-d.

Es por ello que en lo referente a la educación, Platón exige que se comience por la formación del alma, es decir, por la formación musical, sin que esto quiera decir tal y como sugería Guthrie, que Platón este dando una mayor importancia a la música que al deporte, pues como hemos aclarado ambas tiene el mismo papel y la misma importancia en la formación del hombre.

Podríamos caer en el error de pensar que en Platón el deporte tiene como misión exclusiva la educación del cuerpo, mientras que la música tiene como misión la educación del alma. Pero como nos indica Jaeger,[45] esta opinión no puede ser cierta pues en la filosofía platónica, tanto el deporte como la música educan primordialmente al alma y ambas deben de hacerlo en el mismo sentido sin dar preferencia a ninguna de ellas.

Pasemos a tratar lo que entiende Platón por educación musical. Como nos dice Jaeger,[46] con el término griego "música" no sólo nos referimos al "tono" y al "ritmo", sino también a la "palabra hablada" que no sólo tiene un valor educativo, pues también lo tiene de conocimiento, ya que conocer nuestra propia alma es conocerse a sí mismo como ya habíamos dicho.

Para sacar adelante el proyecto educativo musical de los guardianes, Platón lleva a cabo una radical depuración de la cultura musical griega, eliminando de ella todas las ideas religiosas que sean moralmente indignas. Platón[47] es consciente de que la educación tradicional griega comienza con los discursos falsos, es decir con las historias que se cuentan a los niños a través de los mitos, de aquí se sigue su crítica a los grandes educadores de Grecia: Homero y Hesíodo cuya poesía épica ha trasmitido una imagen antropomórfica de los dioses que hace que aparezcan con los mismos defectos y vicios que tienen los hombres.

Esto es inaceptable para Platón, pues la naturaleza divina es buena y está libre de mácula, por ello los dioses no pueden ser los responsables del mal en el mundo o de las desgracias y desdichas que acechan la vida de los hombres. Pero además como señala Guthrie,[48] para Platón tampoco debe verse a los héroes como modelos de nobleza, dando rienda suelta a sus emociones como el miedo a la muerte, la alegría… etc. Por ello, las leyendas deben servir para inculcar la verdad del autodominio junto con el valor y no fomentar la arrogancia, ni trasmitirnos una imagen inmoral y viciosa de la divinidad. Por este motivo, los poetas no pueden vivir en el Estado ideal platónico y sus narraciones deberán desestimarse.

Platón erige el deporte al lado de la educación musical y siempre al mismo nivel, nunca uno por encima o por debajo del otro, por ello tanto la música como el deporte aparecen como la otra mitad compensadora de su proyecto educativo.

En efecto, el fortalecimiento físico es de la mayor importancia para la formación de los guardianes, que deberán iniciarse en él desde la infancia pero especialmente deberá realizarse desde la adolescencia.

Para los antiguos griegos, el deportista era el prototipo de fuerza física y para alcanzar este tipo de fuerza física era preciso llevar una vida equilibrada alejándose de cualquier tipo de vicio como puede ser la bebida y que puede resultar perjudicial

---

[45] Jaeger, W. *Paideia*, p. 628.
[46] Jaeger, W. *Paideia.* Madrid. FCE, p. 603.
[47] *Rep.* 377 a.
[48] Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. T. IV, p. 433.

para su constitución física. Por ello, los guardianes deberán adaptarse a cualquier cambio de comida, bebida o clima sin que por ello peligre su salud.

Como nos señala Jaeger,[49] la finalidad de la educación deportiva para Platón, no es alcanzar la fuerza corporal de un atleta, sino más bien que se pueda desarrollar un ánimo generoso y educar el alma del que recibe esta educación.[50] Quien se esfuerce desarrollando el ejercicio deportivo sin cultivar a la vez una educación musical, sentirá que crecen su coraje, orgullo y se sentirá si cabe más valiente, pero al final acabará siendo un misólogo, es decir, un enemigo del espíritu y de las musas, e intentará conseguir sus objetivos a través de la fuerza bruta como cualquier bestia salvaje en lugar de conseguirlos con la inteligencia como cualquier hombre civilizado.

Como indica Guthrie,[51] para Platón los guardianes son los "perros defensores" de la ciudad, no deben ser educados exclusivamente en la educación deportiva, sino también en la educación musical pues combinando ambas facetas (la deportiva y la musical) que son complementarias y no excluyentes, los guardianes lograrán cumplir correctamente su función.

Resulta evidente que el objetivo de esta educación platónica es el de estimular el elemento fogoso a través de la unión entre deporte y música como si ambas formarán un todo.

En el fondo el tipo de educación propuesto por Platón no es más que un eco notable de la idealización que hace Pericles del ciudadano ateniense tal y como nos ha llegado en la obra de Tucídides *Historia de la guerra del Peloponeso*[52] en donde se define la imagen del ciudadano ateniense como "amor de la belleza, sin extravagancia de la cultura y sin blandura".

Platón en su última obra *Las Leyes*, cuya autoría siempre ha sido cuestionada por los historiadores de la filosofía pero cuya autenticidad a día de hoy ya no se cuestiona como señal Loret, póstumamente editada (ya que Platón murió antes de poder publicarla) por su discípulo Filipo de Opunte que se encargó de transcribir en pergamino esta obra que Platón había dejado escrita en unas tablillas de cera, deja expresada la visión filosófica que el anciano discípulo de Sócrates tuvo durante los últimos años de su vida.

En esta obra Platón entiende que la función de las leyes debe de ser la de buscar la reconciliación, la paz y estimular la virtud en su totalidad y no parcialmente. Pero como señal Guthrie,[53] en *Las Leyes* Platón resalta otros aspectos menos deportivos a la hora de formar a los guardianes con lo que su anterior interés por el deporte queda memorizado.

En *Las leyes* la educación de los guardianes recae sobre el activo director de la educación al que Platón denomina "la autoridad más alta del Estado"[54] y cuya edad debe aproximarse a los setenta años y que juntamente con los diez "Nomophylakes", tiene la tarea de improvisar la elaboración de las leyes en la vida cotidiana, por ello en tanto que legisladores tienen que guiarse por el término medio a la hora de elabo-

---

[49] Jaeger, W. *Paideia*, p. 628.
[50] *Rep.* 410 b.
[51] Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. T. IV, p. 431.
[52] Tuc, II, 40, 1.
[53] Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. T. V, p. 31.
[54] *Leg.* 765 c.

rar la constitución que les va a guiar impregnando todos los aspectos de la vida de la ciudad.[55] La ocupación principal de estos guardianes consiste en la aplicación de la virtud, el bien y la belleza, no sólo en sentido plural sino individual.

Encontramos por tanto que el interés que Platón había mostrado por la deporte en su obra *La República* para la formación de los guardianes queda minimizado y casi olvidado en su última obra *Las Leyes*, pero pese a que Platón no abordara el tema del deporte en la última etapa de su vida material e intelectual, ha quedado probada la importancia que dio a la educación deportiva dentro de su singular proyecto educativo y dentro de su forma de hacer filosofía.

La importancia del deporte ha estado vigente en muchas culturas hasta la actualidad, su presencia es clara en las diversiones circenses y luchas de gladiadores en la antigua Roma, en el imperio Bizantino, donde se sigue la tradición deportiva del antiguo imperio romano, durante el medioevo en donde se generaliza por toda Europa los torneos, sobre todo en Francia y durante el Renacimiento y a Ilustración en donde son muchos los que reflexionan sobre el papel y la importancia del deporte y su función pedagógica, como muestran los caso de Rousseau[56] y Kant,[57] entre otros. Pero puesto que hablar de todos ellos podría resultar bastante largo, invito a quien quiera profundizar sobre la historia del deporte y los pensadores que han reflexionado sobre el deporte a que consulten la bibliografía que les remito en la nota a píe de página.[58]

Conclusión

Ya Homero en la *Ilíada* había tenido el acierto de cantar tanto la victoria de Aquiles como la derrota de Héctor, sin que ninguno de ellos saliera mal parado o se considerara inferior en su calidad de vencedor o derrotado. De hecho ambos están inscritos en la eternidad haciendo factible los versos de Píndaro que decían "la virtud perdura en gloriosos cantos", el problema está en que, como inmediatamente señala el poeta, "a pocos es fácil obtenerlos".[59] Algunos éticos del deporte contemporáneos, como Robert. L. Simon, se convierten en un nuevo Homero, que desde su propuesta de ética del deporte, quieren erradicar la nefasta e inmoral distinción entre ganadores y perdedores, igualándolos siempre y cuando hayan competido buscado recíprocamente la excelencia, respetando las reglas del deporte y en condiciones de igualdad de habilidades físicas o mentales.

Creo que este aspecto puede apreciarse en las nuevas propuestas de ética del deporte, como la que propone Robert. L. Simon. En efecto, la buena competición deportiva presupone un esfuerzo cooperativo por parte de todos los participantes que convierte la competición en una nueva forma de desafío donde cada uno saca lo mejor en cuestión de habilidades físicas y mentales buscando recíprocamente un modelo de excelencia que beneficia a todos y no solo a una parte. Como por desgracia ocurre con los juegos de suma cero, evitando que aflore cualquier tipo de

---

[55] *Leg.* 691 c, 692 a, 693 a, 694 a y 698 b.

[56] Rousseau, J. J. *El Emilio o de la educación*. Madrid. Edaf, 1985.

[57] Kant, I. *Pedagogía.* Madrid. Akal, 1983.

[58] Betancor, M. A y Villanou, C. *Historia de la educación física y el deporte a través de los textos*. Barcelona. PPU, 1995. DIEM, C. *Historia de los deportes*. Barcelona. Caralt, 1966.

[59] Pítica III, v. 110.

comportamiento antideportivo o, al menos, minorando este tipo de comportamientos que en la mayoría de ocasiones brotan de un afán incontrolado de egoísmo personal de los participantes que sólo ven los bienes externos en el deporte. Olvidando que éstos son medios, pues los verdaderos fines del deporte están más en consonancia con los bienes internos o con el valor interno de la práctica deportiva. Se trata de una especie de contrato en donde las partes implicadas están de acuerdo en competir según el respeto a las reglas constitutivas y de manera equitativa, siempre y cuando este presupuesto sea acepado voluntariamente como parte de la búsqueda mutua de la excelencia.[60]

Otra contribución de la filosofía clásica a las propuestas actuales de ética del deporte es la defensa del carácter pedagógico de la práctica deportiva. En efecto, la función pedagógica en la formación de carácter moral de los sujetos ya había sido probada en la antigüedad clásica como muestra el ejemplo significativo de Platón. El maestro de Aristóteles había defendido en sus escritos el valor pedagógico del deporte, así como la influencia positiva que éste puede tener sobre las personas. Por esta razón, no duda en ponerlo al mismo nivel de la educación musical, considerándolo como imprescindible para la formación de los guardianes en su Estado ideal.[61]

Hablar de la función pedagógica del deporte no es algo reciente, pero lo cierto es que se trata de una cuestión muy atendida por los éticos del deporte desde sus recientes propuestas de éticas aplicadas. En efecto, los éticos del deporte estudian la relevancia que tiene este importante fenómeno social en la formación pedagógica de los sujetos. Tal es el caso significativo de la "British Philosophy of Sport Association" fundada en el año 2002, cuyo principal interés es el estudio del deporte referido al ámbito educativo, concretamente a la enseñanza de la Educación Física en las escuelas y demás centros educativos. Destacando el importante papel formativo que desempeña en el crecimiento personal de las personas desde una temprana edad, es decir, desde su formación primaria en las escuelas. En esta tendencia destacamos el caso de McNamee, McFee y otros miembros de esta Asociación, cuyos trabajos en materia de ética del deporte van en este sentido.

Pero no sólo los éticos del deporte británicos han defendido y estudiado la función pedagógica del deporte. También es una preocupación que se ha tenido en otros ámbitos como muestra el filósofo luso Jorge Olimpio Bento de la Universidad de Oporto (Portugal), que destaca la importante labor pedagógica que puede desempeñar el deporte en nuestras sociedades, no sólo desde la edad escolar, sino en cualquier edad. En efecto, Bento sostiene que en una sociedad donde los valores morales convencionales parecen estar en declive –como demuestra el desmesurado consumo de drogas o alcohol, junto con los brotes de violencia que ya no sólo se dan en el deporte de forma aislada, sino cada vez más frecuente. Junto con el aumento de la violencia de género o de la violencia en las aulas entre otros muchos males que aparecen con más frecuencia y fuerza en nuestras sociedades. El deporte puede tener una influencia positiva en la formación pedagógica, moral y humana de las personas.[62]

---

[60] Simon, R. L. *Fair play: The ethics of Sport*. USA. Westview Press, 2004.

[61] Aunque, como ya hemos indicado, el interés de Platón por el deporte se ve disminuido en su última obra *Las Leyes.*

[62] Bento, J. O. "Do desporto como um projecto ético para uma mudanza das mentalidades e atitudes", en *Pedagógia do desporto*. Editora Guanabara Koogan. Río de Janeiro, 2006.

Uno de los principales problemas que acarrean nuestras sociedades post-modernas y que se hace evidente en la práctica de los deportes es una cierta desorientación, un cierto relativismo y un cierto elitismo invertido que dificulta el establecimiento de una jerarquía de valores que nos ayuden a establecer un vínculo más sólido entre "obligaciones-deberes" y "normas-reglas". Por eso, algunos teóricos del mundo deportivo, como el mismo Bento, sostienen que uno de los grandes productos de la post-modernidad ha sido la desorientación axiológica.[63]

De ahí la necesidad de considerar al deporte como una especie de categoría antropológica y axiológica, es decir, en una forma de filosofía con una clara función pedagógica que ayude a dar sentido a nuestra vida, a mejorar el trato inter-humano. En definitiva, que asuma la función de instrumento para forjar al hombre pues, según Bento, el deporte es una figuración de ética y estética en donde se da una mixtura entre el ideal de Apolo (que representa la belleza, la luz, la armonía y el rigor) y Dionisio (que representa la fiesta, la diversión). Formando una unidad entre "ser-parecer" y "esencia-comportamiento".[64]

En Simon también encontramos una defensa del ideal pedagógico del deporte, haciéndose especial hincapié en la importante labor que pude desempeñar éste en la formación moral de los sujetos. Sin que por ello confundamos su propuesta de ética de la competición como una manifestación encubierta de autodesarrollo de los sujetos, como han defendido algunos de los críticos de Simon. Éstos argumentan que su propuesta de ética de la competición se entiende como una especie de rodeo que evita afrontar el problema de fondo, evadiéndolos y cambiándolos por la idea de que la competición nos ayuda al autodesarrollo de la excelencia y del carácter de cada competidor. Como he dicho, para Simon este argumento no es cierto pues desde su propuesta ética, no se sostiene que el principal cometido de la competición deportiva sea la construcción del carácter moral de los participantes o grupos de afectados. Esto se debe a que, como él sostiene, su finalidad es básicamente la búsqueda recíproca y cooperativa por la excelencia, junto con la observancia a las reglas del deporte y la equidad en el trato. Aunque Simon sí acepta que el deporte puede contribuir al desarrollo de los trazos preexistentes del carácter moral de los participantes y de ahí su función pedagógica.

Como ya hemos venido diciendo, el deporte era bien visto para los antiguos griegos, pese a que en ocasiones podamos tropezar con alguna feroz consideración que de modo parcial y casi anecdótico encontramos en autores como es el caso de Jenófanes de Colofón,[65] para quien los deportistas que consiguen la victoria con la "rapidez de sus pies" o de otra forma similar en las diversas modalidades deportivas, y que les proporciona la fama, el reconocimiento y el respeto de los demás miembros de la polis, nunca llegarán a ser tan dignos como puede serlo él, pues como sabio o intelectual, Jenófanes considera superior sus habilidades aunque éstas no sean tan reconocidas y apreciadas como las habilidades de los atletas. También este tipo de consideraciones tienen que servir para construir una crítica positiva en torno a la

---

[63] Bento, J. O. "Do corpo e do activismo na conjura de mercado e consumo", en *Revista portuguesa de ciencias do desporto*. Vol. IX, 2-3, 2009, p. 215.

[64] Bento, J. O. "Desporto e Educaçao Física-acerca do ideal pedagógico", en *Desporto e Educao Física em portugués*, 2012, p. 17.

[65] DK 21, 2

fama exagerada que se les concede a los deportistas de élite. En efecto, resulta paradójico que en nuestra sociedad en crisis económica, se siga pagando contratos millonarios a futbolistas. Se trata de ver que los deportistas de reconocer el valor de cada cual y, efectivamente, los deportistas de élite no contribuyen más que un médico, un científico, un filósofo o cualquier otro profesional a la mejora de nuestras sociedades o de nuestra calidad de vida. No se trata de quitarles el mérito sino, más bien, de reconocer que otros muchos están dedicando sus vidas por mejorar el mundo que nos rodea, asumiendo un papel generoso por el bien de todos, haciendo de su vida una verdadera "empresa ética".

Bibliografía

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. (Tr, de J. Marías y M. Araújo). Madrid. CEPC, 1999.

—. *Metafísica*. (Tr, V. García Yebra). Madrid. Gredos, 1998.

—. *Política*. (Tr, J. Marías y M. Araújo). Madrid, CEPC, 1997.

—. *Retórica*. (Tr, Antonio Tovar). Madrid. CEPC, 1999.

Bento, J. O. "Do desporto como um projecto ético para uma mudanza das mentalidades e atitudes", en *Pedagógia do desporto*. Editora Guanabara Koogan. Río de Janeiro, 2006.

—. "Do corpo e do activismo na conjura de mercado e consumo", en *Revista portuguesa de ciencias do desporto*. Vol. IX, 2-3, 2009.

—. "Desporto e Educaçao Física-acerca do ideal pedagógico", en *Desporto e Educao Física em portugués*, 2012.

Betancor, M. A y Villanou, C. *Historia de la educación física y el deporte a través de los textos*. Barcelona. PPU, 1995.

Cubells, F. *Los filósofos presocráticos*. Valencia. Publicaciones del Seminario de Valencia, 1973.

Damiano, M. *Antiguo Egipto: El esplendor del arte de los faraones*. Milán. Electa, 2001.

Decker, W. *Sports and games of ancient Egypt*. Yale University, 1992.

Diem, C. *Historia de los deportes*. Barcelona. Caralt, 1966.

Finley, M. I. *El mundo de Odiseo*. México. FCE, 1995.

García Ferrando, M. *Sociología del deporte*. Madrid Alianza, 2005.

Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid. Gredos, 1987.

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid. Gredos.T. IV, 1990.

Homero. *Ilíada*. (Tr, de E. Crespo Güemes). Madrid. Biblioteca Básica Gredos, 2001.

—. *Odisea*. (Tr, de J. M. Pabon). Madrid. Biblioteca Básica Gredos, 2001.

Jaeger, W. Paideia. Madrid. FCE, 1990.

Jodra, P. *Psicología aplicada al deporte*. Madrid. Penthalon., 1992.

Kant, I. *Pedagogía.* Madrid. Akal, 1983.

Laín Entralgo, P. *La medicina hipocrática*. Madrid. Revista de Occidente. 1970.

Marco Aurelio. *Meditaciones*. (Tr, de R. Bach Pellicer). Madrid. Biblioteca clásica Gredos, 1999.

Píndaro. (1984): *Odas y fragmentos*. (intr., tr, y notas de Alfonso Ortega). Madrid. Gredos.

—. (1988): Obra completa. (Tr de Emilio Suárez de la Torre). Madrid. Cátedra; reed., (1995) Madrid: Altaza.

Platón. *Gorgias*. (Tr, J. Calongue). En *Diálogos II.* Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, 2004.

—. *República*. (Tr. C. Eggers Lan). En *Diálogos IV*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

—. *Leyes*. (Tr. F. Lisi). Madrid. Biblioteca Clásica Gredos, 1999.

—. *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII*. Madrid. Espasa-Calpe, 1991.

Rodríguez López, J. *Historia del deporte*. Zaragoza. INDE Publicaciones 2000

Rousseau, J. J. *El Emilio o de la educación*. Madrid. Edaf, 1985.

Simon, R. L. *Fair play: The ethics of Sport*. USA. Westview Press, 2004.

LA CONSTRUCCIÓN DEL ORIENTAL MEDIANTE LA FOTOGRAFÍA ETNOGRÁFICA: LAS POSTALES DE LEHNERT Y LANDROCK

Por Silvia Siles Coronado

ABSTRACT

In this work I have focused my reflections on the importance of photography for the orientalist tradition, mainly the postcards that Lehnert & Landrock developed and market through twentieth century. Photography, since it is supposed to be objective as a result of the idea that there is no involvement of the photographer, came soon to be seen as a helpful tool for anthropological studies. This work will try to see how did western people shoot the East during Colonial period, and for that purpose I will show this postcards as an example of construction of the Other through photography.

KEYWORDS

Orientalism
Photography
Postcards
Lehnert & Landrock
Colonial period
Anthropology

INTRODUCCIÓN

Desde su nacimiento, y más todavía desde su popularización, la fotografía ha formado parte de la vida pública y la cotidianidad. Considerada durante décadas ese testigo más fiel de la realidad, hablamos ahora de la imposibilidad de su supuesta objetividad. La imagen no es neutra ni imparcial, sino más bien una representación, una proyección, una configuración de la realidad. En palabras de Gisèle Freund, "la importancia de la fotografía no sólo reside en el hecho de que es una creación sino sobre todo en el hecho de que es uno de los medios mas eficaces de moldear nuestra ideas y de influir en nuestro comportamiento"[1].

De los fotógrafos que viajaron a Oriente, unos lo hicieron como encargados de expediciones, algunas veces organizadas y financiadas por el propio gobierno, que pretendían explorar y estudiar las colonias, haciendo de ellas una suerte de inventario que

1 Freund, Gisèle. *La fotografía como documento social.* Editorial Gustavo Gili. 2006.

podría reducir toda una cultura y una sociedad a una imagen bidimensional. Algunos de esos viajeros, sin embargo, optaron por quedarse en el lugar visitado y abrir un estudio fotográfico que tendría principalmente dos funciones, una de ellas fotografiar a la burguesía local y aprovechar el incesante paso de gente por las colonias para retratarlos también y la otra, fotografiar tipos locales para que los viajeros y turistas pudieran adquirir estas imágenes. De entre los factores que influyeron en la creación de estos estudios podemos destacar el auge de la fotografía, su democratización, la importancia que cobró el retrato, el creciente turismo y el ansia imperialista de esos turistas.

El austriaco Rudolf Lehnert y el alemán Franz Landrock aprovecharon la coyuntura y abrieron un negocio de postales que pondrían posteriormente a la venta tanto en Europa -principalmente Francia e Inglaterra- como en algunos países de Asia. Lehnert y Landrock no tardaron en convertirse en una referencia en la difusión de la imagen tomada en Oriente, a través de amplias tiradas fotográficas, fotograbados, cartas postales y álbumes realizados a partir de fotografías que Lehnert traía de sus numerosos viajes recurriendo primero El Magreb y posteriormente El Cairo.

He escogido a Lehnert y Landrock para tratar el tema de la fotografía postal orientalista porque su actividad se desarrolla a lo largo del siglo XX y no del XIX, como fuera el caso de la mayoría de las fotografías de viajes. Esto supone, a mi entender, una perpetuación de los prejuicios orientalistas tan presentes en el siglo anterior. Aunque la comunidad de antropólogos probablemente no tomaría estas imágenes postales como documentos etnográficos fiables, no fue así para la mayor parte de una sociedad adinerada que aún viajaba a un Oriente cada vez mas accesible con esas mismas motivaciones de los viajeros románticos, buscando encontrar, y encontrando, lo mismo que aquellos.

Las imágenes no han dejado de utilizarse como documentos público y sociales, estamos tan acostumbrados a su presencia que muchas veces incluso nos pasan desapercibidas. Pero apremia la pregunta por las condiciones efectivas de su producción: quien, cómo, dónde, en qué circunstancias e incluso con qué motivación, son los interrogantes que si bien no son resolubles, al menos si es necesario plantearse.

1. FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA.

Cuando este procedimiento de captura de imágenes cayó en manos de un público más amplio y menos especializado comenzó su consideración como parte esencial de los viajes, tanto es así que en la actualidad nos es imposible concebir uno sin fotografías que lo atestigüen.

La imagen fotográfica, que surgió sobretodo como respuesta a la necesidad de captar esa realidad que se le escapaba al pintor o al grabador, terminó por adquirir un valor en sí misma, usándose no sólo como herramienta auxiliar para las artes o modelo para los grabados, sino como muestra de una realidad captada a través de la cámara. El pronóstico que François Arago hizo en su discurso de presentación del daguerrotipo en 1939 parecía estar cumpliéndose.

En el siglo XIX no sólo se inventó la fotografía, sino que empezaron a definirse sus posibles usos. Sus dos primeras décadas, marcadas por un constante ensayo-error en el plano técnico, fueron cruciales para la búsqueda y hallazgo de un territorio factible para la fotografía. Durante gran parte del siglo se pensó que el registro fotográfico era por definición objetivo y por ende capaz de reproducir la realidad tal cual sin intermediario ni intervención del fotógrafo. Esta aparente objetividad llevó a la fotografía a ser considerada por científicos y eruditos como una nueva forma de estudio. Su precisión fue un criterio decisivo para juzgarla como capaz de reproducir hasta el más mínimo detalle con una autenticidad sin precedentes. La no intervención, o al menos la consideración de que ésta no podría darse, le confirió un estatuto de objetividad y neutralidad, que ha ido poniéndose paulatinamente en tela de juicio conforme la técnica avanzaba, hasta llegar a la consideración actual de ausencia de objetividad de la imagen capturada.

Al mismo tiempo que se producía era revolución en el ámbito de la fotografía: su popularización, tenía lugar un cambio importante en la concepción de la antropología. Lo que conocemos como el paso de las teorías evolucionistas al particularismo histórico conllevó una modificación en la amplitud del objeto de estudio. Esta nueva generación de antropólogos hizo uso de las nuevas tecnologías como lo fueron la fotografía, el gramófono o incluso el cine, dispositivos que registraban de forma aparentemente automáticamente, neutral y objetiva la realidad.

La proliferación de revistas ilustradas de viajes, de divulgación científica y antropológica reforzó ciertas posturas etnográficas que llevaron incluso a plantearse la posibilidad de que las imágenes fotográficas fueran una herramienta de reemplazo del contexto, lo que fomentó que llegara a pensarse incluso que la fotografía de tipo podía sustituir al individuo representado. De esta manera, para el estudio de cualquier otra cultura no sería necesario más que fotografías de la misma, pudiendo prescindirse así del traslado. La fotografía parecía haber conseguido transportar el objeto de estudio al despacho del erudito lo que suponía la posible sustitución de la experiencia directa por la imagen.

Se confundían así la realidad y la fotografía al obviar el hecho de que por mas que esta

nueva técnica ofreciera una sorprendente apariencia de realidad, no dejaba de ser una traducción de la misma, determinada por ciertos factores muchas veces no considerados, empezando por las características de los distintos equipos técnicos, o las propias capacidades del operador para tomar esa fotografía, o incluso -y aquí está el factor que considero más relevante- el propio imaginario del que mira a través de la lente ese lugar que es Oriente.

Dentro de la fotografía encontramos una industria, la que nos ocupa en este trabajo: la de la tarjeta postal, cuya edad de oro comienza en el siglo XX con precios asequibles para un grupo de consumidores mucho más amplio. Al hilo del desarrollo y reconocimiento de este tipo de fotografía, Freund cita en su libro *La fotografía como documento social* a Ado Kyrou, quien en su hermoso libro *L'Age d'Or de la carte postale* da una serie de razones que justifican la afición colectiva por las tarjetas postales apelando a unos orígenes psicológicos. “Al elegir una postal, el comprador se identifica un poco con el artista que la ha concebido. Mandar una postal que represente la vista de un paisaje donde uno está, es una afirmación de las propias posibilidades de poder viajar, y por lo tanto un estatuto social. Al escribir cosas personales, sabiendo consciente o inconscientemente que cualquier puede leerlas, uno se da importancia saliendo del anonimato; de algún modo es como si nos publicaran. Hasta podríamos añadir un cierto exhibicionismo: el que ama, el que odia, necesita gritar su pasión a la cara del mundo entero. Desde hace siglos, los hombres vivían esperando el momento de decir abiertamente 'te quiero' o 'mierda'. El éxito de la tarjeta postal se basa también en el recuerdo que se desea perpetuar, el sueño que se puede adquirir a buen precio, el vouyerismo y todos sus sucedáneos, y finalmente con la pereza, dado que una postal se escribe antes que una carta, y la manía del coleccionismo”.

Cabe ahora, una vez presentado el papel fundamental que tuvo la fotografía para la antropología, plantearse dos cuestiones. Una que hace referencia al uso de la fotografía como documento útil para los estudios antropológicos y otra, quizás mucho más abstracta y que plantearé necesariamente mas de pasada, sobre la fotografía como arte.

La cada vez más extendida circulación de imágenes familiarizó a la clase científica y a la burguesía de la época con la imagen del otro. Gran parte de ese tipo de fotografías orientalistas, aquellas tomadas sin tener en cuenta las “nuevas” exigencias antropológicas[2], reproducían toda una serie de fantasías exóticas, y fueron utilizadas para crear identidades estereotipadas que complacían no ya al antropólogo, ahora mas cuidadoso en la elección del material, sino al consumidor romántico europeo. Aquellos

2 Algunos científicos no tardaron en sospechar que un gran número de fotografías de tipos raciales que existían no servían para realizar sus estudios, dado que solían tener en su mayoría una función comercial, como es por ejemplo el caso de las postales de Lehnert y Landrcok.

viajeros fueron buscando ese *algo* que mediante la literatura de viajes formaba parte de su imaginario de Oriente, y que encontraron y retrataron, alimentando así toda una serie de prejuicios orientalistas.

En la toma de la imagen fotográfica podemos encontrar esos prejuicios, ideas previas o actitudes del fotógrafo y que son mucha más reveladoras que la propia fotografía. Lo que no se dice, o mejor, lo que no se retrata, diría más que lo que se retrata. El orientalismo como dimensión considerable de la cultura, política e intelectualidad moderna, tiene más que ver con la sociedad que proyecta una visión determinada de otra que con aquella sobre la que se proyecta dicha visión, esto es, el orientalismo como realidad cultural y política tiene mas que ver con occidente que con Oriente. Si encontramos esos prejucios la objetividad y la neutralidad que se le presuponen a la fotografía quedan descartadas, pero surge entonces la pregunta: ¿Es la fotografía una forma de arte?

Muy probablemente los primeros fotógrafos que se enfrentaban a maquinarias pesadas, de difícil manejo y que requerían grandes tiempos de exposición, no tenían ninguna pretensión de expresar con sus imágenes un sensación artística individual. Pero con la mejora de la técnica, la posibilidad de colorear las imágenes, el cambio de temática, etc, es inevitable plantearse una cuestión que había surgido de forma esporádica desde el inicio de la fotografía.

Acerca de si la fotografía puede considerarse o no arte hubo -aunque ya casi nadie se lo discute en esos términos- una larga polémica con dos opiniones contrarias. Contra la fotografía como arte los críticos apelaban a su naturaleza mecánica, argumentando que los productos de esta máquina no son mas que el fruto de un resultado químico, que estaba además muy lejos de ser una obra única y creativa. ¿Podría entonces la fotografía ampliar aspirar a *capturar* la belleza?

La respuesta a esta pregunta llegaría con el pictorialismo, que reclamaba la emancipación total de la fotografía artística de lo puramente científico o técnico. Como movimiento de carácter internacional, tuvo una rápida difusión por Europa y Norteamérica. Los fotógrafos pictorialistas creían apasionadamente que la fotografía era una de las Bellas Artes y que merecía su reconocimiento como tal. Según señala Beaumont Newhall, estos fotógrafos aficionados no eran víctimas de esa responsabilidad financiera con que contaban muchos de los profesionales, pudieron experimentar y tuvieron el valor y la imaginación necesaria para hacerlo.

“Cada momento histórico presencia el nacimiento de unos particulares modos de expresión artística, que corresponden al carácter político, a la manera de pensar y a los

gustos de la época"[3]. De este modo, las postales, que eran unas ilustraciones de temática variada, que recogían desde paisajes hasta retratos de personas desempeñando actividades cotidianas, mostraban esa preocupación por la expresión artística correspondiente a los gustos de una época. Estas postales se vendían a los turistas que visitaban Oriente buscando la corroboración de esos prejuicios heredados.

2. LA FOTOGRAFÍA POSTAL DE LEHNERT Y LANDROCK

Rudolf Lehnert viajó a Túnez por primera vez en 1903, visitó los oasis y el desierto del sur, donde tomó sus primeras fotografías del lugar y quedó, como muchos otros viajeros, fascinado por el encanto de aquel Oriente tantísimas veces descrito en literatura de viajes, o retratado en los grabados y las primeras fotografías. Tras ese primer contacto con el que sería desde entonces el destino ideal de Lehnert, volvió a Europa, más concretamente a Suiza, dónde se reencontró con Landrock -a quien muy probablemente conocería en uno de los viajes que realizó por Europa una vez terminados sus estudios-. Tras mostrar a su amigo las fotografías que había tomado durante su viaje ambos decidieron volver a Túnez, destino al que llegaron en 1904. Lehnert trabajaría como fotógrafo y Landrock sería el responsable de los aspectos de gestión y administración.

Lehnert & Landrock, "Retrato de una joven. Norte de África" (1910)

Lehnert decidió recorrer el Magreb uniéndose a una caravana en busca de nuevos lugares, adoptando la "identidad" oriental, vistiendo como ellos y adaptándose a su estilo de vida. En este período entre 1911 y 1914 ambos contrajeron matrimonio, y siguieron con el próspero negocio de postales, hasta que en 1914, con el estallido de la Primera Guerra Mundial el sueño de Lehnert y Landrock terminó bruscamente.

Landrock fue internado en Suiza, según un acuerdo franco-alemán sobre los ciudadanos no aptos para el servicio militar, pero Lehnert, que regresó a Túnez el 31 de julio sin ser conscientes del inicio del conflicto, fue capturado e internado, primero en Túnez, luego en Argelia y posteriormente en Córcega para terminar finalmente, y gracias a los esfuerzos de Landrock, en Suiza. En Mayo de 1919 Lehnert es intercambiado como prisionero de guerra. Se convierte así en un ciudadano de Checoslovaquia, un aliado de Francia, y

3 Freund, Gisèle. *La fotografía como documento social*. Gustavo Gili. 2006.

pudo al fin reunirse con su familia en Davos.

Lehnert y Landrock deseaban retomar el próspero negocio de las postales, pero esta vez su destino, elección propiciada por el descubrimiento de la tumba de Tutankamon, sería Egipto. La asociación entre Ernst Landrock y su amigo y fotógrafo Rudolf Lehnert duró algunos años, pero en El Cairo, donde fotografía la ruina, Lehnert no está tan a gusto, extrañaba el oficio de retratista y los paisajes tunecinos, así que vendió su parte del negocio a su socio, y se marchó con su esposa a Túnez. Montó un negocio, convirtiéndose en un retratista de gran estima.

Lehnert & Landrock. "Beduina" (antes de 1914)

En 1938, Landrock y su familia volvieron a Europa, para pasar unas vacaciones de verano, pero la gestación de un segundo conflicto bélico es ya mas que evidente, debido a esto, Landrock volvió a El Cairo sólo para vender parte de su negocio. En 1939 volvió a Alemania, nunca más regresó a Oriente. Murió en Suiza en 1966. Debido al estallido de la Segunda Guerra Mundial y coincidiendo con una grave enfermedad de su esposa, el matrimonio Lehnert volvió a Europa. Rudolf Lehnert muere en 1948 en Redeyef.

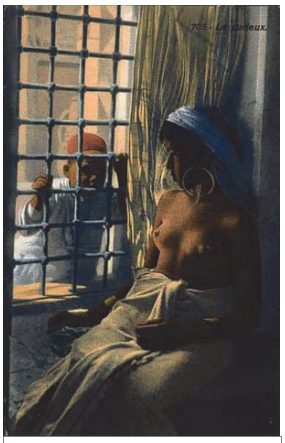
El interés de las fotografías de Lehnert y Landrock radica en el hecho de que nos permiten conocer cuál era el estereotipo del oriental que tenían los europeos en un momento concreto, al tiempo que nos permiten analizar la dinámica orientalista de construcción del otro, y la posterior "confirmación" del estereotipo.

Estas fotografías contrastan con las que hasta la fecha había ido apareciendo y comercializándose en Occidente. Las primeras fotografías, de carácter mas documental, tendían a una austeridad en la composición, y los temas más comunes solían ser los monumentos, la ruina y el paisaje. En cambio, las fotografías que Lehnert tomó en sus viajes son radicalmente opuestas a las anteriores, en ellas se nos muestra todo ese imaginario de Oriente, el color, el movimiento y la belleza. Lehnert renueva sutilmente ese género tan explotado durante el siglo XIX: la fotografía orientalista. Estilo de fotografía tan decantado hacia la idealización que obviaba la situación más real de los países visitados consecuencia de los abusos coloniales.

Lehnert y Landrock serán los últimos defensores de esta larga historia de representación, sus fotografías plantean ese punto intermedio entre el arte y el registro, con un carácter

marcadamente orientalista, pero con esa pretensión de dignificar al oriental. Las fotografías de Lehnert no son fotografías de viajes propiamente dichas, entendiendo por fotografía de viajes aquella que llevaron a cabo los viajeros románticos del siglo XIX, porque si bien es cierto que parte de la misma formación previa, con un imaginario muy similar, sus pretensiones declaradas no son las de catalogar Oriente como ese lugar de ruinas de una grandeza imperial, huella del paso de conquistadores coloniales que ya descubrieron al oriental para el occidental. "Todas las culturas tienden a construir representaciones de las culturas extranjeras para aprehenderlas de la mejor manera posible o de algún modo controlarlas"[4]

Las fotografías de Lehnert ya no contribuían a esa justificación de la posesión de las colonias, pero sin embargo, si perpetúan esa imagen del oriental tan popular y manida. El trabajo que Lehnert realizó, sobretodo en su etapa en Túnez, nos presenta el Oriente propio de un europeo de finales del siglo XIX, esto es, el que formaba parte del imaginario occidental alimentado a base de literatura de viajes, cuadros, grabados y desde hacia medio siglo, fotografías, pero además de eso, estas postales llenaron el hueco que existía entre la pintura, colorida y vibrante, y la fotografía, estática y monocromática, tanto por la temática utilizada como por la técnica elegida, el posado retratado generalmente en tonos sepia y en ocasiones coloreado posteriormente a mano a base de espolvorear cuidadosamente un polvo seco de pigmento sobre la superficie.



Lehnert & Landrock.
"El Curioso" (1910)

Lehnert buscó para ello el escenario perfecto en el desierto, localizando el grano de arena pulcro y la luz ideal, buscando el marco idealizado. Y, sorteando las reglas éticas a las que obligaba la época y la sociedad, se valió de mujeres probablemente contratadas en burdeles para utilizarlas de modelos en sus posados, prostitutas o no, algunas con evidente aspecto infantil, que aparecían desnudas o semidesnudas, en actitud evidentemente erótica, mientras desarrollaban, en ocasiones, actividades cotidianas. Recreaciones y transformaciones de la realidad con las que lograba transmitir un particular y atractivo Oriente mas occidentalizado, añadiendo atrezzo y buscando la pose.

"Al añadir elementos las fotografías se alejan de lo científico para entrar en lo artístico"[5], pero el interés que despiertan estas fotografías de Lehnert no reside únicamente en su

4 Edward Said. *Cultura e imperialismo.* Editorial Anagrama. 1996.
5 Juan Naranjo (ed.) Fotografía, antropología y colonialismo. Editorial Gustavo Gili. 2006.

calidad artística, su trabajo posee un valor antropológico, si bien no como documento del que se sirvieran los antropólogos de la época, si da pie en la actualidad a una reflexión antropológica, pues representa una visión personal de Oriente y el oriental marcada por una época, es decir, muestra cómo se construye, en dicha época, un determinado discurso acerca del otro, una visión de la alteridad, del oriental como lo opuesto al occidental.

Pero no sólo eso, pues el entramado en el que se insertan estas fotografías, esto es, el negocio de postales de Lehnert y Landrock, tiene un importante interés histórico y filosófico, en la medida que da testimonio de cómo ese discurso orientalista persigue y alcanza el objetivo que se propone, a saber, perpetuar y difundir toda una serie de estereotipos. Y más todavía: el estudio de las fotografías de Lehnert y Landrock nos permite asistir en directo al proceso en el que, la producción de una determinada "mentira" fotográfica, es elevada a verdad antropológica.

Lehnert & Landrock. "Jóvenes árabes" (1910)

El retrato se había considerado una salida natural de la fotografía, desde los daguerrotipos, pasando por el famosos estudio de Nadar, y hasta la catalogación por tipos. Pero el retrato del oriental que elaboraron Lehnert y Landrock es un tipo particular de retrato, queriendo simular esa dignificación propia del que iba a “hacerse retratar” al estudio, fuerzan un posado recargado con indumentaria orientalista, abalorios, semidesnudos, en actitudes eróticas y elementos de atrezzo que transforman la toma casi en una farsa que además puede pretende utilizarse como fotografía de tipo propia del catálogo del oriental. Lejos de dignificarse, como lo haría el aristócrata que posa para inmortalizarse, el oriental sería cosificado como un mero ente exótico.

Teniendo en cuenta todo cuanto sabían de la cultura que iban a retratar, todo cuanto habían aprendido en la literatura y el arte, recrearon con escenarios y vestiduras la sensualidad que envolvía el mundo de los harenes, los escenarios callejeros tan pintorescos, los paisajes románticos en torno al oasis, etc. El hecho de que fotografiaran aquello que conocían tal y como lo conocían no supone sino una corroboración de aquello que se conoce, esto es, Lehnert y Landrock prepararon sus fotografías, claramente posadas y de escasa naturalidad, para que mostraran ese Oriente con el que se habían familiarizado, ese que creían además comprender y dominar, en definitiva, aquel que formaba parte de su propia cultura. Así pues lo que consiguieron al comercializar con las

imágenes en Europa fue perpetuar esa concepción del oriental, preconcebida y poco real, una imagen que, además, tenía la peculiaridad de soportar, por si misma, la superioridad de Occidente sobre Oriente.

La construcción de la alteridad que alimenta las fotografías de Lehnert es tan obvia que se nos hace difícil no dudar de su verosimilitud, no pensar simplemente que en ningún caso en las imágenes hay pretensiones de descripciones reales, que son más bien una suerte de divertimento para turistas, y que las elabora consciente de la farsa, pero en el prefacio a su álbum recopilatorio de postales titulado *Razas y belleza orientales*, el libro es presentado como un catálogo que incluye su colección de "fotografías artísticas que representan paisajes y tipos orientales, las características de las razas orientales y el encanto de la naturaleza"[6], afirmando además su distinción y separación del artista, en la medida en que el fotógrafo con un disparo tiene una imagen, una copia de la realidad. "Nuestras fotos, que retratan desde niños jugando a muchachas beduinas nómadas cristalizan el estudio de toda una vida y conforman el material del artista, que retratando con gusto ornamenta pequeñas imágenes que harán las delicias del conocedor."[7]

Copia que como tal tendrá un valor antropológico, pero no el de describir al oriental, sino el de describir al occidental que hizo el disparo. Occidente construye el objeto de conocimiento que llama Oriente, y lo representa como su otro, como una mezcla de todo lo que no es él, una negación de sí mismo que fomenta una disyunción entre un yo y un otro, un europeo y un no europeo, un occidental y un oriental, y percibe aquello que representa de forma negativa. Oriente es la negación de Europa.

Pero ni uno ni otro son cosas naturales, ambas son creaciones culturales humanas, ideas gestadas que en definitiva se construyen en base a unos intereses, y que se relacionan a su vez con las nociones de poder y superioridad. "Los estereotipos toman a menudo la forma de inversión de la imagen de sí mismo que tiene el espectador"[8]. Fueron fotografías como las de Lehnert y Landrock las que alimentaron el imaginario social de un oriente que sólo existía en la literatura y los cuadros. Oriente había sido construido por los occidentales para los occidentales como la negación de ellos mismos. Pero ni lo uno ni lo otro eran cosas naturales, universales o necesarias. La fotografía se erige así como era herramienta capaz de moldear nuestras ideas.

3. CONCLUSIONES

He querido mostrar, a lo largo de esta exposición, como las postales que Lehnert y

6 Lehnert & Landrock (editores). *Eastern races and beauty.*
7 Ibidem.
8 Burke, Peter. *El uso de la imagen como documento histórico.* Editorial Crítica. 2001.

Landrock vendieron en Europa y parte de Asia, fomentaron un discurso estereotipado del oriental, discurso que además se impulsaba por la supuesta objetividad de la fotografía. Estas fotografías contribuyen al orientalismo entendido como institución colectiva que se relaciona con Oriente haciendo declaraciones sobre él, adoptando posturas con respecto a él, describiéndolo, enseñándolo, colonizándolo y decidiendo sobre él. El orientalismo es en definitiva ese intento de Occidente de dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente, para lo cual era necesario conocerlo y dominarlo para poder ejercer un poder imperial sobre él.

Estas postales desempeñaron un papel relevante más que en la construcción, en la perpetuación de la imagen estereotipada del otro, mostrándolo como lo extraño. Pero en las fotografías postales que nos han ocupado, el otro es un otro muy concreto, es un otro erótico, sexual, promiscuo, e incluso andrógino. El retratado, la forma tan construida y ficticia en la que se le ha retratado, consigue hacer que el observador de la imagen lo piense como un otro que es además carente de regulación de la sexualidad, y por supuesto carente de moral. Su exotismo, el del otro retratado, su salvajismo, o mejor dicho, su salvajismo sexual es susceptible de ser explotado sin que eso tenga porque tener consecuencias morales para el europeo, inmerso en otro cultura.

A lo largo de toda la exposición he mantenido la tesis de que la fotografía tal como se entendió en sus inicios, fomentó esa imagen estereotipada del oriental de una forma distinta a como lo hiciera la literatura o la pintura. Precisamente su pretensión de objetividad es la que jugó una “mala pasada” al observador que creía estar viendo la realidad sin los filtros propios del estilo, sin artificio, sin artesanía, sin apenas intervención del hombre, una máquina sin gusto ni preocupación por la estética, libre de prejuicios, carente de cualquier deseo, esa máquina digo, registra la realidad, tal cual esta nos aparece.

Pero es imposible, entiendo, que una fotografía sea completamente neutral, en el momento en que elegimos qué fotografiar ya dejamos algo fuera, en el ejercicio de elección hay una inclusión y una exclusión. Al medir la luz, elegir un plano y un encuadre, ya estamos interviniendo en la fotografía, la cámara, esa máquina, será el medio mediante el que el fotógrafo capta esa realidad que él ve. Y ahí no cabe la neutralidad ni la objetividad.

Esta visión del oriental que alimentaron las fotografías, no sólo las postales de Lehnert y Landrock sino el trabajo de numerosos fotógrafos, antropólogos amateurs y viajeros, se mantuvo durante mas tiempo del que nos gustaría reconocer. Alimentar ese estereotipo permitía cierta actitud del occidental al oriental: una actitud de dominación hacia el otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Said, Edward W. Orientalismo. Debolsillo. Barcelona 2002.
- Said, Edward W. Cultura e imperialismo. Anagrama. Barcelona 2004.
- Juan Naranjo (ed.) Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006). Gustavo Gili. Barcelona 2006.
- Souguez, Marie-Loup. Historia de la fotografía. Cátedra. Madrid 2006
- Souguez, Marie-Loup (coord.). Historia general de la fotografía. Cátedra. Madrid 2007.
- Fontcuberta, Joan. Estética fotográfica. Selección de textos. Blume. Barcelona 1984.
- Fontcuberta, Joan. El beso de Judas. Fotografía y verdad. Gustavo Gili. Barcelona 2007.
- Freund, Gisèle. La fotografía como documento social. Gustavo Gili. Barcelona 2006.
- Lehnert & Landrock (editores). *Eastern races and beauty*.

FILOSOFÍA DE LOS CONFLICTOS. UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS NEUROCIENCIAS[1]

Sonia París
Universitat Jaume I

Abstract: The research of Peace and Conflict Studies is introduced in this paper, although the objective of the author is, from a critical perspective; to relate them to some debates, which are being analyzed from the area of research of the neurosciences.

This study starts emphasizing the conflictive condition of the human beings, although the author makes an effort to distinguish between this conflictive condition from violence. *The conflictive characteristic of human beings doesn't involve a violent condition*. It is here where the debate about the biological condition of the violence is introduced.

Taking into account this debate and according to Peace and Conflict Studies, the possibility to reconstruct our peaceful means is emphasized. This is the reason why the author introduces the methodology of Peaceful Conflict Transformation with the finality to mention (and to go on researching in future papers) some topics of studies, which bring Peace and Conflict Studies closer to the area of research of the neurosciences.

Keywords: Philosophy, philosophy of conflicts, neurosciences, violence, peaceful conflict transformation.

Introducción

¿Hay unas bases cerebrales universales que nos permiten afirmar el carácter biológico de la violencia? ¿Son estas mismas bases cerebrales universales las que pueden dar respuesta a la pregunta de si todas las personas respondemos de igual forma a los conflictos? ¿Nuestra conflictividad implica que todos los seres humanos seamos conflictivos del mismo modo? Estas son algunas de las preguntas que se plantean en estas páginas a partir de una reflexión filosófica que se hace desde las investigaciones para la paz y para los conflictos.

El texto se adentra en estas reflexiones filosóficas tomando como referencia algunos debates que se vienen planteando desde las neurociencias, y siempre en vinculación con los estudios de la paz y de los conflictos, más concretamente con la metodología de la transformación pacífica de las situaciones conflictivas. Por consiguiente, supone una mirada alternativa de estas teorías, una ampliación de las posibilidades de estudio desde otras perspectivas, proponiendo, también, otras líneas de investi-

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

gación en conexión con algunas ideas más cercanas al área de conocimiento de las neurociencias, aunque desde una postura crítica en muchas ocasiones. Entre estas posibilidades de estudio se destaca la referencia a los sentimientos, al reconocimiento mutuo, así como al control de nuestra conducta durante y después de la regulación de un conflicto con determinados fármacos, tales como la oxitocina.

Como se podrá observar en las siguientes páginas, lo que aquí se presenta son sólo bosquejos de posibles futuras líneas de investigación en las que se puede seguir trabajando más a fondo.

1. Neurociencias: Nuevas disciplinas

Parece que unas nuevas disciplinas están cobrando fuerza en la actualidad; unas nuevas disciplinas en las que los prefijos "*neuro*-" y/o "*bio*-" tienen una importancia especial, ya que, como en ellos se puede observar, estas disciplinas reflexionan tomando como punto de partida, sobre todo, lo biológico del cuerpo humano, más concretamente del cerebro humano. Me refiero aquí a las *neurociencias*. Mora (2007: 35) nos dice describiendo a la neurociencia que es una "ciencia experimental, que con todas las herramientas técnicas disponibles y utilizando el método científico (observación, experimentación, hipótesis…) tiende a explicar cómo funciona el cerebro, particularmente, el cerebro humano". Una afirmación similar la hace Cortina (2010: 130) cuando señala que "las neurociencias son ciencias experimentales que intentan explicar cómo funciona el cerebro".

Esta manera de entender a las neurociencias es la que me lleva a pensar que, como disciplinas actuales, siguen planteándose algunas de las mismas preguntas que se han cuestionado tradicionalmente los pensadores, y que nos han preocupado a las personas, aunque evidentemente, las respuestas que las neurociencias ofrecen a estas preguntas son diferentes, pues están mucho más centradas en averiguar las bases cerebrales de nuestras acciones y pensamientos. Es decir, *enfatizan la explicación de la conducta, del pensar y del sentir humano, pero siempre buscando sus justificaciones en el cerebro*.

Si estas ideas se aplican al área de conocimiento principal de este trabajo, la investigación para la paz y los conflictos desde la filosofía, entiendo que uno de los objetivos desde los estudios de la neurociencia será el de buscar, si las hay, las bases cerebrales universales que nos llevan a hablar de la violencia como un fenómeno biológico y universal; que nos llevan a ser violentos ante determinados hechos; y/o que nos hacen afrontar con violencia parte de nuestros conflictos. Se tratará, entonces, de estudiar si existen bases cerebrales universales que facilitan la explicación sobre el carácter biológico de la violencia; sobre las razones por las que actuamos y pensamos de una manera determinada ante determinados conflictos; y sobre las causas que hacen que personas diferentes puedan reaccionar de igual forma ante conflictos similares. Estas preguntas tienen sentido si, al mismo tiempo, recordamos que las neurociencias parten principalmente, de la idea de que las bases cerebrales son compartidas por todas las personas, indistintamente de la cultura, sexo y/o edad, entre otros.

Me da la sensación de que surge aquí, por lo tanto, otro de los problemas clásicos de la reflexión filosófica: *el problema de los universales*. Este ha sido un problema que se ha mantenido en la reflexión filosófica desde sus inicios, ya que,

incluso, fue planteado por los primeros Presocráticos, Platón, Aristóteles, en la Edad Medida y en la Modernidad, aunque en esta última era adoptó un tinte un tanto diferente a raíz de la ansiada racionalidad universal. Ahora parece que las neurociencias vuelven a plantearlo bajo otra óptica (o al menos eso me parece a mí) y haciendo evidente, nuevamente, lo que ya nos decía Montero (1978) al hablar de la historicidad de la filosofía: *a pesar de que muchos de los problemas filosóficos se mantienen, sus respuestas pueden variar en el tiempo* porque, como ya había dicho Hegel anteriormente, la filosofía es ante todo *hija de su tiempo*. Creo que las neurociencias vuelven a plantear este problema, pero desde otra perspectiva. Como decíamos antes, se preguntan, sobre todo, si existen unas bases cerebrales universales que nos pueden dar una explicación de la conducta, del pensar y del sentir humano.

Es tal el desarrollo de las neurociencias que ha dado lugar, actualmente, a otras ramas del saber. Por ejemplo, se habla de: 1) *Neurocultuta* que, siguiendo a Mora (2007: 24-25), podemos definir como:

> […] una revaluación lenta de las humanidades o, si se quiere, un reencuentro, esta vez real y crítico, entre ciencias y humanidades. Más concretamente quiere decir un encuentro entre la neurociencia, que es el conjunto de conocimientos sobre cómo funciona el cerebro, obtenido desde las más varias y diversas disciplinas científicas (básicas y aplicadas) y el producto de ese funcionamiento, que es el pensamiento y conducta humanos.
>
> La neurocultura aspira a que el hombre puede conocer y construir un sistema de pensamiento, creencias y cultura que le provea de un marco para una existencia más cómoda a su propia naturaleza biológica (Mora, 2007: 151).

2) *Neurofilosofía* que es un término introducido por Patricia S. Churchland en unos de sus libros publicados en 1990 (Mora, 2007: 46), y que define como una filosofía sobre el ser humano que se sustenta sobre los pilares del conocimiento que aporta la neurociencia actual (48).

3) *Neuroética* que, según Cortina (2010), ha venido usándose como término desde 1989, aunque sólo se hace oficial en el año 2002, tras la publicación del texto de William Safire en *The New York Times* y la realización del congreso de San Francisco. La neuroética "es el campo o rama de filosofía que discute lo correcto e incorrecto de un tratamiento de, o la potenciación de, el cerebro humano" (Mora, 2007: 69) y puede entenderse como: 1) *La ética de la neurociencia* que es "la valoración ética de la aplicación de las nuevas técnicas" (Cortina, 2010: 131) y 2) *La neurociencia de la ética* que es el estudio de los circuitos cerebrales y su actividad que dan como resultado el ser ético y moral (Mora, 2007: 72), o según Cortina (2010: 131) aquella que "se ocupa de las bases neuronales de la agencia moral".

> Mientras que la ética de la neurociencia se pregunta por la corrección ética de determinada actuaciones, la neurociencia de la ética no habla de intervenir, en principio, sino de desentrañar las bases neuronales de la conducta humana con la pretensión de explicarla. Aunque para ello también deba preguntarse por la legitimidad de los procedimientos para "leer el cerebro" (Cortina, 2010: 132).

Además, otros muchos son los conceptos que podríamos usar junto con estos prefijos. Por ejemplo y en relación con el tema que aquí nos ocupa, podríamos hablar también de *neuropaz* y *neuroconflictos*, y tratar de ofrecer una interpretación diferente de algunos planteamientos clásicos de la investigación para la paz y para los conflictos. En las siguientes páginas vamos a intentar introducir algunas de las aportaciones que las neurociencias pueden hacer a estos estudios partiendo de una revisión antropológica, aunque siempre desde una perspectiva crítica y basándome en la reflexión filosófica.

2. Neurociencia y conflictos: Una revisión antropológica

La revisión antropológica que se propone en este apartado toma, como punto de partida, algunas de las características que se vienen trabajando en los estudios de la paz y de los conflictos. Como ya se ha señalado al finalizar la sección anterior, el objetivo de esta revisión es, simplemente, hacer un análisis crítico teniendo en cuenta algunas de las líneas de trabajo de las neurociencias para, al mismo tiempo, poder actualizar los debates que vienen llevándose a cabo en nuestras investigaciones sobre la paz y los conflictos.

La imagen del ser humano que se pretende resaltar en estas páginas lo entiende, ante todo, como un ser *conflictivo* (Muñoz, 2001), lo que quiere decir que entre los rasgos propios de su naturaleza está el hecho de que vive conflictos (Comins Mingol y otros, 2011; París Albert, 2009; 2010); *el ser humano es conflictivo porque es propio de su naturaleza vivir conflictos* y, por lo tanto, somos incapaces de comprender lo que las personas somos si no tenemos en cuenta que entre sus rasgos esenciales está este hecho.

Como estamos hablando aquí de conflictos, es necesario recuperar su definición etimológica, para saber a qué nos referimos exactamente con este término. La palabra conflicto significa "luchar con", ya que deriva del prefijo "*co*-" (que quiere decir "unión" o "colaboración") y del verbo "*fligere*" (que quiere decir "luchar") (Martínez Guzmán, 2005). Entonces, lo que estamos diciendo es que es esencial al ser humano "luchar con"; interaccionar con otros y con otras para luchar. Vemos ahora cuán importante es esa capacidad de interacción entre las personas, tal y como se propone desde el Giro Epistemológico de la Filosofía para la Paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, que nos habla de la relevancia de la intersubjetividad (Martínez Guzmán, 2001; 2005). De todas maneras, tenemos que matizar que esa interacción puede realizarse por medio de la violencia o pacíficamente. Es decir, podemos afirmar que, en el caso que aquí se está comentando, la capacidad de "luchar con" puede hacerse violenta o pacíficamente. Es cierto que el verbo luchar puede llevarnos a pensar en la violencia ("luchar con violencia"), pero, también, es cierto que puede adoptar otra connotación si se analiza desde otra perspectiva. Este verbo, procedente del latín *luctari* y unido a las preposiciones "con", "contra" y "por", significa, por un lado, usar las fuerzas y los recursos propios para vencer a otro, a un obstáculo o conseguir una cosa y, por el otro lado, el ataque recíproco que se realizan las personas con sus fuerzas y sus armas (Moliner, 1997). Sin embargo, en un sentido figurado, ese "luchar con, contra y por" puede verse como el esfuerzo individual o colectivo que se realiza para alcanzar una cosa sin el uso necesario de la fuerza violenta (Comins Mingol y otros, 2011). Este último es el sentido que me interesa resaltar porque hace evidente que los conflictos entendidos como un "luchar con" pueden afrontarse por medio de la violencia, pero

también por medios pacíficos. De nuevo, son estos últimos los que me interesa destacar a la hora de regular los conflictos porque son éstos medios los que nos hacen comprender más fácilmente qué es lo que quiere decir el ser conflictivo. Y nos lo hacen comprender más fácilmente porque hacen evidente que los conflictos no están unidos necesariamente a la violencia; *somos conflictivos, pero ello no quiere decir que somos violentos*. Como venimos señalando, la conflictividad se puede regular también por medios pacíficos y es esta la manera por la que debemos esforzarnos; la manera que debemos aprender y que debemos convertir en un hábito para que la vivencia de nuestros conflictos se convierta en algo natural, evidentemente siempre que sean transformados pacíficamente.

El rasgo de la conflictividad, que ya se ha mencionado en los párrafos anteriores, nos lleva a hablar de la *complejidad* como otro rasgo propio de la naturaleza humana (Muñoz, 2001), que está íntimamente ligado a la característica de la conflictividad, puesto que decir que el ser humano es complejo quiere decir que tiene posibilidades diferentes para afrontar las situaciones y los conflictos que le presenta la vida. Esto significa que tiene posibilidades basadas en la violencia o en la paz para afrontar sus conflictos, lo que hace patente, al mismo tiempo, su responsabilidad para con las acciones que realiza y su libertad a la hora de escoger cómo interactuar con los y las demás.

Moliner (1997) nos da una acepción de conflicto que está muy vinculada con las ideas que se comentan en el párrafo anterior cuando nos dice que los conflictos se vinculan con la *indecisión*; que los conflictos son aquellos momentos en los que el combate está indeciso. Es decir, los conflictos son aquellos momentos en los que no sabemos muy bien qué hacer porque podemos afrontarlos por medio de alternativas de actuación distintas, violentas o pacíficas. Así mismo, hay que decir que estas interpretaciones vienen siendo trabajadas, e incluidas, en la Filosofía para la Paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I cuando afirma que tenemos alternativas diversas para hacernos y decirnos las cosas, y que es sólo nuestra responsabilidad si decidimos hacérnoslas y decírnoslas por medios violentos o pacíficos (Martínez Guzmán, 2001; 2005).

Para seguir avanzando, la cuestión aquí es poner en relación estas ideas con algunos de los planteamientos que se podrían hacer desde los estudios de las neurociencias. En este caso, es interesante recuperar las preguntas que ya se han presentado en el primer apartado de este texto: ¿Existen bases cerebrales universales que nos permiten hablar de la conflictividad y de la complejidad de igual forma en todos los seres humanos? ¿Existen bases cerebrales universales que hacen que distintas personas regulen sus conflictos de un modo similar (por ejemplo, con violencia)? En definitiva: ¿Existen bases cerebrales universales que hacen posible señalar el carácter biológico de la violencia?

Desde los estudios de las neurociencias los expertos nos dicen que "nada ocurre, ni nada existe en el mundo humano, que no haya sido filtrado y elaborado por el cerebro" (Mora, 2007: 25). Hauser (2008: 88) señala que "lo que nos ha permitido vivir en grandes grupos de individuos no emparentados entre sí que continuamente van y vienen es una evolucionada facultad de la mente que genera *juicios universales*[2] e inconscientes acerca de la justicia y los perjuicios". Estas citas nos muestran

[2] Énfasis propio.

la defensa que, generalmente, estos autores hacen de la universalidad de nuestras conductas, pensares y sentires, de tal manera que aceptan su justificación (de nuestras conductas, pensares y sentires) a través de unas bases cerebrales universales. Cortina (2011: 54) también nos dice que el universalismo es una obviedad en el siglo XXI porque, según ella, todos y todas defendemos ciertos derechos (el derecho a la vida y el derecho a la dignidad, entre otros), aunque esta autora también pone el énfasis en la dependencia del ser humano de su entorno social (2011: 90). La investigación para la paz y para los conflictos, sin embargo, da la sensación de que enfatiza mucho más la manera en que las personas somos *construidas socialmente*. Es decir, las maneras en las que nuestra identidad se va configurando de acuerdo con el aprendizaje que vamos recibiendo en nuestro entorno social y a lo largo de nuestra vida, gracias, sobre todo, a la educación que recibimos a nivel formal, no formal e informal. Por lo tanto y teniendo en cuenta esta postura, adopta en gran medida una posición crítica respecto al universalismo porque es cierto que, como dice Cortina (2011), tenemos, por ejemplo, ideas de ciertos derechos, pero ¿la interpretación de estas ideas es la misma para todas las personas y en todos los contextos? ¿Bajo qué racionalidad se configuran estas ideas? Entiendo que estas cuestiones y lo que en adelante se comenta desde una perspectiva crítica encaja también con los trabajos realizados por Cortina.

Las preguntas que se acaban de presentar están ligadas a otros dos motivos de crítica del universalismo principalmente: 1) Se entiende que el universalismo implica aceptar como *modelo* el poder de unos pocos, poder que se impone a los y las demás. Por ejemplo, desde la Modernidad ha sido la razón masculina occidental la que se ha convertido en la razón universal, en el poder de unos pocos que está por encima de cualquier otra racionalidad y que produce, así, la subordinación de los otros saberes (por ejemplo, de los saberes de las mujeres y de otras culturas no occidentales, entre otros). En este sentido, podemos decir que es esa razón masculina occidental la que nos ha dicho cómo son las cosas, cómo debemos entender y definir las cosas. Tanto es así que se ha pretendido aplicar sus interpretaciones a cualquier parte del mundo y en cualquier momento de la historia, de ahí que hablemos de su universalidad. 2) Se entiende que el universalismo implica una *homogeneización* de los diferentes saberes en la medida en que hay una razón universal, un saber de unos pocos, que nos dice cómo son las cosas y cómo debemos interpretarlas, tal y como se acaba de mencionar en el punto uno. Así, se promueve, por ejemplo, un único concepto de justicia, que se intenta validar en cualquier lugar, aunque nosotros sepamos que es este un concepto que ha sido pensado en el mundo occidental.

Si intentamos relacionar esas ideas con las dos primeras preguntas que se han expuesto más arriba (¿Existen bases cerebrales universales que nos permiten hablar de la conflictividad y de la complejidad de igual forma en todos los seres humanos? ¿Existen bases cerebrales universales que hacen que distintas personas regulen sus conflictos de un modo similar (por ejemplo, con violencia)?), diremos que la investigación para la paz y para los conflictos muy difícilmente acepta esta universalidad. Es cierto que estoy hablando de la conflictividad y complejidad como rasgos que comparten los seres humanos (quizás esta sería la universalidad que se podría entender desde la Filosofía para la paz si queremos interpretarlo así, puesto que estos dos podrían ser entendidos como unos rasgos universales compartidos por las personas de todo el mundo y de todos los tiempos. Quizás esto sería parecido a lo que nos dice

Cortina (2011) cuando, como ya se ha dicho más arriba, habla de la existencia de ideas de derechos universales, por ejemplo).

No obstante, quienes investigamos para la paz y para los conflictos pensamos que las maneras en las que se es conflictivo y complejo pueden variar en las diferentes personas y culturas y, también, en función, no sólo de los aspectos más biológicos que pueden configurar la personalidad y el carácter de cada uno de nosotros, sino de cómo vamos construyendo socialmente esta personalidad, este carácter y nuestra identidad de acuerdo con la educación formal, no formal e informal que recibimos. Asimismo, diremos que no todas las personas tenemos por qué responder de igual forma ante los mismos conflictos, sino que las respuestas también pueden variar según nuestras propias experiencias y las influencias que recibimos en nuestros entornos sociales. Creo que esta interpretación encaja con lo que he comentado más arriba, cuando se ha preguntado si la interpretación de las ideas de derechos universales es la misma para todas las personas y en todos los contextos. Además, como ya he mencionado, entiendo que estos matices son compartidos también por Cortina, aunque ella afirme la imposibilidad de negar el universalismo en el siglo XXI.

Si recuperamos ahora la tercera pregunta que se ha planteado más arriba (¿Existen bases cerebrales universales que hacen posible señalar el carácter biológico de la violencia?), empezamos a preguntarnos por el *carácter biológico de la violencia*, ya no sólo por su universalismo. En la investigación para la paz y para los conflictos esta problemática ya fue investigada a fondo en El *Manifiesto de Sevilla sobre la Violencia: Preparar el terreno para la construcción de la paz* (UNESCO, 1992). A continuación, se exponen las tesis que se defienden en este *Manifiesto* y que se extraen textualmente, en este caso, del libro *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11.S y el 11-M* (Martínez Guzmán, 2005: 92-94):

1. Científicamente es incorrecto decir que no se podrá suprimir nunca la guerra porque los animales hacen la guerra, y el hombre es parecido al animal. Primero, esto no es cierto: los animales no hacen la guerra. Segundo: en esto no nos parecemos a los animales. A diferencia de ellos, los seres humanos tenemos una cultura, y esta cultura podemos hacerla evolucionar. Una cultura que ha conocido la guerra en una determinada época puede cambiar y vivir en paz con las demás culturas en otra época.
2. Científicamente es incorrecto decir que nunca se podrá suprimir la guerra porque forma parte integrante de la naturaleza humana. Las controversias sobre la naturaleza humana no probarán nunca nada, porque la cultura humana nos confiere la capacidad de moldear y transformar nuestra naturaleza de una generación a otra. Es cierto que los genes que se transmiten, en el óvulo y en el esperma, de padres a hijos, influyen en nuestra manera de actuar. Pero también es cierto que estamos influidos por la cultura en la que crecemos, y que podemos ser responsables de nuestros actos.
3. Científicamente es incorrecto decir que no se puede poner fin a la violencia porque las personas y los animales violentos viven mejor y tienen más hijos que los otros. Al contrario, todo indica que el bien vivir está directamente relacionado, tanto para los seres humanos como para los animales, con la capacidad de cooperar.

4. Científicamente es incorrecto decir que nuestro cerebro nos conduce a la violencia. El cerebro es una parte del cuerpo, como las piernas y las manos. Se puede utilizar la cabeza o las manos para tratar con el prójimo, o para ejercer la violencia. Puesto que el cerebro es el soporte físico de la inteligencia, nos ofrece la posibilidad de pensar lo que queremos hacer y lo que deberíamos hacer. Y ya que hay una gran aptitud para aprender, nos es posible inventar nuevas maneras de hacer las cosas.
5. Científicamente es incorrecto decir que la guerra es un fenómeno "instintivo". Los científicos ya casi no usan el término "instinto", porque no existe un solo aspecto de nuestro comportamiento que esté tan determinado que no pueda ser modificado con el aprendizaje. Desde luego, todos tenemos emociones e impulsos –el miedo, la ira, el deseo sexual, el hambre–, pero cada uno de nosotros es responsable del modo en que los expresa. En la guerra moderna, las decisiones y las acciones de los generales y soldados no suelen tener un carácter emocional: los combatientes sencillamente hacen su trabajo, tal y como han aprendido a hacerlo. A los soldados instruidos para hacer la guerra, y a los pueblos llamados a apoyarlos, se les enseña a odiar y a temer a un enemigo designado. Toda la cuestión es saber por qué a unos y otros se les forma de este modo y están condicionados por los responsables políticos y los medios de comunicación.

Conclusión

En conclusión proclamamos que la guerra y la violencia no son una fatalidad biológica. Podemos poner fin a la guerra y a los sufrimientos que conlleva. No con esfuerzos aislados, sino llevando a cabo una acción común. Si cada uno de nosotros piensa que es posible, entonces es posible. Si no, no vale la pena ni intentarlo. Nuestros antepasados inventaron la guerra. Nosotros podemos inventar la paz. Todos nosotros, cada uno en su sitio, tenemos que cumplir con nuestro papel.

Por consiguiente y teniendo en cuenta el *Manifiesto de Sevilla*, las aportaciones que podemos hacer desde la Filosofía para la paz a este debate, que creo tiene mucho que ver con las investigaciones neurocientíficas, son aquellas que reflexionan sobre la existencia de unas bases cerebrales universales que nos hacen ser violentos. Si recordamos que Cortina (2011: 90) nos ha dicho anteriormente que el "el ser humano es claramente dependiente de su entorno social, y menos de sus genes", podemos apreciar más claramente la siguiente cita:

> es importante distinguir entre las *bases* de una ética universal, que serán por supuesto cerebrales, pero también mentales y sociales, y el *fundamento* de una ética universal, que nos permite dar razones morales ante la pregunta por el carácter exigitivo de normas, valores, sentimientos y virtudes a los que llamamos morales (Cortina, 2011: 96).

Entonces, al igual que lo que venimos diciendo desde la investigación para la paz y para los conflictos y aplicándolo a la violencia, Cortina nos pide tener en cuenta las influencias del entorno social, y no sólo los genes.

En relación con estas ideas, me parece importante señalar aquí que, posiblemente, los estudios para la paz y para los conflictos han hecho demasiado hincapié en las teorías basadas en el construccionismo social (o, por lo menos, esa ha podido ser la sensación que han dado las ideas que he venido comentando hasta el momento). Teniendo en cuenta esta apreciación, podría ser oportuno decir que al hablar del ser humano es importante tener en cuenta también el lado más biológico de su personalidad, carácter e identidad además de las influencias sociales (construccionismo social) que el ser humano recibe y que, por lo tanto, van modificando y configurando progresivamente su personalidad, su carácter y, en definitiva, su identidad. De todas formas, es evidente que daremos un mayor peso a estas últimas desde nuestras investigaciones.

Aplicado al caso que aquí nos ocupa, la postura que se señala en el párrafo anterior nos da la posibilidad de decir lo siguiente respecto al carácter biológico de la violencia, y de acuerdo con las propuestas que se vienen trabajando en las investigaciones para la paz y para los conflictos: *Como seres humanos disponemos de una capacidad innata hacia la violencia y de una capacidad innata hacia la paz*. Lo que esto quiere decir no es que seamos más o menos violentos o pacíficos por naturaleza, sino que, como seres humanos, disponemos de ambas capacidades innatas (biológicamente hablando), aunque la forma en la que se nos construye socialmente influye finalmente en el hecho de que hagamos un mayor o menor uso de cada una de ellas. *Todas las personas podemos ser violentas o pacíficas, pero, seguramente, será nuestra construcci*ón social *la que influye más directamente en el hecho de ser m*ás violento*s o más* pacíficos. Una propuesta similar la defiende Gazzaniga (2006: 57) cuando nos dice que:

> aunque logremos representar los genes y seleccionar los rasgos poligenéticos, ¿todo esto determina a la persona? […] A lo mejor los genes construyen el andamiaje del pensamiento, pero lo que da lugar al pensamiento, la memoria y otras complejidades mentales es sumamente sensible al entorno o a las interacciones de los elementos he dicho andamiaje".

En definitiva, nuestra propuesta desde las investigaciones para la paz y para los conflictos, y en relación con los temas aquí trabajados, se puede resumir con los siguientes puntos:

1. Aunque la conflictividad y la complejidad son rasgos naturales de los seres humanos, ello no significa que todos reflejemos estas características de la misma forma. Las maneras en las que somos conflictivos y complejos dependerán, no sólo de los aspectos más biológicos de nuestra personalidad y carácter, sino también, y sobre todo, de las influencias sociales que recibimos y que van modificando progresivamente esta personalidad y carácter.
2. No podemos afirmar que todas las personas reaccionamos de igual forma ante los conflictos, ya que cada conflicto presenta respuestas múltiples y nuestras maneras de afrontarlos dependerán no sólo de los aspectos más biológicos de nuestro carácter y personalidad, sino también, y muy especialmente, de las influencias que recibimos de nuestro entorno social.
3. No podemos decir que somos ni violentos ni pacíficos por naturaleza. En todo caso, aunque poseamos capacidades innatas hacia la violencia y la paz como

seres humanos, también es cierto que las formas en las que somos violentos y pacíficos dependen, especialmente, de las maneras en las que somos construidos socialmente.

4. En todo caso, si podemos afirmar que existen bases cerebrales universales para explicar la violencia, también podremos afirmar que existen bases cerebrales universales para explicar nuestra capacidad de actuar pacíficamente. Evidentemente, son estas últimas las que nos interesan resaltar y este es el motivo por el que nos esforzamos en difundir y aprender las metodologías para la transformación pacífica de los conflictos.

3. Neurociencia y transformación pacífica de conflictos

El esfuerzo por construir y mantener la paz nos lleva a pensar en metodologías para la transformación pacífica de los conflictos que hagan evidente las capacidades pacíficas que los seres humanos tenemos, aunque parezca que, en muchas ocasiones, estas capacidades puedan ser olvidadas. Tanto es así que da la sensación de que, normalmente, se enfatizan mucho más los conflictos que regulamos violentamente, en lugar de aquellos otros que afrontamos por medios pacíficos. Sin embargo, tal y como nos dicen algunos autores (Muñoz, 2001), la mayoría de las situaciones conflictivas que vivimos día a día son reguladas pacíficamente, aunque no centremos tanto nuestra atención en ellas. Evidentemente, es nuestra obligación preguntarnos qué está pasando para que estas percepciones tengan lugar; por qué resaltamos tanto la violencia en nuestros días; por qué la espectacularizamos de la manera en que se viene haciendo; por qué no creemos que tienen la misma importancia los conflictos que son transformados pacíficamente. Es claro que todas estas son preguntas de gran relevancia, aunque no sea mi intención tratarlas con mayor profundidad en estas páginas al ser otro muy diferente el objetivo de investigación que me planteo en este trabajo.

La transformación de los conflictos por medios pacíficos se propone, entonces, reconstruir nuestras capacidades pacíficas. Es decir, recuperarlas, no construirlas de nuevo, porque simplemente ya las tenemos y sólo nos es necesario *sacarlas hacia fuera* nuevamente. Estas ideas encajan a la perfección con las propuestas que Lederach (1995; 1998) presenta en sus trabajos a través de lo que él denomina como modelo *elicitive* y frente al modelo prescriptivo.

Esta metodología surge en la década de los 90 tras haberse presentando, anteriormente y sin demasiado éxito, otras dos metodologías con el nombre de Resolución de Conflictos y de Gestión de Conflictos.[3] Como vengo diciendo, su objetivo no es otro más que hacer evidente las capacidades pacíficas que como seres humanos tenemos para la regulación de nuestros conflictos con el fin de mostrar qué tensiones los han causado y de afrontarlas para trasformar dichas tensiones en nuevos objetivos que nos permitan el mantenimiento e, incluso, el reforzamiento de nuestras relaciones en el futuro. En este sentido, pone muy especialmente el énfasis en los siguientes

[3] Cabe clarificar aquí que la metodología de Resolución de Conflictos no ha tenido demasiado éxito, aunque sí que lo ha tenido terminológicamente hablando. En este sentido, la mayoría de los textos actuales siguen hablando de Resolución de Conflictos, aunque en la actualidad lo puedan hacer teniendo en cuenta los rasgos de la transformación a diferencia de lo que sucedía anteriormente cuando se vinculaba con aquellas regulaciones más violentas.

medios pacíficos: la cooperación con la otra parte, la percepción basada en la escucha activa y el reconocimiento, el poder integrativo y concertado, la comunicación para entendernos y la responsabilidad de nuestras acciones, entre otras.

A continuación y tras haber presentado brevemente esta metodología, me propongo resaltar cuatro aspectos en los que se puede seguir reflexionando en futuros trabajos y que aproximan a la transformación pacífica de los conflictos a los estudios que vienen realizándose desde las neurociencias:

1) *Los sentimientos*: Cabe señalar aquí que la transformación pacífica de los conflictos se nutre de una visión de los sentimientos basada en la *intersubjetividad*, que supone reciprocidad, ya que sentimos y reacciones ante los otros y las otras según las intenciones de sus acciones (Cortina, 2011). Esta idea, también, encaja con lo que nos dice Gazzaniga (2006: 114) en la siguiente cita:

> Realmente simulamos sus estados mentales al activar nuestros propios sistemas al activar nuestros propios sistemas cerebrales emocionales del mismo modo en que suponemos que están activados los suyos. A través de estos sentimientos que experimentamos, comprendemos los sentimientos de los demás; les leemos la mente y el lenguaje corporal.
>
> Este párrafo nos lleva, nuevamente, a preguntarnos por la existencia de las bases cerebrales universales relativas, en este caso, a los sentimientos. Aquí, nuestra propuesta se ajusta a lo que ya se ha dicho anteriormente. Esto es, existan o no estas bases cerebrales universales, lo que sí que queda claro es que la expresión de cada sentimiento puede variar según las personas y las culturas, y en función de los rasgos más biológicos de nuestra personalidad y, sobre todo, de las maneras en las que somos construidos socialmente, aunque, ciertamente, tampoco podamos afirmar la existencia de una "proliferación caótica" en lo que a los sentimiento se refiere (Marina, 1996; Marina y López Penas, 1999).

2. *El reconocimiento*: Siguiendo con esta postura basada en la intersubjetividad, se resalta ahora el papel del reconocimiento recíproco en la transformación pacífica de los conflictos, y teniendo en cuenta alguna de las aportaciones que vienen haciéndose desde las neurociencias. Cortina (2010: 146-147) también destaca este tipo de reconocimiento cuando dice que "es preciso ahondar en las estructuras, racionales y sentientes, del reconocimiento recíproco. Es preciso ahondar en las estructuras de la razón cordial humana".

> Es el reconocimiento recíproco de la igual dignidad el fundamento de una teoría de la justicia que interpreta en forma dialógica el derecho de cada ser humano a ser apreciado por sí mismo y su obligación de apreciar a aquellos, cercanos o lejanos, que forman parte del mundo humano. Y no sólo por afán de supervivencia, sino por vivir bien atendiendo a exigencias de justicia (Cortina, 2011: 148).

El filósofo Honneth (1997) se convierte en uno de los filósofos que hace posible nuestra profundización en el reconocimiento recíproco, ya que elabora una teoría en la que destaca tres tipos de reconocimiento a partir de tres clases de menosprecios.

Estoy hablando del reconocimiento a la integridad física, del reconocimiento como miembros de una comunidad jurídica con derechos y deberes y del reconocimiento a las diferentes formas de vida. Todos ellos necesarios para la configuración de la identidad humana.

3. *La oxitocina*: Distintos y muy variados son los estudios que hablan de la contribución que ciertas sustancias, tales como la oxitocina, pueden hacer para la transformación positiva de los conflictos. Por ejemplo, encontramos los estudios de Carsten K. W. de Drew realizados junto con otros investigadores (2010), quienes afirman que la oxitocina puede influir sobre nuestra capacidad de confianza y de cooperación (con las personas de un mismo grupo, aunque no supone ningún cambio respecto a la desconfianza con los otros), ya que afecta, directamente, a la amígdala, al hipocampos, al cerebro y a algunas regiones de la espina dorsal, que son las que regulan el sistema nervioso autonómico. Con el mismo sentido encontramos los trabajos publicados por: 1) Cloke (<www.mediate.com/articles/cloke8.cfm>), quien supone que la oxitocina mejora las respuestas amistosas, el reconocimiento y la cooperación. 2) Carter (2005: 18247-18248) quien afirma que la oxitocina mejora la capacidad de formación de grupos sociales y el manejo de las situaciones estresantes. 3) Tabak y otros estudiosos (2010) quienes defienden que la oxitocina puede favorecer la afiliación durante los tiempos de estrés y, asimismo, relaciona la angustia de las mujeres y la ansiedad romántica con mayores niveles de oxitocina. 4) Ditzen y otros investigadores (2009) y Singer y otros estudiosos (2008) afirman las mismas ideas. Singer, por ejemplo, relaciona la oxitocina con la afiliación y el cuidado. Incluso dice que esta sustancia reduce la ansiedad y el estrés en las relaciones sociales, ayuda a decir la verdad e incrementa la generosidad. 5) Ditzen (2009) dice que la oxitocina reduce el estrés e incrementa el comportamiento social. Por lo tanto, señala que puede tener efectos en la actitud positiva que se adopta delante de un conflicto, ya que influye sobre la comunicación y el estrés generado en un conflicto.

4. *Mind wars*. Esta expresión hace referencia a las guerras que se controlan con la mente gracias a las ayudas farmacológicas y que, por lo tanto, influyen directamente sobre la seguridad humana (Moreno, 2006). Por ejemplo, Moreno (2006) nos alerta de cómo se puede hacer un esfuerzo por controlar el sueño o el miedo de los soldados en la guerra con el fin de mantener su actividad durante mucho más tiempo. Evidentemente, esto tiene toda una serie de efectos adversos que es importante tener en cuenta por sus implicaciones para la transformación pacífica de los conflictos. En este sentido, habla Moreno (2006) de la figura del "*soldado que es dominado metab*ólicamente". Según este autor, esta clase de soldados sería la que se refiere al soldado que puede moverse por todos los lugares y por todos los tiempos bajo determinadas condiciones mentales que, a la larga, serán un componente importante de la guerra, como ya se ha dicho.

Teniendo en cuenta las ideas explícitas en el párrafo anterior, Moreno (2006) cuestiona algunos avances científicos que pueden repercutir positivamente en la guerra, aliándose con ella. Unido a esta idea, se pregunta Moreno si los científicos son o no son conscientes del daño que sus investigaciones pueden hacer. Esta es la razón por la que nos habla del "*dilema dual*", que se refiere a esos efectos negativos que los avances científicos pueden tener a pesar del supuesto carácter positivo que toda investigación científica tiene. A modo de ejemplo de este "*dilema dual*" se puede decir que una persona puede investigar física nuclear con todo lo positivo que esta

investigación puede suponer, pero, en cambio, que estas investigaciones sean útiles a la larga para la construcción de bombas. Entonces, la postura que Moreno (2006) defiende es la de la cultura de la responsabilidad con el fin de que los efectos de estas investigaciones científicas tengan un significado benigno, también, para las guerras.

Las ideas que aquí se han comentado se trabajan también en otros libros como son los libros de Keith (1997) y Moreno y Berger (2010). Este último es, de nuevo, un estudio de la bioética que profundiza en debates que afectan, fundamentalmente, a la ciencia y a la política.

Para ir terminando, me gustaría presentar algunas reflexiones en relación con las dos últimas cuestiones que se presentan en este trabajo (la oxitocina y las *mind wars*) y en las que, también sería interesante seguir reflexionando. Parece que es a la ayuda farmacológica a lo que aquí se está poniendo el énfasis, pero nos podemos preguntar: ¿Hasta qué punto podemos decir que somos libres si actuamos bajo el dominio de ciertos fármacos? ¿Hasta qué punto podemos decir que somos responsables bajo las mismas condiciones? Gazzaniga (2006: 100) también se hace la misma cuestión cuando se pregunta: "¿El acusado cometió aquel crimen horrible libremente y por elección, o fue algo inevitable a causa de la naturaleza de su cerebro y sus experiencias pasadas?".

La investigación para la paz y para los conflictos entiende que debería ser necesario poder responder a la pregunta propuesta por Gazzaniga diciendo que nuestras acciones son elegidas libremente y bajo nuestra propia responsabilidad. Esta es la razón por la que, y vinculándose con la temática que aquí nos ocupa, podríamos decir que las acciones que llevamos a cabo durante un proceso de transformación pacífica de los conflictos deberían ser de libre elección para la personas implicadas, y no impuestos gracias a la toma de ciertos fármacos. Tanto es así que con ello, nuestras acciones deberían mostrar las alternativas de actuación que las personas tenemos porque nuestra postura debería ser la de entender que las personas pueden actuar violenta o pacíficamente, pero sólo porque ellas quieren; porque es lo que ellas han decidido. Por consiguiente, la educación y el aprendizaje de estas posturas deberían ser aspectos fundamentales de la educación para la paz con la finalidad de que reviertan después positivamente sobre la metodología de la transformación pacífica de los conflictos.

Conclusiones

Estas reflexiones muestran otras posibilidades de estudio de la teoría de la transformación pacífica de los conflictos gracias a un acercamiento a ciertas propuestas que se podrían vincular con el área de conocimiento de las neurociencias. Aunque la postura que se adopta tiene unos tintes críticos en muchas ocasiones, resulta de interés abrir el marco de análisis de estas investigaciones, lo cual es totalmente viable si recordamos que éstos son unos estudios multidisciplinares e interdisciplinares.

El análisis toma como punto de partida la interpretación del ser humano como un ser conflictivo y complejo, afirmaciones que llevan a debatir sobre el carácter biológico de la violencia y a plantear el papel de la transformación pacífica de los conflictos como metodología favorable a su regulación positiva. Es aquí cuando se proponen posibles líneas de investigación futuras basadas en la referencia a los sentimientos, al reconocimiento y a la posibilidad de controlar nuestras conductas en las

regulaciones positivas de los conflictos, incluso durante una guerra, con determinados fármacos, tales como la oxitocina.

Bibliografía

Carter, C. Sue (2005): "The chemistry of child neglect: Do oxytocin and wasopressin mediate the effects of early experience?, *PNAS*, 102, 51, diciembre 2005, 18247-18248.

Comins Mingol, Irene y otros (2011): "Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado", en Muñoz, Francisco y Jorge Bolaños Carmona (eds.): *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada, 95-122.

Cortina, Adela (2010): "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, enero-junio 2010, 129-148.

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

Cloke, Kenneth: "Bringing oxytocin into the room. Notes on the neurophysiology of conflict", <www.mediate.com/articles/cloke8.cfm>).

De Drew, Carsten K. W. y otros (2010): "The Neuropeptide oxytocin regulates parochial altruism in intergroup conflict among humans", *Science*, 328, junio 2010, 1408-1411.

Ditzen, Beate (2009): "Intranasal oxytocin increases positive communication and reduces cortisol levels during couple conflict", *Biol Psychiatry*, 65, 728-731.

Gazzaniga, Michael S. (2006): *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós.

Hauser, Marc D. (2008): *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y el mal*, Barcelona, Paidós.

Honneth, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica.

Keith, Jim (1997): *Mind control. World control*, Kempton, Illinois, Adventures Unlimited Press.

Lederach, JOHN PAUL (1995): *Preparing for Peace. Conflict Transformation Across Cultures*, New York, Syracuse University Press.

— (1998): *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, United States Institute of Peace.

Marina, José Antonio (1996): *El laberinto sentimental*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Marina, José Antonio y Marisa López Penas (1999): *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama.

Martínez Guzmán, Vicent (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.

— (2005): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11*-M, Bilbao, Desclée de Browver.

Moliner, María (1997): *Diccionario del uso del español,* <www.diclib.com> (Fecha de acceso: 25/05/10).

Montero, Fernando (1978): "La historicidad de la Filosofía", en Montero, Fernando y otros (eds.): *La Filosofía Presocrática*, Valencia, Servicio de Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia, 13-47.

Mora, Francisco (2007): *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza Editorial.

Moreno, Jonathan D. (2006): *Mind wars. Brain Research and National Defense*, Washington, The Dana Foundation.

Moreno, Jonathan D. y Sam Berger (2010): *Progress in Bioethics. Sciencie, Policy and Politics*, Cambridge, The MIT Press.

Muñoz, Francisco (2001): *La paz imperfecta*, Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada.

París Albert, Sonia (2009): *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, Barcelona, Icaria.

— (2010): "Filosofía, transformación de conflictos y paz", en Comins Mingol, Irene y Sonia París Albert (ed.): *Investigación para la paz: estudios filosóficos*, Barcelona, Icaria.

Singer, Tania y otros (2008): "Effects of oxytocin and prosocial behavior on brain responses to direct and vicariously experienced pain", *Emotion*, 8, 6, 781-791.

Tabak, Benjamín A. y otros (2010): "Oxytocin indexes relational distress following intepersonal harms in woman", Psychoneuroendocrinology, 2010, 1-8.

Unesco (1992): *El Manifiesto de Sevilla sobre la Violencia: Preparar el terreno para la construcción de la paz*, Barcelona, Centre UNESCO de Catalunya, UNESCO.

CAUSACIÓ BIOLÓGICA I CAUSACIÓ MENTAL EN J. R. SEARLE

Sonia Reverter Bañón[1]
Universitat Jaume I

Abstract: John Searle's theory of mind, which he calls "biological naturalism", holds that the mind is caused by the brain. Thus, the philosophical problem of mind-brain relationship is not so. His theory both ends with dualism as materialism. For Searle the key will be a new concept of causality, according to which mental states are both cause and effect of physical states. The mind and mental states are high-level biological states, and in no way one nullifies the other. The thesis is that "the two phenomena may be related both as cause or effect, provided they are in different levels of description".

Keywords: John Searle, biological naturalism, philosophy of mind, intentionality, causation, mind-body problem.

1. Concepte de causació

La filosofia de la ment de Searle està vinculada a un concepte de causació molt concret: la causació mental, segons la qual hi ha una relació causal entre la intencionalitat i els estats mentals, i entre aquests i les accions. Searle critica obertament en els seus primers escrits (1978, 1979) la teoria clàssica humeana de la causació, a la qual Searle anomena "modern ideology of causation". Malgrat açò podem dir que no és fins l'any 1983, amb *Intentionality,* que Searle dóna una definició i explicació completa i sistematitzada d'aquest terme. Després de 1983 el concepte de causació intencional serà imprescindible per entendre la seua teoria de la ment. I en dir açò estem dient la globalitat de la filosofia de Searle.

La filosofia de la ment de Searle, sistematitzada al voltant del concepte d'intencionalitat, necessitarà, des del moment que es fa extensiva a qualsevol parcel·la filosòfica (llenguatge, acció) un concepte de causalitat fet a mida. El concepte de causalitat intencional (*intentional causation*) jugarà, realment, un potent rol en la filosofia de Searle.

Abans, però, d'entrar a analitzar aquest concepte vegem quins són els punts característics d'un concepte tradicional de causalitat, la causalitat humeana, la qual serveix al mateix Searle (1983: 112-140) com a model d'explicació de la *modern ideology of causation.*

[1] Aquest treball està dintre el "Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02", finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación (actualment Ministerio de Economía y Competitividad) i amb Fons FEDER de la Unió Europea, i en les activitats del grup d'investigació d'excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

L'exemple paradigmàtic d'aquesta concepció és aquell que trobem en Hume, en *An Abstract of a Treatise of Human Nature* (1740, Selby-Bisse: 11-13), i que gira al voltant d'unes boles de billar. L'exemple és el següent: una bola de billar A colpeja una altra bola B i provoca que aquesta es moga. Aquest senzill exemple és explicat per Hume de la següent forma: nosaltres realment no veiem ni observem cap connexió causal entre el primer esdeveniment (colp de la bola A a B) i el segon fet (moviment de la bola B). El que realment observem és un esdeveniment seguit d'un altre esdeveniment. Podem, d'altra banda, observar la repetició de parelles similars d'esdeveniments, i aquesta constant repetició és l'únic que ens dóna dret a dir que els dos membres de les parelles estan causalment relacionats; malgrat que no hi puguem observar cap relació causal.

La conclusió general a la qual Hume arriba és que l'existència de qualsevol ésser, fet o esdeveniment sols pot provar-se mitjançant arguments que partesquen de la seua causa o efecte, i aquests arguments es fonamenten en l'experiència. És sols aquesta la que ens ensenya la natura i els límits de la causa i l'efecte, i ens permet, alhora, inferir l'existència d'un objecte a partir d'un altre.

Aquestes, ben conegudes, tesis de Hume seran analitzades i criticades per Searle per tal d'oferir-nos una explicació alternativa (i incompatible) de la causalitat. Searle criticarà cada un dels aspectes de la concepció de la causalitat humeana, així com teories hereves d'aquesta. La crítica de Searle (1983: 117-132) es mostra en tres diferents punts.

L'objecció més evident i immediata és que la concepció de la causalitat humeana s'oposa a la nostra convicció de sentit comú, segons la qual sí que percebem relacions o connexions causals, i no sols repeticions de conjuncions d'esdeveniments (en aquest sentit la diferència de l'explicació humeana de la causalitat amb una explicació que partesca d'una filosofia del sentit comú, com la dels filòsofs Thomas Reid, George Moore, o John Austin, entre altres, sembla clara).

La segona objecció per part de Searle (1983: 115) es basa en el fet que la teoria humeana de la causalitat no explicita la distinció entre regularitats causals i altres tipus de regularitats contingents. Com exemple d'açò posa Searle el següent cas: "Després de la nit ve el dia". ¿Com s'explica açò? ¿Seria una regularitat causal o no? ¿Hauríem de dir que la nit causa el dia? Per a Searle aquest és un exemple clar de regularitat no causal i contingent, que amb altres no són explicats per la teoria de la causalitat en qüestió.

D'altra banda, i aquesta és la tercera objecció, Searle (1983: 115) afirma que la concepció humeana és ambigua pel que fa a la qüestió de si les causes estan, com a tals, realment en el món o no. Per a Hume no hi ha res més sobre les causes, a banda de la prioritat d'un esdeveniment respecte de l'altre, contigüitat, i conjunció constant de dos esdeveniments. Ja no hi ha res més sobre la causació en el món real. El nexe causal és sols una il·lusió de la ment.

La postura de Searle ens sembla, en principi, que podria estar més prop de la d'Austin (1962), ja que per a Searle explicar com és que els éssers humans afecten causalment el seu entorn depèn de la noció de "fer que alguna cosa ocórrega". Així, cada experiència de percepció o acció és precisament una experiència de causació. És a dir, que tenim un coneixement directe de la causació en la percepció i en l'acció, i per tant el nexe causal no és una il·lusió de la ment. El que Searle (1983: 116) vol evitar és que es negue aquesta evidència, i moltes teories l'han negat. Tant les teories

que fan de la causació quelcom subjectiu allunyat del món real, com la postura de Kant, per a qui la noció de causalitat és un concepte *a priori* de l'enteniment; com la concepció de Hume, per a qui el nexe causal és una il·lusió de la ment, acaben negant, segons Searle, el punt de vista comú que les relacions causals estan realment "ahí fora", en la natura, en addició a les meres regularitats (aquesta objecció s'uneix, per tant, a la primera).

L'última objecció de Searle al model que estem analitzant és que aquest no explica el fet evident que en realitzar accions els éssers humans afectem causalment el nostre entorn. Alguns filòsofs han vist açò tan clarament que fins i tot han postulat una classe especial de causació respecte de l'ésser humà. Així ho fa R.M. Chisholm en "Freedom and Action" (1966), en dir que hi ha dos tipus de causació:

- la causació agent o immanent, aquella que ocorre entre una persona i un esdeveniment; i
- causació esdeveniment o transeünt, aquella que ocorre entre esdeveniments.

Searle (1983: 115) accepta aquesta diferenciació dels tipus de causació, ja que precisament li permetrà estructurar el nou concepte de causació intencional en la seua teoria. El problema a mantenir aquesta postura vindrà aleshores, donat en referència a la discussió filosòfica al voltant de la relació ment cervell. En el sentit que es plantejaran dubtes respecte a la pregunta ¿què és el que causa que l'agent, en últim terme, actue d'una manera o d'altra? Deixarem, de moment, la resposta de Searle a aquesta pregunta, i la tractarem més endavant.

Hem vist les crítiques de Searle al que ell anomena la "teoria moderna de la causació", ¿quina és la seua proposta, però?

2. Causació intencional

El nucli central de la teoria de la causalitat intencional de Searle serà, com en la resta de la seua filosofia, el concepte d'intencionalitat. Searle es proposa relacionar la causalitat amb la intencionalitat, anomenant causació intencional a aquella que ocorre en els estats mentals. Searle (1983: 118) es queixa que un punt de vista bastant habitual en filosofia ha estat la separació entre causalitat i intencionalitat. Una es dóna entre els esdeveniments del món, i l'altra es creu que està fora dels fenòmens del món natural. La proposta de Searle serà *intencionalitzar* la causalitat i *naturalitzar* la intencionalitat.

La teoria de la causació intencional de Searle es donarà així entre estats mentals, i serà un tipus especial de causació dins del programa general de la causalitat que tracta de com algunes coses fan que ocórreguen d'altres. La causació intencional ocorrerà, així entre intencions, accions i percepcions. Cada experiència de percepció o acció serà una experiència de causació. És a dir, que en aquests casos experimentem directament la causació (veiem com açò és diametralment oposat a la teoria humeana). La noció de causació l'obtenim directament de l'experiència d'acció o de percepció. En l'acció les nostres experiències causen moviments corporals i altres esdeveniments físics, en la percepció els esdeveniments i estats físics causen les nostres experiències. En cada cas som directament conscients del nexe causal perquè en cada cas part

del contingut de l'experiència és que és experiència d'alguna cosa que la causa (acció) o d'alguna cosa que és causada (percepció).

En la causació intencional observem, doncs, una connexió necessària entre la causa i l'efecte. Searle (1983: 122 i s.) recorre als conceptes intencionals per a explicar l'estructura formal d'aquest fenomen de causació en l'acció i la percepció: tot estat intencional té un contingut intencional que es desenvolupa, sia en experiències perceptives, sia en accions amb intencions, o sia en actes de parla. Ara bé, cada contingut intencional tindrà unes condicions de satisfacció, que seran les condicions mateixes perquè el contingut siga satisfet. És a dir, que les condicions de satisfacció refereixen al mateix contingut que ha de ser satisfet. Així, l'estat o esdeveniment intencional relacionat en la causació intencional és autoreferencial. En les mateixes condicions de satisfacció d'una acció o d'una percepció es manifesta l'element rellevant causalment. En les condicions de satisfacció d'una acció es troba que la meua experiència d'acció està causada per la causa x. I en les condicions de satisfacció de l'experiència de percepció es troba que la meua experiència perceptiva ha estat causada per la causa y. L'aspecte causal que descobreix el contingut intencional en les condicions de satisfacció és, precisament l'aspecte rellevant causalment (Cf. Searle, 1983: 122-123).

Aquesta explicació conforma, bàsicament, la teoria de la causalitat intencional de Searle, que com podem veure comportarà rebutjar els tres principis bàsics de la teoria humeana que havíem exposat més amunt. Respecte a la teoria de Searle tenim tres idees claus:

1. Tant en la percepció com en l'acció s'experimenta la relació causal; no és una inferència de regularitats, ni tampoc de l'observació. La relació causal surt de la mateixa experiència de l'ésser humà com agent. Hi ha, per tant, un coneixement directe de la relació causal.
2. Els enunciats causals singulars no suposen l'existència de lleis causals universals. No hi ha cap conjunt de lleis causals respecte a les accions i percepcions concretes i les seues causes, en els éssers humans.
3. En els casos de causació intencional hi ha una relació lògica d'alguna mena entre causa i efecte. Hem vist que açò es refereix a una relació interna entre causa i efecte, entre contingut intencional i condicions de satisfacció. Açò no voldrà dir, però, que es tracte d'una "connexió necessària" entre esdeveniments, afirma Searle (1983: 125). El que passa és que un esdeveniment és la presentació causal intencional d'un altre esdeveniment. Searle creu, per tant, que és una relació interna, lògica, malgrat que no necessària.

En aquesta explicació queden alguns punts per aclarir. Idees incompletes que el mateix Searle creu que està en condicions d'explicar, sempre partint que la teoria, en origen, és correcta. Searle es planteja, per tant, ell mateix, les possibles qüestions i objeccions que es poden formular a la seua teoria (1983: 126-132). Els punts que assenyala com a dèbils, en aquest aspecte són els següents:

a. En primer lloc, ¿com es justifica la creença que la causació és un tret real del món real? Searle sembla haver donat una explicació de l'experiència de causació en l'ésser humà, açò, però no va més enllà del sentiment o sensació

que com a agents tenim. ¿Com, des d'una postura empirista, es pot creure racionalment que la causació és un tret real del món que s'afegeix a l'ocurrència regular dels esdeveniments? ¿Pot allò que està apartat de la intencionalitat mantenir també una relació intencional, malgrat que no té res a veure amb els nostres estats intencionals? Per a Searle, òbviament la relació causal en aquells casos on hi són els estats mentals no és igual que en casos on els éssers humans no estan implicats. En el món es donen regularitats, les quals es descobreixen pel mètode d'assaig i error, per manipulació, i açò ens permet descriure que són causals. Searle (1983: 127-128) manté, igual com Chisholm (1966), que la causació entre esdeveniments independents dels éssers humans no és experimentable ni observable de la mateixa manera que els estats i esdeveniments mentals ho són. En el primer cas, per tant, les regularitats són manipulables, i això és el que permet descobrir-les. L'agent adscriu causació a esdeveniments independents per experimentació en un cas de manipulació. Searle utilitza els estudis de Piaget[2] sobre el coneixement dels nens de la relació "per-mitjà-de" (*by-means-of*), per a extraure aquesta conclusió: el món conté regularitats causals que el nen descobreix gràcies a la relació "per-mitjà-de". Precisament el fet que les regularitats del món natural siguen manipulables és el que ens permet descobrir-les. Malgrat aquesta explicació Searle (1983: 130) admet un cert escepticisme per a aquest tipus d'explicacions, com la que ell mateix ens ofereix, en dir que el problema de la causació entre esdeveniments independents de l'ésser humà no és un problema distint al de l'escepticisme general respecte a l'existencia de trets del món quan aquests no són observats. Aquesta possibilitat d'escepticisme deixa la teoria de la causalitat de Searle centrada, majoritàriament, en la causalitat agent, ja que, com veiem perd bastant força, (enfront de les postures humeanes, per exemple) quant a l'explicació de la causalitat entre els esdeveniments del món natural.

b. La segona qüestió que cal resoldre en la teoria de Searle serà conèixer fins a quin grau l'experiència d'actuar és garantia que siga realment causalment efectiva. Per a Searle (1983: 130) aquesta objecció és certa, encara que irrellevant. L'objecció es refereix al cas que, per exemple, és possible que jo veja que estic alçant el meu braç quan en realitat és alguna altra causa la que alce el meu braç (un electrode, per exemple). O el cas, més famós i conegut del cervell en un vas. És a dir, la qüestió, plantejada per H. Putnam, sobre la possibilitat que jo siga un cervell en un vas i no m'adone d'aquesta circumstància concreta. Searle creu que és irrellevant el fet que la meua experiència en un cas concret m'estiga enganyant o no, ja que no afecta la meua experiència. En aquests casos el que pasa és que no hi ha condicions de satisfacció reals, és un objecte imaginari el que causa la meua experiència; ara bé, el contingut de la meua experiència és el que importa, i per a Searle aquest contingut és indiferent al fet de si és l'electrode el que causa que el meu braç s'alce. Hem de fer notar que precisament de la importància que rep el contingut intencional enfront del món extern i de la realitat és el que fa a Searle un internalista en el sentit fort.

[2] Cita l'obra de Piaget, *Understanding Causality.* Citat a Searle, 1983: 127.

L'aspecte paradoxal que es produeix és, segons Searle assenyala (1983: 131), el fet que la realitat és un concepte causal i les causes són part de la realitat. Searle rebutja, com a conseqüència d'aquest fet innegable, segons ell, tant el punt de vista empirista de Hume, com el punt de vista apriorístic kantià. En paraules de Searle (1983: 132) les dues postures fallen en explicar la intencionalitat de les nostres experiències d'acció i percepció. I fallen perquè no expliquen el fet que les condicions de satisfacció estan determinades per l'experiència, i part de les condicions de satisfacció és que l'experiència és, o bé experiència de fer que l'objecte intencional ocórrega (efecte), o bé experiència que l'objecte intencional faça que ocórrega (causa). Searle està rebujant amb açò tant un concepte de causalitat netament empíric, com un concepte *a priori.*

c. La tercera objecció que es planteja el mateix Searle a la seua teoria és sobre la relació entre l'experiència primitiva de causació i les regularitats en el món. Per a Searle la presuposició de regularitats forma part del *background* necessari en la investigació de com al món es donen causes i efectes. Searle rebutja (1983: 132-135), per tant, amb aquesta idea tesis com la de Mill, segons la qual la regularitat general en el món és una hipòtesi que afegim a l'experiència de causes i efectes. Searle creu, de fet, que Mill estableix aquesta hipòtesi com un principi general que justifique la inducció. En la teoria de Searle l'existència de regularitats en el món és una pressuposició de l'ésser humà en manipular el seu entorn. És per mitjà de l'assaig i error que arribem a adonar-nos de cada cas particular dintre de la regularitat pressuposada. S'ha de fer notar que Searle, per tant, està afirmant que la regularitat és sols una pressuposició del *background,* i com a conseqüència, que no existeixen lleis causals.

Searle (1983: 135-140) conclou que, en definitiva, sols hi ha un concepte de causació: la causació eficient. Aquesta tracta el problema general de com és que algunes coses fan que altres tinguen lloc. Analitzar açò en termes de regularitats és erroni.

La causació intencional serà una subclasse de la causació eficient, i es caracteritza, com hem vist, perquè intervenen estats intencionals. A més a més en aquests hi ha una connexió lògica entre causa i efecte que s'experimenta directament.

Davant de problemes que podríem anomenar "cadenes causals desviades", com ara els exemples del braç que s'alça per un electrode, Searle (1983: 138-140) considera que hi ha certes condicions necessàries perquè no es donen casos "desviats":

- hi ha d'haver una eficàcia continua del contingut intencional sota el seu aspecte intencional. No es pot trencar, per tant, la relació causal de sobte.
- hi ha d'haver un grau raonable de consistència planejable o regularitat. Açò és conseqüència del nostre *background,* segons el qual es donen certes expectatives d'acord amb un pla.
- hi ha una "forma correcta" (*right way*) de fer les coses, sobretot respecte al *background* i al pla de les nostres expectatives. En aquest sentit la intencionalitat ha de jugar un paper seminal en l'acció i en la percepció, ja que no és un epifenomen. Ha d'estar en el centre de l'experiència de causació. La forma correcta de fer alguna cosa està connectada amb la condició que la intencionalitat en l'acció i en la percepció ha de funcionar realment.

Després d'aquesta anàlisi del concepte de causalitat, seguint de prop la mateixa explicació de Searle en *Intentionality,* hem de considerar els punts més importants als quals hem arribat, així com alguns dels problemes no solucionats. Pensem que es deriva de l'explicació de Searle la conclusió que els éssers humans incapaços d'acció o percepció no poden tenir experiència de causalitat. A la vegada, considerem que aquest concepte de causació agent no explica completament la causalitat de la realitat externa als estats intencionals. Un altre punt feble de la teoria de Searle ens sembla el fet que nega que hi existesca una connexió necessària entre la causa i l'efecte, malgrat que sí que és una relació lògica. Ens sembla bastant contradictori aquest punt si considerem que l'explicació a aquesta contradicció resideix en el fet que Searle vol mantenir el nexe causal, malgrat que, d'altra banda, no vol comprometre's amb lleis causals.

Considerem que la relació entre l'experiència primitiva de causació i les regularitats en el món tampoc està suficientment explicada. Hi ha regularitats i formes correctes de fer, ara bé tot és una pressuposició, ja que no hi ha possibilitat de lleis causals. Hi ha formes desviades de causació, en les quals falla la relació causal "normal", i no hi ha, però, cap possibilitat de patró més enllà de la mera pressuposició.

En últim lloc tampoc ens convenç l'explicació de Searle dels casos no "correctes" de causalitat, casos que ens durien al tema de l'al·lucinació o de l'engany dels sentits en general (cervell en un vas). La potència que en aquest casos té el contingut intencional fa, com el mateix Searle admet, irrellevant el problema de l'efectivitat causal de l'experiencia d'actuar i percebre. Ens sembla perillosa aquesta forma "dura" d'internalisme, ja que correm el risc de deixar el món extern i la realitat com "irrellevants".

3. Causació biològica

La distinció que fa Chisholm (1966) entre dos tipus diferens de causació: la causació agent i la causació esdeveniment, necessita un posterior aclariment entre què és el que fa que una siga d'un tipus i l'altra de l'altre. Chisholm recorre a la distinció de A. I. Melden (1961) entre: fer que A ocórrega, i fer A. Segons aquesta última distinció si jo realitze una acció A (moc una pedra amb un bastó), a la vegada faig que altres coses passen (es mouen partícules d'aire), aquestes últimes coses no les faig jo. Per tant, sols la primera acció comporta causació agent.

En Searle la divisió entre l'una i l'altra estaria en la mateixa intencionalitat. Com hem dit més amunt, aquesta té un rol important en la causació, no és un epifenomen. Han de ser les condicions de satisfacció de cada estat intencional les que causen l'acció o la percepció.

Ara bé, el problema que es pot continuar plantejant és si la intencionalitat és l'última anella en aquesta cadena de la causació agent, o no. Centrant-nos en Searle hem de respondre que no, i en enfonsar-nos en aquesta resposta entrem en la seua tesi biologista. El sentit d'aquesta tesi dilueix del seu *slogan* "cal naturalitzar la intencionalitat i intencionalitzar la causalitat". Així, la causalitat intencional té el seu origen i explicació en la intencionalitat, com la capacitat de la ment per a representar-se el món, i l'origen filogenètic i ontogenètic d'aquesta rau en la biologia.

Als any vuitanta Searle comença a donar publicitat a les seues tesis biologistes, les quals completaran la seua teoria de la ment (Cf. Searle, 1980a, 1980b, 1982a, 1982b, 1982c, 1983, 1984, 1987, 1988, 1989, 1990a, 1990b, 1990c, 1990d, 1990e i 1992b). Si bé la seua filosofia del llenguatge va ser inclosa en una filosofia de la ment que l'abraçara, aquesta serà inserida en uns plantejaments biologistes que hauran d'explicar la ment i la intencionalitat, ja que és la ment la que les causa. Al llarg de molts diferents escrits, alguns d'aquests entre els més polèmics de l'obra de Searle, trobem la justificació d'aquesta idea. La tesi biologista de Searle té conseqüències importants en un ampli conjunt de temes i problemes: problema ment-cos, llibertat humana, acció, ciències socials, intel·ligència artificial. Sense entrar a analitzar les tesis que Searle ha desenvolupat per a cadascun d'aquests problemes, sí que ens interessa explicar el punt final d'aquell fenòmen: la intencionalitat. Respectant aquest interès nostre tal vegada els escrits de Searle que poden oferir-nos una explicació més ajustada són el capítol 10 d'*Intentionality,* que escriu a tall d'epíleg, "Epilogue: Intentionality and the Brain" i les *Reith Lecturers* publicades amb el nom de *Minds, Brains and Science* (1984).

Searle admet (1983: 262-272) que el seu plantejament sobre els estas mentals ha estat un plantejament totalment realista, en el sentit que pensa que realment aquests són fenòmens mentals intrínsecs que no poden ser reduïts o eliminats amb una altra redefinició ulterior. Searle pensa, malgrat aquest realisme, o intrinsicalisme –com ho anomena Bilgrami (1989)– que és possible mantenir la realitat dels fenòmens mentals com a tals sense caure en el dualisme. Searle denuncia la postura corrent avui dia de negar els fenòmens mentals per no caure en el dualisme. ¿Com fa compatible Searle una cosa amb l'altra? La resposta a açò serà donada per una de les tesis més controvertides, a la vegada que originals, de la filosofia de la ment de les últimes dècades.

Searle (1983: 264) creu que els estats mentals són tan reals com altres fenòmens biològics, com la fotosíntesi o la digestió. Com aquests fenòmens, els estats mentals estan causats per fenòmens biològics i causen, alhora, altres fenòmens biològics. Aquest posicionament l'anomena el mateix Searle "naturalisme biològic" (*biological naturalism*). ¿Com resol, doncs, aquest naturalisme biològic el problema ment-cos?, ¿com explicar açò sense acabar negant la realitat dels estats mentals? Sembla que el panorama fins fa uns anys es presentava de la següent manera:

> O usted mantiene algún tipo de dualismo y una explicación ininteligible de la causación o mantiene una explicación inteligible de la causación y abandona la idea de la eficacia causal de lo mental en favor de alguna versión de la tesis de la identidad de lo mental con un epifenomenalismo acompañante de los aspectos mentales de los acontecimientos psicofísicos (1992a: 268; 1983: 264-265).

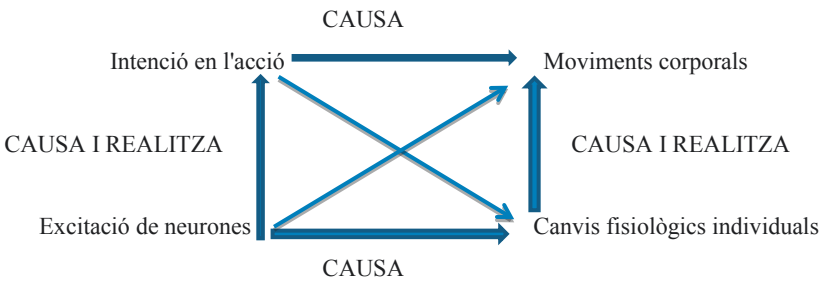
Davant d'aquest parell d'alternatives Searle suggereix la idea que els estats mentals estan causats per les operacions del cervell, i a la vegada, realitzats en l'estructura del cervell. Searle pensa que si ens adonem d'aquesta doble possibilitat ens adonarem de fins a quin punt els estats mentals que estan causats pel cervell poden també ser causa d'estats cerebrals ulteriors i d'estats mentals. Aquest tipus d'explicació no

és estranya en les ciències físiques, per exemple. Així, Searle, entre altres exemples, ens posa el cas de la relació de les propietats líquides de l'aigua i el comportament de les molècules que la componen:

> (...), nosotros no podemos decir tanto que las propiedades líquidas del agua son causadas por la conducta de las moléculas como que son realizadas en el grupo de moléculas. Consideremos a su vez cada relación: Causada por: la relación entre la conducta molecular y los rasgos físicos superficiales del agua es claramente causal. Si, por ejemplo, alteramos la conducta molecular causamos que los rasgos superficiales cambien; obtenemos hielo o vapor dependiendo de si el movimiento molecular es suficientemente más lento o suficientemente más rápido. Además, los rasgos superficiales del agua funcionan por sí mismos causalmente. En su estado líquido el agua está húmeda, fluye, podemos beberla, podemos lavarnos con ella, etc. Realizado en: la liquidez de un cubo de agua no es algún jugo adicional segregado por las moléculas de H20. Cuando describimos la sustancia como líquida estamos justamente describiendo esas mismas moléculas en un nivel de descripción más alto que el de la molécula individual. La liquidez, aunque no sea epifenoménica, se realiza en la estructura molecular de la sustancia en cuestión. (...) Para generalizar esta idea, podríamos decir que dos fenómenos pueden relacionarse tanto por causación como por realización dado que son así en diferentes niveles de descripción (1992a: 270; 1983: 265-266).

Searle argumenta que aquesta combinació de relacions en dos nivells és bastant comuna en la natura. Sols hem d'aplicar-la al problema ment-cos per veure com aquest es dissol. Així, el cas de la percepció visual explicat des d'aquest tipus de relació mostrarà, segons Searle (1983: 267), que no hi ha cap dualisme d'elements irreductibles del tipus components físics i components mentals. L'experiència visual és causada pel funcionament del cervell en reposta a una estimulació òptica del sistema visual, i, al mateix temps, és realitzada a l'estructura del cervell.

La pregunta subsegüent a la qual Searle haurà d'encarar-se és com explica la causalitat de la intencionalitat. És a dir, com l'experiència visual pot funcionar causalment. Hem de tenir en compte que per a Searle la intenció en l'acció és causa de l'acció; és més, no hi haurà acció si no hi ha una intenció que l'ha causat. ¿Com s'explica ara aquesta causació intencional en l'esquema biologista?, ¿és efectiva causalment la intencionalitat, o és sols una manera de parlar? Searle pretén, en defensar el doble nivell estructural (micro-macro) en els processos mentals, mantenir tant la causació biològica del cervell, com l'efectivitat de la causació de la intencionalitat. En el cas concret de l'acció Searle (1983: 270) explica que unes determinades connexions neuronals causen uns determinats canvis fisiològics així com la intenció en l'acció, aquesta causa, a la vegada més canvis fisiològics, que causen moviments corporals, els quals seran causats tant per la intenció en l'acció com pels canvis fisiològics produïts, i que han estat causats tant per les connexions neuronals, com per la intenció. El quadre explicatiu que proposa Searle en *Intentionality* (1983: 270) és el següent:



Searle intenta amb aquesta explicació admetre la causació biològica sense que això anul·le l'efectivitat causal de la intencionalitat. Amb aquesta proposta pretén negar que "mental"i "físic" siguen dues categories ontològiques exclusives, les quals pertanyen a la vegada a dos mons diferents i separats: el món mental i el món físic. Searle afirma que sols vivim en un món, i aleshores els aspectes que anomenem mentals i aquells que anomenem físics són part de la mateixa realitat i el mateix món. En realitat no són coses diferents, són dos nivells de la mateixa realitat: la liquiditat i les molècules en l'aigua, les connexions neuronals i les intencions en l'acció. Acceptar una explicació causal del món com aquesta, en dos nivells de causalitat (biològic i intencional) comportaria, normalment, acceptar lleis causals, establertes en termes físics. Ara bé, Searle (1983: 271) creu que no és precissament així. Com hem vist més amunt Searle es mostra reticent a admetre lleis universals, mentre que sí que accepta regularitats que justifiquen les seues afirmacions de causalitat. Creem que Searle no desenvolupa realment aquesta problemàtica, deixant el tema, per tant, sense aclarir.

En *Minds, Brains and Science* (1984) Searle no és més explícit. En la primera de les conferencies que componen aquest llibre, "The Mind Body Problem", Searle afirma que els fenòmens mentals tenen quatre trets característics que fa que semblen impossible d'ajustar a la concepció científica del món material. Aquests quatres trets són: la consciència, la intencionalitat, la subjectivitat i la causació mental. El programa de Searle és explicar aquests quatres aspectes de l'àmbit mental recorrent a la causació biològica, sense que això comporte ni un reduccionisme dels fenòmens mentals, ni un epifenomenalisme de la ment envers el cervell. Searle creu que la seua formulació de la causació biològica evita caure tant en el reduccionisme com en l'epifenomenalisme pel fet d'incloure la causació intencional com a part irreductible. Els fenòmens mentals s'han d'explicar d'acord amb dos nivells, com hem vist abans, el micronivell (causació biològica) i el macronivell (causació intencional). La conclusió de Searle és que necessitem, per entendre la ment, aquests dos nivells. Els dos són vertaders.

Searle ha extret importants conseqüències d'aquestes tesis. Les més conegudes estan en relació, per una part, amb les perspectives de les ciències socials, i per una altra amb la intel·ligència artificial. El fet que cal remarcar en el context d'aquest escrit serà que Searle extrau de la seua tesi biologista una argumentació contra la possibilitat de la intel·ligència artificial. Des dels seus plantejaments, donats a conèixer majoritàriament en multitud d'articles, Searle nega aquesta possibilitat bàsicament des de dos arguments: el que s'ha anomenat "xovinisme neural", i la tesi del contingut.

El primer dels seus arguments surt de la creença que l'evolució biològica és la causa de la ment. No hi ha possibilitat de tenir intel·ligència si no és disposant d'aquesta capacitat biològica. Aquesta tesi ha portat Searle a negar moltes i diferents teories, des de les dualistes a les materialistes. I és que Searle, recordem, en afirmar aquesta causació biològica no està negant la causació intencional. Aquest fet situa la postura de Searle en un lloc únic i personal, no compartida pràcticament per cap altra postura.

El segon argument contra la intel·ligència artificial bàsicament afirma que no pot haver-hi intel·ligència sense semàntica i sense continguts (continguts intencionals). Searle manté que sols les ments disposen de continguts, negant, per tant, la capacitat intel·lectiva de màquines artificials, les quals són sols sintaxis i estructura formal, sense continguts. Aquest argument ha estat molt divulgat en la dècada dels anys vuitanta gràcies a l'exemple que Searle (Cf., 1980a, 1980b, 1982a, 1982b, 1982c, 1984, 1987, 1988, 1989, 1990a, 1990b, 1990c, 1990d) va posar per il·lustar-lo: l'habitació xinesa. Mitjançant aquest exemple Searle mostrava la mancança de continguts en qualsevol sistema artificial (cal recordar que Searle defensa que la intencionalitat intrínseca és una propietat de la ment humana, la intel·ligència artificial seria, des d'aquesta perspectiva, sols metafòricament intencional).

El que pensem que és més interessant és l'intent de Searle de donar una explicació biologista que sense caure en un dualisme mantinga l'existència i realitat dels fenòmens mentals. En la seua explicació, però, Searle ha de ser més explícit. Així, considerem que hi ha una certa feblesa explicativa al voltant d'aquest biologisme, donant lloc per tant a crítiques com la que l'acusa de "xovinisme neural", o aquelles que fins i tot creuen que està, subreptíciament, mantenint un dualisme o neovitalisme, convertint, per tant, la intencionalitat en una propietat misteriosa i inexplicable (Cf., Devitt, 1990).

Bibliografia

Austin, John L. (1962) *How to do Things with Words,* Oxford University Press. Trad. espanyola de G. Carrión i E. Rabossi, *Palabras y Acciones,* Buenos Aires: Paidós, 1982.

Bilgrami, Akeel (1989) "Realism without internalism: A critique of Searle on intentionality", en *The Journal of Philosophy,* LXXXVI, n.2.

Boolos, George (1990) *Meaning and Method. Essays in honor of Hilary Putnam,* Cambridge University Press.

Chisholm, Roderick M. (1966) "Freedom and Action", en K. Lehrer, ed. (1966).

Devitt, Michael (1990) "Meanings just ain't in the head", en G. Boolos, ed. (1990).

Lehrer, Keith., ed. (1966) *Freedom and determinism,* New York: Random House.

Searle, John R. (1978) "Mind and Language", en W. J. Megaw, ed., *Prospects for Man: Communication.* Toronto: York University.

— (1979) "The Intentionality of Intention and Action", en *Inquiry,* vol. 22, Autumm.

— (1980a) "Minds, Brains, and Programs", en *The Behavioral and Brain Sciences,* vol.3.

— (1980b) "Intrinsic Intentionality", resposta a les crítiques de (1980a), en *The Behavioral and Brain Sciences,* vol.3.

— (1982a) "The Chinese Room Revisited", resposta a comentaris de (1980a), en *The Behavioral and Brain Sciences,* vol.5, n.2.

— (1982b) "The Myth of the Computer", en *The New York Review of Books,* XXIX, April, 29.

— (1982c) "The Myth of the Computer: An Exchange", en *The New York Review of Books,* XXIX, June 24.

— (1983) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge: Cambridge University Press. Trad. castellana, *Intencionalidad,* Madrid: Tecnos, 1992.

— (1984) *Minds, Brains and Science,* en London: British Broadcasting Corporation. Trad. castellana, *Mentes, Cerebros y Ciencia,* Madrid: Cátedra, 1985.
— (1987) "Minds and Brains without Programs", en C. Blakemore & S. Greenfield, eds., *Mindwaves,* Oxford: Basil Blacwell, 1987.
— (1988) "Turing the Chinese Room", en T. Singh, ed., *Synthesis of Science and religion, Critical Essays and Dialogues,* San Francisco: Bhaktivedenta Institute.
— (1989) "Artificial Intelligence and the Chinese Room: An Exchange", en *The New York Review of Books,* XXXVI, February 16.
— (1990a) "Is the Brain's Mind a Computer Program?", en *The Scientific America,* January.
— (1990b) "Cognitive Science and the Computer Metaphor", en Bo Göranzon and Magnus Florin, eds., *Artificial Intelligence, Culture and Language: On Education and Work.* London: Springer Verlag.
— (1990c) "Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science", en *The Behavioral and Brain Sciences,* December.
— (1990d) "Who is Computing with the Brain", en *The Behavioral and Brain Sciences,* December.
— (1990e) "Is the Brain a Digital Computer?", en *Proceedings of the American Philosophical Association*, any 90.
— (1992a) *Intencionalidad,* trad. castellana de Searle (1983). Madrid: Tecnos.
— (1992b) *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge: MIT Press.

EL NIHILISME EN "PARES I FILLS" DE TURGUÉNEV

Víctor Manuel Urbán Palacios

Abstract: In this paper I analyze the Turgenev's novel "Fathers and Sons ", using a philosophical perspective. Its main theme is nihilism, then emerging movement that revolutionized the foundations of the very hierarchical Nineteenth century's Russian society. I will also discuss their practical and sociopolitical implications and the reception it got from the Russian intelligentsia of the time. The nihilist was the positioning of the generation of sons who had to face the parents to impose it.

Keywords: Nihilism, Basarov, Turguenev, Russia, Tsar, fathers, sons.

1. Introducció

Algú amb molta pressa i una alarmant falta de cura pels detalls podria dir de "Pares i fills": És la historia d'un jove que passa un estiu que es promet tediós entre els experiments científics i el coneixement, amb esperit quasi antropològic, de la mitjana aristocràcia russa que va hostatjant-lo conforme avança la trama. Ningú no podrà acusar aquestes quatre línies de mentir, ni potser de no ser el resum més precipitat possible de l'obra que ens disposem a tractar. Però, òbviament, la novel·la que analitzarem ací és molt més que això. El nostre objectiu a partir d'ara consistirà en desembullar eixe "molt més que això" que trobarà el lector, potser més aviat el re-lector, de la novel·la.

"Pares i fills" és, en part, justament allò que promet, o insinua: la descripció de l'enfrontament entre dues generacions que durant alguns anys hauran de compartir el dret a trepitjar la terra de la mare Rússia, però que aconseguiran escapar per les braves de la condemna a l'enteniment mutu que açò comporta. D'entrada, *nihil novi sub sole*; nombroses mitologies narren sobradament aquestes guerres intergeneracionals. En l'exemple més cridaner de la novel·la, Pau Petròvitx, concretant els termes del seu duel amb Basàrov, diu: "Pel meu gust vós hi sou de massa aquí; no us puc sofrir, us detesto i si això no és prou..."[1] Per començar, Pau creu que Basàrov ja està massa temps de convidat a l'anomenada "Masia Pobra", especialment no estant en eixos moments l'hereu. Però una segona lectura mostrarà que aquesta sentència, que busca el judici sumaríssim i no debades recorda a aquella màxima de les pel·lícules de l'oest que resa "aquest poble no és suficientment gran pels dos", és premonitòria de l'imminent xoc entre les dues locomotores generacionals: Tan gran i despoblada com

[1] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 200.

és Rússia, els pares i els fills no trobaran prou espai com per situar-se suficientment lluny els uns dels altres. Turguénev pareix anticipar-se a la història russa preveient que els conflictes entre la generació dels pares i la dels fills es "resoldrà" amb sang i pólvora. Fins i tot el fet que Basàrov tinga una relació més propera del que correspon amb la parella del seu germà sols és l'excusa que Pau està esperant per desenfundar les pistoles. A més, a nivell personal, Pau Petròvitx i Basàrov tenen caràcters molt similars: ambdós són dèspotes intransigents que no toleren que se'ls porte la contrària, però situats en posicions polítiques gairebé oposades. Òbviament açò no és una casualitat. Turguénev vol pintar un escenari que obligue els representats d'ambdues generacions a l'enfrontament sagnant.

Com a símbol de l'estat de coses de l'època, al principi de la novel·la, mentre Nicolau espera el seu fill Arcadi, la boira cobreix la vall fent que ningú no puga veure res i desorientant el viatger. Evidentment no és tracta d'un lloc comú novel·lesc ni d'un recurs literari gastat. La boira, que metafòricament no només cobriria la vall sinó Rússia sencera, representa que tot el país es troba desorientat, sense poder veure quin és el camí adequat[2]. És especialment la vella generació la que està perduda i no sap per on ha d'anar. Sobretot perquè veu que el món, per a ells pràcticament limitat a Rússia, ja no és el que era, i alguns, el paradigma dels quals seria Pau Petròvitx, ja no es veuen amb forces, ni tenen cap intenció, d'adaptar-se. Per la seua banda, la generació dels fills s'obrirà camí entre els obstacles que amaga la boira, i el conflicte apareixerà quan tant li faça esquivar-los que derrocar-los o, veure'm, fins i tot dinamitar-los.

Però no tots els "pares" i tots els "fills" es passen el dia discutint i procurant elevar el clima de tensió suficientment com perquè siga mínimament lícit posar-lo d'excusa per a un duel. En tots els grups ha d'haver sempre membres més moderats. A la generació dels "pares" aquest paper és el de Nicolau Petròvitx, més jove que el seu germà, que accepta l'inevitable relleu generacional, i fins i tot els canvis socials que aquest co-implica, com a llei de vida. Fins i tot recorda que ell també, al seu moment, va dir-li a sa mare que no el podia entendre perquè era massa major. Els conflictes generacionals es van a donar sempre, i açò cal admetre-ho. Gairebé és qüestió de mala sort que l'actual siga especialment pronunciat i violent. Per la part dels "fills", Arcadi jugarà un paper similarment moderat: com a jove té tendències rebels que li duen a declarar-se nihilista però, quan arriba el moment de fer-se adult, desfà les maletes per ocupar-se de les seues obligacions a la casa pairal. Ambdós, pare i fill, cap al final de la novel·la conserven i apliquen certes idees reformistes, però sempre des d'un punt de vista moderat.

2. Què és això del nihilisme?

Hem dit que en aquell enfrontament generacional no hi havia res de nou. I serà així sempre que ens limitem a parlar d'aquest enfrontament en abstracte. Però apareix la novetat en tocar terra per veure què estan discutint. Aquesta vegada el que escandalitza els pares és que sos fills s'han tornat, o això afirmen mentre es vanaglorien per tal cosa, "nihilistes". De moment delegaré la meva obligació evident i immediata

[2] A la secció 4, *Context històric*, parlarem d'alguns dels motius d'aquesta desorientació social i política.

de definir el nouvingut per deixar que ell mateix es presente, emprant literalment les mateixes paraules que Arcadi exposa a un Pau Petròvitx que exigeix saber qui és aquest nou enemic que s'ha creuat en el seu camp de batalla sempitern:

> "– El què és Basàrov? (...) Doncs, és un nihilista.
> – Com? Exclamà Nicolau Petròvitx (...)
> – Nihilista –repetí Nicolau Petròvitx. –Això ve del llatí *nihil*, res, al meu entendre. Doncs aquest mot és aplicable a l'home que... no reconeix res?
> – Digues: que no respecta res –corregí Pau Petròvitx atacant novament la mantega.
> – El que ho considera tot des del punt de vista crític- observà Arcadi.
> – I que no és el mateix? –pregunta Pau Petròvitx.
> – No, no és el mateix. El nihilista és l'home que no s'inclina davant de cap autoritat, que no accepta res com a principi de fe, per gran que sigui el respecte que envolti aquest principi.
> – I què, està bé això? –interrompé Pau Petròvitx.
> – Segons com es mira oncle. A segons qui li farà bé, a segons qui li farà molt de mal.
> – Vet aquí. Bé, això, pel que veig, no fa per nosaltres. Nosaltres, els homes del segle passat, creiem que sense principis (...) recolzats, com tu dius, en la fe, és impossible de donar un pas, impossible de respirar."[3]

Aquestes poques línies poden fer una targeta de presentació prou completa. Es pot dir més alt però no més clar: nihilista és aquell que ni reconeix ni respecta cap principi ni autoritat. Però, abans d'entrar plenament en un intent d'acotar el terme "nihilisme", m'agradaria remarcar com, en la darrera intervenció de la cita, Pau Petròvitx deixa ben clar que ell es considera membre d'una generació (o gairebé dues) anterior a la del seu nebot, i que ni sap ni vol saber moure's pel nou esquema conceptual.

Havíem presentat la nova corrent com un salt en la continuïtat del pensament, però hom podria preguntar-se: Més o menys no és el que deia Descartes? La resposta seria que potser s'assemble, però no és el mateix. Si bé és cert que, en part, podria tractar-se de filosofemes pareguts, les conseqüències de la seva aplicació –o no aplicació– no podrien ser més diferents.

Descartes pretén negar –o almenys qüestionar, dubtar de– qualsevol principi d'autoritat exterior, això és ben cert. Però, i sense ànim d'endinsar-me ara en la teoria d'aquest autor, el seu dubte, com és sabut, és metòdic i el seu objectiu no és destruir, sinó conservar. Fins i tot "recorda" la proposta nietzscheana de tombar tot allò que sone a buit, però sols com una premissa per arribar a una conclusió del tipus "perquè tot allò que quedarà en peus serà acatable". A més a més, Descartes no dubta absolutament de tot, ja que conserva la pròpia raó com a criteri últim.

Finalment, el Pare de la filosofia moderna es limita a fer un experiment mental, pràcticament restringit a un joc de taula les regles del qual s'aconsella no dur més enllà del gabinet de treball. És una posició radicalment contraria a la dels nihilistes, que voldran eliminar, amb bombes si cal, qualsevol autoritat que s'encreuen en la pràctica.

---

[3] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pp.31 i 32.

Algú encara podria creure que, ben mirat, la postura cartesiana no està tan lluny del nihilisme de Basàrov, qui diu: "A més, jo estaré d'acord amb vós [referint-se a Pau Petròvitx] quan em presenteu una sola institució de la vida actual, ja sigui en l'ordre familiar, ja en el social, que no demani la completa i implacable destrucció. [...] preneu-vos un parell de dies per pensar-hi, difícilment trobareu alguna cosa."[4] Però el nostre protagonista, més que comprometent-se amb que acatarà aquelles institucions que demostren que suportarien una intensa revisió, està desafiant els seus rivals a que intenten provar tal consistència; puix està ben segur que aquesta és una tasca necessàriament destinada al fracàs.

En qualsevol cas, el criteri últim amb què jutjar les institucions socials seria un cert concepte "utilitarista".[5] Però no entés clàssicament com procurant el màxim benefici per quants més millor. Més aviat, tractant-se d'un nihilista, caldria dir *per a un mateix*. Sobretot perquè Basàrov sol considerar-se molt per damunt de la majoria d'homes (o de qualsevol, almenys dels que ha conegut). Com diu Frank, gairebé més enllà del bé i del mal, amb cert paregut amb el futur superhome de Nietzsche. Així doncs, quan els nihilistes amenacen amb destruir, la seua passió es deté davant una única muralla: la d'allò que és útil. Però útil a què? A la pròpia persona. I molt especialment al seu plaer, que no s'aconsegueix sinó complaent els instints més íntims. Des d'una visió quasi psicoanalítica, estaríem parlant de destruir tots els murs de contenció social de la nostra animalitat −mitjançant el sexe, l'alcohol, etc.−: "[...] basta amb els impulsos: l'home deu ser brut, deu intercanviar les dones i deixar que un altre les mantinga; cal beure, doncs beure és més barat que menjar, i a més cal pudir a beguda[...]".[6]

D'aquesta manera el "negacionisme" de Basàrov no seria tan pur i radical, és a dir, no es tractaria de negar per negar. Antónovich[7] defensa que "Basàrov, en negar tot principi, en realitat accepta el principi de negació; i quan diu "actuarem d'acord amb el que considerem útil", està acceptant, en efecte, el principi d'utilitat. ¿Per què, llavors, presentar-lo fent de la negació una "qüestió de gustos", i afirmant que la generació jove no actua d'acord amb cap principi?"[8] El nihilisme representat a la novel·la no vol tombar les institucions perquè sí, sinó sols aquelles que no són útils. El fet que estiguen convençuts que aquestes són totes o quasi totes, no vol dir que no apliquen un criteri molt concret, el de la utilitat.

Si acceptem la utilitat com a criteri últim, i per molt bones paraules que els professors de la matèria esgrimisquen cada vegada que el seu lloc de treball es veu

---

[4] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 74.

[5] Si potser cal forçar un poc els termes per trobar aquest utilitarisme en Basàrov, serà més fàcil de veure en l'egoisme racional del seus "superadors" de la novel·la *Què cal fer?*de Chernishevski.

[6] Gottfried Benn, *El yo moderno*, pàg. 106. Sobre la misogínia que recorre tota la novel·la s'haurien de dir tantes coses que hem decidit no dir més que aquestes paraules que deixen constància de que n'hi ha bastant. La traducció des del castellà d'aquesta i de la resta de cites, exceptuant les corresponents a *Pares i fills*, són nostres.

[7] Es tracta d'un nihilista que, en veure les seues postures grosserament deformades en l'espill còncau de Basàrov, se sent obligat a defensar-se atacant la caricatura. Òbviament, la primera premissa del seu argument és la de que el seu nihilisme no cau en la contradicció que segons ell dissoldria la còpia.

[8] Joseph Frank, *Dostoievski: la secuela de la liberación, 1860-1865*, pàg. 225. Les cometes introduïdes per l'autor fan referència a paraules de *Stati* d'Antónovich.

amenaçant per retalls pressupostaris, el que és ben cert és que l'art no és massa útil.[9] Així doncs, la societat en traurà més profit de qualsevol sabater que de Goethe o Shakespeare, i "Un bon químic és vint vegades més útil que qualsevol poeta."[10] Un productor, verbigràcia un artesà, fa coses de les que el poble es pot beneficiar. Ens atrevim a afegir que aquests nihilistes preferirien emprar un llenç per fer roba d'abric que per que el pintara Velázquez. En aquesta línia, Chernishevski, nihilista radical, "[s']havia preguntat si Shakespeare havia fet realment quelcom per millorar la vida de la societat de la seua època. Y la seua demolidora resposta havia estat: 'Com a poeta, no va dedicar a açò ni un sol pensament.'"[11]

Així mateix, Basàrov tampoc no reconeix cap autoritat artística:

> "Hom m'ha dit que a Roma els nostres artistes no han posat el peu al Vaticà, que consideren a Rafael com un imbècil pel sol fet d'ésser una autoritat (...)
> –Per mi –replicà Basàrov– Rafael no val un xavo i ells tampoc."[12]

Potser en la radicalitat d'afirmacions com aquesta es trobe un d'aquells trets caricaturitzats que tan van emprenyar els nihilistes de carn i os.

Quan Basàrov es pregunta per la necessitat, que no és altra cosa que la forma extrema de la utilitat, tampoc pareix arribar a conclusions corporativistes del tipus que el poble necessita dels intel·lectuals, al cap i a la fi ell mateix ho era, perquè el guien cap a enlloc. Així, un Basàrov ja moribund raona "Jo era necessari a Rússia... No, és evident que no ho era. I qui ho és de necessari? El sabater és necessari, el sastre és necessari, el carnisser... ens procura la carn... el carnisser..."[13]

Fins i tot la passió destructora de Basàrov el duu, si no a negar, almenys sí a posar entre parèntesis, la pròpia ciència, que al cap i a la fi és, o hauria de ser, la seva professió, subordinant-la a la seua utilitat. A més, el nostre protagonista no creu en la *Ciència* –abstracta, escrita en majúscula i presumptament aglutinadora de totes les ciències particulars– i manifesta no acceptar l'autoritat d'aquesta macroinstitució. I si creu en els diferents coneixements que aquesta assegura indexar, és només en la mesura que es puguen demostrar experimentalment, de manera que ell en persona, sense necessitat de cap altra autoritat, puga repetir-los al seu laboratori i comprovar-ne els resultats. No podem detenir-nos ara en discussions pròpies de la filosofia de la ciència sobre si aquesta actitud òbvia algunes dificultats respecte la falsació i la confirmació que, de prendre's seriosament al laboratori, podrien estancar l'avanç d'aquests sabers.

Siga com siga, el mètode científic no deixa de ser un pilar fonamental del nihilisme de Basàrov qui, segons Benn, més que un nihilista en estat pur és un materialista corprès pels progressos de l'època. I no és per a menys, ja que la ciència moderna estava llavors en tot el seu esplendor. Dit d'altra manera, un tret clau del nihilisme del nostre protagonista és el més estricte empirisme mecanicista.

---

[9] Potser la principal excepció seria la seua potencial utilitat propagandística, tema no tractat a la novel·la.

[10] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 36.

[11] Joseph Frank, *Dostoievski: la secuela de la liberación, 1860-1865*, pàg. 129.

[12] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 73.

[13] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 261.

Del mecanicisme i la negació com a principi (encara que siga subsidiari del d'utilitat) a l'ateisme hi ha mitja passa. I el nihilisme tendirà a fer-la. Fins avui –entenem– ningú no ha demostrat la no existència d'un creador intel·ligent. Però potser el moviment del nihilista puga ser tan senzill i elegant com dir: vostè diu que Déu existeix, vostè té la càrrega de la proba. Al llarg de la novel·la, Basàrov no arriba a declarar-se explícitament ateu, tot i que és molt probable que ho siga, però sí que podem deduir el seu, al menys, agnosticisme quan declara que "jo només miro el cel quan vaig a esternudar"[14] i de la seva actitud front els sagraments i els sacerdots.

Per acabar amb aquest apartat apuntarem que, fent una mica de broma, Turguénev ens diu que la paraula favorita de Basàrov és "romanticisme", ja que quan veu alguna actitud que li recorda la generació dels pares ràpidament l'acusa de romàntica. Pel nostre protagonista, "romàntic" no és un qualificatiu aplicable només a certa filosofia −per a ell *tota* filosofia és romàntica, i ambdós mots, "filosofia" i "romanticisme" poden usar-se com a sinònims− sinó, més generalment, a alguns comportaments humans. Per això, li pareix patètic que un home fet i dret com Nicolau Petròvitx s'obstine en tocar el violí com a entreteniment; entre altres coses perquè ho fa en una vila situada enmig del no res i segurament amb l'objectiu de d'evadir-se'n una estona. També considera romàntica tota literatura no tècnica, de la qual no se'n podria traure cap profit. Així, acorda amb el seu amic que aquest done a son pare un exemplar de *Matèria i energia* de Büchner. Però per poder llegir aquesta obra materialista haurà de deixar, o almenys posposar, les seues lectures habituals. Arcadi entra a la cambra de Nicolau, qui està llegint *Els gitanos* de Pushkin,[15] obra que li treu de les mans per donar-li la nova com qui tracta un adolescent que ja té edat d'iniciar-se en les lectures d'adults. Sens dubte aquest canvi és tot un símbol de què, com a alternativa a la filosofia romàntica, Basàrov en proposa efectivament una de materialista.

No obstant la seua militància "antiromàntica", el nostre protagonista acabarà enamorant-se de la manera més apassionada i, si volem dir-ho així també romàntica, possible. Potser Turguénev vulga mostrar que aquesta contradicció interna serà el catalitzador i tret de sortida de la decadència del nostre nihilista, ja que és a partir del seu enamorament que inicia el procés que el durà precipitadament a la tomba.

3. Models reals que van inspirar Turguénev

Tot i que Basàrov és un personatge fictici, Turguénev es va inspirar, com no podia ser d'altra manera en un gran escriptor, en diverses figures reals més o menys concretes. El propi autor reconegué que com a figura central prenia la personalitat d'un metge de província que havia faltat recentment, la personalitat del qual el va impressionar. Sabem que les següents persones i moviments van inspirar l'autor per concretar la personalitat i ideologia del seu "heroi" (entrarem en aquest debat més tard); en la llista no poden estar tots els que són, però almenys són tots els que estan:

Per començar, no és casualitat que Basàrov fos un estudiant. El nostre protagonista podia haver sigut un forner o un llaurador, però així Turguénev haguera deixat de retratar una realitat social −que s'ha mantingut d'alguna manera fins hui, salvant

[14] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 174.

[15] L'obsessió de Basàrov amb el romanticisme no és gratuïta, sinó que és deguda a que aquesta és la corrent predominant en la generació dels "pares", com ens vol mostrar l'autor amb aquest episodi.

les molt importants distàncies, almenys en alguns països− de súper-conscienciació social entre el jovent universitari.

A finals dels anys cinquanta i principis dels seixanta del segle XIX, els estudiants russos s'organitzaven en cercles de solidaritat amb diversos gremis de treballadors. De vegades aquests estudiants vestien com a vertaders captaires i vivien en les condicions més míseres per un ascetisme voluntari i no forçat. D'altres, però, no estava clar quina de les parts necessitava més ajuda econòmica.

Fins llavors, només els fills de noblesa podien pagar la matrícula universitària; encara que tampoc era extraordinari que, de manera més o menys encoberta, es prohibira l'accés als membres d'altres classes que també pogueren pagar-se els estudis. Però des de meitat dels anys seixanta s'acceptà a les facultats a estudiants de tota classe social. També els fills dels camperols que, tot i estar exclosos de pagar les taxes, arribaven a haver de dormir durant l'estiu als parcs públics perquè calia triar entre un sostre o un plat. Aquests estudiants paupèrrims van passar a anomenar-se, amb raó, "el proletariat del pensament". Per molt que els nostres protagonistes es queixen de ser pobres, ni Basàrov, ni molt menys Arcadi, entraven dins d'aquest grup. Més aviat formaven part d'eixa elit cultural que no aconseguia sintonitzar amb el poble que assegurava defensar, per més que ho intentava. La bretxa cultural entre ambdós grups era massa gran, entre altres cosses perquè les idees dels universitaris estaven molt més "avançades" que les dels llauradors. Així Basàrov, l'avi del qual −però no ell− avia treballat la terra, quan presumeix de "connectar" amb els camperols diu només una veritat a mitges. És possible que els pagesos de Marino preferisquen la seua companyia a la de Pau Petròvitx. Però en la seva masia també intentava parlar amb els treballadors, amb resultats ben decebedors: "I Basàrov, arronsant-se despectivament d'espatlles, aquell Basàrov que sabia com es parla als pagesos (com se n'havia vanagloriat en la seva disputa amb Pau Petròvitx), aquell Basàrov tan segur de si mateix no sospitava que, als ulls d'aquells dos homes no era altra cosa que un pallasso..."[16]

L'intent de reforma des de dalt −concepte clau del regnat d'Alexandre II, veurem que també aplicable al terreny agrari− de la universitat acabà en un fracàs i amb el Tsar enrocant-se en posicions almenys tan reaccionaries com les de partida: es van reduir dràsticament les beques i les facilitats d'accés "universal", i es va redactar un nou estatut que prohibia tota reunió no autoritzada prèviament. Fins i tot, "Per aplicar aquestes noves directrius es va substituir el ministre d'Instrucció Pública per un almirall, E. V. Putiatin."[17] Òbviament els universitaris es van oposar a aquestes reformes, amb pamflets i assembles clandestines, la qual cosa va incrementar el grau de repressió. Es simptomàtic que per arengar els seus companys un d'aquest estudiants publiqués anònimament "fiqueu-se bé una cosa al cap: no s'atreviran a disparar sobre nosaltres."[18] Sens dubte una afirmació sols relativament tranquil·litzadora.

Alguns d'aquests estudiants es van involucrar fins a tal punt amb la causa, que pels vols de 1862 abandonaven la universitat voluntàriament; no per desgana, sinó per solidaritat amb els companys que havien de fer-ho a la força o per no voler acabar convertint-se en burgesos ells mateixos. D'altres, fins i tot n'oferien importants aportacions econòmiques: "Així, el jove Ermolov, de família bastant rica, donava al

[16] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 246.
[17] Franco Venturi, *El populismo ruso*, pàg. 406.
[18] Franco Venturi, *El populismo ruso*, pàg. 407.

"cercle" els diners que rebia del seu tutor. I tenia la intenció de vendre, tan prompte com complira la majoria d'edat, les 1.200 *desiatiny* de terra que posseïa, per a finançar les seues iniciatives. I no era l'únic amb projectes similars."[19]

En el context de la guerra de Crimea trobem un dels primers intents de la "inteliguentsia" d'influir en la radicalització de les postures dels pagesos. Un tal Rozental, antic estudiant, occidentalitzant i que havia estudiat Bakunin, va llegir un manifest encoratjant els pagesos presumptament signat per la Reina d'Anglaterra i l'Emperador de França. Com que els llauradors poden ser rudes però no faves, el van identificar immediatament com un farsant, tot entregant-lo a les autoritats, que el van condemnar a mort; encara que finalment li van commutar aquesta pena per la del desterrament a Sibèria. Dobroliubov va narrar aquesta història donant-li un to èpic. Val a dir que ell, juntament amb Chernishevski, va dur ja als anys cinquanta una campanya per ridiculitzar el prestigi del patricio-liberals, estereotip representat en la novel·la per un Pau Petròvitx amb qui ja hem vist com Basàrov acaba arreglant a trets les seues diferències.

Un altre dels personatges ara històrics i llavors molt actuals que va servir Turguénev d'inspiració va ser el ja anomenat ideòleg anarquista Bakunin. O si més no, la seua doctrina. L'anarquisme es basa, entre altres coses, en la negació de tota autoritat (si més no, externa al subjecte). Sols per açò, ja podríem dir que el nihilisme de Basàrov té una indiscutible inspiració en la ideologia àcrata. Però el paral·lelisme de la cosmovisió plasmada a "Pares i fills" amb la de Bakunin va un pas més enllà d'aquesta generalitat, caient en alguna coincidència massa estreta com per creure-la casual. Diu Arcadi al seu oncle:

> "– No obstant, permeteu –digué Nicolau Petròvitx.– Vós ho negueu tot... Però, veieu, cal construir també.
>
> – Aquesta no és la nostra missió... Abans cal netejar el terreny. La condició actual del poble ho requereix– observà Arcadi amb dignitat [...]"[20]

Aquest plantejament és tan similar a alguna de les reflexions que fa Bakunin en la seua "*Confessió*" al Tsar Nicolau I que fora reiteratiu reproduir-la ací.

El fet que qui parla no és Basàrov sinó el seu deixeble Arcadi no significa res. El darrer sent, almenys en aquesta part gairebé encara introductòria de la novel·la, vertadera devoció pel primer, fins el punt que no gosaria dur-li la contraria en una discussió política que, de produir-se, es pareixeria enormement a un d'aquells diàlegs socràtics en els que l'interlocutor del savi no té cap possibilitat de triomf. A més, aquesta frase casa molt millor amb l'actitud que durant tota la novel·la té Basàrov que amb els fets protagonitzats pel seu emissor.

Finalment, tot i que l'obra estava dedicada a Belinski qui era, com el seu personatge principal, fill d'un metge militar, Basàrov estava força inspirat en el desgraciat literat radical Dobroliubov. Ambdós són joves nihilistes que moren per malaltia −Dobroliubov de tuberculosi i Basàrov de tifus− al voltant dels vint-i-cinc anys. I és aquest episodi a partir del qual l'autor estructura tota la seva novel·la abans de pas-

[19] Franco Venturi, *El populismo ruso*, pàg. 552.
[20] Ivan S. Turguénev, *Pares i fills*, pàg. 68.

sar-la al paper: "Jo estava fent un passeig i pensant en la mort. Precisament en eixe moment, davant els meus ulls, va sorgir la figura d'un home que s'estava morint. Era Basàrov. La imatge em va produir una profunda impressió, i llavors els altres personatges de la novel·la i l'acció mateixa començaren a evolucionar".[21]

Era cosa sabuda entre el literats russos que Turguénev s'oposava a les posicions de Dobroliubov, encara que aquest enfrontament no li va impedir lamentar sincerament la seua mort afirmant que es perdia un gran talent.

Però pareix que els companys de Dobroliubov no ho tenien tan clar i, creient amb certa raó que Turguénev estava caricaturitzant el nihilisme, van concloure −en una deducció incorrecta− que el nostre autor s'estava mofant del seu difunt amic. I evidentment ells no li van trobar la gràcia a l'acudit. Especialment ofès es va sentir Chernishevski, qui va morir convençut que Turguénev s'estava rient del seu difunt correligionari; o gairebé correligionari. No obstant, eixa no era la seua estratègia: Si Turguénev radicalitzava encara més les postures dels súper-radicals no era per riure's de ningú, sinó per engrandir també les proporcions de les desgràcies que aquests podien patir i dur. A més, amb Basàrov estava dibuixant un personatge tràgic, del qual l'autor confessà que finalment no sabia si l'estimava més que l'odiava o viceversa. "Turguénev negaria després que la seua novel·la hagués estat inspirada per un desig d'atacar la nova generació en general i Dobroliubov en particular, i si afirma que no desitjava caure en la sàtira o ridiculitzar ningú, bé podem creure en la seua paraula."[22]

4. Context històric

No hi ha massa èpoques de les quals no es puga dir que "van ser temps convulsos", però la dècada del 1860, a una Rússia a la que ja no li quedaven més que dos tsars a la recambra, va ser ben accidentada. Alguns autors consideren que va ser aquesta una època de grans vagues. Venturi, però, no està d'acord amb aital interpretació. Segons ell, el que passava era, més aviat, que els obrers destinats a tasques com ara cavar el nou Canal del Làdoga van fugir del seu treball en veure que aquest es desenvolupava en unes condicions infrahumanes, preferint tornar a la seva tasca anterior de camperols. Açò és especialment esclaridor tenint en compte que, com veurem al llarg d'aquest apartat, els treballadors agraris eren pràcticament esclaus. També aporta com a reforç de la lectura en clau de deserció i no de vaga el que els nous "proletaris" eren castigats físicament si se'ls interceptava abans d'abandonar efectivament l'obra.

A Rússia no li mancaven joves disposats ha donar-ho tot per la causa (o per aquesta estranya nova "no-causa") incloent en aquest paquet la vida, si més no la aliena. I en una societat tan jerarquitzada com la tsarista, evidentment hi havia una barba que era prioritari afaitar: la del Tsar Alexandre II. Per els nihilistes de res no servia la important bateria de reformes, principalment agràries, que el monarca havia posat en marxa amb més o menys èxit: qui té per únic "principi" (que sols podem anomenar així forçant els termes) fer saltar pels aires qualsevol principi, especial-

[21] Joseph Frank, *Dostoievski: la secuela de la liberación, 1860-1865*, pàg. 216. Citant Granjard, *Ivan Turguénev*, p.301.

[22] Joseph Frank, *Dostoievski: la secuela de la liberación, 1860-1865*, pàg. 215.

ment el d'autoritat, no pot més que intentar ensorrar la cúspide de la piràmide. I, inclús simbòlicament, la manera més contundent de fer-ho serà mitjançant les bombes.

"El terme nihilisme es va popularitzar molt veloçment; l'autor conta a l'epíleg de la seua novel·la que quan en maig del mateix any [1862] va retornar a Sant Petersburg, pocs mesos després de la seua publicació aquest terme estava en boca de tothom; era l'època dels grans incendis provocats, de l'incendi del palau Apraxine, i hom li va cridar: 'Veja vostè els seus nihilistes, són ells els qui han cremat Sant Petersburg'."[23] A l'apartat següent tornarem sobre la possible "responsabilitat" −la normativa lingüística no ens deixa ficar aquest vocable entre tantes cometes com creguem convenient− de Turguénev en aquest tipus d'accions.

De moment, però, passarem d'aquest mot abstracte, per la seva natura quasi intrínsecament vaporós, a un nom ben concret amb el seu cognom i tot, el de Dmitry Karakozov. Es tractava, poc més o menys, d'un esquerrà-anarquista-nihilista (tractant-se de conceptes vagues que suraven en l'ambient, una major concreció és una tasca ben complicada per a nosaltres, no menys que ho degué ser per alguns dels que ho van viure en persona) que el 4 d'abril de 1866 va disparar dues vegades contra el Tsar, tot i que va errar els trets. Evidentment el van penjar per això.

Serà forçar massa les coses afirmar que aquest atemptat podia haver-lo comés el mateix Basàrov: A pesar de la distinció que hem fet entre el dubte metòdic cartesià, que es queda a un nivell teòric, i la total aniquilació de qualsevol principi que els nihilistes pretenien dur a la més crua pràctica −com bé mostra el paràgraf anterior−, el protagonista de l'obra que ací analitzem no mostra més interès per dur a terme les seues idees que explicar-les eventualment. No sabem si el fet de fer-ho, però més aviat amb la desgana d'enfrontar-se a una obligació social, dóna certa coherència entre aquesta pràctica i la seua norma de que els nihilistes ni tan sols fan proselitisme.

Amb tot, sí n'hi ha, almenys, certs paral·lelismes entre Basàrov i aquest Karakozov. El primer i més evident, les dates. La primera edició de la novel·la és del febrer de 1862, el primer atemptat mitjanament seriós contra el cap de totes del Rússies és a penes quatre anys després. Però el que és més importat és que el terrorista, a banda de moure's aproximadament per les mateixes i confoses coordenades ideològiques que el nostres protagonista, duu, a grans pinzellades, una vida similar a aquest: ambdós són fills de la part més baixa de la classe alta que acaben de finalitzar els seus estudis universitaris. O bé Turguénev està arengant (molt efectivament) els joves per omplir els carrers de Sant Petersburg de sang blava; o bé l'autor és un cronista que es limita a descriure allò que veu. Discutirem aquest tema al proper apartat. La inspiració nihilista de l'atemptat és innegable després de llegir les delirants declaracions de Ishutin, un dels membres del comando, al respecte de Chernishevski, autor molt radical: "Tres grans homes ha hagut al món –deia-: Jesucrist, l'Apòstol Pau i Chernishevski."[24]

No és moment aquest de fer un informe exhaustiu sobre els intents d'assassinat d'Alexandre II. Serà suficient per els nostres objectius saber que en els següents anys van haver almenys tres intents més de magnicidi, el primer de nou per part d'un es-

[23] G. Benn, *El yo moderno*, pàg. 106. Volpi, al llibre citat a la bibliografia, narra la mateixa anècdota, però l'incendi hauria tingut lloc a un mercat.

[24] F. Venturi, *El populismo ruso*, pàg. 551.

tudiant i els altres dos pel grup revolucionari Naródnaya Volya (Voluntat del poble), el darrer dels quals deixà 67 morts.

Òbviament la seguretat de la família reial es va enfortir amb cada atemptat. Però ja diu Turguénev per boca de Basàrov que els nihilistes són una força, i com a tal destrueixen. Quasi pareix premonitòria la resposta de Pau afirmant que els mongols també són una força, perquè els nous revolucionaris es mostraren tan destructors com aquells i el seu cinquè atemptat ja no requerí un sisè. El 13 de març de 1881 un escamot format per al menys tres persones amb sengles bombes sembrà la destrucció al pas del carruatge del Tsar. Sense necessitat d'entrar en detalls morbosos, fou l'artefacte llançat pel jove Ignacy Hryniewiecki el que va desfer les cames d'un Alexandre II que no va tardar en morir dessagnat. El seu successor, Alexandre III, es va parapetar al palau i, convençut que donar ales als "progressistes" va ser el catalitzador de tanta sagnia, va revocar les iniciatives reformistes promulgades pel seu August Pare. Passem a comentar algunes d'aquelles reformes socials i agràries.

Quan Alexandre II és coronat, el 1856, a Rússia la majoria dels camperols vivien en un règim de (semi-)esclavitud. Es tractava dels serfs de la gleva, una institució pròpia de l'edat mitjana per la qual els agricultors no posseïen la terra, més aviat era aquesta, que estava en mans de l'aristocràcia, la que els posseïa a ells. En un país que, des del punt de vista de l'agricultura, en bona part és semi-estèril, açò no podia significar més que la fam i la misèria per milions de persones.

L'anomenat Tsar Llibertador va decidir acabar amb aquesta situació promovent una sèrie de reformes agràries que són el teló de fons de "Pares i fills", on pràcticament a cada hisenda que visiten els nostres aventurers se'ns conta com el règim de propietat de la terra i del dret a treballar-la s'ha modificat recentment. Sempre amb un entusiasme moderat tant per part dels propietaris −que mai deixaven de ser-ho del tot− com dels treballadors. Pareix factible pensar que el monarca no actuà mogut per la filantropia: el més probable és que, tement que aquesta situació de distribució insostenible de les terres i la riquesa li esclatara a les mans, decidira destapar un poc la cassola a fi d'alliberar part de la pressió, desactivant així possibles aspiracions revolucionaries. Òbviament la jugada no li va eixir bé.

Tot i que el despotisme dels tsars era el propi dels monarques absoluts, aquests no eren els propietaris directes de bona part de les desproporcionades extensions de terra russa. Eren els aristòcrates els qui tenien els títols de propietats de molts latifundis. Alexandre II va "expropiar" part d'aquestes finques nobiliàries de caràcter medieval per entregar-les als camperols. Però els monarques acostumen a distingir-se dels revolucionaris rojos i aquest tsar no anava a ser l'excepció: l'estat va pagar prou bé els expropiats i per recuperar-ho (sobradament) imposaria un lloguer als treballadors, que pretenia seria sempitern i que als qui devien de pagar-lo els pareixia excessiu. Per aquesta raó, "els radicals havien quedat amargament desencantats pels termes de l'alliberament que, consideraven ells, imposaven una excessiva càrrega fiscal sobre els camperols en favor dels terratinents ociosos, que no mereixien res."[25]

Siga com siga, el cas és que en la pràctica les condicions dels treballadors no van millorar en absolut, fins al punt que Turguénev afirma que alguns d'aquests llaura-

[25] Joseph Frank, *Dostoievski: la secuela de la liberación, 1860-1865*, pàg. 147.

dors eren indistingibles dels captaires per la seva aparença externa. I segurament també pel contingut del seu estomac.

D'altra banda, Rússia patia un important retard agrícola: En la "Masia Pobra", i no hi ha motius per pensar que les coses no foren paregudes en les veïnes i en moltes altres, l'agricultura pareix fer-se a les palpentes i amb la resignació que dóna el fet d'acostumar-se als resultats roïns. Les collites són escasses degut a les plantacions inadequades i els pocs coneixements en matèria agrària, i les màquines comprades s'espatllen o no convenen als camps. Aquesta escassesa (no entraré ara en el problema del repartiment) és segurament la detonadora de que els pagesos roben els seus "amos". "He vist les terres del teu pare –digué Basàrov al cap d'una estona.– El bestiar és raquític, els cavalls extenuats. Les construccions són deficients i els treballadors un ganduls acabats. Quant al majordom o és un ase o bé un murri, no ho sé ben bé encara."[26] Potser descrivint aquesta deixadesa en les funcions que els camperols tenien encomanades, Turguénev intentava reflectir que molts d'aquests llauradors van realitzar les seves tasques cada vegada amb més desgana, quan no van negar-se directament, o van abandonar les terres que treballaven en unes condiciones duríssimes, a l'espera de que els resolgueren els rumors sobre l'imminent emancipació dels que parlarem de seguida.

De les expropiacions, però, no sorgiren milions de propietaris petits i nous. Ben al contrari, les noves terres pertanyeran als camperols, sí, però en règim comunal. Apareixen així nous organismes com el zemstvo i la mir. Evidentment, dins aquestes institucions la capacitat de decisió d'un llaurador particular, era ínfima. Especialment front la hipotètica autoritat que podria tenir sobre un xicotet hort en propietat privada.

Però més enllà dels decrets del Tsar, per "Pares i fills" sabem que hi havia terratinents més disposats a aplicar aquestes redistribucions que altres; bé siga per convicció, bé per precaució front una previsible revolta. D'altra manera no s'explica que el pare d'Arcadi afirme que per com organitza les seues terres és conegut en tota la comarca com "el radical roig". Tal apel·latiu és degut a no té camperols ni criats en règim d'esclavitud, i que part de les seves terres les té llogades als llauradors que les treballen com creuen més convenient. I aquests tampoc són capaços de treure-li un rendiment raonable, ja que ni tan sols poden pagar la renda. De fet, açò obliga el pare d'Arcadi a vendre part d'un bosc per fer front als seus deutes. D'altra banda, quan sanciona els camperols confiscant el bestiar que pastura furtivament per les seves terres, acaba perdonant-los i tornant-los-el millor alimentat que abans. Per aquests motius hem de discrepar de la interpretació de Volpi de que Nicolau i el seua germà es mantenen "indiferents i sords al que està succeint en la societat del seu temps."[27]

Els pagesos tenien una rica cultura que es concretava en la seua visió tradicionals del món. El problema és que aquesta els condemnava a viure dos dits per davall de la línia de la pobresa. L'agricultura tradicional russa pot ser molt respectable i inclús una joia antropològica que cal conservar en parcel·les simbòliques com qui manté un museu etnològic. Però cultivar amb un rendiment quasi per baix del nivell de subsis-

[26] Turguénev, *Pares i fills*, pp. 58 i 59.
[27] Franco Volpi, *El nihilismo*, pàg. 17.

tència després de la revolució agrícola no feia sentit, i condemnava a la fam milions de persones. Tot i això, quan el pare d'Arcadi va intentar mecanitzar i modernitzar les tasques agrícoles en la seua hisenda, ni va comptar amb el suport dels llauradors ni els resultats van ser massa encoratjadors.

Potser per evadir-se d'aquella pobresa, molts d'aquests homes queien en l'alcohol. Almenys Turguénev ens els descriu amb freqüència com a borratxos problemàtics que roben al patró −qualsevol ideòleg esquerrà ens podria pintar un negatiu de la mateixa escena. Per la seva banda, Basàrov condemna aquestes actituds poc apropiades i, fins i tot, arriba a fuetejar un dels treballadors de son pare. Aquests càstigs físics, hui repulsius, llavors estaven permesos tan per als camperols com per als universitaris. L'escena, a més a més, ens serveix per il·lustrar l'estranya relació d'amor-odi entre el nostre protagonista i els llauradors.

Aquesta situació de penúria va ser el caldo de cultiu perfecte perquè començaren a córrer tota mena de rumors, que ningú pareixia capaç de confirmar ni de desmentir, sobre un imminent alliberament dels pagesos de la seva condició servicial. Dues van ser les causes d'aquesta remor: La primera, les tèbies reformes promulgades per Nicolau I. La segona, la Guerra de Crimea (1853-55) durant la qual, veient el Tsar que els enemics se li multiplicaven, va haver de fer una crida massiva a lleves. Llavors els rumors de que els camperols que s'avingueren a lluitar per la mare Rússia serien alliberats van córrer com la pólvora. Com que ningú no havia pogut veure un edicte que de moment no existia, l'explicació del llauradors va ser la de que necessàriament els popes i els senyors feudals el mantenien ocult contra les ordres del monarca. Van començar a desplaçar-se aldees senceres per assabentar-se de la veritat i l'aventura va acabar en revoltes aplacades militarment. "Tot açò ocorria en plena guerra, quan les tropes enviades a calmar els desordres s'haurien necessitat en altre lloc. No ens ha de sorprendre, doncs, que els moviments de 1854 i sobretot de 1855 tingueren una gran importància per convèncer les esferes dirigents que ja era impossible que la servitud seguira immutable. Es va tractar dels darrers grans motins dels camperols abans de l'alliberament, i també van contribuir en enorme mesura a determinar-lo."[28]

Els rumors no feien més que augmentar. Es va escampar la veu que a les zones més devastades de Crimea s'estaven regalant terres. Fins i tot es deia, ja dins del més absolut surrealisme, que el Tsar els estaria esperant amb un barret d'or i els concediria la llibertat. Però si s'entretenien i hi arribaven tard no n'obtindrien res. Amb una meta tan cridanera, van ser milers els camperols que començaren la seva particular diàspora. Normalment aquests comiats es feien per les bones, tot i que prenien de l'antic senyor el que els calia pel viatge.

D'altres vegades no va ser així. Per poder anar-se'n, per exigir quedar-se on sempre havien estat però en unes condicions més dignes, o per demanar als popes i senyors la veritat sobre una presumpta cèdula d'alliberament, en aquests anys la xifra de tumults augmentava a passes de gegant: "Les estadístiques oficials parlen de vint-i-cinc sublevacions en 1856, i de quaranta en 1857, i cal pensar que sols s'enregistraven els casos més greus. [...] En els quatre primers mesos de 1858 s'enregistraren setanta casos d'insubordinació col·lectiva, i a finals d'eixe any la xifra havia ascendit

[28] Franco Venturi, *El populismo ruso*, pàg. 378.

a dos-cents.[...] es va parlar en 1859 [any en què transcorre l'acció] de setanta casos, i de cent en 1860."[29]

Pel que fa a l'àmbit polític, es van introduir alguns elements reformistes, com són certa representativitat en els ja anomenats zemstvo, tot i que amb els camperols es comptava poc, i una lleugera relaxació en el grau de la censura dels periòdics. De fet, a la novel·la se'ns mostra gairebé a cada pàgina com Basàrov va exposant obertament les seues idees polítiques a tothom que li ho demana sense que això li comporte cap tipus de problema legal, ni social. Llevat del duel amb Pau Petròvitx, que ni tan sols va ser del tot per eixe motiu.

Respecte totes aquestes reformes i cessions en el despotisme tsarista, sabem que l'aristocràcia almenys no s'oposava de ple. Si més no, quan Pau Petròvitx, un home que es vanaglòria d'estar tallat segons patrons gairebé del segle anterior, confon Basàrov amb un reformista, admet que està d'acord en part de les propostes d'aquells, tot i que no amb altres. Dissortadament, l'escriptor no creu convenient allargar aquest debat detenint-lo més en les propostes concretes d'aquests reformistes tan importats en la cort. Potser perquè entén que ja dóna prou informació (al menys pel que fa al cas de l'agricultura) amb la descripció de la situació de cada masia on paren els protagonistes; o que el lector ja coneix sobradament l'estat de coses.

I també ens quedem sense saber si l'oncle d'Arcadi creu sincerament en les reformes en què afirma creure, i si ho fa per convicció o per prudència. Com tampoc pareix fàcil d'esbrinar si aquestes reformes, que pretenien apaivagar els ànims dels revolucionaris, van ser precisament el pas previ necessari perquè aquests pogueren eixir tímidament a la llum, coneixent-se els uns als altres, per després amagar-se de nou i actuar violentament. Volem remarcar que a la novel·la Basàrov mai empra la força bruta per fer "política".

5. Basàrov. Heroi o antiheroi

Des de la publicació de la seua obra més polèmica, Turguénev es va trobar en l'ull de l'huracà polític i intel·lectual. Tothom que volia posicionar-se ideològicament a la Rússia ja post-reformista ho feia prenent la novel·la que ens ocupa –i les seus possibles conseqüències– com a punt de partida.

Pel desagradable incident que ja hem comentat i que es narra a l'epíleg de "Pares i fills", sabem que no faltava qui volia fer Turguénev responsable, suposem que quelcom així com "instigador intel·lectual", dels atemptats nihilistes. Per suposat, aquesta postura deixa molt que desitjar fins i tot des del punt de vista moral.

En un judici en la seua contra, l'escriptor podria al·legar que Basàrov no és el primer nihilista. Simplement és un jove de tants que a la universitat de l'època es va contagiar d'aquelles idees noves i estranyes que flotaven a l'ambient. El que és clar és que Turguénev no inventa el concepte de nihilisme, per bé que sí que és cert que el popularitza col·locant-lo en boca de tothom.

Ara, però, toca preguntar-se qui encunya, llavors, el concepte: "Si volem remuntar-nos encara més en l'origen d'aquest concepte [nihilisme], si desitgem constatar en quin lloc i en quin moment de la història de l'esperit europeu es va presentar

[29] Franco Venturi, *El populismo ruso,* pàg. 381.

per primera vegada aquest concepte fatal com a paraula i com a vivència espiritual, tindrem que voltar la nostra mirada, com és cosa sabuda, cap a Rússia. La data de naixement va ser març de 1862, el mes en què es va publicar la novel·la Pares i fills de Ivan Turguénev. Els historiadors russos no poden remuntar-se més enrere en la seua investigació sobre els antecedents d'aquest concepte. No obstant això, el seu heroi, Basàrov, és ja tot un nihilista [...]"[30] Poc més o menys, aquesta tesi és la que defensa Volpi quan diu que "En una retrospectiva autobiogràfica Turguénev afirmava haver estat ell, en la novel·la *Pares i fills* (Octy i deti, 1862) qui havia inventat el terme "nihilista". Amb eixa denominació defineix, en efecte el mode de pensar del protagonista de la seua novel·la, Basàrov, i fins i tot diu haver volgut donar cos, amb aquest personatge, a una classe de home i d'actitud, teòrica i pràctica, que estava imposant-se en la realitat del seu temps."[31]

Però, si no fem distincions, que no fan al cas, entre "nihilista" i "nihilisme", pareix que Turguénev està en un error (suposem que sense cap malícia), ja que "La investigació filològica ha demostrat que [...] el concepte de "nihilisme" ja és emprat per Jacobi en 1799, i són molts els escriptors en llengua alemanya que des d'eixa data l'utilitzaren amb relativa freqüència, per exemple, Jean Paul, Görres, Immermann, Meinhold, Auerbach, Gutzkow, G. Keller, etcètera."[32] "S'ha discutit considerablement sobre els antecedents d'aquest terme en la crítica russa, i sobre si Turguénev el va prendre d'alguns articles de Kátkov, que l'havia utilitzat en la seua polèmica amb els radicals de *El Contemporani* durant 1861. El manuscrit de Turguénev, sense correccions, que sols recentment ha estat estudiat en detall, no confirma aquesta suposició. La paraula "nihilista" apareix en les parts [de *Pares i fills*] escrites abans de la publicació dels articles de Kátkov; no va ser afegida al marge o entre renglons."[33]

En qualsevol cas, l'assumpte dels noms mai no és una qüestió trivial. Sense ànim d'acusar Turguénev de res, el fet de trobar-se amb un mot sota el qual identificar-se amb els coreligionaris del que fins llavors no eren més que idees vagues, pogué suposar una injecció de moral, i fins i tot un catalitzador per organitzar-se. En part "gràcies" a Turguénev, des del 1862 l'aristocràcia russa sabia quina paraula havia de sentir per tremolar.

La denúncia de que el que va sortir de la magistral ploma de Turguénev tenia alguna responsabilitat sobre el nou nihilisme coixejaria mancada d'un d'aquests dos pilars fonamentals: que Basàrov era un nihilista de raça i que, a més a més, era tot un heroi. A continuació intentarem enderrocar principalment la primera premissa, i en part així desmantellar la segona. De tota manera, si demostrem que Basàrov no era un nihilista tan pur com pot parèixer en principi, o que va caure en contradiccions internes o no previstes per aquesta corrent, difícilment podrà presentar-se el nostre protagonista com un heroi de la causa.

Al plantejament de la història se'ns mostra el seu protagonista com un prototip del jove nihilista: Un home que no reconeix cap autoritat per damunt seu, és a dir, tot un Home, amb majúscula. I conforme va avançant l'acció, les paraules de Basàrov

---

[30] Gottfried Benn, *El yo moderno*, pp.105 i 106. Hem vist abans com és discutible allò de que Basàrov "és ja tot un nihilista".

[31] Franco Volpi, *El nihilismo*, pàg. 17.

[32] Joan B. Llinares, *El nihilismo en* Crimen y castigo *de Dostoievski*, pàg. 21.

[33] Joseph Frank, *Dostoievski. La secuela de la liberación:1860-1865*, pàg. 221, en nota al peu.

ens ho corroboren; per bé que de les seus accions, que es limiten a estudiar i fer vida social −tot i que d'una manera un tant *sui generis*− no es desprendria ideologia alguna, ni nihilista ni de cap altre tipus.

Però l'obra arriba al seu nus, en el qual, com en tota bona narració, no pot mancar la història d'amor. Basàrov s'enamora i les seues accions, més bé les seues passions, desmenteixen les seues paraules, que com a tals mai no podran ser més que teoria. El romanticisme és el rival a batre pel nihilisme. Però, hi ha quelcom més purament romàntic que l'amor? (Bé, potser suïcidar-se per un desamor, però això no fa al cas). Un nihilista enamorat és com un tanc pintat de flors. Podríem suposar que Basàrov se n'adona, i que llavors decideix allunyar-se de la font de la seva debilitat; però només farà açò últim quan, molt a pesar seu, comprove que el seu amor no és correspost. De res serviria una possible defensa del nihilisme dient que, al cap i a la fi, el sexe és una necessita biològica bàsica. Basàrov, qui d'altra banda segur que és ben capaç de trobar sexe sense amor, sent per Anna Serguiéievna una atracció que va molt més enllà del mer desig físic.

Aleshores, i després d'haver-se comportat com un mal fill deixant sa mare plorant el seu "abandó", cosa indigna de qualsevol heroi, potser inclús d'un de nihilista, es dirigeix de nou a la casa d'Arcadi. Ací tornen a ser en part les faldes, tot i que no hi ha motius per pensar que aquesta vegada hi haja amor, les que li provoquen maldecaps. Pau Petròvitx l'acabarà desafiant a un duel, i aquest episodi, també d'allò més romàntic, requereix ser analitzat amb cert deteniment:

Pel que fa a la teoria, el nostre protagonista considera els duels com una reminiscència medieval basada en la importància de l'honor −concepte suprem per a l'aristocràcia i així un dels principals blancs potencials dels atacs nihilistes−. Però, en la pràctica, Basàrov accepta batre's en un duel que recorda una baralla de galls per ser el mascle alfa del galliner, amb clares reminiscències de la visió que el romanticisme projecta sobre l'època medieval. És cert que front a un home que amenaça amb obrir-te el cap a garrotades si no intercanvies dispars a l'alba el més útil, i aquest és un concepte clau del nihilisme analitzat, és comprometre's a jugar als *gentlemen*. Però també és ben cert que més útil encara haguera sigut fugir aprofitant la nit. Ningú, més que la seua paraula d'honor, li impedia deixar aquell vell sol amb les seves dèries medievalistes. Sols després de disparar el germà del seu amfitrió decidirà deixar de viure d'afegitó a una llar on la seua presència ja resultava massa forçada. Podríem concloure que un heroi no passa llargues temporades en cases alienes sense pagar; però aquesta vegada se'ns podrà replicar que un nihilista té el dret, i fins i tot l'obligació, de riure's de totes les institucions. Especialment de l'aristocràcia, i per tant també del joc econòmic d'intercanvi d'hostatges entre iguals que de vegades n'és propi .

Aquest duel pareix marcar un punt d'inflexió en l'actitud vital de Basàrov, que per fi resol afrontar les seues obligacions familiars i passar una temporada llarga amb sos pares. El ben cert és que el protagonista està ja vençut i deprimit, especialment per la negativa de la princesa −tot i intentar cortejar altres dones− i, desorientat, ja no troba més lloc per descansar que la casa materna. No ens pareix el més adequat jutjar severament les acciones d'una persona (personatge) molt possiblement malalt. La validesa de la signatura en els papers de rendició incondicional d'algú que està "trist" és qüestionable. Però també és cert que sembla raonable una lectura que assenyale que el nihilisme no du res bo, i que les úniques eixides que presenta són aban-

donar-lo assumint gustós l'entrada en l'ortodòxia adulta −Arcadi es casa feliçment−; o fer el mateix però per les males −com és el cas de Basàrov−.

Finalment, el protagonista va deixant aparcat el seu paper de provocador nihilista per convertir-se en un bon xicot disposat a assumir el seu destí de metge rural. I, tot i que els esdeveniments s'acceleren ja massa per poder confirmar-ho, sembla que ix de la depressió. Basàrov passa el temps col·laborant i bromejant amb son pare, fins que una infecció esdevinguda en el transcurs d'una autòpsia li descobreix si els nihilistes tenen raó o no en negar −o, si més no, no creure en− Déu.

Si hem dit que el nihilisme no du res bo, actuar d'acord amb els principis heretats ha dut el protagonista a la tomba. Però no creguem que aquesta lectura es puga fer si no és des del més extrem cinisme, i per descomptat que no és aquest el missatge de Turguénev. Més bé, el que tracta de denunciar l'autor són les pèssimes condicions sanitàries de l'època i el lloc. Al cap i a la fi, Basàrov mor només perquè un metge no té una substància tan bàsica com pareix que era el nitrat de plata.

Quan la parca ja està endinsant-se en l'habitació del malalt, son pare li prega que faça el darrer viatge com un cristià. I ell, ni accepta ni rebutja: simplement diu que ho deixen per a més tard, ja que inconscient també podrà ser sagramentat. No sabem si ací ha de pesar més el que es negue a claudicar despert o el que accepte que li ho facen dormint. I ens pareix immoral reprendre-li a un moribund que accepte el consol d'allò transcendental. Especialment quan aquest consol no és per a ell, sinó per als seus éssers estimats.

Que ens interessa d'açò? Doncs que creguem que Basàrov no és ni un heroi ni un canalla. Ni tan sols sabem si és un gran home. Senzillament, és un home. I com a tal ocupa l'espai antropològic que li correspon, a meitat de camí entre els deus i els dimonis (o els altres animals). Basàrov mor a la seua cambra per un accident desgraciadament d'allò més vulgar. I, comptades i debatudes les experiències prèvies a la seua mort, no podem dir que siga un màrtir de cap causa. Descontextualitzant les paraules de Cervantes, podríem dir que, de ser un heroi (cavaller), seria dels pocs, amb el Tirant lo Blanch, que mor al seu llit d'una malaltia no especialment honrosa.

Bibliografia

Benn, Gottfried, *Tras el nihilismo* en *El yo moderno y otros ensayos*, Ed. Pre-Textos, València, 1999.

Frank, Joseph, *Dostoievski: la secuela de la liberación, 1860-1865*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Mèxic D.F., 1993.

Llinares, Joan B., *El nihilismo en* Crimen y castigo *de Dostoievski* en *Cultura contra civilización: en torno a Wittgenstein*, Ed. Pre-Textos, València, 2008.

Turguénev, Ivan S., *Pares i fills*, Ed. Proa, Barcelona, 1978.[34]

Venturi, Franco, *El populismo ruso*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1975.

Volpi, Franco, *El nihilismo*, Ed. Siruela, Madrid, 2008.

[34] Hem pogut constatar la transliteració al nostre alfabet dels noms d'alguns dels personatges és lleugerament diferent de la que poden emprar edicions en altres llengües llatines de la novel·la.

IMPLICACIONES ÉTICAS DE LA NEUROPUBLICIDAD[1]

Ramón A. Feenstra

Abstract: Over the last few years, neuroadvertisiment have become the hope of many experts in the advertising. This discipline fuses traditional marketing and advertising theory with the new knowledge about the brain produced with the advance of neurosciences. This paper is intended to focus on the possible ethical problems and discussions surrounding the application and operation of this discipline. Along these lines, an attempt will be made to reflect on whether we are looking at an opportunity or if instead we are facing a new, and possibly more effective, form of communicative manipulation.

Keywords: neuromarketing, neuroadvertising, advertising ethics.

1. Introducción

La publicidad, como técnica comercial persuasiva, trata de informar, de influir y, por supuesto también, de persuadir a los potenciales consumidores sobre los beneficios de una grandísima gama de productos y lo hacen en un mercado altamente competitivo. El éxito de una marca en el público es sinónimo de éxito empresarial y por ese motivo existe una gran preocupación por lograr la eficacia publicitaria. Cada año se lanzan al mercado mundial 27.000 marcas nuevas de las que fracasan un 75%. 8 de cada 10 productos lanzados en Estados Unidos al mercado fracasan, mientras que el gasto anual de publicidad en este país supera los 117 billones de dólares. Los consumidores parecen comportarse como incómodos, escurridizos y cambiantes sujetos que determinan el éxito o el fracaso de los productos que se encuentran en el mercado. Por si fuera poco, no se sabe muy bien cuál es el efecto exacto que causa sobre los consumidores y cuál es su forma de proceder más eficaz. En este sentido, no es extraño que John Wanamaker, uno de los personajes que ha marcado un hito en la publicidad, bromeara en su momento señalando que "sé que la mitad del dinero que he gastado en la publicidad ha sido malgastado, solo que no sé cuál mitad es" (Alloza, 2010).

No obstante, esta falta de concreción de los efectos de la publicidad se encuentra hoy ante esta nueva disciplina del neuromarketing que, basada en los estudios sobre el cerebro, promete ofrecer toda la información necesaria sobre los consumidores, sus deseos y sus formas de tomar decisiones en el mercado; algunos de sus principa-

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02, "Aportación de la Neuroeconomía a la dimensión ética del diseño institucional" financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

les promotores como Nestor Braidot llegan incluso a afirmar la posibilidad de conocer "¿Por qué tus clientes se acuestan con otro si dicen que les gustas tú?" (Braidot, N. (2009). Se cree, de esta manera, que la eficacia publicitaria podría estar por fin al abasto de los que fueran capaces de explorar el funcionamiento del cerebro del consumidor a través de las neurociencias. Pero, ¿cuál es el significado concreto de esta nueva disciplina y cuáles son las implicaciones éticas que le acompañan?

2. Neuromarketing como nueva disciplina persuasiva

Neuromarketing es un término que aparece recientemente. El primer congreso sobre esta temática se celebró en 2004 en Houston pero desde ese momento la atención tanto de los académicos como de los profesionales de la comunicación no ha ido sino en aumento. El neuromarketing puede definirse básicamente como una disciplina nueva fruto de entrelazar los nuevos campos de aplicación de las neurociencias en el marketing, (Braidot, 2005 y 2009). En esta línea algunos de los autores pioneros de esta disciplina como N. Braidot señalan concretamente que:

> El neuromarketing constituye una disciplina de última generación producto de la convergencia de las neurociencias y el marketing, cuya finalidad es la de incorporar los conocimientos sobre los procesos cerebrales para mejorar la eficacia del marketing y de la publicidad (2005: p. 3).

Así pues, la definición del neuromarketing parte de la interdisciplinariedad y la complementariedad entre los ámbitos del marketing y las neurociencias que presentan un gran auge desde los inicios del siglo xxi, (Slachevsky 2007: p. 12). Una unión entre conocimientos capaz de aportar claridad sobre la oscuridad que envuelve al comportamiento de los consumidores al considerar posible ir más allá de lo que estos nos dicen, de averiguar qué "esconden" sus palabras, de comprobar la veracidad de éstas, de saber cómo les afectan los estímulos que reciben de la publicidad. El neuromarketing, una disciplina de la que cabe tener muy presente que se encuentra en un estadio experimental, parte del estudio del sujeto como consumidor, (Balanzo y Sabaté, 2007: pp. 909-923). Consiste, así, en pensar y analizar primero cómo funcionan los seres humanos, y más concretamente cómo funciona el cerebro humano, para establecer desde este conocimiento futuras estrategias de marketing y publicidad que se creen poder aplicar, de esta forma, con una mayor base científica (Slachevsky, 2007: pp. 12-15).

El cerebro considerado hasta hace muy poco tiempo como una caja cerrada herméticamente, de difícil comprensión, ha pasado a ser un campo de exploración abierto cada vez más comprendido gracias al avance de algunas técnicas vinculadas a las neurociencias. Entre éstas una de las más empleadas y mejor provistas es la resonancia magnética funcional por imágenes –fMRI. Una herramienta que constituye una técnica de diagnóstico clave al permitir realizar exploraciones cerebrales mediante las que parece ser posible apreciar, entre otros aspectos, cuáles son las zonas cerebrales que se activan cuando se presentan determinados estímulos, cuáles son los estímulos que producen aceptación o rechazo en el consumidor y cuál es el grado de razón y emoción en las decisiones de compra, (Balanzo y Sabaté, 2007: pp. 909-912). El fMRI se erige, en suma, como una herramienta capaz de esclarecer toda una

serie de detalles en los procesos de compra de los consumidores, debido a la capacidad de apreciar el modo de trabajar del cerebro frente a los estímulos de la publicidad y el marketing; llegando a definir, incluso, el grado de vinculación emocional que se establece entre un consumidor y una marca.

Uno de los hitos fundamentales que la gran mayoría de los autores del neuromarketing recogen, para corroborar la validez de esta técnica y, más concretamente, la vinculación emocional entre el consumidor y la marca, es el experimento realizado por el equipo de R. Montague sobre Pepsi y Coca-Cola. Este experimento reveló el poder de las marcas y la fuerza de las emociones al demostrar que los consumidores escogían Pepsi en un test ciego basado en el sabor, mientras que los mismos consumidores se decantaban por Coca-Cola cuando el test desvelaba las marcas que estaban consumiendo. Una prueba que parece demostrar, así, que el sentido del gusto es menos fuerte que la vinculación emocional respecto a una marca. Pepsi puede tener un mejor sabor pero su éxito será menor de no lograr mejorar la vinculación emocional con sus clientes tal y como hace Coca-Cola. Y así nos lo muestra el fMRI al poder ver que el consumo de Pepsi provoca una reacción placentera en la corteza cerebral mientras que Coca-Cola logra no sólo activar esta zona sino también otras vinculadas a los recuerdos positivos y las emociones agradables, (Montague, et al., 2004: pp. 384-385; Braidot, 2009).

Se cree, de esta forma, que este tipo de experimentos y otros realizados mediante la resonancia magnética funcional por imágenes permite hacer mesurable aquello que parecía inmedible en el pasado; posibilita profundizar en el conocimiento de los consumidores; favorece la comprensión de aspectos de difícil explicación por parte de los consumidores cuando son estudiados mediante técnicas clásicas como el *focus-group*; y, además, la información que provee el estudio de unos pocos consumidores parece extensible al resto de consumidores, por el mero hecho de que los seres humanos compartimos los mismos receptores y circuitos neurológicos (Monasterio, 2005: pp. 1-6). Una información que según algunos puede llevar, incluso, a encontrar "the buy button in the brain" que haga imposible resistirse a estas campañas en el momento que dicho botón sea pulsado (Lee, Broderick y Chamberlain, 2007: pp. 199-204).

En el camino por lograr consolidar estos objetivos se considera que hasta la fecha han sido varios los avances fundamentales. Entre ellos el más relevante es la capacidad de apreciar el modo según el cual se produce la toma de decisiones que lejos de ser un proceso medido y razonado parece basarse en un proceso automático, irreflexivo y aprendido. Las personas racionalizan *a posteriori* estos actos al aportar motivos que no necesariamente son los motivos fundamentales de la decisión (Braidot, 2009). Un aspecto que queda reforzado por el hecho que apunta a que el 95 por ciento de los descubrimientos de producen de forma no consciente (Gordon, W., y S. Ford-Hutchinson, 2002: p. 48).

Observar el peso de las emociones en los procesos de compra permite reformular las estrategias de publicidad y, según la disciplina del neuromarketing, esto se puede hacer de forma todavía más eficaz si se es capaz de saber exactamente cuáles son los estímulos que se deben aportar para incidir en las emociones de los consumidores. Estos recibirán mensajes publicitarios más seductores y atractivos que incitaran a la compra o al menos a un posicionamiento favorable frente a la marca. En definitiva, una publicidad basada en los estudios de las neurociencias permitiría alcanzar un ob-

jetivo doble: por un lado, dotar de fiabilidad a los estudios sobre el comportamiento del consumidor y, por otro lado, mejorar la eficacia de las acciones de publicidad (Balanzo y Sabaté, 2007).

La consolidación del neuromarketing como disciplina que despierta interés en el ámbito académico y también en el ámbito profesional de la publicidad y del marketing es una realidad con creciente peso en los últimos años. El conocimiento que se tiene del cerebro de las personas es, sin duda, cada vez mayor, gracias a herramientas como el fMRI, y la posibilidad de utilizar esta información con el fin de mejorar las técnicas de publicidad parece posible. No obstante, no todos los expertos creen que el avance de las neurociencias sea tan eficaz como parece; el fMRI no es ajeno a una serie de problemáticas prácticas a las que frecuentemente no se atienden desde los estudios del neuromarketing y, a la vez, se cuestiona la capacidad por descubrir realmente los estímulos necesarios (the buy button) para despertar unas emociones positivas de tal calibre que socaven completamente la capacidad de raciocinio de los consumidores. Pero, más allá de las cuestiones técnicas que afectan a esta disciplina cabe preguntarse por la idoneidad de esta nueva forma de persuasión. En este sentido, es necesario introducir en un nuevo punto dos posicionamientos encontrados frente a la posibilidad de la neuropublicidad: por un lado, aquellos que acogen con entusiasmo esta nueva técnica, al ver con optimismo la capacidad de mejorar la eficacia de las acciones publicitarias, por otro lado, aquellos que plantean sus dudas y miedos ante el neuromarketing por considerarlo un atentado frente a la capacidad de decisión y autonomía del consumidor.

3. Defensores y detractores del neuromarketing

Como se ha visto hasta el momento, existe la posibilidad de que las nuevas técnicas de persuasión basadas en los avances de las neurociencias puedan dotar de una mayor eficacia a las acciones publicitarias, aunque, como veremos en las siguientes páginas, lo que sí queda fuera de todo cuestionamiento es el debate que se ha abierto en torno a los límites éticos que presenta esta nueva disciplina. ¿Puede la búsqueda de la eficacia publicitaria justificar el empleo de todos los medios disponibles a su alcance? ¿O puede, más bien, considerarse inmoral tratar de manejar el cerebro del consumidor para alcanzar un mayor éxito empresarial? Las respuestas a estas cuestiones son variadas pero pueden simplificarse distinguiendo entre los amigos y los enemigos de la neuropublicidad.

Los amigos de la neuropublicidad ven con buenos ojos la posibilidad de acercarse a una casi plena (y supuesta) eficacia publicitaria y se sienten, además, entusiasmados ante la posibilidad de medir mejor el resultado de sus acciones. La preocupación de J. Wanamaker por conocer cuál es la parte del dinero bien invertido en publicidad pasaría a ser propia de épocas pasadas. Entre los defensores se encontrarían algunos de los grandes anunciantes que ya han mostrado interés por las posibilidades del neuromarketing. Esta les ofrecería la posibilidad de conocer mejor las necesidades de los consumidores, y podría servir para ofrecer productos mejor adaptados a sus gustos. El único problema que algunos de los anunciantes aprecian es el alto coste de estas técnicas que provoca que solamente los anunciantes más poderosos sean capaces de acceder a sus enormes posibilidades (Balanzo y Sabaté, 2007: p. 921).

Otros defensores del neuromarketing, como Lee, Broderik y Chamberlain señalan que las críticas que se plantean al neuromarketing se deben en realidad a una mala comprensión de lo que significa esta nueva disciplina. Reconocen que existe una gran controversia alrededor del neuromarketing y que muchos han cuestionado seriamente la validez moral de aplicar técnicas de imagen cerebral para aumentar la cuota de mercado, pero creen que las críticas hacia el neuromarketing se basan en una interpretación de la misma centrada exclusivamente en vender productos al público y en conocer los últimos descubrimientos del cerebro para establecer formas de persuasión feroces (Lee, Broderik y Chamberlain, 2007: pp. 199-200). Sin embargo, en su opinión es necesario definir el neuromarketing simplemente como:

> (…) la aplicación de los métodos neurocientíficos para analizar y entender el comportamiento humano en relación a los mercados y los intercambios. Una definición que presenta dos resultados: en primer lugar, va más allá de considerar al neuromarketing simplemente en términos de beneficios e intereses comerciales; en segundo lugar, el objetivo de neuromarketing es más amplio que el sólo comportamiento del consumidor, incluye otras muchas preocupaciones e intereses, tales como la investigación inter e intra organizacional, comunes en la literatura investigadora del marketing (Lee, Broderik y Chamberlain, 2007: p. 199).

Se observa, de esta manera, como estos autores reclaman una comprensión más amplia del neuromarketing no centrada exclusivamente en sus aplicaciones comerciales, sino abierta a la comprensión del funcionamiento del mercado y de los consumidores. Afirman, incluso, que la aplicación de las herramientas de la neuroimagen puede estar acompañadas de efectos socialmente positivos al ser capaz de explicar los motivos por los que en ocasiones se produce el sobreconsumo o de revelar los factores psicológicos que llevan a un uso frenético de la tarjeta de crédito, pudiendo ayudar a evitar este tipo de situaciones en personas que sufren sus problemáticas (Lee, Broderik y Chamberlain, 2007: p. 203).

Estos autores creen, además, que no existen motivos por los que el marketing no pueda beneficiarse de las posibilidades que ofrece la neuroimagen. Señalan en este sentido que: "el campo del neuromarketing debería ser considerado como una legítima e importante área de investigación futura, que nos permitirá entender más plenamente el comportamiento humano en un contexto extremadamente importante" (Lee, Broderik y Chamberlain 2007: p. 201). La aplicación de estas técnicas solamente contribuye a aportar información sobre un campo tan complejo y desconocido como el existente alrededor de las relaciones empresariales. Aunque, estos mismos autores llegan a reconocer que muchos de los amigos del neuromarketing se han centrado excesivamente en las marcas y el comportamiento del consumidor.

Frente a estas interpretaciones se encuentran otros contrarios al desarrollo del neuromarketing y al avance de técnicas centradas en localizar el "Buy button" del consumidor. Estos planteamientos se posicionan enérgicamente como enemigos de las aplicaciones de la neuroimagen al mundo publicitario y señalan entre sus preocupaciones la peligrosidad de llegar a un mundo orwelliano que acabe con la autonomía de los consumidores. Entre los enemigos de la neuropublicidad destaca un grupo de consumidores como es *Comercial Alert*. Su director, Gary Ruskin, ha reclamado

la necesidad de mantener la cultura comercial en la esfera que le corresponde y no invadir esferas de la vida privada de los ciudadanos. Además, Ruskin plantea la necesidad de cuestionarse sobre qué sucedería si los empresarios y los consultantes políticos llegan efectivamente a ser capaces de manipular nuestra actividad neuronal de manera que altere las decisiones de voto y compra, preguntándose ¿En qué tipo de sociedad viviríamos? Y peor todavía, ¿qué pasaría si tales técnicas caen en manos de dictadores violentos?, (Blakeslee, 2004: p. 2).

El centro de las críticas al neuromarketing entre sus enemigos radica, sobre todo, en la amenaza de la capacidad de decisión del consumidor. Un uso eficaz de la neuropublicidad puede constituir un atentado frente a la libertad de elección, ya que su puesta en práctica dejaría al consumidor sin alternativa, este no podría más que comprar el producto que le es publicitado, estando amenazado incluso con sufrir una "adicción comercial" de la que no será capaz desligarse y de la que ni siquiera podrá conocer de manera consciente sus síntomas (Monasterio, 2005: p. 4). El consumo será desmedido e incontrolado y la neuropublicidad la fuente de adicción.

Entre los enemigos del neuromarketing se observa como una de las preocupaciones centrales radica en los posibles dominadores futuros de estas técnicas. Así, no sólo preocupan los dictadores y los posibles usos políticos, sino también el tipo de empresas que pueden hacer uso del poder del neuromarketing. Steve Herman señala, en este sentido, que "el uso del neuromarketing que por parte de tabacaleras o empresas de comida rápida y alcohol puede resultar perjudicial para la salud pública", (Herman, 2005: p. 66) y cree, además, perjudicial para el sistema democrático el uso de estas técnicas por parte de los partidos políticos.

Vistas algunas de las ideas básicas que esbozan los amigos y enemigos de la neuropublicidad es relevante ahondar en algunos de los argumentos que se han planteado para pensar, así, en los posibles límites éticos de esta disciplina. Cabe preguntarse, por consiguiente, si nos encontramos ante una oportunidad, desconocida hasta la fecha, para alcanzar la eficacia publicitaria o si estamos, más bien, ante una disciplina que amenaza la autonomía del consumidor y del ciudadano.

4. Breves conclusiones

Una vez visto algunos de los argumentos empleados por aquellos que se posicionan a favor o en contra del neuromarketing considero conveniente preguntarse hasta qué punto parece una disciplina cuya promoción pueda ser deseable para el bien del conjunto de la sociedad. Frente esta cuestión es necesario, en mi opinión, plantearse y diferenciar primero dos preguntas básicas. Por un lado, ¿*es posible* que el neuromarketing se convierta en una realidad algún día?, y, por otro lado, ¿*es deseable* que esto suceda?

En cuanto a la primera pregunta, conviene tener presente que los propios investigadores del neuromarketing reconocen el estadio experimental en el cual se encuentra esta disciplina. Las grandes expectativas que despierta son de momento solamente eso: expectativas. Autores como Harris señalan que hay varios aspectos que minimizan la supuesta manipulación a la que se pueden ver sometidos los consumidores, ya que existen otros factores claves en la decisión de compra que no pueden ser manipulados desde el laboratorio. Asimismo, argumentan que es difícil que estas técnicas se apliquen a un vasto número de consumidores –tal y como se requeriría

para lograr su máxima eficiencia– (Harris, 2006: 15-17). Autores como Levy van incluso más allá al afirmar en "Neuromarketing: ethical and political challenges" que hay serias razones para ser más bien escépticos y concluye, incluso, que esta disciplina resultará "una muy pérdida de dinero muy elevada" (Levy, 2009).

De esta manera, la aplicación práctica del neuromarketing parece una cuestión todavía abierta y por resolver, puesto que diferentes límites impiden por el momento que esta se convierta en una realidad (Lavazza y De Caro, 2010: pp. 23-29). Sin embargo, esta cuestión no cierra el debate sobre si es deseable o no la consolidación futura de esta disciplina, y es –en esta línea y partiendo de la base de su posible aplicación real– esencial preguntarnos antes si se puede considerar como una buena oportunidad para estimular los procesos de compra en el mercado. A la vez que se debería discutir si es de verdad oportuno acoger con "optimismo" la posibilidad de conocer todo sobre los consumidores.

El progreso en el conocimiento sobre el consumidor es un objetivo que se ha mantenido constante en la evolución de publicidad moderna y las técnicas de la neuroimagen pueden aportar información sobre cuestiones desconocidas. Por ejemplo, Lindstrom desarrolló una investigación mundial sobre el efecto que causa la publicidad antitabaco y las campañas de sensibilización mediante imágenes impactantes del efecto del tabaco en paquetes de cigarrillos. Una investigación desarrollada en cinco países –Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Japón y China– mediante el fMRI, 200 investigadores y 2081 voluntarios y un coste total de 7 millones de dólares sirvió para descubrir los efectos contraproducentes de este tipo de campañas. Este autor señala que estas campañas estimulaban una zona del cerebro como era el accumbens, conocido como el centro del ansia, con receptores de dopamina. El efecto final según concluye este autor es que estas campañas: "se habían convertido en una espectacular herramienta de marketing para la industria tabacalera" (Lindstrom, 2009).

Por otro lado, hay que preguntarse por los posibles efectos menos deseables o las problemáticas vinculadas con el neuromarketing. El que todavía no sea plenamente eficaz no evita que pueda considerarse como una disciplina que puede ser potencialmente contraria respecto a alguno de los principios éticos de la actividad publicitaria. Como recogen los propios códigos éticos de la publicidad su acción se rige por una serie de principios morales básicos, como son el principio de veracidad, de autenticidad, de no discriminación y de no instrumentalización. Principios que dan sentido a la actividad publicitaria (García Marzá).

Algunas de las afirmaciones planteadas por los teóricos del neuromarketing no parece, sin embargo, seguir estos principios, y muy especialmente el último de ellos. Así, por ejemplo, García Palomo considera que la pregunta sobre cómo incrementar las ventas se debe responder buscando la ventaja competitiva en los "valores emocionales del producto y poco o nada en sus características físicas". Apunta incluso, que "la carta de peticiones a los "Reyes Magos" de cualquier comunicador es conseguir la hipnosis del receptor, consiguiendo canalizar todos sus mensajes de forma correcta al cerebro del receptor" (García Palomo, 198).

Los intentos por progresar en el conocimiento sobre el consumidor y las formas de consumo es una constante en la evolución de publicidad moderna y las técnicas de la neuroimagen pueden aportar información sobre cuestiones desconocidas, pero la posible aplicación de esta información no puede obviar que también en la desigual acción comunicativa publicitaria debe respetarse al desconocido receptor como un

interlocutor válido, cuya dignidad no puede ser socavada (García Marzá, 2004: p. 128 y Cortina, 2010 y 2003).

Al contrario de lo que algunos de los críticos del neuromarketing indican, el problema principal de esta disciplina no radica tanto, a mi juicio, en quiénes serán los poseedores de su gran capacidad persuasiva sino en sus efectos directos y su supuesta capacidad de determinar el gusto de los consumidores y de limitar su autonomía. Si la neuropublicidad es realmente capaz de llegar aplicar su fortaleza persuasiva en un futuro cabrá preguntarse qué sucederá con la autonomía del consumidor, hasta dónde llegará el sobreconsumo y qué sucederá con la soberanía del consumidor. Además, otras preguntas quedan abiertas como, por ejemplo, qué pasará con la creatividad publicitaria, razón básica de su actividad y que puede ver sustituida por la conversión de las agencias de publicidad en un nuevo tipo de laboratorios "neuromarketinianos". Finalmente, la pregunta puede ir incluso más allá ya que la aplicación del neuromarketing a la política dejaría como cuestión abierta que futuro se le plantean a las democracias, ya maltrechas hoy, si la capacidad de persuasión de las campañas propagandísticas de los partidos fuera en aumento. Tal y como nos dice Sartori una democracia depende de la existencia de un público que tenga opiniones *suyas*, "nada más, pero atención, nada menos" (Sartori, 1998: p. 74). La potencial consolidación de ciudadanos heterónomos sin opiniones propias hace pensar en la posibilidad de consolidar un mundo donde la "hipnopedia" de *Un mundo feliz* (Huxley) convierte en héroes a aquellos ciudadanos capaces de tener opiniones autónomas y críticas respecto al *status quo* mediático y político.

Bibliografía

Alloza, Ángel (2010): "De Maquiavelo a la Neurociencia: las marcas que queremos" en Justo Villafañe (dir.), *La comunicación empresarial y la gestión de los intangibles en España y Latinoamérica*, Madrid. Pearson.

Blakeslee, Sandra (2004): "If you have a 'Buy Button' in your Brain, What Pushes it?", *The New York Times*.

Braidot, Néstor (2009): *Neuromarketing ¿Por qué tus clientes se acuestan con otro si dicen que les gustas tú?*, Barcelona. Gestión 2000.

— (2005): *Neuromarketing: neuroeconomía ynegocios*, Madrid. Puerto Norte-Sur.

Cortina, Adela (2010): "Neuroética: ¿ética fundamental o ética aplicada?, *Separata de Anales de la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas*, n. 87.

— (2010b) "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 42, pp. 129-148.

— (2003): *Por una ética del consumo*, Madrid. Taurus.

De Balanzó, Cristina y Joan Sabaté (2007): "Neurociencias y publicidad: la nueva frontera de la persuasión", en Pere Masip i Josep Rom (eds), *Les cruïlles de la comunicació: límits i transgressions, IV Congrés Internacional de Comunicación y Realidad*, Trípodos Extra, vol 2, pp. 909-923.

Editorial (2004): "Neuromarketing: beyond branding", *The Lancet Neurology*, vol. 3 (2004), n. 2, p. 71.

Falquina Vicario, Ángel y Rafale López Lita (2004): *Diccionario J. Walter Thompson de comunicación, marketing y nuevas tecnologías*, Madrid: Ciencias Sociales.

Feenstra, Ramón (2009): "Consumo de los mass media y control del poder: Monitory democracy", en *Tendencias del periodismo audiovisual en la era del espectáculo. II Congreso Internacional de Teoría y Técnica de los Medios Audiovisuales,* pp. 467-472.

García Marzá, Domingo (2004): "Ética de la publicidad" en Jesús Conill y Vicent Gozálvez (coord.), Ética de los medios. *Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Barcelona. Gedisa, pp. 111-135.

Gordon, Wendy and Sally Ford-Hutchinson (2002): "Brains and brands: re-thinking the consumer", *Consumer Psychology*, pp. 48-50.

Harris, Rebecca (2006): "Brain Waves", *Marketing Magazine*, vol. 111, n. 20, pp. 15-17.

Herman, Steve (2005): "Selling to the brain". *Global Cosmetic Industry*, vol.173, n. 5, pp. 64-66.

Lavazza, Andrea and Mario de Caro (2010): "Not so fast. On some bold neurocientific claims concerning human agency", *Neuroethics*, 3, pp. 23-41.

Levy, Neil (2009): "Neuromarketing: Ethical and Political Challenges", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XI, 2, pp. 10−17.

Lindstrom, Martin (2008): *Buyology. Verdades y mentiras de por qué compramos,* Gestión2000, Barcelona.

Montague and P. Read Montague, et. altres (2004): "Neuronal correlates of behavioral preference for culturally familiar drinks", *Neuron*, vol. 44, pp. 379-387.

Monasterio, Aníbal (2005): "Las implicaciones morales de la neuroeconomía", *Scielo - Frónesis*, pp. 1-6.

Nick Lee, Amanda, J. Broderick and Laura Chamberlain (2007) "What is neuromarketing? A discussion and agenda for future research", *International Journal of Psychophysiology 63*, pp. 199-204.

Sanfey, Alan G., George Loewenstein, Samuel M. McClure y Jonathan D. Cohen (2006): "Neuroeconomía: Corrientes cruzadas en la investigación sobre la toma de decisiones", *Trends in cognitive sciences*, vol. 10, n. 3.

Sartori, Giovanni (1998): *Homo videns: la sociedad teledirigida*, Madrid. Taurus.

Slachevsky, Andrea (2007): "La neuroética: ¿Un neologismo infundado o una nueva disciplina? *Neuro-Psiquiat*, 45 (1), pp.12-15.

NATURALEZA Y PRAXIS DE LA DEMOCRACIA EN A. DE TOCQUEVILLE

Juan Manuel Ros Cherta
Universidad de Valencia

Abstract: In this article we try to outstand Tocqueville's contribution to the critical comprehension of our present concept of democracy. So that we focus the anthropological, ethical and political aspects of his reflection, taking as the main reference his work *Democracy in America.*

Keywords: democracy, political philosophy, democratic despotism, liberalism, republicanism.

> "Lo que más confusión provoca en el espíritu es el uso que se hace de estas palabras:"democracia", "instituciones democráticas", "gobierno democrático"…Mientras no se las defina claramente y no se llegue a un entendimiento sobre su definición, se vivirá en una confusión de ideas inextricable, con gran ventaja para los demagogos y los déspotas"
>
> Alexis de Tocqueville

Introducción

Aunque compartan un mismo título, las dos partes de las que consta *La Democracia en América* de A. de Tocqueville constituyen en realidad dos análisis distintos sobre el fenómeno democrático. La primera parte (1835), con un enfoque más bien descriptivo y sociológico, se centra en el estudio de la organización política de la democracia estadounidense de la época, mientras que la segunda parte (1840), con una orientación más teórica y abstractamente referida a un modelo democrático de sociedad, contiene, a mi juicio, una clarividente y visionaria meditación filosófica sobre los fundamentos, las virtudes y los defectos de nuestras actuales democracias. En efecto, refiriéndose a este punto, ya el propio Tocqueville consideraba a la primera parte de su obra como "más americana que democrática" y a la segunda como "más democrática que americana",[1] lo cual nos lleva a pensar –cosa que suele pasarse por alto entre muchos de sus comentaristas–, que el periplo americano de Tocqueville tiene tanto de "experimento filosófico" como

[1] A. de Tocqueville, *La Democracia en América II,* Madrid, Aguilar, 1988, edición crítica de E. Nolla, p. 12, nota d. En adelante citaremos siguiendo esta edición mediante la abreviatura *DA I* y *DA II* para referirnos a la 1ª y a la 2ª parte de dicha obra.

de "metodología pionera en ciencia social" y, en este sentido, el referido viaje constituye en cierto modo un pretexto para pensar a fondo el sentido mismo de la democracia moderna. Nada tiene de extraño, pues, que ya en la introducción a *La Democracia en América* nos revele nuestro autor cuál es el verdadero objeto de su investigación cuando escribe:

> "Confieso que en América he visto más que América. Busqué en ella una imagen de la democracia misma, de sus tendencias, de su carácter, de sus prejuicios, de sus pasiones. He querido conocerla aunque no fuera más que para saber, al menos, lo que debemos esperar o temer de ella".[2]

Así considerada, la referida obra –y muy especialmente, como decíamos, su segunda parte– contiene una reflexión que trasciende ampliamente el contexto socio-político e histórico sobre el que se aplica y nos invita a repensar el significado de nuestra concepción de la democracia o, si se prefiere decirlo en términos más profundos y radicales, de nuestro modo actual de ser modernos. A este respecto, ya R. Aron[3] –uno de sus principales redescubridores en la década de los sesenta del pasado siglo– destacaba que la originalidad de Tocqueville consiste precisamente en considerar al "hecho democrático", y no al "hecho industrial" (Comte) o al "hecho capitalista" (Marx), como lo propiamente definitorio de la condición moderna. Y no dejaba de recalcar además, cosa que suele olvidarse con demasiada frecuencia, que la perspectiva del análisis tocquevilleano es tanto filosófica como sociológica. A esta aguda observación aroniana, cabe añadir que el objetivo de la obra en cuestión es ante todo político en el sentido de saber práctico, lo que significa que el conocimiento de lo que sea la democracia anda estrechamente unido a lo que debe ser con la finalidad de hacer moralmente mejores a los hombres. En este sentido, cabe señalar que ya en la introducción misma de la obra Tocqueville se observa una clara relación entre política y pedagogía, puesto que se dice bien claro que no se trata solamente de conocer la nueva realidad democrática, sino de "instruirla (…) regular sus movimientos y sustituir poco a poco (…) sus ciegos instintos por el conocimiento de sus verdaderos intereses (…) y hacerla provechosa para los hombres".[4] Tampoco podemos ignorar, en esta dirección interpretativa, que el papel adoptado por nuestro autor al escribir esta obra es también el de un "educador político"[5] que pretende aleccionar a sus conciudadanos sobre las virtudes y defectos de la nueva realidad democrática al más puro estilo de los clásicos de la filosofía política. Buena prueba de ello es la siguiente confesión a su buen amigo Kergorlay sobre la principal idea que contiene el libro que acabe de escribir (o sea, *La Democracia en América*):

---

[2] A. de Tocqueville, *DA I,* p. 17s.

[3] R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico, I,* Buenos Aires, siglo XX, p. 257. Sobre este punto han insistido otros trabajos recientes como el de D. Jacques, *Tocqueville et la modernité,* Québec, Les Éditions du Boréal, 1995, esp. P. 137 ss. y A. Antoine, *L'impensé de la démocratie,* Paris, Fayard, 2003, esp. p. 257-260.

[4] A. de Tocqueville, *DA I,* p. 11,17.

[5] Sobre la importancia de este punto, véase P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie,* París, Fayard, 1993, p. 7.

> "indicar a los hombres cómo hacer para escapar a la tiranía y la degeneración al volverse democráticos. Ésta es, pienso, la idea general en la que cabe resumir mi libro y que aparecerá en todas sus páginas".[6]

Finalmente, no deberíamos olvidar en esta serie de consideraciones introductorias que en esta obra de Tocqueville nos encontramos con toda una serie de argumentos acerca de la necesidad de "democratizar continuamente la democracia misma" para evitar las nuevas formas de despotismo que amenazan con desarrollarse en su propio seno, y muy especialmente aquellas que se enmascaran tras la simbología exterior de los principios democráticos o provienen de un uso dogmático y emotivista de los mismos, como sucede con frecuencia en los tiempos que corren.

A partir de estas observaciones, nos proponemos en el espacio limitado del presente artículo analizar, en sus principales trazos, la aportación de la mencionada obra de Tocqueville a la reflexión actual sobre nuestra concepción de la democracia.

1. Individuo y ciudadano

Como hemos indicado, *La Democracia en América* contiene no solamente un estudio científico-social sobre la naciente democracia americana, sino también una importante reflexión filosófico-política sobre los fundamentos normativos mismos de la democracia moderna. A este respecto, cabe subrayar, en primer lugar, la atención primordial que nuestro autor dedica a su presupuesto antropológico, esto es, a la figura del "homo democraticus". Es verdad que en esta obra no se nos ofrece un tratamiento completo y sistemáticamente elaborado de sus ideas sobre la cuestión, pero ello no significa que tales ideas no aparezcan reflejadas una y otra vez al hilo de su reflexión. De manera que no solamente retrata con una agudeza intelectual impresionante al "homo democraticus tal y como es", sino que además nos indica cómo "debería ser" para evitar su degradación en el egoísmo individualista. En este sentido, puede decirse que en el fondo de su reflexión se encuentran una serie de consideraciones "antroponómicas" con las que trata de superar la concepción individualista del hombre que nos ofrece la ortodoxia liberal como fundamento antropológico de la democracia moderna. Dicha "antroponomía" tiene, a mi juicio, un carácter "humanista" y no-individualista porque lo que defiende Tocqueville es la autonomía y no la autosuficiencia de los individuos, es la participación en lo público y no la independencia privada, es el compromiso cívico-político y no el consumo de bienestar material, es el asociacionismo y no la atomización social, es la autorregulación moral y no la juridicidad legalista y, en definitiva, es el ciudadano y no el derechohabiente el verdadero protagonista del proceso democrático.[7] Sobre esta cuestión, nos recuerda J.T. Schleifer, que el individuo autónomo y cívicamente responsable es, en realidad, la figura protagonista de *La Democracia en América* y que la defensa de la dignidad del ser humano representa en todo caso "el

---

[6] A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, XIII, I, p. 431.

[7] Sobre este punto, véase J. M. Ros, "Individuo y ciudadano: La cuestión del sujeto en *La Democracia en América*" en R. R. Aramayo (ed) *Tocqueville y las revoluciones democráticas,* Madrid, Plaza y Valdés, 2011, pp. 65-98; y, desde el punto de vista de un cosmopolitismo arraigado, A. Cortina, *Ciudadanos del mundo,* Madrid, Alianza, 1997.

meollo de la obra".[8] En este sentido, el ejercicio cívico-político de la libertad –un ejercicio ilustrado y responsable, sí, pero también apasionado–constituye, según Tocqueville, lo propio del ser humano y lo que le confiere valor moral por encima de cualquier otra prerrogativa, ya sea de tipo "holista" ("todas esas doctrinas que permiten al cuerpo social pisotear a los hombres y que hacen todo de la nación y nada de los ciudadanos"),[9] ya sea de tipo "individualista" ("ese vicio propio del corazón humano en las épocas democráticas (…) que no ciega en principio más que la fuente de las virtudes públicas, pero que a la larga ataca y destruye todas las otras y va finalmente a absorber al hombre en el egoísmo").[10] No se trata, sin embargo, de sacrificar al individuo para recuperar al ciudadano, como pensaba Rousseau, ni tampoco de que la ciudadanía sea nada más que un instrumento defensivo al servicio de la privacidad individual, como sostenía Constant. El "humanismo cívico" de Tocqueville trata, a mi modo de ver, de superar ambos extremos y, en este sentido, lo que pretende es restituir al ciudadano sin anular por ello al individuo. Se trata, por tanto, de hacer que el individuo comprenda que no es propiamente hablando un sujeto autónomo si no es, al mismo tiempo, un ciudadano que participa significativamente en la dirección del proceso democrático. No es de extrañar, desde esta perspectiva, la confianza de nuestro autor en el potencial democratizador del "asociacionismo ciudadano", ya que ello representa un paso adelante en la configuración ilustrada de una auténtica cultura cívica democrática y, en consecuencia, una vía para corregir "republicanamente" la democracia liberal y convertirla en algo mucho más profundo y radicalmente humanizador que un mero sistema de gobierno representativo-electoral.[11] Por esta razón, resulta particularmente decisiva la educación moral y política de la ciudadanía –de una manera crítico-reflexiva y no adoctrinadora– en los valores que sustentan y contribuyen a perfeccionar a la propia democracia. Ello explicaría por qué la referida obra de Tocqueville esté repleta de referencias político-educativas: el municipio, el jurado, y sobre todo las asociaciones cívicas, las cuales son consideradas como "escuelas abiertas" que educan a la ciudadanía en el espíritu público democrático. Tal vez pueda resumirse esta idea con aquella sentencia, tantas veces proclamada como escasamente tomada en serio, de que "no puede haber una auténtica democracia sin una educación para la democracia".

---

[8] J. T. Shleifer, *Cómo nació La Democracia en América de A. de Tocqueville,* México, FCE, 1984, p. 256 y p. 281.

[9] A. De Tocqueville, *Oeuvres Complètes. Correspondance anglaise,* Paris, Gallimard, 1954, VI, 1, p. 53.

[10] A. de TOCQUEVILLE, *DA II,* p. 136 ss.

[11] Y de ahí que algunos teóricos actuales de la democracia sitúen a Tocqueville, junto a Stuart Mill, entre los representantes del modelo "desarrollista" y lo consideren, además, como una fuente importante de inspiración para la crítica republicana de los modelos elitistas y/o neoliberales por parte de los defensores de un modelo de democracia "participativa" y/o "deliberativa". Así, por ejemplo, D. Held, *Modelos de democracia,* Madrid, Alianza, 2ª ed. 2001, p.127, M. Sandel, *Democracy's Discontent,* Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 347 s., B. Barber, *Un lugar para todos,* Barcelona, Paidós, 2000, pp. 67-70, J.M. Ros, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville,* Barcelona, Crítica, 2001, pp 269-273 y, más recientemente, S. Audier, "Tocqueville et la tradition républicaine" en R. Legros (dir) *Tocqueville: La démocratie en questions*", Caen, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, 2008, nº 44, pp. 171-247.

2. La relación entre igualdad y libertad

Para muchos estudiosos, Tocqueville es un pensador de referencia al que recurrir cuando se trata de resaltar la oposición existente entre los valores de la igualdad y la libertad en el seno de la democracia moderna.[12] Sin ser errónea del todo, esta lectura se basa, en mi opinión, en una visión unilateral y asaz esquemática del pensamiento tocquevilleano. En efecto, a base de acentuar el contraste entre las doctrinas de sus principales inspiradores teóricos –Montesquieu y Rousseau, principalmente–, de insistir en el divorcio entre su filiación aristocrática y su devoción intelectual por la democracia, o de centrarse exclusivamente en el componente liberal de su crítica al igualitarismo democrático, se acaba perdiendo de vista el profundo aprecio que siente nuestro autor por el espíritu de 1789 y, en consecuencia, también su adhesión a la conjunción de libertad e igualdad, liberalismo y democracia, proclamados en el ideario de la Constituyente. Es cierto que, entre estos dos valores, la libertad ocupa un lugar preferente en su espíritu, pero no es menos cierto que nuestro autor comprende, quizás mejor que nadie en su época, que la libertad ya no puede fundarse legítimamente en el mundo moderno sobre la desigualdad y la jerarquía. El desarrollo de la libertad no puede, pues, producirse a costa de la igualdad, ya que ello supondría reproducir viejas injusticias bajo otra forma. De ahí no se deduce, sin embargo, que el progreso de la igualdad traiga automáticamente consigo la libertad e incluso puede suceder que, traspasado un cierto umbral, la igualdad corrompa la libertad y dé lugar a un nuevo despotismo. A nuestro autor no se le ocultan la tensión entre estos dos valores y por eso dedica buena parte de su reflexión a analizarlos minuciosamente. Ahora bien, para él ambos valores forman parte inseparable del ideal democrático, y por ello también se propone encontrar una forma justa de articularlos, aun sabiendo que se trata de una tarea siempre problemática y nunca definitivamente resuelta. La magnitud de la empresa no le desanima porque del resultado exitoso que obtengamos en ella depende el devenir de los pueblos democráticos, tal y como demuestran las visionarias palabras con la que expresa esta idea al final de *La Democracia en América*:

> "las naciones de nuestros días no pueden hacer que las condiciones no sean iguales en su interior, pero depende de ellas que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria".[13]

Hay que tener en cuenta, como ya señalara Ortega,[14] que el principal problema, personal y político al mismo tiempo, al que se enfrenta la generación de Tocqueville no es otro que el de encontrar la mejor manera de acabar con esa especie de torbellino revolucionario que, desde 1879, se repite una y otra vez –1830, 1848– y nunca parece tener fin. Insatisfecho con la respuesta de ultras, liberales y socialistas ante dicho problema y valiéndose del análisis de la sociedad norteamericana, nuestro autor

---

[12] Así, por ejemplo, D. Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Madrid, Alianza, 1977, p. 244.

[13] A. De Tocqueville, DA II, p. 392.

[14] J. Ortega Y Gasset, "Tocqueville y su tiempo", *Obras Completas,* Madrid, Revista de Occidente, 3ª ed. 1971, tº 9, p. 329.

tratará de deshacer la confusión intelectual tanto de quienes creen idílicamente en una suerte de armonía preestablecida entre igualdad y libertad como de aquellos que postulan su oposición irreconciliable. En este sentido, podría decirse que su apuesta teórica comprende dos aspectos íntimamente correlacionados: compatibilizar, por un lado, liberalismo y democracia, y despejar, por otro, la democracia de la demagogia, ya sea en su versión dogmático-revolucionaria o tiránico-mayoritaria, o en ambas a la vez. Naturalmente, la base de esta doble operación intelectual pasa por una nueva interpretación de la relación entre igualdad y libertad que no incurra ni en el error de confundir la igualdad con "la pasión igualitarista", ni en la falaz identificación de la libertad con la vulgata liberal de "la independencia privada" o del "laissez-faire economicista". Esto significa que su investigación sobre la democracia contiene una dimensión "metapolítica", lo que supone en el fondo una interrogación práctico-filosófica sobre la capacidad de los hombres de proyectar en común su convivencia misma como seres humanos libres e iguales.[15] Desde esta óptica, se comprende que nuestro autor considere insuficiente pensar la democracia en términos estrictamente jurídico-políticos (un modo de gobierno basado en la soberanía popular) y se decida a pensarla también atendiendo a su aspecto propiamente social (un tipo de sociedad fundado en la igualdad de condiciones) y, sobre todo, a su dimensión ética (una forma de vida que favorezca el desarrollo moral de los sujetos mediante su participación significativa en la cosa pública). Así pues, la cuestión de la democracia ya no es solamente "quién gobierna" (el pueblo directamente o sus representantes electos), sino también "cómo lo hace" (liberal o despóticamente) y "para qué" (hacer moralmente mejores a los hombres o autorizar y despedir gobiernos mediante el voto). Tocqueville considera, al igual que otros teóricos liberales, que la democracia moderna propiamente dicha es y debe ser la democracia liberal y no la recuperación idealizada al modo revolucionario de la democracia directa de los Antiguos. Y ello no solamente porque esta última era en realidad una "aristocracia ciudadana",[16] sino sobre todo porque el avance de la igualdad de condiciones en el mundo moderno, las conquistas en materia de derechos individuales y la fórmula del gobierno representativo que constituye el corolario político de ambas, han vuelto ilegítimo –por tiránico– cualquier intento de sacrificar la autonomía individual a los designios de la comunidad política. Ahora bien, no hay que creer por ello –y ahí se distancia del grueso de los pensadores liberales de la época– que la implantación de la representatividad democrática traiga consigo automáticamente el triunfo de la libertad, e incluso puede suceder, si no se establecen los correctivos oportunos, que la propia democracia moderna degenere engendrando nuevas formas de despotismo; de "despotismo democrático" tales como la "tiranía de la mayoría", "la partitocracia", "la dominación paternalista del Estado-providencia" etc. Y es que el desarrollo de la igualdad democrática encierra una ambivalencia que es menester analizar tan minuciosa como críticamente. En efecto, puede que dicha igualdad se conciba justamente, frente a la jerarquía y al privilegio, como un derecho de todos y cada uno a la libertad; pero puede ocurrir que esa misma igualdad se confunda con el igualitarismo e impulse de modo tan perverso como apasionado a los hombres a reducir toda traza de comportamiento autónomo al designio mayoritario

[15] R. Legros, op. cit. pp. 7-9.
[16] A. de Tocqueville, *DA II,* p. 94.

o a las prerrogativas uniformadoras, paternalistas y engañosamente benefactoras del providencialismo estatal. En lo que se refiere a la libertad, la crítica tocquevilleana se aplica asimismo a lo que considera como interpretaciones reduccionistas y/o abiertamente favorables al establecimiento de nuevas desigualdades injustas. Así ocurre, viene a decirnos, cuando confundimos la autonomía individual con el relativismo individualista, reducimos la libertad a la independencia privada obviando la participación en lo público, o la identificamos ilusoriamente con el liberismo economicista. En este sentido, puede sostenerse que toda su argumentación comprende, en el fondo, una propuesta normativa con dos claves: compatibilizar, por una parte, igualdad y libertad (o sea democracia y liberalismo); y despejar, por otra, la democracia liberal del despotismo democrático (ya sea éste en la versión jacobino-revolucionaria o en las formas mucho más suaves que genera la cultura de masas). Tal vez el pasaje de *La Democracia en América* que mejor resume esa síntesis de liberalismo y republicanismo o de "liberalismo de una nueva especie" que propone Tocqueville como ideal regulativo para nuestras democracias sea el siguiente:

> "Imagínese un punto extremo en el que se toquen (…) la libertad y la igualdad. Supongamos que todos los ciudadanos participen en el gobierno y que todos tengan un derecho igual a esa participación. Entonces, al no ser diferente a ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico; los hombres serán perfectamente libres porque todos serán completamente iguales y serán todos perfectamente iguales porque serán enteramente libres. Los pueblos democráticos tienden hacia ese ideal".[17]

Sobre esta cuestión, importa destacar, a mi juicio, la manera propiamente tocquevilleana de conceptualizar la relación entre estos dos valores, ya que nos indica con mayor claridad la posible realización de su propuesta. En efecto, nuestro autor tiende a interpretar la igualdad en los términos de una condición, es decir, como tratándose de un principio axiológico connatural al desarrollo de la democracia moderna y al retroceso concomitante del universo jerárquico-tradicional. En cambio, cuando se refiere a la libertad la define fundamentalmente como una praxis, esto es, como un hacer racionalmente orientado hacia la superación de toda forma de servidumbre. De este modo, la igualdad constituiría el lado natural y por así decirlo instintivo de la democracia, en tanto que la libertad correspondería a la vertiente cultural y cívico-política de la misma. Dicho en pocas palabras: la igualdad sería el "estar social" de la democracia, mientras que la libertad sería el "quehacer político" de esa misma democracia. Desde estas premisas se comprende que Tocqueville sostenga que la razón de ser de la democracia moderna –y la tarea ilimitada de futuro que tiene planteada si no quiere degenerar en despotismo– consiste precisamente en la conjugación de ambos elementos, esto es, en que el ejercicio continuado de la democracia entendida como praxis cívico-política eduque, corrija, oriente y convierta, en definitiva, a la sociedad democrática en un modo de convivencia que contribuya al perfeccionamiento moral de los hombres. Éste es, a mi entender, el sentido profundo de las siguientes palabras de nuestro autor contenidas en uno de sus borradores de trabajo:

[17] A. de Tocqueville, *DA II,* p.132.

> "Usar la democracia para regular la democracia. Es el único camino que tenemos abierto para escapar del despotismo. Más allá de eso, todo es alocado e imprudente".[18]

3. Sociedad civil y sociedad política

Como hemos indicado, Tocqueville gustaba definirse a sí mismo como un "liberal de una nueva especie" y nada prueba mejor, en mi opinión, lo acertado de dicho juicio como su interpretación acerca de la relación que debe haber entre el entramado estatal y la sociedad civil en el seno de la democracia moderna para que ésta no degenere hasta desembocar en un nuevo despotismo, y muy especialmente aquél que se reviste sutilmente de una apariencia democrática. En la tradición liberal clásica se pensaba que la mejor manera de frenar el despotismo y garantizar la libertad consistía en dividir y equilibrar el poder del Estado con medidas de índole jurídico-constitucional. Hacer que el poder detenga al poder a través del juego institucional era la gran lección aprendida de Montesquieu por todos los liberales. Tocqueville tiene muy en cuenta esta lección, pero piensa también que hace falta poner límites propiamente sociales además de político-institucionales al poder estatal. En esta dirección considera que la verdadera defensa de la democracia se encuentra en el ámbito de los mores, es decir, en el desarrollo de una poderosa, pluralista e influyente actividad cívico-social situada más allá de la tutela del Estado. "El ojo independiente de la sociedad civil"[19] resulta indispensable para mantener a raya el afán monopolístico y burocrático del poder estatal y evitar de este modo que la revolución democrática en marcha desemboque en el despotismo paternalista. No hay que creer, sin embargo, –y éste es un punto que no ha sido, a mi juicio, suficientemente advertido por sus intérpretes– que Tocqueville considera a la sociedad civil algo así como un "espacio inmaculado" y totalmente a cubierto de cualquier tendencia despótica. Lejos de cualquier idealización en este sentido, considera que el repliegue individualista en lo privado, el gusto obsesivo por el bienestar material, la pasión igualitarista y la presión de la opinión mayoritaria, obstaculizan el ejercicio de la libertad democrática en el contexto mismo de la sociedad civil y puede propiciar la aparición de un "despotismo social" no menos temible e incluso más que el despotismo estatal señalado anteriormente. De manera que no solamente se trata de "sociocivilizar al Estado", sino que también se trata de "sociocivilizar a la propia sociedad civil misma" como parte del proceso democratizador si no queremos que se engendren en su interior las nuevas formas de la tiranía. Y es que en el fondo, podríamos decir siguiendo el espíritu tocquevilleano, que el enemigo número uno de la libertad democrática no es tanto el providencialismo estatal, la metafísica del mercado o la moderna sociedad de masas, sino más bien "el modelo de hombre heterónomo" que ambos contribuyen a crear.

Ahora bien, la filosofía política tocquevilleana no se limita a ofrecernos un diagnóstico, que nos parece hoy tan sagaz, acerca del despotismo democrático en sus

---

[18] A. de Tocqueville, *Drafts Yale,* Paquet 7, cahier 2, p. 52 (citado por J. T. Schleifer, op. cit. p. 207).

[19] J. Keane, *Democracia y sociedad civil,* Madrid, Alianza, 1992, p. 75. No es de extrañar en esta dirección interpretativa que Tocqueville sea uno de los autores más invocados actualmente por los así llamados "teóricos de la sociedad civil".

diversas formas. Además, también contiene una serie de remedios para combatir dicho mal y orientar el proceso democrático hacia el perfeccionamiento moral de los hombres. Dichos remedios están sacados del acervo de la propia democracia, ya que nuestro autor considera que todo intento de regulación democrática con prácticas antidemocráticas sería ilegítimo y resultaría contraproducente. Tales remedios tienen su fundamento, a mi juicio, en una concepción de la sociedad civil capaz de proyectar su influjo democratizador en una doble dirección: por una parte, hacia el Estado proponiendo su descentralización y desburocratización para introducir una mayor participación ciudadana en el funcionamiento de las instituciones políticas; y al mismo tiempo, por otra parte, hacia la sociedad, generando una cultura cívico-política que revitalice desde sus raíces mismas el espíritu de la libertad democrática.

En la primera de las mencionadas direcciones, Tocqueville destaca especialmente el papel del "self-government municipal" como marco político adecuado para tratar, de un modo más deliberativo que meramente representativo, la construcción de un interés común por parte de la ciudadanía. En este sentido, el autogobierno local, se revela –día a día y aplicándose en los problemas más cotidianos– como un poderoso medio para superar esa temible asociación entre individualismo y centralización estatal sobre la que se asienta, según nuestro autor, el despotismo democrático. Y es que hay que tener en cuenta que la estrategia favorita de éste consiste en fomentar el desinterés de la ciudadanía por la cosa pública y recomendar la concentración de cada cual en los negocios privados, salvo en los momentos puntuales de contienda electoral, en los que sí conviene magnificar la importancia del voto elevándolo a la categoría de "acto ciudadano por excelencia". Ante dicha estrategia cabría responder, siguiendo el espíritu crítico tocquevilleano, diciendo "¡qué importa, a fin de cuentas, ser ciudadano por un instante si se es súbdito en los asuntos de cada día!". De lo que se trata, pues, con la autonomía municipal es de recordarles de mil maneras a los individuos que no lo pueden ser plenamente si no son al mismo tiempo ciudadanos, lo que significa que han de comunicarse y deliberar con sus conciudadanos acerca del gobierno de los asuntos públicos. La famosa teoría de los "cuerpos intermedios" de Montesquieu reaparece aquí, pero interpretada en clave democrático-republicana, quizás por influencia de Rousseau, y aplicada a la potenciación de la libertad política en el ámbito del municipio. Esta idea del mismo como "escuela de autogobierno" abierta a todos y conformadora de un "ethos democrático" queda magníficamente expresada, en mi opinión, en el siguiente pasaje:

> "es en el municipio donde reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones municipales son para la libertad lo que las escuelas primarias para la ciencia: la ponen al alcance del pueblo, le hacen gozar de su uso pacífico y le acostumbran a servirse de ella. Sin instituciones municipales, una nación puede darse un gobierno libre, pero no tendrá el espíritu de libertad".[20]

No menos importantes resultan también, en este terreno político-institucional, sus consideraciones críticas acerca de la organización burocratizada y la actuación groseramente instrumental de los partidos políticos –y cuyo peligro sería la degene-

[20] A. de Tocqueville, *DA I,* p. 62.

ración de la democracia en una partitocracia–, así como su propuesta favorable a la instauración del jurado popular. En ambos casos se trata, en el fondo, de defender la idea de una estrecha correlación entre derechos y responsabilidades cívicas en el seno de las instituciones políticas mismas para que estas se conviertan en escuelas de democracia y no, como suelen ser vistas, como agencias al servicio de un poder político-administrativo ajeno y/o extraño a los propios ciudadanos.

En la segunda de las direcciones mencionadas, Tocqueville insiste, una y otra vez, en que una sociedad civil autoorganizada, pluralista e independiente es una condición fundamental para "democratizar la democracia". Tres son los principales recursos en los que confía nuestro autor para dicha tarea. En primer lugar, "las asociaciones civiles", las cuales constituyen el mejor antídoto contra la alianza entre individualismo y despotismo (estatal o mercantil), pero siempre y cuando eleven sus miras más allá de los intereses particularistas y/o meramente corporativistas y adopten la perspectiva del interés universalizable. A continuación, destaca "la libertad de prensa" como factor clave para generar una opinión pública que actúe de conciencia crítica de la sociedad y salvaguardia de las libertades siempre y cuando se oriente hacia el cuestionamiento racional de la injusticia y el abuso de poder, vengan éstos de donde vengan, y no se convierta en un instrumento de manipulación ideológica o se reduzca a la opinión publicada que conviene a determinados intereses. Finalmente, nuestro autor menciona a la religión porque la considera, debidamente separada del poder político y cultivada de modo tolerante, como una fuerza espiritual que ayuda al "homo democraticus" a liberarse de las perniciosas influencias del individualismo y el afán desmedido por el bienestar material, lo cual trae consigo una saludable influencia sobre la convivencia democrática.[21]

Como puede observarse fácilmente, no estamos ante una serie de remedios espectaculares ni se pretende con ellos otra cosa que perfeccionar republicanamente el modelo democrático-liberal. Demasiado poco o excesivo optimismo, según se mire, pero lo cierto es que Tocqueville termina su reflexión tan lleno de temores como de esperanzas acerca del porvenir de la libertad en la sociedad democrática y en el transcurso de la misma nos ofrece una enseñanza tan valiosa que le hace, a todas luces, merecedor de un lugar destacado entre los "clásicos contemporáneos" de la filosofía política.

[21] Para un tratamiento detallado de este punto, véase J. M. Ros, "Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville" en *Isegoría,* Madrid, 2008, nº 39, pp. 205-216.

RECONOCIMIENTO Y PARTICIPACIÓN COMO INGREDIENTES DE UNA CIUDADANÍA ACTIVA

Amparo Muñoz Ferriol

Abstract: This article reflects on the active citizenship in the development education. Shows two projects in Network, examines its achievements, difficulties and how to articulate the formal, non formal and informal education. Explains the history of education for development and it argues that development education can help to think critically and it can also provide tools to empower students and enable them to participate in the transformation of its near and distant environment in terms of solidarity.

Keywords: Active citizenship Development education, recognition, participation, service learning, empowerment, deliberation.

1. La educación para el desarrollo y la gestación de una ciudadanía activa

La educación para el desarrollo va abriéndose camino en los últimos tiempos con experiencias de trabajo en Red. El punto de partida de este artículo es la presentación de una de estas experiencias desarrollada en el Instituto Vicent Andrés Estellés, donde trabajo, con dos proyectos en red. El primero es el proyecto del "Grupo de jóvenes solidarios", que surgió de la estrecha colaboración con la ONGD Entreculturas pero que, con el tiempo, nos ha permitido cooperar también con otras organizaciones cívicas y diversas instituciones como Fundación por la Justicia, Intermón-Oxfam, Amnistía Internacional, Ingeniería sin Fronteras, Médicos sin Fronteras, Movimiento por la Paz, Centro de Día Manantial de Burjassot, Asociación Al-Jarit, FEPAD, Ayuntamientos de Burjassot y Godella, Fallas Espartero y Na Jordana, Movimiento Junior, Cooperativa Nova Terra, Federación de Asociaciones de Solidaridad con el Pueblo Saharaui, UNWRA, Asociación gitana Maranatha, SAME, Centro de discapacitados L´Almara y Hospital La Fe.

Es una iniciativa dirigida a jóvenes de segundo ciclo de E.S.O. y Bachillerato. Su objetivo consiste en ofrecer a los estudiantes espacios para el aprendizaje de la participación pro-social, para que, desde el ejercicio de sus derechos y responsabilidades de ciudadanía, participen en la construcción de una sociedad local y global más justa.

El segundo proyecto es la "Mediación", se centra en el marco de la educación para la paz. La "Mediación" es un método para resolver disputas y conflictos surgi-

dos en las relaciones personales.[1] Es un proceso voluntario en el que dos personas en conflicto pueden trabajar juntas en la búsqueda de soluciones con la ayuda de otras personas ajenas al conflicto, los mediadores. Es un acto cooperativo y no competitivo, basado en el deseo de encontrar soluciones y no en el enfrentamiento. En el centro contamos con un "Equipo de Mediadores" fruto de varios cursos de formación que, de forma original, organizamos los tres institutos de la localidad, para aprovechar recursos y profundizar en el trabajo cooperativo en red.

Ambos proyectos los situamos en el marco de la Educación para el Desarrollo, pero ¿qué se entiende por Educación para el Desarrollo? Existen diversos enfoques o generaciones de la educación para el desarrollo. Por ello, conviene, en primer lugar, que recordemos esos enfoques o generaciones con la pretensión de aclarar el sentido que tiene para nosotros. Luego, reflexionaremos sobre los logros y los problemas que, a nuestro juicio, tiene la educación para el desarrollo en un centro educativo de carácter formal. En dicha reflexión analizaremos la necesidad de institucionalizar el proyecto para darle cobertura, las dificultades logísticas de espacios y tiempos que presentan los centros educativos, la deseada articulación entre la educación formal, la no formal y la informal y la difícil pero posible tarea de fomentar la participación y de vivir el pluralismo en una Comunidad Escolar. Para terminar, expondremos las virtualidades del aprendizaje servicio y de los enfoques socráticos educativos, cuya combinación puede contribuir a educar en una ciudadanía plural, crítica, participativa y responsable.

2. Génesis histórica de las generaciones de la educación para el desarrollo

Algunos estudios de educación para el desarrollo[2] distinguen entre cinco generaciones o momentos de evolución de la misma, pero advierten que dichas etapas no se caracterizan por diluir los logros de las anteriores, más bien se trata de un proceso acumulativo que mantiene algunos elementos de forma creativa y, a la vez, incorpora cambios.

2.1. El enfoque caritativo-asistencial (1ª Generación)

Está vinculado con las primeras actividades de sensibilización y recaudación de fondos que realizan las asociaciones humanitarias en las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo xx.

---

[1] Para conocer la historia de la mediación en el marco de la convivencia escolar véase García, Laura y López, Ramón, *La convivencia escolar. Una mirada pedagógica, política y prospectiva*, Universitat de València, Valencia, 2010, pp. 160-172, donde se presenta la mediación como una estrategia privilegiada. Véase también Torrego, J.C. (Coord.) (2000), *Resolución de conflictos en instituciones educativas: manual para la formación de mediadores*, Narcea, Madrid, 2000 y Touriñan, J.M. (Dir.) (2008), *Educación en valores, educación intercultural y formación para la convivencia pacífica*, Netbiblo, La Coruña, 2008, para profundizar en las posibilidades de la mediación en el ámbito educativo.

[2] Mesa, Manuela.: "La educación para el desarrollo: entre la caridad y la ciudadanía global", *Papeles de cuestiones internacionales,* nº 70, (2000), pp. 11-26; y Ortega, Mª Luz.: La educación para el desarrollo: dimensión estratégica de la cooperación española, en *Cuadernos internacionales de tecnología para el desarrollo humano*, (2008), pp. 15-18. López, Yénifer, *Educación para el desarrollo: puntos de partida*, Colección Cuadernos, Fundación para la educación y desarrollo de los pueblos, <www.entreculturas.org>.

Aunque tales prácticas no pueden ser consideradas estrictamente como "educación para el desarrollo" debido a su limitado alcance y a la carencia de objetivos educativos, sí son un claro precedente de la misma. Este enfoque pone de manifiesto que la educación para el desarrollo mantiene estrechas relaciones con las actividades de sensibilización social realizadas en las campañas de recaudación.

En tales campañas se trataba de despertar la compasión y apelar a la generosidad personal, mostrando las catástrofes o las situaciones de pobreza, pero sin dar información sobre las causas y el contexto de las mismas. Ponían énfasis en la ayuda del Norte como solución al subdesarrollo.

Ejemplos actuales de este enfoque serían los telemaratones y los apadrinamientos. Con estas actuaciones se puede dar a conocer la realidad de muchos países y personas a una mayor cantidad de gente; pero también se corre el riesgo de quedarse en la mera recaudación de dinero sin más, en despertar la compasión de forma acrítica.

2.2. El enfoque desarrollista (2ª Generación)

Este enfoque aparece en la década de los 60. El desarrollo se entiende como un proceso lineal, que pasa por diferentes etapas, de la inicial de subdesarrollo a la última de desarrollo, alcanzada por los países industrializados.

Los países subdesarrollados o en vías de desarrollo alcanzarán la última etapa cuando los países industrializados les faciliten el capital, los conocimientos y los medios técnicos necesarios para salir de la pobreza. Con esta intención se inicia la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) y se constituyen las nuevas ONG "de desarrollo", surgidas como evolución de las organizaciones misioneras o humanitarias clásicas, que crean "proyectos de desarrollo" a nivel local, basados en la participación comunitaria a partir de estrategias de autoayuda, cambiando la idea del asistencialismo por la de "cooperación", entendida ésta como ayudar a los que quieren ayuda mediante proyectos concretos de desarrollo.

En esta década aparece la educación para el desarrollo como tal, vinculada a las actividades de información sobre los proyectos de las ONGD y las comunidades beneficiarias de la ayuda. Esto da a conocer más ampliamente la realidad del Sur y dignifica a los beneficiarios de las ayudas.

Pero el enfoque desarrollista se inscribe en una dinámica de modernización en la que no se cuestiona el modelo dominante, ni se critican los problemas estructurales del desarrollo. Se trata de un enfoque eurocéntrico, que elude la responsabilidad del Norte y atribuye el problema a los países del Sur porque no se han desarrollado y alcanzado el mismo nivel de bienestar que los del Norte.

2.3. El enfoque crítico y solidario (3ª Generación)

En la década de los 70 se produce un cambio en la educación para el desarrollo, el enfoque es más crítico, se toma conciencia de la responsabilidad histórica del Norte, se considera que el subdesarrollo no es una simple etapa de atraso sino un rasgo estructural de las economías, las sociedades y los sistemas políticos, provocado por las relaciones de dependencia e influencias entre el Norte y el Sur.

Es una década de reivindicaciones y denuncias. Aumenta la conciencia solidaria al crecer la preocupación por conseguir que las personas puedan satisfacer sus necesidades básicas (alimentación, salud, educación, vivienda…).

La educación para el desarrollo deja de centrarse en las actividades de carácter informativo para la recaudación de fondos y en la difusión de las iniciativas locales de desarrollo comunitario de las ONGD, y asume un papel más crítico y diversificado. Esta nueva concepción fue impulsada por las ONGD, las Naciones Unidas y los nuevos Movimientos sociales.

En la escuela empiezan a introducirse contenidos referidos a los "problemas mundiales": el crecimiento demográfico, el aumento de la pobreza y el deterioro ambiental. Algunas corrientes de renovación pedagógica como, por ejemplo, la de Paulo Freire,[3] incorporan cuestiones del desarrollo y ofrecen propuestas educativas y metodológicas muy innovadoras. Aparecen campañas de denuncia y de reivindicación (contra la violación de derechos humanos, contra la desigualdad del comercio internacional, para pedir que el 0,7 % de la RNB se destine a ayuda al desarrollo…).

En 1974, la UNESCO hizo la "Recomendación sobre la educación para la comprensión, la cooperación y la paz internacionales, y la educación relativa a los derechos humanos y las libertades fundamentales", instando a los Estados miembros de la ONU a promover la educación sobre las cuestiones mundiales. Esta recomendación dio un notable impulso a la educación para el desarrollo, sobre todo, dentro de la educación formal.

2.4. El enfoque del desarrollo humano y sostenible (4ª Generación)

La década de los 80 y de los 90 está marcada por la crisis de la noción de desarrollo. Dicha crisis se inició en torno a 1982, cuando muchos países, agobiados por su deuda externa, se vieron obligados a pagar los prestamos y a seguir las políticas de "ajuste estructural" promovidas por el Fondo Monetario Internacional" y el "Banco Mundial". Por otra parte, en 1989 se inicia una transformación radical en la historia, el "fin de la guerra fría" supone que los años 90 configuran un "nuevo orden internacional".

Por primera vez se toma conciencia de que el desarrollo no es solo un problema de apoyo técnico o de ayuda económica y de que las acciones reivindicativas y de denuncia tampoco bastan. Se acaba con la visión etnocéntrica de desarrollo y se pone el énfasis en el hecho de que éste no es solo una cuestión de los países empobrecidos. El desarrollo se entiende como un proceso por el cual se amplían las oportunidades de las personas, pero como, en principio, tales oportunidades pueden ser infinitas y variar en cada época, la ONU, en 1990, elabora lo que se conoce como Índice de Desarrollo Humano (IDH), por el que en la actualidad se clasifican los países. Las oportunidades más esenciales son: disfrutar de una vida prolongada y saludable; poseer los conocimientos necesarios para comprender y relacionarse con el entorno social; y tener acceso a los recursos necesarios para una vida digna y para poder participar en la vida comunitaria.[4]

Esta concepción más integral hace que la educación para el desarrollo diversifique su agenda e incorpore los contenidos de otras "educaciones para..." configuradas en la década de los ochenta y en la práctica de los movimientos sociales (pacifismo, ecologismo, antirracismo, defensa de los derechos humanos, feminismo...): la

[3] Vid., Freire, P., *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid, 1969.

[4] Vid., Martínez Navarro, Emilio, Ética para el desarrollo de los pueblos, Trotta, Madrid, 2000, donde se exponen diversas formas de entender el desarrollo y sus implicaciones éticas.

educación para la paz, para los derechos humanos, para el medio ambiente, para la coeducación, para el consumo, para la interculturalidad...; y también se empieza a hablar de la "educación para el desarrollo sostenible" compuesta por la educación para el desarrollo tradicional (centrada en los problemas Norte-Sur) y por la educación ambiental.

2.5. El enfoque de la educación para la ciudadanía global. (5ª Generación)

A finales de los noventa y comienzos del siglo XXI se consolida la idea de que el desarrollo ya no es solo del Tercer Mundo sino de todo el planeta. Por un lado, los países del Sur están endeudados y empobrecidos pero, por otro lado, se agudiza la crisis del Estado de Bienestar en el Occidente industrializado y el fracaso de los regímenes del Este.

El principal reto para el desarrollo en los últimos años, tanto para el Norte como para el Sur, es cómo responder al rápido proceso de globalización. Los procesos de globalización e interdependencia se aceleran, pensemos en internet, las migraciones a gran escala, el comercio internacional, el terrorismo,... todos ellos afectan a todo el planeta.

La globalización ofrece grandes oportunidades para integrarse en todos los terrenos pero también presenta graves problemas que no ha conseguido resolver como la desigual distribución de la riqueza y de la renta, la diferente capacidad de consumo de las personas, la desinformación por sobreinformación o la debilidad de la soberanía nacional, que junto a los procesos de privatización y globalización económica cuestionan la práctica de la democracia representativa.

Hoy por hoy, los procesos de exclusión social generados por la globalización atentan contra la igualdad de derechos que está en la base de la democracia.

Para resolver estos y otros problemas, la globalización exige nuevas formas de gobernanza global, bien fortaleciendo las instituciones y regímenes existentes o bien creando otros; pero, sobre todo, desafía a pensar cómo se las dota de carácter y contenido democrático, fomentando la participación ciudadana en los asuntos internacionales y modificando hasta la forma de concebir el desarrollo[5]. Esto ha conducido a diversos autores a hablar de la educación para el desarrollo como una "educación para la ciudadanía global".[6]

La educación para el desarrollo de quinta generación se define como "un proceso de educación (formal, no formal e informal) constante, encaminado a través de la adquisición de conocimientos, actitudes y valores, a promover una ciudadanía global generadora de una cultura de la solidaridad comprometida en la lucha contra la pobreza y la exclusión, así como con la promoción del desarrollo humano y sostenible."[7]

---

[5] Vid., SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad,* Planeta, Barcelona, 2000 y CORTINA A. y PEREIRA, G., *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen,* Tecnos, Madrid, 2009.

[6] GODWIN, N., "Education for Development a framework for global citizenship", en *The Development Education Journal,* 7 (1997), pp.15-18.

[7] ORTEGA, M.L., *Estrategias de Educación para el Desarrollo de la Cooperación Española, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación*, Madrid, 2007, p. 19. La versión electrónica de este documento se puede descargar de <www.aeci.es> o de <www.maec.es>.

Se trata de un enfoque más integral que contempla cuatro dimensiones complementarias: la de sensibilizar, la de educar-formar, la de investigar y la de participar movilizándose política y socialmente. La educación para el desarrollo así entendida aprovecha las estrategias de trabajo en red que Internet ha hecho posible.[8]

La ciudadanía global es una dimensión de la ciudadanía[9] que nos permite tomar conciencia de que somos ciudadanos del mundo, de que vivimos en una "aldea global" o mejor, como dice Jesús Conill, en una "jungla global"[10] en la que los problemas nos afectan a todos y cuya solución no puede venir de la mano de un solo Estado o de una parte del planeta. Esta idea de ciudadanía trata de cultivar vínculos de unión con todos los seres humanos, más allá de las legítimas diferencias que podamos encontrar. No se trata solo de que haya que fomentar las relaciones interpersonales, sino de hacer causa común ante los problemas planetarios. Se trata de trabajar conjunta y solidariamente por la realización de los proyectos que a todos nos afectan y redundan en beneficio del conjunto de la humanidad.[11]

La ciudadanía global es una apuesta educativa que pretende facilitar de forma crítica los conocimientos necesarios para comprender las relaciones que existen entre nuestras propias vidas y las de las personas de otras partes del planeta, que cultiva unos valores y actitudes universalizables, que garantizan la defensa de los derechos humanos, el pluralismo, y estimulan a la participación. Es una ciudadanía que se compromete para actuar y lograr un mundo más justo y solidario, que tiene como meta ayudar a cumplir la Agenda del Milenio u Objetivos de Desarrollo del Milenio, que 192 países reunidos en la ONU se propusieron alcanzar para el año 2015 y que aún estamos lejos de conseguir.

3. Relación de los proyectos trabajados con la Educación para el Desarrollo

El proyecto de Mediación en el Centro es expresión de una de las dimensiones de la "Educación para el Desarrollo", de la "educación para la paz". Y el proyecto de la Red de jóvenes solidarios lo es de "la educación para el desarrollo" en un sentido más abarcador, ya que en él confluye el trabajo de diversas "educaciones para…": los derechos humanos, la igualdad de género, el consumo, la interculturalidad, el medio ambiente y, también, la paz.

Se puede decir que el proyecto que presentamos hunde sus raíces en la cuarta generación de Educación para el Desarrollo, al trabajar distintas "educaciones para…" pero, a nuestro juicio, ha evolucionado y se ha situado en el enfoque de la quinta generación porque poco a poco hemos ido incrementando la preocupación por los temas de participación ciudadana, tratando de fomentar en nuestros estudiantes una ciudadanía global que se ocupa de su entorno próximo y del lejano, y que no solo se preocupa por comprender la realidad sino también por mejorarla.

---

[8] Vid., Castells, M., *La era de la información. La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

[9] Vid., Cortina, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997.

[10] Vid., Conill, Jesús, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004, donde utiliza la metáfora de la "jungla global" y analiza los aspectos éticos de la globalización, pp. 199-246.

[11] Vid. Senghor, S.L., *El diálogo de las culturas*, Mensajero, Bilbao, 1995, muy sugerente para el enfocar la educación intercultural.

4. Logros y dificultades para educar en una ciudadanía activa

Los logros que, a nuestro juicio, proporciona la Educación para el Desarrollo en la construcción de una ciudadanía activa en nuestro Centro los podemos expresar repasando los objetivos que nos marcamos:

1. Sensibiliza a los estudiantes ante la injusticia. Abre sus ojos a la realidad, les permite conocer los problemas y los objetivos del Milenio por los que trabajar. Este objetivo es capaz de desarrollan tanto la empatía como la capacidad crítica.
2. Educa en valores y desarrolla las competencias básicas a través de la "experiencia vital". Como se realizan actividades colectivas de "aprendizaje-servicio", se crean las condiciones para "vivir" los valores de esa "ética cívica" que garantiza "el pluralismo" y trabaja por el cumplimiento de los DD.HH. y, además, se mejoran casi todas las competencias básicas: "social y ciudadana", "de autonomía e iniciativa personal", "de aprender a aprender", "en comunicación lingüística", "de tratamiento de la información", "cultural y artística" y "en el conocimiento y la interacción con el mundo físico".
3. Despierta el interés por mejorar nuestro entorno próximo y lejano, para que los jóvenes tomen conciencia de la importancia social del voluntariado. Es decir, fomenta la participación, pero no cualquier tipo de participación sino aquella que entiende que "participar es decidir colectivamente para transformar", por ello se fomenta el trabajo en equipo, el diálogo, la toma de decisiones conjuntas, el respeto a los acuerdos colectivos y la resolución cooperativa de conflictos.
4. Fomenta una educación donde lo lúdico y la creatividad están muy presente. Los jóvenes aprenden divirtiéndose, se dan cuenta de que con poco se puede disfrutar y de que tienen muchas y buenas ideas.
5. Pone condiciones para "integrarse con" otros, facilitando el conocimiento mutuo a través del intercambio de experiencias, fomenta la actitud intercultural.
6. El último logro que quisiéramos destacar es que mejora el clima de convivencia del Centro, que le aporta señas de identidad solidarias y que le permite conectar con la red de organizaciones de la sociedad civil y de instituciones estatales e internacionales que están trabajando por los Objetivos del Milenio (pobreza 0, igualdad de género, desarrollo sostenible, educación para todos…), desarrollando la dimensión de la ciudadanía civil de los estudiantes.

Las dificultades que nos encontramos en el Centro a la hora de trabajar la "Educación para el Desarrollo" son de diverso tipo:

1. De reconocimiento. Sobre todo, al principio. Las causas de esta falta de reconocimiento son variadas:
    a. Por una parte, la sospecha por desacuerdos ideológicos. El Grupo de Jóvenes Solidarios empezó con la ONGD Entreculturas, vinculada a los jesuitas. Esto para nosotros era garantía del buen hacer en "Educación para el Desarrollo", pero para otros es comprensible que no significara lo mismo. La evolución del proyecto en el Centro, la colaboración con

otras organizaciones y la forma respetuosa de funcionar Entreculturas, centrada en la defensa de los DD.HH., van despejando las sospechas y está contribuyendo a entender lo que significa vivir el pluralismo en un Centro educativo público estatal.

b. Por otra, no todos los compañeros ven adecuado perder alguna hora de clase para asistir a una charla o para que algunos estudiantes se ausenten del aula con el fin de realizar alguna actividad de Educación para el Desarrollo, ya que eso supone una intromisión de la educación no formal en la formal.

2. Logísticos. Es necesario buscar espacios y tiempos para desarrollar el proyecto y ésta es una tarea francamente difícil.
3. De institucionalización. A medida que el proyecto ha ido evolucionando, se ha visto más necesario hacerle un hueco en el marco formal, con el peligro que esto conlleva de pérdida de frescura y espontaneidad. Pero si el proyecto no se apoya institucionalmente, se queda reducido al trabajo voluntarista de unos pocos que tienen que trabajar duro, "luchando contra los elementos" para poder mantenerlo. Las ventajas de la institucionalización son grandes, por ello, aunque incluye sus peligros y, también, sus dificultades, sin embargo, es clave para su existencia. En cuanto a las dificultades, es especialmente ardua la tarea de articular los tres tipos de educación que confluyen en la Educación para el Desarrollo: la formal, la no formal y la informal.

5. Articulación de la educación formal, no formal e informal

A principios de los 70 se realiza la famosa distinción entre la educación formal, no formal e informal. La educación formal es el sistema de educación institucionalizado, cronológicamente graduado y jerarquizado, en definitiva, es la educación impartida en las escuelas. La no formal es toda actividad educativa organizada y sistematizada, realizada fuera de las estructuras del sistema formal, que imparte cierto tipo de aprendizaje a ciertos grupos; está asociada a organizaciones de la sociedad civil. Y la educación informal es aquella en la que las personas aprenden de la experiencia diaria, en la interacción con los compañeros, amigos y familiares.

En nuestro proyecto están presentes los tres modelos. Por ejemplo, el Grupo de Jóvenes Solidarios surge por iniciativa de una organización que fomenta la educación no formal y colabora con muchas otras organizaciones de la sociedad civil que pretenden lo mismo, pero se implanta en el marco de la educación formal. Además, genera experiencias de educación informal, porque el grupo de jóvenes voluntarios comparte experiencias que fomentan el compañerismo y la amistad, en las que se producen procesos de enseñanza-aprendizaje sorprendentes.

La necesidad de institucionalizar el proyecto nos está conduciendo a articular los tres modelos. En estos momentos hemos conseguido lo siguiente:

1. Crear un grupo de trabajo de profesores vinculado al CEFIRE de Godella y disponer de una hora en nuestro horario, facilitada por el Equipo Directivo.
2. Espacios y tiempos reales para constituir el grupo de jóvenes voluntarios. Respecto a los tiempos, a lo largo de estos años y por diversas circunstancias, hemos empleado diversos momentos. El que mejor ha funcionado ha sido

los viernes de 14.00 a 15.00, fuera del horario escolar y algunos recreos. En cuanto al espacio, hemos acondicionado un rincón del Salón de Actos, con una mesa de reuniones, un gran corcho y unos armarios repletos de material.

3. Contar con algunas horas del horario del alumnado a lo largo del año para desarrollar algunas actividades (charlas, talleres, películas, juegos, exposiciones…). Fundamentalmente, se ha recurrido a las Tutorías, a las horas de Atención Educativa y a las horas de los profesores del Grupo de Jóvenes Solidarios y de aquellos que aceptan ceder alguna de sus clases. Hemos solicitado a la COCOPE y al Claustro su participación y visto bueno en la organización de las actividades, con el objetivo de que todos los Departamentos las tengan en cuenta en sus programaciones y puedan colaborar, si lo creen conveniente. Además, pensamos que es importante que este proyecto se incluya en el PEC, en el Proyecto Educativo de Centro, dándole carácter propio y formando parte de su identidad.
4. En cuanto a la Mediación, tiene su presencia en el organigrama del "Plan de Convivencia" del Centro y colabora estrechamente con la "Comisión de Convivencia", creada para coordinar, asesorar y resolver los problemas y conflictos de conducta.

Pero la complejidad, a la hora de articular las dimensiones formal, no formal e informal, se pone más en evidencia cuando nos fijamos en los dos niveles diferenciados en los que se trabaja el proyecto:

- El primer nivel se centra en la organización de actividades para todo el Instituto (Días D y otras). Éste es más propio del marco de la educación formal.
- El segundo, más específico de la educación no formal e informal, se dedica a trabajar con los jóvenes que voluntariamente quieren tener una experiencia de "aprendizaje-servicio" y desarrollar la participación ciudadana a través de diversas actividades.

Estos dos niveles tienen que articularse continuamente:

- Por una parte, las actividades se organizan por el Grupo de Profesores[12] y los Jóvenes, contando con el Equipo Directivo y la colaboración del resto de Departamentos y, además, con el apoyo de las diversas organizaciones cívicas y humanitarias de la Sociedad Civil o de Instituciones de la comunidad internacional o de la Administración.
- Por otra parte, los Jóvenes Solidarios se forman con la ayuda de los Profesores del Grupo de Trabajo y/o de las Organizaciones cívicas y humanitarias, para realizar labores de protovoluntariado en el mismo Instituto o fuera, tal como

[12] Durante el curso 2009-10 hemos formado parte del grupo Empar Pons, profesora de Valenciano, Isabel Fernández, de Física, Concha Manganda, de Francés, Eduardo Fernández, de Economía, Juan Luis Villaplana, de Informática, Mar Hernández, de Religión, Carmen Cervera, de Matemáticas y quien escribe estas líneas, de Filosofía. A todos ellos tengo que agradecerles que me permitan contar nuestra experiencia. La interdisciplinariedad y el pluralismo de ideas y creencias en el grupo es una gran riqueza. Algunos componentes también estamos integrados en el Equipo de Mediación del Centro.

hicimos el curso pasado, primero, asistiendo a un breve "Taller de animación", y luego, yendo al Hospital Infantil de la Fe.

6. El aprendizaje-servicio: una propuesta educativa empoderadora de una ciudadanía global

"El aprendizaje-servicio es una metodología pedagógica de alto poder formativo, que combina en una sola actividad el aprendizaje de contenidos, competencias y valores con la realización de tareas de servicio a la comunidad."[13]

Es una herramienta pedagógica que trata de poner condiciones tanto para "aprender a pensar" como para "aprender a vivir", porque no solo busca espacios para pensar sobre los problemas y sus soluciones de forma crítica y creativa sino porque también busca espacios y tiempos para tener experiencias en las que se puedan vivir y, como consecuencia, apreciar los valores propios de la ética cívica que, siguiendo a Adela Cortina, se podrían concretar en los siguientes: libertad, igualdad, solidaridad, respeto activo y diálogo.[14]

La propia denominación expresa que estamos ante una práctica educativa "experiencial" que pretende aportar nuevos conocimientos y, a la vez, producir un impacto transformador en el desarrollo moral de los jóvenes tanto en su dimensión personal como en su dimensión de ciudadanos.[15]

En último término, su pretensión es contribuir a generar una ciudadanía empoderada teórica y activamente, una ciudadanía sensible tanto ante los problemas próximos, de carácter local, como ante los lejanos, de carácter global.[16] Una ciudadanía global, capaz de pensar y sentir los problemas que tiene planteados la humanidad como propios.[17]

7. La Educación para el desarrollo y la actualidad de la noción de ciudadanía

El Consejo de Europa, en el año 2005, dio unas directrices para que todos los países europeos se comprometieran en educar para una ciudadanía responsable. El famoso informe Eurydice presenta distintas maneras de desarrollar la educación para la ciudadanía en los países europeos y menciona los tres objetivos de la misma: uno, el fomento de la cultura política; otro, el desarrollo del pensamiento crítico y de

---

[13] Puig, Josep M., *Aprendizaje Servicio (ApS) Educación y compromiso cívico*, Ed. Graó, Barcelona, 2009, p. 9.

[14] Cortina, Adela, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994, pp. 107-109.

[15] Para conocer diversas reflexiones y experiencias en diversos niveles educativos véase, Benedito, Vicenç y Martínez, Miguel (eds.), *Aprendizaje servicio y responsabilidad social de las universidades*, Octaedro, Barcelona, 2008 y Tapia, M. Nieves, *La solidaridad como pedagogía. El aprendizaje-servicio en la escuela*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006. Para trabajar la competencia ciudadana, véase Bernabeuo, Rafael y Marina, José Antonio, *Competencia social y ciudadana*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

[16] Vid., Ferrete, Carmen, Ética ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica, Ediciones de las Ciencias Sociales, Madrid, 2010, pp.196-201, donde expone una práctica experiencial de "Service-Learning" muy sugerente y de gran valor educativo.

[17] Vid., Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997 y Nussbaum, Martha, *El cultivo de la Humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005.

valores y actitudes responsables, acordes con una sociedad plural; y el tercero, la participación ciudadana.

Educar para la ciudadanía se consigue mejor si se fomentan "experiencias reales de participación", en las que se viva el pluralismo, porque es posible que personas de diferente carácter, ideología o procedencia cultural se encuentren formándose, organizando y llevando a cabo una serie de actividades pensadas para lograr tomar conciencia de que "no todo da igual" y de que se puede hacer algo para que el mundo sea más justo y solidario.[18]

La Educación para el desarrollo de quinta generación quiere contribuir a educar para una ciudadanía global, por eso es una oportunidad y un reto poner en marcha proyectos de este tipo en los centros educativos. Desde nuestra experiencia animamos a que así se haga, pero abriendo espacios de reflexión para pensar con el objetivo de no caer en el mero activismo.

8. Aportaciones del enfoque socrático a la educación para la ciudadanía

Diversas propuestas educativas, que rescatan el enfoque socrático de la educación, pueden ayudar a no caer en el activismo acrítico. Por ejemplo, Martha Nussbaum considera que la educación socrática puede desarrollar "ciudadanos verdaderamente libres, personas capaces de razonar por sí mismas y argumentar correctamente".[19] La educación socrática tiene para Nussbaum cinco virtualidades: el ser para todos los seres humanos, la capacidad de adaptarse a las circunstancias y al contexto del alumno, la capacidad de ser pluralista y atender a una diversidad de normas y tradiciones, y, por último, garantizar que los libros no se transforman en autoridades.[20]

Entre otras propuestas educativas que rescatan el enfoque socrático y pueden contribuir a generar una ciudadanía global, también encontramos el programa de Filosofía para Niños. Éste pretende desarrollar en los estudiantes la capacidad de formularse preguntas críticas y de crear una comunidad de investigación filosófica interesada en buscar sentido a lo que nos rodea, con la pretensión, en último término, de generar un pensamiento crítico, creativo y cuidadoso.[21] Lipman considera que "no podemos pedirle a un niño que respete a las personas, a menos que lo familiaricemos con todas las implicaciones del concepto persona, y esto requiere filosofía. Tampoco podemos esperar que los niños desarrollen un ecológico amor a la naturaleza sin una comprensión filosófica de lo que la "naturaleza" es".[22] Estas palabras muestran una

---

[18] Vid., Arenas-Dolz, F. y Gallegos, D. (Eds.), *El ciudadano democrático. Reflexiones éticas para una educación intercultural*, Plaza y Valdés, México, 2009.

[19] Nussbaum, Martha, o.c., p.59.

[20] Vid., Vilafranca, Isabel y Buxarrais, Mª Rosa, "La educación para la ciudadanía en clave cosmopolita. La propuesta de Martha Nussbaum", en *Revista española de pedagogía*, año LXVII, nº 242, enero-abril, 2009, pp. 115-130, donde se expone la propuesta de Nussbaum y algunas de las críticas más contundentes a su planteamiento.

[21] Vid., Lipman, Matthew, *Pensamiento complejo y educación*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1997 y García Moriyón, Félix, *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*, Ediciones de la Torre, Madrid, 2006, donde expone de forma sugerente y amplia diversas formas del quehacer filosófico y presenta el programa de Filosofía para niños, pp.261-274.

[22] Lipman, Matthew, Sharp, Ann M. y Oscanyan, Frederick, *La filosofía en el aula*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1992., p.277.

defensa de la educación para la ciudadanía en perspectiva ética, que considera que la filosofía nos puede ayudar a comprender y a no caer en adoctrinamientos o manipulaciones. A nuestro juicio, el mero activismo acrítico se evita ejercitando nuestra capacidad de pensar con otros sobre los problemas o tareas que nos preocupan y ocupan. Si eso se logra, se estarán poniendo condiciones para actuar críticamente. De este modo, desarrollando la capacidad de argumentar y la capacidad de comprometerse en la acción, los estudiantes se empoderarán y se sentirán capaces de participar en la mejora de su entorno próximo y lejano.[23]

Creemos que el sistema educativo puede educar a las personas para que se sientan ciudadanos del mundo y, además, que la filosofía tiene un importante papel para lograr este objetivo, sobre todo, porque puede ayudarnos a pensar en todos los niveles del proceso educativo y a todos los agentes del mismo.[24] Comenta Adela Cortina que Kant aseguraba en sus lecciones de Pedagogía que la educación es el problema mayor y más difícil al que los hombres se enfrentan. Es el mayor porque solo por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. El hombre, varón o mujer, no es sino lo que la educación le hace ser. Y es el más difícil porque tenemos que averiguar si hemos de educar a los jóvenes de acuerdo con la situación presente, o para un futuro mejor, ya en germen, pero todavía no realizado. Ese futuro sería el de una ciudadanía cosmopolita, global, presente en el corazón de todo hombre que es necesario cultivar.

Por eso, coincidimos con Adela Cortina cuando dice: "Educar para el siglo XXI sería formar ciudadanos bien informados, con buenos conocimientos, y asimismo prudentes en lo referente a la cantidad y la calidad. Pero es también, en una gran medida, en una enorme medida, educar personas con corazón, con un profundo sentido de la justicia y un profundo sentido de la gratuidad.[25]

Con la pretensión de concretar en la práctica educativa estas ideas y de educar para vivir como ciudadanos enraizados en nuestras tradiciones pero también vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación,[26] estamos investigando y desarrollando estos proyectos. Sirvan estas páginas para animar a pensar cómo educar en una ciudadanía participativa y solidaria, empoderada para comprometerse en la construcción de un mundo mejor.

---

[23] Vid., Hoyos, Guillermo, *"Educación y ética para los ciudadanos"*, OEI, se puede leer en <www.oei.es/valores 2/hoyos2.htm>, se trata de un trabajo que sirvió de base al autor para su intervención en el "I Congreso Iberoamericano de Educación. Las transformaciones educativas. Tres desafíos: Democracia, desarrollo e integración", celebrado en 1997, fue publicado originariamente en las Memorias del evento, por la OIE y Troquel, Buenos Aires, 1998, pp. 83-100.

[24] Vid., Martínez Navarro, Emilio, Ética profesional de los profesores, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2010, para pensar sobre la tarea del profesional docente "con rigor no exento de buen humor".

[25] Vid., Cortina, Adela, Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo *XXI*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2007, p. 263.

[26] Vid., Cortina, A. y Conill, J. (Eds.), *Educar en la ciudadanía*, Institut Alfons el Magnanim, Valencia, 2001. Véase también Segura, Manuel, *Ser persona y relacionarse. Materiales para Educación Secundaria*, Marcea, Madrid, 2002.

FE Y LLAMADA.

LA TEOLOGÍA REVOLUCIONARIA DE PABLO

Adolfo Llopis Ibañez

Abstract

In this work we will try to show that, in the letter as well as in the spirit of the apostle Paul, there is the necessary elements to see his thought and his historical influence as mainly revolutionary forces. Forces that go through European middle ages in a critical way and have their climax in all the revolutionary processes that take place in the Modern Europe, from protestant Reformation to World War II.

Keywords

Paul the apostle, Middle ages, theology, revolution, Europe.

Se comprende que algunos lloren por el vacío actual y deseen,
en el orden de las ideas, un poco de monarquía.
Pero aquellos que, una vez en su vida, encontraron un tono nuevo,
una nueva manera de mirar, otro modo de hacer,
creo que éstos nunca experimentarán la necesidad
de lamentarse de que el mundo es un error,
la historia está atestada de inexistencias,
y de que ya es el momento de que los otros se callen
para que finalmente no se oiga más el cascabel de su reprobación...

Michel Foucault, "El fílósofo enmascarado", 6 de abril de 1980.

But once a method has been found the opportunities for the expression
of personality are correspondingly restricted.
The tendency of our age is to restrict such opportunities;
this is characteristic of an age of declining culture or without culture.
A great man need be no less great in such periods,
but philosophy is now being reduced to a matter of skill
*and the philosopher's nimbus is disappearing.**

Ludwig Wittgenstein, Cambridge, 13 de octubre de 1930.

---

* [Pero, una vez se ha encontrado un método, las oportunidades para la expresión de la personalidad se restringen consecuentemente. La tendencia de nuestra época es restringir tales oportunidades, y esto es característico de una época de decadencia cultural o ausencia de cultura. Un gran hombre necesita ser no menos grande en tales períodos, pero ahora la filosofía está siendo reducida a una cuestión de habilidad y la aureola del filósofo está desapareciendo.] Traducción propia.

1. Introducción

En *El tiempo que resta*, Giorgio Agamben señala que la única interpretación inaceptable del pensamiento de Pablo de Tarso en relación a la posibilidad de una sociedad igualitaria es la que realiza oficialmente la Iglesia, según la cuál, la desobediencia a las autoridades queda prohibida en el evangelio del apóstol y fundador de la Iglesia. Dice Agamben que

> la única interpretación que no es posible de ningún modo es la propuesta por la Iglesia sobre la base de Rom 13,1: todo poder viene de Dios; por tanto trabajad, obedeced y no pongáis en cuestión el lugar que os ha sido asignado en la sociedad.[1]

Esta afirmación de Agamben con respecto a la postura de la Iglesia resulta excesivamente simplificadora a la luz de la historia de la Iglesia, pero no obstante, puede ser muy útil para trazar la influencia del pensamiento de Pablo a lo largo de la edad media. Si entendemos esta postura, la de proscribir cualquier tipo de desobediencia o cuestionamiento de la autoridad, como una tendencia límite que se puede llegar mantener tanto desde los poderes políticos como desde los poderes eclesiásticos, seremos capaces de entender la fuerza y la influencia que los textos de Pablo han tenido en la historia del pensamiento político medieval.

En el presente trabajo trataremos pues de mostrar que, en la letra y el espíritu de Pablo de Tarso, se hayan los elementos necesarios para interpretar su pensamiento e influencia histórica como fuerzas fundamentalmente revolucionarias. Fuerzas que atraviesan la edad media europea de forma decisiva y culminan en todos lo procesos revolucionarios que se desatan en la Europa moderna, desde la reforma protestante hasta la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea necesitaremos esclarecer diversas cuestiones en relación con el medievo y el cristianismo, que nos sirvan de base para comprender el verdadero papel que tanto la actividad misionera cuanto el legado epistolar del apóstol han jugado en la construcción de eso que llamamos Europa. Cuestiones históricas, filosóficas, religiosas y políticas entran en juego de forma determinante en la historia que tenemos que contar, que es una historia de fe y crueldad pero también de esperanza y revolución, una historia en la que al final del túnel nos espera la luz de la justicia.

---

1 *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Giorgio Agamben, traducción de Antonio Piñero, editorial Trotta, Madrid (2006), página 41.

Comoquiera que la idea de justicia que se esboza fundacionalmente en las cartas paulinas no queda agotada ni resuelta en la edad media, restituir y comprender el papel de dicha idea y del conjunto del pensamiento paulino a lo largo de esa época olvidada que es el medievo será una tarea de especial interés a la hora de reformular, de una forma más comprensiva y satisfactoria, nuestro conocimiento de la época moderna. En este sentido, a lo largo de este trabajo, y siempre que resulte imperiosamiente necesario, se resaltarán las relaciones e implicaciones de los temas tratados con la historia moderna, pero únicamente de modo tentativo o indicativo, pues en todo momento lo esencial será la comprensión de la historia de la filosofía medieval.

2. El judaísmo de Pablo

En la medida en que nos vamos haciendo conscientes de la necesidad de desempolvar y recuperar, de las garras de una historiografía francamente en bancarrota, el estudio de la edad media para la comprensión de la época moderna, el legado paulino cobra una relevancia insoslayable en tanto que origen y suelo rocoso sobre el que se construye el cristianismo.

Sin embargo, el primer problema al que nos enfrentamos a la hora de interpretar el pensamiento de Pablo lo constituyen los más de 2000 años de actividad exegética que del mismo han realizado el cristianismo en general y la Iglesia en particular. No es el único, pues diversos autores importantes al margen del marco cristiano se han interesado por los textos paulinos y por su importancia para la historia del pensamiento. Pensadores de la talla de Marx, Nietzsche, Tolstoi, Weber o Heidegger han dedicado su reflexión y escritura al tema que nos ocupa[2]. Por otro lado, los estudios actuales sobre Pablo han experimentado una revitalización a manos de

2 Incluso el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein recoge la sospecha nietzscheana a propósito de Pablo. Véase por ejemplo la observación que hace en 1937 al respecto: «La fuente que fluye mansa y transparente en los Evangelios, parece encresparse en las Epístolas de Pablo. […] a mi me parece ver aquí pasiones humanas, como orgullo o ira, lo que no concuerda con la humildad de los *Evangelios*. Como si aquí se subrayara la propia persona y se hiciera como acto religioso, lo que es ajeno al Evangelio. […] Me parece que en los evangelios todo es más sencillo, más humilde, más simple. Allí hay chozas; en Pablo, una iglesia. Allí todos los hombres son iguales y dios mismo un hombre; en Pablo hay una cierta jerarquía: dignidades y cargos. – Así me lo dice casi mi OLFATO» Cfr. "Observaciones diversas. Cultura y Valor" §160, traducción de Elsa Cecilia Frost, en *Ludwig Wittgenstein*, volumen II (Diarios y Conferencias), editorial Gredos, Madrid (2009), páginas 592 a 593.

académicos judíos o cristianos como Jacob Taubes[3] y Giorgio Agamben[4].

El conjunto de problemas a los que nos enfrentamos tiene pues una doble dimensión: es tanto un problema cultural cuanto un problema académico. Por tanto, para una correcta comprensión de la dimensión teológico-política del pensamiento de Pablo, se muestra necesaria la tarea de repensarlo y recontextualizarlo, de tratar de determinar su relación con el pensamiento medieval y establecer las consecuencias de todo ello para el mundo moderno. Sin embargo, la dificultad específica que imponen, o más bien, la oportunidad única que nos brindan las obras de Taubes y Agamben, pasa por reconsiderar el papel del judaísmo, en tanto que fuente cultural, en el pensamiento de Pablo.

En Pablo de Tarso cristalizó, de manera quizás única, una confluencia cultural entre el mundo culto helénico, el mundo religioso judío y el imperio jurídico romano. Sin embargo, Pablo era un judío. No podemos saber hasta que punto se trataba de un judío helenizado ni se conocen con exactitud los detalles sobre el modo en que obtuvo la ciudadanía romana, pero lo que resulta innegable a la luz de la lectura de sus epístolas es el hecho de que tenía un gran dominio del griego y un amplio conocimiento de las escrituras judías. Jacob Taubes ha sido el primero en plantear el problema del judaísmo de Pablo de un modo en que resulte posible recuperarlo para la historia y la filosofía de la religión judías. En palabras de Omar Darío Heffes, podríamos decir que Taubes

> "ve a Pablo como un judío que está construyendo un nuevo fundamento para el pueblo de Dios, además, intenta destacar en Pablo algunas cuestiones fundamentales que tienen que ver con una mirada mesiánica y, con sus desarrollos, anticipa dos tópicos importantes dentro de la lectura agambeniana de Pablo: el primero es la ya mencionada suspensión de la ley por la fe y el segundo es el "como no" pauliano."[5]

---

3 Véase *La teología política de Pablo*, traducción de Miguel García Baró, editorial Trotta, Madrid (2007).

4 Véase *El tiempo que resta*, obra citada.

5 Véase "La teología política de Pablo. La interpretación de Taubes como mediador de la relación teórica entre Schmitt, Benjamin y Agamben", publicado en *Actas de las primeras jornadas de filosofía política: Democracia, Tolerancia, Libertad*, compilado por Patricia Britos, Universidad Nacional del Sur, Bahia Blanca (2008), disponibles en linea en la dirección electrónica http://www.cefysmdp.com.ar/mesas/2008/heffes.pdf (consulta realizada el 10/05/2011), página 2.

Efectivamente, se puede leer en esta clave el libro de Taubes, pues el mismo autor manifiesta su intención de hacer tal cosa en la introducción de su curso[6]:

> "[Schmitt] listened. And I developed for him, for the first time and spontaneously, the picture of Moses as an advocate for the people of Israel, Moses who rejects, twice rejects the idea that with him begins a new people and that the people of Israel should be eliminated–and of Paul, who accepts this idea. This tension and the question, What does it mean to be the "founder of a people"? Then preoccupied us a great deal. [...] Then he said [...]: Taubes, before you die you mus tell some people about this.
> And this is how I -a poor Job- came to the Letter to the Romans: as a Jew and not as a professor"[7]

Pero la pregunta clave es la de por qué es relevante el hecho de que Pablo fuera judío, y en consecuencia su pensamiento tuviera esta ascendiente. O dicho de otro modo ¿qué hay de específicamente judío en el pensamiento de Pablo de tal modo que se pueda identificar como influencia genuina y determinante en la historia de occidente? La respuesta a esta pregunta es de una importancia vital, tanto para que resulte justificado releer las epístolas paulinas, cuanto para que resulten de algún valor las aportaciones de Taubes y Agamben.

Pues bien, aunque pueda resultar escandaloso cabe señalar, aquí y ahora, que lo que hay de genuinamente judío en la teología política de

---

6 Hay que recordar que la obra de Taubes que hemos citado es el resultado de una serie de conferencias que ofreció en el Instituto Protestante para la investigación Interdisciplinar de Heidelberg (FEST), y que conformaban un curso sobre la Epístola de Pablo a los romanos.

7 Citamos aquí la versión inglesa del texto, traducida por Danna Hollander y publicada por Stanford University Press en Stanford, California (2004), página 3. [Schmitt atendía mientras yo desarrollaba para él, por vez primera y espontáneamente, la imagen de un Moisés abogado del pueblo de Israel, un Moisés que rechaza, que por dos veces rechaza la idea de que con él comienza un nuevo pueblo y de que el pueblo de Israel debe ser eliminado – y la imagen de Pablo, que acepta esta idea. Esta tensión y la pregunta ¿Qué significa ser el "fundador de un pueblo"? nos preocuparon enormemente en consecuencia. Entonces él dijo: Taubes, antes de que mueras debes contarle esto a alguien. Y así es como yo – un pobre Job – me enfrenté a la Epístola a los Romanos, como judío y no como profesor. (Traducción propia)]

Pablo es la idea de revolución. Aunque es evidente que habrá que desgranar y justificar esta afirmación y para ello tendremos que echar mano de la historia.

3. La diferencia judía

La idea, que habitualmente tiene el lector moderno, del pueblo judío como ejemplo paradigmático de cerrazón, tradicionalismo, nacionalismo y fanatismo religioso es tan solo el resultado de un peculiar proceso histórico en el que sólo ciertas tendencias de la cultura hebrea han logrado perpetuarse hasta hoy. Sin embargo, la historia del judaísmo está plagada de escisiones, innovaciones y tendencias contrapuestas.

En las escrituras sagradas del judaísmo podemos encontrar los restos de este proceso histórico y, en concreto, para la historia que tenemos que contar, es de especial interés el caso del Libro de Job. Y esto es así porque vamos a mostrar que dicho texto responde a una linea de pensamiento judía que llegó hasta los tiempos de Pablo y de la que este es su heredero intelectual. Tendremos necesariamente que ir poco a poco, pues de lo que se trata aquí es de comprobar que la moderna idea de revolución está encerrada en las epístolas paulinas, que a su vez determinan los límites sobre los que la discusión política medieval transcurrirá. En particular, lo que encontramos en Pablo es la recepción y el desarrollo de una vieja idea hebrea según la cuál, por un lado es posible la rebeldía manteniéndose en los límites de la fidelidad a Dios, y por otro lado, la rebeldía queda justificada por la falta de un tribunal común entre dios y el hombre.

Para el asunto que nos concierne será interesante repasar, siquiera brevemente, la historia circundante al momento de la composición del texto que forma el Libro de Job[8].

Con la reforma religiosa de Josías en el año 622 antes de nuestra era, el pueblo de Israel daba un gran paso hacia el monoteísmo aunque, de momento se encontrara todavía en la fase henoteísta. Esta tendencia nacionalista y exclusivista del pueblo de Israel no era nueva, obviamente, pues a lo largo de su historia, tanto real cuanto, sobre todo, textual, había

---

8 El libro de Job es una obra que, en la forma en que nos ha llegado, no está compuesta por una sola mano. Los estudiosos de la crítica textual bíblica señalan que hay un mínimo de dos manos y posiblemente hasta cuatro. El discurso de Elihú es obviamente un añadido y muy probablemente el epílogo del libro también lo sea. Además, es altamente probable que el prólogo resultara modificado en algún momento. En cualquier caso, podemos asumir que la intención del autor original del texto está representada por los discursos en verso que Job profiere.

sido la tendencia privilegiada. Sin embargo, los siguientes cien años fueron un período especialmente duro para los reinos israelitas. Continuas guerras con los reinos vecinos, derrotas fulgurantes frente al rey de los babilonios y deportaciones masivas con el consiguiente exilio. El de los deportados a Babilonia, pero también el de los que huyeron a Egipto.

Es comprensible que en esta época se desarrollaran, por un lado, las casas de reunión o sinagogas, y, por otro una espiritualidad peculiar, que al tiempo que se lamentaba de la singular desgracia del pueblo israelita, engendraba un odio visceral hacia sus captores y opresores.

A pesar de todo, para cuando se compuso el Libro de Job, el panorama había cambiado considerablemente. Hacía ya 75 años que se había reconstruido el Templo de Jerusalén y la suerte del pueblo de Israel había cambiado, aunque no llegara a recuperar el esplendor de antaño. En un ambiente que podemos suponer de estabilidad política y económica, y con la inspiración que suponía el llevarse bien con sus vecinos, incluso si quizá era por obligación en base a su dependencia política del reinado persa, la espiritualidad hebrea comenzó a dar frutos de un nuevo tipo. De tipo aperturista.

Esta segunda corriente religiosa ofrecía una nueva espiritualidad al pueblo de Israel, una espiritualidad mucho más compasiva y comprensiva con el hombre y su sufrimiento, y también mucho más aperturista en su concepción del hombre y de dios. Obviamente, esta segunda corriente entraba en competencia y contradicción con la corriente tradicional dominante, pues sacudía los cimientos rigoristas y nacionalistas que la animaban.

En cualquier caso, la corriente que se acabó imponiendo fue la tradicional pues, con la llegada del escriba Esdras a Jerusalén, investido de poderes especiales por el rey Artajerjes, se produjo una nueva reforma religiosa que reforzó la corriente tradicional y acabó transformando a Jerusalén en una teocracia.

El interés de esta corriente sería el de generar un cerco religioso y cultural alrededor del pueblo de Israel, y el principal medio que emplearía es una posición político-religiosa altamente rigorista, que hace extremadamente difícil la entrada en el judaísmo de un gentil o «goyim» [en hebreo: גוים] y, a su vez, tiende a reducir o eliminar la relación de los judíos con los gentiles. En general esta corriente fue la que triunfó en Israel, dando lugar al gobierno teocrático de Jerusalén que hemos mencionado y que, podríamos pensar, da lugar a la problemática historia de la relación del judaísmo con el resto del mundo.

Mas la corriente aperturista, mal que acallada, no fue suprimida, como lo prueba que se conservaran al menos tres de los textos

representantes de esta corriente (el de Job, el de Ruth y el de Jonás), y esto condicionaría lo que cuatro cientos años más tarde sucedió con un tal Saulo, más conocido como Pablo de Tarso.

Como podemos ver, es precisamente contra este rigorismo religioso contra el que se planta el autor del libro de Job. Podemos decir que la construcción de la identidad nacional hebrea se basó en un proceso de alianza, cada vez más estrecha, con su dios nacional, y en un grado que ningún pueblo de la antigüedad llegó a alcanzar. Además, este proceso se llevó a cabo empleando una tradición textual que otorgaba, en grado sumo, el carácter de sagrados a sus textos. La combinación de estos dos factores llevó a considerar los preceptos recogidos en la tradición textual como leyes divinas, de modo que lo que caracterizaba la inclusión o exclusión en el pueblo hebreo era la sumisión a esas leyes, es decir, aceptar el pacto con Yahvé.

Alrededor del 445 a.c. se compusieron el libro de Job, el libro de Ruth y el de Jonás. Todos ellos representan a esa nueva alternativa espiritual y religiosa. Una vía que no concibe una diferencia tan fundamental entre el hebreo y el gentil, y que no concibe una alianza especial entre el dios y un pueblo concreto. Pero esta no es la única diferencia con respecto a la corriente tradicional. Como decíamos, para la corriente nacionalista, la aceptación del pacto de Yahvé otorga la nacionalidad, pero a cambio, comporta la sumisión incondicional a su ley. A diferencia de las leyes humanas, la ley divina no es discutible, pues la sabiduría de dios es inalcanzable para el humano. Y a diferencia de las leyes humanas, la ley divina no es derogable, pues nadie puede disputarle la autoridad a dios, ni por la fuerza ni por cualquier otro medio. En consecuencia, la ley divina se convierte en un pesado yugo que el hebreo ha de cargar si quiere mantener el pacto y salvarse, pero además, el celo divino con respecto a su ley tiene que exacerbarse pues de otro modo no habría una diferencia significativa entre cumplir la ley y no cumplirla. Como resultado, el dios de la corriente tradicional es el dios sanguinario, vengativo, caprichoso e inclemente que puebla las páginas del antiguo testamento.

Sin embargo, para la corriente aperturista, que no necesita marcar esa radical diferencia, ni hacer exclusiva su fe, el dios puede ser misericordioso, bondadoso y preocuparse, no sólo por los hombres, sino también por los animales y el resto de sus criaturas. La diferencia central estribará en que, para la corriente aperturista, lo que importa en el hombre es que sea justo, que atienda a su prójimo y se preocupe por sus necesidades, y no que se cumplan a rajatabla los preceptos escritos, porque el ser humano, en todas partes ha de enfrentarse a los mismos problemas, las mismas penurias y el mismo sufrimiento.

De este modo, el dios se puede concebir como menos riguroso y más compasivo, menos celoso de su ley y de su pueblo, y más preocupado por los problemas profundos de la vida y del hombre, en definitiva, como algo más subjetivo y a la vez inescrutable. Subjetivo en el sentido de que cada cuál puede tratar de ser justo en la medida de sus posibilidades (y lo que es más importante: cada pueblo a su manera), e inescrutable, porque la justicia divina ya no se reduce a premios y castigos, a seguir la ley para alcanzar el bienestar.

En el Libro de Job, podemos encontrar las señas del aperturismo principalmente en dos cuestiones. En primer lugar, el protagonista de la historia no es un hebreo, sino un usita, un extranjero (Job 1:1). El hecho de situar a un extranjero en el centro de una historia religiosa corresponde a la intención de evitar la perspectiva exclusivista. En segundo lugar, el hecho de que sea Yahvé y no cualquier otro dios extraño el implicado en la historia corresponde a la intención de dirigir al pueblo israelita esta historia, haciéndole ver que su dios no se preocupa sólo por ellos.

La competencia entre exclusivismo y aperturismo da lugar a diversas luchas que se dan cita en el texto del libro. La principal batalla que se libra en el Libro de Job es la que enfrenta a la doctrina de la retribución, que implica la culpabilidad de los desgraciados, contra la doctrina de la arbitrariedad de la providencia. No podemos saber cuál es el saldo final de esta batalla en el poema original, pero si sabemos que en la versión que nos ha llegado, la doctrina ortodoxa, esto es, la de la retribución, queda rechazada por la actuación del propio Yahvé.

Sin embargo, lo interesante es que al hilo de la discusión de este asunto, surge una cuestión mucho más moderna y de mayor importancia política, a saber, la tensión entre la ley y la justicia. Una cuestión que posteriormente traerá de cabeza a los metafísicos medievales y modernos, pero que aquí aparece perfilada y obtiene una solución que anticipa la que más de cuatrocientos años después desarrollará el apóstol Pablo.

El rigorismo de la corriente tradicional, que obliga al hebreo a atenerse a numerosos preceptos, tiene una respuesta en los discursos de Job, una objeción que queda perfilada del siguiente modo en el texto:

> Job, 9:2 Es verdad, las cosas son así:
> ¿cómo puede el hombre ser justo ante Dios?

Es decir, si la ley escrita es sagrada y el hombre tiene que cumplirla siempre, esto implica una exigencia que bien puede resultar inhumana, pues los ojos de dios todo lo ven, y la imperfección humana puede llevar al fallo. Job se declara inocente, y señala que en su obrar ha llevado el derecho y la

justicia por vestidos (Job, 29:14), y rechaza la doctrina de la retribución alegando que los malvados pueblan la tierra y no reciben castigo. Pero lo importante es que el problema de la ley divina lo constituye por un lado la impureza humana (Job, 14:4) y por el otro el celo divino (Job 7: 17-21). La crítica que el aperturismo le está realizando al exclusivismo a través del Job es que la condición humana ya es suficientemente desgraciada como para añadirle el yugo de la ley divina, una ley que no se puede cumplir y sobre la que no cabe apelación.

En consecuencia, la única solución que le queda al «pobre» Job es la rebelión. Pero la rebelión de Job se dirige precisamente al ensañamiento que, en su opinión, el dios ha tenido con él. Puesto que Job se considera inocente, dios le ha castigado sin motivo, por lo que Job recurre a la noción de justicia, que está por encima del derecho, para defender su causa (Job, 16:19-22).

Aquí tenemos una de las claves decisivas que marcan la importancia del texto de Job a nivel político. La opinión de la corriente aperturista de que, ley y justicia no son lo mismo, aparece en toda su tensión en este texto. La corriente tradicional, había defendido, y lo seguiría haciendo después, que la ley establece los límites de la justicia. Esto tiene un fundamento razonable, pues, si dios es el creador, y dios ha establecido las leyes, ¿qué otra medida de la justicia puede haber? Como decíamos antes, a diferencia de las leyes humanas, las divinas resultan inapelables pues, al estar establecidas por dios, han de suponerse infalibles. O al menos, vinculantes e incuestionables.

Pero esta segunda opción es la que abre la vía por la que entra la crítica de Job. Este declara que es inocente y que ha tenido y tendrá siempre la voluntad de cumplir con la ley divina (Job 10:7), pero recrimina a su dios el excesivo celo que pone en la vigilancia de su cumplimiento. Esto nos sitúa en una perspectiva desde la que las leyes no se entienden como infalibles, sino tan solo como vinculantes. Efectivamente, si las leyes divinas son infalibles porque no es posible impugnar la sabiduría y autoridad de dios, entonces la justicia queda asimilada al cumplimiento de esas leyes. Sin embargo, si las leyes son arbitrarias, igual que la retribución divina, entonces las leyes sólo son vinculantes en función de la propia piedad, pero la justicia queda entonces liberada de su asimilación. Puede quedar, como dice Job, por encima del hombre y su señor.

Este tema es importante, pues ha constituido un problema central en la política desde la antigüedad hasta nuestros días. Para comprobar la capital importancia de este problema se puede recurrir al siguiente ejemplo: "si no hay dios, entonces sólo hay leyes humanas. Si las leyes son sólo humanas, sólo serán efectivas en la medida en que se pueda obligar a su

cumplimiento. ¿Quién puede obligar al cumplimiento de la ley? El estado." Esta es la teoría política de Carl Schmitt, de la que se sirvió el nazismo. ¿Dónde queda la cuestión de la justicia en este planteamiento?

Sin embargo, y retomando la cuestión, para ponerse en esta perspectiva es necesario que dios se haya hecho menos comprensible, pues de otro modo no se podrían concebir sus leyes como arbitrarias y a la vez vinculantes sin concebir al dios como un ser maligno, cosa que en modo alguno podemos suponer que pretende la corriente aperturista.

En consecuencia, Job se revela ante la injusticia divina, ante el ensañamiento y su falta de compasión, ante la enormidad del castigo en comparación con la inocencia de su vida. Con esto, podemos suponer que la corriente aperturista está tratando precisamente de criticar el rigorismo del gobierno tradicional, su obsesión con el cumplimiento de la ley, y su falta de atención a las imperfecciones y necesidades del hombre real.

Para finalizar, el problema de la ley y la justicia es solucionado por Job de un modo que nos resulta bastante familiar y está cercano a nuestra actualidad: mediante la apelación a un tribunal común (Job, 9:32-35). Si hubiera un árbitro que pudiera hacer las veces de intermediario entre dios y el hombre, entonces podría hacerse justicia en la causa de Job. Obviamente, para que pudiera haber un tribunal común, tendría que haber también una ley común, una igualdad ante la ley, una garantía de que ni la fuerza ni el rango influyeran en el juicio. Sin embargo, esta no es la solución que ofrece Pablo en sus epístolas.

4. Fe y Llamada

La actividad apostólica de Pablo de Tarso dio lugar al nacimiento de la iglesia cristiana. Es difícil, si no imposible, imaginar lo que habría sucedido con el cristianismo sin la intervención de Pablo y de su teología política. Sin entrar a valorar si la predicación de Jesús de Nazaret tenía o no el carácter aperturista que generalmente se le atribuye, es patente que la doctrina de Pablo corresponde sin duda a una intención de este tipo.

En 1 Cor 7:17 dice Pablo que la circuncisión o incircuncisión es indiferente a los ojos del señor. Con esta afirmación el apóstol está tratando de trazar una distinción que revoque la división tradicional entre judíos y gentiles. Podemos usar la expresión de Agamben, el «corte de Apeles»[9]. Según Agamben, Pablo trata de trazar una división más o menos transversal a la que tradicionalmente se ha empeñado en mantener el pueblo judío, es

9 *El tiempo que resta*, obra citada, páginas 56 a 59.

decir, la división entre el pueblo elegido y el resto de pueblos gentiles. Agamben lo aclara del siguiente modo:

> "Sea la división nomística fundamental: judío-no judío. Esta división es clara en cuanto a su criterio (circuncisión/prepucio) y exhaustiva en cuanto a su funcionamiento, puesto que divide al conjunto «hombres» en dos subconjuntos, sin dejar resto alguno. Pablo escinde esta división con una nueva, la de carne/soplo-espíritu. Esta partición no coincide con la de judío-no judío, pero no está fuera de ella: escinde la división misma"[10]

Del mismo modo que el autor del Libro de Job trata de expandir la concepción del hombre más allá de los límites del pueblo de Israel, y concebir a su dios como preocupado por la humanidad en general, el autor de las epístolas trata de anular la barrera entre hebreos y gentiles y hacer de su dios un dios único. Sin embargo, en Pablo lo que igualará a los hombres no es lo precario y desamparado de su situación, su común sufrimiento, sino la fe en el mesías. O en otras palabras, en contra del autor del libro de Job, y en contra de toda la tradición judía, lo que en Pablo iguala a los hombres no es la carne, sino el espíritu. Claro que, esto no implica que todos los hombres resulten *eo ipso* iguales, sino más bien al contrario, sólo aquellos que hayan sido llamados por el mesías para la salvación. Como también dice Agamben, esta observación obliga a cuestionar la interpretación historiográfica estándar que hace de Pablo el «apóstol del universalismo» (catolicismo).[11]

Para Pablo, como hemos visto, la fe en el señor anula las distinciones y revoca las condiciones fácticas y legales de los individuos[12], igualándolos en la llamada del mesías. Conviene pararse a considerar detalladamente lo que esto significa, pues de otro modo podemos pasar por alto la justificación que hace del pensamiento paulino una fuente originaria del pensamiento revolucionario moderno.

Podemos para ello emplear nuevamente el análisis de Agamben al respecto. Dice Agamben que

> "*Klesis* indica la particular transformación que todo estado

---

10 *Íbidem*, página 55.

11 *Íbidem*, página 57.

12 1 Cor 7:29-32

> jurídico y toda condición mundana experimentan por el hecho de ser puestos en relación con el evento mesiánico. Por tanto no se trata aquí de la indiferencia escatológica, sino de la mutación, casi del cambio íntimo de cada condición humana en virtud de haber sido «llamada». La *ekklesía*, la comunidad mesiánica, es para Pablo literalmente el conjunto de las *klesis*, de las vocaciones mesiánicas."[13]

Es decir, para Pablo, la fe en cristo implica la aceptación de su llamada a la vida mesiánica. A partir del evento mesiánico (la resurrección de cristo) el tiempo se contrae[14] y la segunda venida del mesías resulta inminente, de modo que sólo la fe garantizará el cumplimiento del nuevo pacto entre dios y los hombres, y sólo la aceptación de la llamada del mesías revocará la propia condición fáctica. Pero, ¿en qué consisten esta llamada a la vida mesiánica y esta revocación de la condición fáctica? Una vez más, Agamben nos puede ilustrar al respecto:

> "*Hos me*, «como no»: esta es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la klesis. La vocación llama a nada y hacia ningún lugar; por ello puede coincidir con la condición fáctica en la cuál se encuentra cada uno al ser llamado; pero precisamente por esto la revoca de arriba a abajo. *La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación*."[15]

Sin embargo, una vez revocada la condición fáctica, Pablo predica que se haga uso de ella para responder a la llamada del mesías. De este modo se completa el sentido de la llamada mesiánica, que revoca la condición mundana, pero la aprovecha para la vida mesiánica que ha de conducir a la salvación. Y aquí es donde entra en juego la estrategia de acoso y derribo que Pablo pone en marcha contra el mundo romano. Según Agamben, la concepción de la vida mesiánica que Pablo pone en juego hace referencia explícita al complejo del derecho romano, tratando de que,

---

13 *El tiempo que resta*, obra citada, página 32.

14 1 Cor 7, 29

15 *El tiempo que resta*, obra citada, página 33. Cabe señalar aquí que las traducciones habituales no captan el sentido que Agamben confiere al texto de Pablo. En las traducciones al uso, en lugar de traducir el hos me por «como no», se suele traducir por «como si no». Para una discusión completa de las implicaciones del asunto véanse las páginas 35 a 45.

como resultado de la revocación de la condición mundana del hombre, que conduce al uso de la misma para el ejercicio de la llamada mesiánica, las nociones centrales del derecho romano resulten inaplicables[16].

Pero ahora debemos prestar la máxima atención a lo que todo esto significa: si la fe en el mesías y la consiguiente aceptación de su llamada invalidan la autoridad del derecho romano, también y por ello invalidan la autoridad del emperador romano. Y esto significa que la vida mesiánica constituye una forma de rebelión contra el poder establecido. No en vano es así como la sociedad romana interpretó al cristianismo, viéndose llevada a su persecución pese a que los cristianos realmente vivían permaneciendo, cada cual, «en la llamada en la que había sido llamado».

Sin embargo queda una cuestión por resolver al respecto, una cuestión que planteábamos al principio del texto: la interpretación del pensamiento de Pablo en relación a la posibilidad de una sociedad igualitaria. Responder a esta cuestión pondría en relación directa a Pablo con el pensamiento revolucionario moderno, de modo que será esencial en el conjunto de este trabajo.

5. La teología revolucionaria de Pablo

Sin embargo, antes de llegar a la respuesta a dicha cuestión deberemos hacer un alto en el camino para explorar otra de los asuntos centrales del pensamiento de Pablo. Podemos decir que la predicación de Pablo persigue un objetivo adicional: la revocación de la ley judía. El aperturismo del apóstol trata de anular, como hemos visto, la distinción entre el judío y el gentil, pero de un modo que, al mismo tiempo, quede anulada la razón de la distinción.

Pablo señala a la ley divina como la fuente del pecado. Critica al pueblo judío como aquel que, teniendo la ley de dios en sus manos, se ha dedicado a incumplirla impunemente. En consecuencia, declara la ley inoperante por causa del evento mesiánico, que renueva el pacto de dios con la descendencia de Abrahán, pero exhorta al abandono de la ley mosaica en favor de la fe en el mesías, que se extiende potencialmente a todos los pueblos, pues el nuevo criterio de pertenencia y fidelidad a dios

---

16 *Íbidem*, página 35 a 37. Especial mención merece el siguiente párrafo de la página 37: «En su *como no* Pablo -con un gesto suyo muy característico- lleva hasta el extremo y dirige contra la ley [romana] un procedimiento exquisitamente jurídico. […] por medio del *como no*, tal condición, [la mundana] aún permaneciendo jurídicamente sin cambio, es asumida y trasladada a una zona que no es de hecho ni de derecho, sino una zona que se sustrae a la ley como un lugar de pura praxis, de simple uso»

no se encuentra en la carne, sino en el espíritu, en la fe.

La estrategia de Pablo en esto es complicada y merece ser considerada con precaución. En primer lugar, Pablo no rechaza la ley, pues la proclama como santa y buena[17], siquiera sea por una cuestión estratégica en su dirigirse a las sinagogas durante sus misiones evangélicas. Más bien, lo que trata es de «situar fe, promesa y ley en relación con el problema decisivo del criterio de la salvación». En este sentido, la estrategia de Pablo consiste finalmente en otorgarle a la ley un papel secundario, el de servir para conocimiento de los pecados, y a la fe el doble papel de servir de para la justificación ante dios y para dar cumplimento a la ley. Pero para que la fe de cumplimento a la ley, primero ha de realizar una operación de desactivación sobre la ley que la vuelva inoperante. Así Pablo dice en 1 Cor 15,24 que el mesías hará inoperante todo dominio, autoridad y poder, lo cuál incluye a la ley mosaica, pero también dice en Rom 10,1-13 que el cumplimento de la ley es el mesías, pues la fe en cristo es la justificación del que cree[18] y constituye la justicia de dios, que era el propósito de la ley. Es decir, los judíos consideraron que la ley mosaica expresaba el sentido del a justicia divina, que todo judío quedaba obligado a observar y procurar, pero Pablo trata de hacer inoperante esta concepción de la justicia mediante el evento mesiánico, que trae consigo el nuevo criterio de la fe. Sin embargo, esta desactivación, constituye al tiempo un cumplimiento, pues el objetivo de la ley era la instauración de la justicia divina, pero ahora la justicia divina se consigue mediante la fe, con lo que la fe desactiva la ley, pero le da cumplimiento, pues realiza el objetivo que perseguía la ley. Y además, la fe, al constituirse en criterio de salvación, da lugar al cumplimiento de la promesa de dios a Abrahán.

Como podemos ver, todo lo dicho hasta aquí nos permite ver la «llamada» mesiánica como un proceso por el cuál se vacía y nulifica, en la forma del como no, toda condición jurídico-religiosa del creyente en el mesías. Tanto la condición política correspondiente a la ciudadanía en el imperio, cuanto la condición religiosa de hombre justo correspondiente a la observación de los preceptos de la ley mosaica. En consecuencia, como señala Agamben,

> "La indeterminación semántica [de la *klesis* en Pablo] expresa en este sentido la casualidad que –para el hombre mesiánico […] es

17 Rom 7,12

18 Rom 10,4

> constitutiva de la propia condición social. La *ekklesía* –en cuanto comunidad de la *klesis* mesiánica, es decir, de los que han tomado conciencia de esta casualidad y viven en la forma del *como no* y del uso– presenta, pues, más de una analogía con el proletariado marxista"[19]

Es decir, la predicación de Pablo, que anula la validez de las formas sociales establecidas mediante el recurso a una instancia superior, la fe (o la justicia), conlleva un movimiento de rebelión análogo a lo que los teóricos modernos de la revolución han tratado de justificar. Ya sea en la versión liberal, en la que se trata de resistir al tirano, o en la versión marxista, en la que se trata de abolir toda forma de dominación, la idea que está a la base es la de que, la autoridad de dios o la de la justicia siempre quedan sobre cualquier forma de autoridad mundana o religiosa. No en vano, el ascenso del cristianismo supuso una auténtica revolución en el orden del Imperio Romano.

Por otro lado, nadie se escandalizará ahora si llamamos la atención sobre el hecho de que, es precisamente esta conclusión paulina la que da lugar al tablero que dará soporte, durante más de 1000 años, a la encarnizada partida de ajedrez que se jugará en la edad media entre el régimen feudal y la Iglesia Católica.

6. Conclusión

La filosofía griega y el derecho romano no pudieron dar lugar a una idea semejante y por ello mismo fueron derrotados por el cristianismo. La tradición política de la filosofía había llegado hasta los tiempos de Pablo en las débiles formas del epicureísmo y el estoicismo. Como consecuencia de la apertura de la cultura griega a la nueva realidad socio-política que configuraba el cosmopolitismo romano, la tradición filosófica respondió con el establecimiento de éticas individualistas, acordes a la pérdida de importancia política del individuo dentro de la organización social. Estas éticas, en tanto que se orientaban a la consecución de una vida buena y feliz, tenían en su público predilecto a las clases altas de la sociedad greco-romana, por lo que carecían de todo rasgo entusiasta, que no convenía al hombre educado. En consecuencia, no estaba dentro de la potencia de la tradición filosófica el generar alguna innovación política conducente al cambio sociopolítico.

---

19 *El tiempo que resta*, obra citada, página 39.

Del mismo modo, el derecho romano, como procedimiento de gobierno orientado al control de los asuntos internos del imperio, tampoco constituía una base sobre la que desarrollar un cuestionamiento del *statu quo* de la sociedad romana. Se constituía como expresión de la autoridad del emperador, del César, y como garantía de los derechos de los ciudadanos romanos, que era el principal motivo de gloria del Imperio. En consecuencia, cualquier puesta en cuestión de la autoridad de la ley se convertía en un delito de incivismo, lo cual impedía totalmente que, sobre la base del derecho romano se construyeran las ideas políticas necesarias para justificar cualquier tipo de rebelión, no digamos de revolución.

Así las cosas, no cabe más que concluir que, como habíamos destacado, la importancia de repensar la ascendencia judía del pensamiento paulino se justifica por el hecho de que sólo esta herencia puede servir de base al desarrollo de la específica novedad que supone la teología política de Pablo como fuente de ideas revolucionarias. Es decir, sólo la novedad que supuso el hecho de que Pablo se tomara en serio la existencia de una instancia superior a la ley, y de que organizara toda una teología-política en torno a ese nuevo esquema posibilitó un cuestionamiento y revolvimiento del *statu quo* en la antigüedad, y permitió la persistencia en la historia y el desarrollo de las ideas políticas originarias del pensamiento revolucionario moderno.

LA NEURORRETÓRICA: ¿UN NUEVO SABER?

Francisco Arenas-Dolz
Universitat de València

Abstract: In academia, as well as in popular culture, the prefix "neuro-" now occurs with startling frequency. This paper investigates the rhetorical appeal, effects, and implications of this prefix, "neuro-", and carefully considers the potential collaborative work between rhetoricians and neuroscientists. Drawing on the increasingly interdisciplinary nature of rhetorical study, *Neurorhetorics* questions how discourses about the brain construct neurological differences, such as mental illness or intelligence measures. Working at the nexus of rhetoric and neuroscience, this paper explores how to operationalize rhetorical inquiry into neuroscience in meaningful ways.

Keywords: Neuroscience. Cognitive Neuroscience of Language. Communication Studies. Discourse Analysis. Rhetoric.

1. Introducción

En 2010 la revista *Rhetoric Society Quarterly*, movida por el auge de la neurociencia, que ha encontrado nuevas perspectivas de investigación en el ámbito de la cognición y la comunicación humana, dedicó un número especial al tema *Neurorhetorics*. Se trata de la primera publicación sobre el tema. Si bien la mayoría de los artículos incluidos en este volumen analizan retóricamente construcciones discursivas basadas en diferencias neurológicas, la contribución de Jordynn Jack y L. Gregory Appelbaum proporciona indicaciones útiles para orientar los estudios en neurorretórica, que reflejan un esfuerzo interdisciplinario por fijar una metodología adecuada.

En 2011 David Gruber, Jordynn Jack, Lisa Keranen, John M. McKenzie y Matthew B. Morris publicaron en el número 7 de la revista *Poroi* el artículo "Rhetoric and the neurosciences: Engagement and exploration". En este trabajo se perfilan algunas de las áreas más importantes de investigación en el ámbito de la neurociencia y la retórica. También en el artículo publicado por Chris Mays y Julie Jung en 2012 en el número 31 de *Rhetoric Review* se esboza una metodología para el estudio de la neurorretórica que trata precisamente de estar atenta al reduccionismo neurocientífico y motivar una interdisciplinariedad responsable que no traicione el sentido de la retórica.

Está anunciada para junio de 2012 la publicación en la editorial Routledge de New York de un volumen colectivo editado por Jordynn Jack bajo el título de *Neurorrhetorics*, donde se recogen los artículos aparecidos en 2010 en la revista Rhetoric Society Quarterly y se añaden dos trabajos más, uno de David Gruber y otro de Daniel M. Gross, titulados "The neuroscience of rhetoric: making iden-

tification in the image of 'mirror neurons'" y "Rhetoric and situated cognition theory", respectivamente.

La atracción que la retórica visual de la neurociencia ejerce sobre la retórica se debe a la coincidencias conceptuales y terminológicas compartidas por ambas disciplinas. Si bien estas coincidencias sugieren que la investigación neurocientífica podría resultar útil a la retórica, también pueden acarrear soluciones simples y reduccionistas a problemas epistemológicos complejos, pues una aplicación reduccionista de las neurociencias tendería a disminuir la complejidad de la cognición humana.

El propósito de este artículo es examinar críticamente algunas de las perspectivas actuales más relevantes en el estudio de la neurorretórica y tratar de discernir hasta dónde llegan sus aportaciones positivas con el objetivo de diseñar una metodología abierta que permita a la retórica dialogar críticamente con las neurociencias y poner las bases para nuevas investigaciones en el ámbito de la retórica y sus aplicaciones, especialmente en el terreno de la educación moral.

2. El mapa de la neurorretórica

Podría resultar tentador para los estudiosos de la retórica subirse al carro de lo "neuro-". En 1971 Janet A. Emig publicó un estudio pionero, tanto por sus resultados como por la metodología empleada, donde presenta una investigación realizada con ocho estudiantes de enseñanza secundaria a quienes pidió que "pensaran en voz alta" mientras escribían para poder tomar nota del proceso mental y esbozar así su proceso de escritura. Sus descubrimientos sirvieron para confirmar la escasa eficacia de la enseñanza tradicional, pues los estudiantes no se preparaban lo suficiente antes de escribir, carecían de estrategias adecuadas y las tareas de redacción tradicionales no les motivaban. Emig culpaba al "analfabetismo docente" de la ineficacia de la enseñanza, ya que el profesorado no lee bastante y tampoco escribe lo suficiente. El esquema trazado por Emig le sirvió para realizar otro estudio, publicado en 1978, donde presagiaba las enormes implicaciones de los procesos cerebrales en el proceso de escritura. En este trabajo describe un experimento donde, empleando el electroencefalograma (EEG), precursor de la resonancia magnética funcional (fMRI), se les pide a sujetos adultos componer en voz alta en dos modos aparentemente distintos, con el fin de averiguar si los perfiles de la actividad cerebral se diferencian o no en cada caso. Aunque el paradigma científico con que trabajaba Emig –la hemisfericidad– ha sido superado, el atractivo de la investigación cerebral no ha cesado. Sin embargo, cabría cuestionar el valor de las explicaciones generadas por este tipo de investigaciones, ya que, a pesar de su atractivo, generalizan excesivamente los procesos cognitivos, que son mucho más complejos, variados e invisibles.

El atractivo de investigación neurocientífica para hacer "visible" la cognición ha hecho posible su aplicación a la retórica. La teoría de la metáfora conceptual, expuesta por George Lakoff y Mark Johnson en su trabajo seminal de 1980, *Metáforas de la vida cotidiana*, es una clara muestra del atractivo por comprender los fenómenos retóricos en términos neurocientíficos, propiciando así una revisión de teorías positivistas que consideraban impotente el discurso frente a la realidad material. Sin embargo, todo esto no ha disminuido el atractivo que siguen ejerciendo sobre la retórica las propuestas reduccionistas, especialmente aquellas que pretenden explicar los fenómenos retóricos exclusivamente en términos neurocientíficos.

La teoría de la metáfora conceptual, una teoría que engloba tanto la cognición como el lenguaje, describe los procesos semánticos en los cuales ideas y conceptos se relacionan en la creación de *mapas* metafóricos para crear sentido. Una metáfora conceptual es un vínculo amplio y subyacente que une conceptos, con el resultado de que influye en la naturaleza del conocimiento, guiando y orientando el sentido de la realidad sobre conceptos que, como estos mismos, se comunican a los demás. Concretamente la teoría de la metáfora conceptual postula que las metáforas lingüísticas representan o reflejan estas relaciones de sentido cognitivas más profundas. Propone que las personas *piensan* mediante el proceso de la metáfora y este proceso es reflejado en el lenguaje empleado como resultado. Si entendemos que el lenguaje tiene una relación referencial con los conceptos en el mundo, uno puede con facilidad comprender cómo esta teoría puede ser aplicada de muchas maneras a una visión del papel que la presentación e interpretación de conceptos e ideas tiene mediante las herramientas que tenemos a nuestra disposición para poderlos describir. Las metáforas conceptuales describen relaciones de sentido que son conceptos y valores culturales que describen conocimientos colectivos culturales. Esto es evidente si atendemos a cómo se considera los conceptos de alegría y tristeza comunes en nuestra sociedad y lenguaje. Las metáforas conceptuales "alegre es arriba" y "triste es abajo" se ven manifestadas en las metáforas lingüísticas presentes en frases típicas en español como "estar de bajón".

En su libro de 2004, *No pienses en un elefante*, Lakoff dijo lo siguiente sobre los *marcos*, vinculando su teoría de la metáfora conceptual con el análisis de los *marcos* para propósitos pragmáticos y retóricos concretos mediante el lenguaje:

> Los marcos son estructuras mentales que conforman nuestro modo de ver el mundo. Como consecuencia de ello, conforman las metas que nos proponemos, los planes que hacemos, nuestra manera de actuar y aquello que cuenta como el resultado bueno o malo de nuestras acciones. En política nuestros marcos conforman nuestras políticas sociales y las instituciones que creamos para llevar a cado dichas políticas. Cambiar nuestros marcos es cambiar todo esto. El cambio de marco es cambio social.
>
> Los marcos de referencia no pueden verse ni oírse. Forman parte de lo que los científicos cognitivos llaman el "inconsciente cognitivo" –estructuras de nuestro cerebro a las que no podemos acceder conscientemente, pero que conocemos por sus consecuencias: nuestro modo de razonar y lo que se entiende por sentido común. También conocemos los marcos a través del lenguaje. Todas las palabras se definen en relación a marcos conceptuales. Cuando se oye una palabra, se activa en el cerebro su marco (o su colección de marcos). Cambiar de marco es cambiar el modo que tiene la gente de ver el mundo. Es cambiar lo que se entiende por sentido común. Puesto que el lenguaje activa los marcos, los nuevos marcos requieren un nuevo lenguaje. Pensar de modo diferente requiere hablar de modo diferente (2007: 17).

Apoyándose en la investigación cognitiva y neurocientífica, Lakoff considera que el lenguaje se basa en procesos neurológicos científicamente aceptados, subrayando así la interacción entre el lenguaje y los procesos cerebrales. Si el lenguaje tiene bases neurológicas, entonces el estudio del lenguaje implica, de hecho, el estudio de los

procesos neurológicos relacionados con él. De ahí que las investigaciones de Lakoff hayan constituido uno de los puntos de partida para la neurorretórica.

Sin embargo, Lakoff y Johnson emplean las neurociencias como una autoridad. En esto radica el atractivo de su propuesta, que le confiere un aspecto de "ciencia dura". No se trata algo problemático en sí mismo, pues ha sido de gran ayuda para la difusión de sus ideas. Pero hay que reconocer, y este es el propósito de este trabajo, que la neurorretórica exige desde un punto de vista metodológico una auténtica investigación interdisciplinaria, que no sólo tenga en cuenta las implicaciones de los procesos cerebrales en el proceso retórico, sino también potenciar la investigación crítica y el debate informado ante el imparable avance de las neurociencias. No sólo es posible, sino también necesario y productivo, investigar el tipo de conocimiento que nos proporciona la neurociencia y problematizar las pretensiones de cada nueva teoría neurocientífica de erigirse como autoridad.

La necesidad de este esfuerzo interdisciplinario plantea, según Jack y Appelbaum (2010), un doble desafío a los estudiosos de la retórica, a saber: los investigadores no sólo deberían cuestionar la *neurociencia de la retórica* –las funciones cerebrales relacionadas con la persuasión y la argumentación–, sino también investigar la *retórica de la neurociencia* –cómo los hallazgos de la investigación neurocientífica se presentan retóricamente–. Jack y Appelbaum llegan a esta conclusión tras estudiar un enfoque científico particularmente importante, la resonancia magnética funcional (fMRI). Teniendo en cuenta el hecho de que esta metodología es muy controvertida dentro de la neurociencia cognitiva, y dada la disparidad de técnicas científicas para estudiar conceptos tales como "emoción", "razón" o "empatía", ambos autores consideran que la neurorretórica debería partir de este doble enfoque, que ofrece a la retórica la posibilidad de aprovechar las intuiciones de la neurociencia de una forma responsable y a la neurociencia la posibilidad de examinar críticamente las discusiones metodológicas de la propia disciplina.

Jack y Appelbaum investigan los "correlatos neuronales" de conceptos retóricos como *pathos*, presencia, identificación o persuasión. A su juicio, este enfoque podría resultar atractivo para estudiar los modos en que responde el auditorio. Abogan pues por una definición amplia de neurorretórica que reconozca estos impulsos, pero también defienden la importancia de una perspectiva crítica y retórica en los discursos que afectan al cerebro. El objetivo de la neurorretórica sería investigar los efectos e implicaciones retóricos del prefijo "neuro-", así como considerar la importancia del trabajo interdisciplinario entre retórica y neurociencia. Basándose en el carácter cada vez más interdisciplinario de la retórica, Jack y Appelbaum se preguntan cómo los discursos sobre el cerebro construyen la diferencia neurológica, cómo es posible poner en práctica de manera significativa la investigación retórica en el ámbito de la neurociencia, y lo que esas construcciones implican para el discurso público contemporáneo. Por ello, concluyen Jack y Appelbaum, los estudiosos de retórica deberían prestar especial atención a cómo la neurociencia cognitiva se forma y se distribuye retóricamente, con el fin de determinar más claramente lo que la neurociencia podría añadir a nuestra comprensión de los conceptos tradicionales de la retórica.

En la introducción al libro *Sexualized brains* (2008) Nicole C. Karafyllis y Gotlind Ulshöfer consideran que a menudo, en la práctica, la neurorretórica ha servido para naturalizar o construir clasificaciones sociales, especialmente en lo que se refiere al sexo y al género. Dada la tendencia humana hacia la perfección y la jerarquía,

tal como señaló Kenneth Burke, estas clasificaciones se ha elaborado a partir de líneas tradicionales de diferenciación social, que distinguen al normal del anormal, al heterosexual del homosexual, al cerebro del criminal del respeta la ley. Unidas a estas han surgido nuevas clasificaciones, como el cerebro deprimido (Irwin) o el cerebro del "hombre extremo" (Baron-Cohen) o el cerebro "ajustado". Karafyllis y Ulshöfer sostienen que la tarea de la neurorretórica debería consistir en clarificar las prácticas retóricas que contribuyen a estas diferencias cerebrales, con el propósito de dar cuenta de la producción, difusión y atractivo de tales clasificaciones sociales, basadas tanto en principios científicos como en argumentos populares, culturales, visuales e históricos.

Una perspectiva histórica muestra que, a pesar de la proliferación del uso del prefijo "neuro-", no hay nada particularmente nuevo en los argumentos que construyen diferencias basadas en la biología cerebral. Para John P. Jackson, Jr. (2010) las controversias sobre cómo clasificar los cerebros humanos han persistido a lo largo del siglo XX, recurriendo a menudo a medidas físicas tales como el "índice cefálico" –y su relación con las capacidades mentales y morales de las razas humanas– con el fin de clasificar a los seres humanos por la raza. Apoyándose en el antropólogo Franz Boas, Jackson argumenta contra quienes han defendido jerarquías raciales basadas en la medición del cerebro. Al ser capaz de desplazar la carga de la prueba –*onus probandi*– a sus adversarios, los cuales deseaban reavivar las teorías racistas de la inteligencia y la capacidad cerebral, Boas logró asentar las bases para el rechazo científico de la creencia en diferencias raciales innatas sobre la inteligencia. El esfuerzo de Boas debería constituir un ejemplo a seguir por los estudiosos de retórica, los cuales deberían prestar más atención a cómo se determina la carga de la prueba en las controversias científicas sobre diferencias neurológicas.

Fenómenos como la invisibilización, la estigmatización o la demonización constituyen técnicas retóricas e ideológicas orientadas a justificar un trato diferenciado o para tachar de incorrecto lo que está en contra de lo que se cree o apoya. La discriminación a las personas con enfermedad mental ha sido una constante a lo largo de los siglos. Apoyándose en los trabajos del sociólogo estadounidense Erving Goffmann, conocido por haber acuñado en 1963 el concepto "estigma", Jenell Johnson (2010) examina cómo funciona retóricamente la estigmatización de las personas con enfermedad mental. El estigma de la enfermedad mental, sustentado en prejuicios y causante de discriminación social, casi siempre inconsciente, se basa en concepciones sociales erróneas arraigadas en la percepción colectiva. Para demostrar que carece de base científica, Johnson examina el caso de Thomas Eagleton y su breve carrera como candidato demócrata a la vicepresidencia de los Estados Unidos, que terminó cuando en 1972 se hizo público su historial de depresión, terapia de choque y hospitalización. El trabajo de Johnson se centra no sólo en estudiar la historia clínica de Eagleton, sino especialmente en analizar cómo los comentaristas analizaban cada una de sus actuaciones públicas, fijándose en su apariencia y gestos, en busca de signos de depresión. Johnson llega a la conclusión de que el proceso de estigmatización es un proceso retórico que tiene importantes consecuencias para la representación y el poder.

Recientes investigaciones retóricas sobre la enfermedad mental sugieren que la discapacidad psiquiátrica limita la participación retórica. Sin embargo, Katie Rose Guest Pryal (2010) ha estudiado cómo personas con discapacidad psiquiátrica –pa-

cientes con trastornos del estado de ánimo– emplean un género narrativo especial, que ella denomina "*mood memoirs*" –memorias del estado de ánimo–, para generar la participación. Este género, basado en el estudio retórico de personas con trastornos del estado de ánimo que argumentan en contra de las interpretaciones medicalizadoras y construyen nuevas narrativas de la discapacidad mental, consiste en la respuesta narrativa de estos pacientes a la exclusión retórica que reciben por su discapacidad psiquiátrica. La autora se inspira en la teoría narrativa y de género para mostrar cómo la neurorretórica tiende a construir discapacidades, y las experiencias que de ellas se derivan para los individuos, ejemplificadas en el uso de historias de vida y tropos que muestran experiencias de dicha discapacidad. Desde esta perspectiva, los géneros narrativos se convierten en un punto de partida importante para la investigación neurorretórica. La teoría narrativa y la teoría de género son de ayuda para entender el estigma de la enfermedad mental y proporcionan a personas con diferencias neurológicas tácticas para hacer frente a narrativas dominantes, que a menudo limitan su autoridad retórica.

Podrían mencionarse otras aplicaciones de la neurorretórica. Ocupan un lugar destacado los estudios de retórica visual, de divulgación, y los enfoques basados en la teoría feminista, la teoría crítica y otras investigaciones interdisciplinarias. La retórica visual podría ayudar a explicar el poder persuasivo de las imágenes neurociencia, así como de las representaciones visuales de la discapacidad. Los estudios de divulgación ayudarían a explicar la difusión de la neurorretórica en revistas y periódicos y en sus usos comerciales. Los estudios feministas y de género podrían explicar la tendencia a la construcción de diferencias neurológicas basadas en el eje sexo = género. Por ejemplo, ¿cómo se explica el atractivo de la teoría de "cerebro masculino extremo", que postula una nueva clasificación social para explicar el autismo, o el trastorno de Asperger? La teoría del cerebro masculino extremo, propuesta por Simon Baron-Cohen, sostiene que existen diferencias entre los cerebros masculinos y femeninos. Los hombres son buenos para sistematizar, pero malos para empatizar. El cerebro de un autista sería entonces un caso de cerebro masculino llevado al extremo. Esto también explicaría la diferencia de incidencia de autismo que existe entre mujeres y hombres. La exclusión de los cerebros de personas lesbianas, gays, bisexuales y transexuales también debería ser de interés para la neurorretórica. Las teorías críticas podrían examinar la producción retórica de las "tecnologías del yo", por ejemplo, en la formación de videojuegos, libros de autoayuda, etc. Si consideramos que las tecnologías del yo rara vez funcionan al margen de las tecnologías de la producción y el poder, los estudiosos de retórica podrían cuestionar cómo las construcciones de la neurorretórica sirven a los intereses del capitalismo tardío, que valora tanto la feminización de las habilidades emocionales –como en el caso de la inteligencia emocional de Daniel Goleman– como el "cerebro masculino extremo" –al que se considera una metonimia de la economía del conocimiento–. Los argumentos de la neurociencia se emplean también para legitimar el poder jurídico y político. Piénsese en la proliferación de tecnologías tales como los detectores de mentiras, sobre todo en el contexto posterior a los atentados del 11 de septiembre de 2001. (¿Persiste la obsesión por el cerebro criminal de principios del siglo XX ahora bajo el disfraz del "cerebro terrorista"?). La importancia creciente de los estudios en animales podría animar a los investigadores a preguntarse cómo el cerebro animal constituye, por un lado, un modelo para el cerebro humano y, por otro lado, como

un límite para fijar aquellas capacidades exclusivamente humanas. En definitiva, la neurorretórica se muestra como un campo abierto e interdisciplinario, que ofrece una amplia gama de cuestiones críticas y enfoques.

Sin embargo, esta nueva disciplina podría caer fácilmente en las trampas de un neuro-realismo o un neuro-esencialismo, tendente a la fetichización acrítica del cerebro como un objeto científico separado de su contexto histórico y retórico. De ahí que lo prioritario debería ser un enfoque prudencial en el conocimiento y el uso del término "neurorretórica". El trabajo de la neurorretórica debería ser prudente y disciplinado, esclareciendo los discursos y argumentaciones que a menudo tratan de restablecer o exagerar las diferencias cerebrales y limitan la participación de algunas personas de la retórica ofreciendo nuevas tecnologías para llevar al género humano hacia la perfección y la dominación.

En su trabajo de 2011 Gruber, Jack, Keranen, McKenzie y Morris señalan que, ante el imparable avance y éxito de las neurociencias en la actualidad, la retórica podría servir para cuestionar críticamente una comprensión exclusivamente científica del cerebro y estudiar cómo se ha desarrollado en el ámbito de la neurociencia. Sin embargo, esta aproximación de la retórica a las neurociencias no puede ser estrictamente deconstructiva, pues podría verse como hostil a los esfuerzos de los investigadores científicos. Dado que la neurociencia es una disciplina relativamente nueva y variada, es necesario buscar perspectivas interdisciplinarias que promuevan la interacción entre los neurocientíficos y los especialistas en retórica con el propósito de aunar esfuerzos para examinar fenómenos tales como la naturaleza constitutiva del lenguaje, la percepción y la conciencia. Movidos por este interés, los autores señalan cuatro grandes áreas de investigación en el ámbito de la neurociencia y la retórica, que se presentan a continuación.

1. La primera se refiere a cómo las tecnologías de exploración cerebral, tales como la tomografía computarizada (CT), la resonancia magnética (MRI) y la resonancia magnética funcional (fMRI), se aplican e interpretan y cómo se configuran y se transmiten los "límites interpretativos" en los estudios de la neurociencia. En esta línea, Anne Beaulieu ha estudiado cómo los científicos usan tropos que convierten las imágenes en fotografías de números en situaciones donde las representaciones del cerebro parecen demasiado intuitivas y poco científicas (Beaulieu, 2002: 76). Kelly Joyce ha mostrado cómo los médicos presentan imágenes de resonancia magnética con transparencia y objetividad, al hablar con los pacientes (Joyce, 2005: 439). Así, desde esta perspectiva, se estudia cómo se mantiene discursivamente la autoridad científica y en qué medida los estudios neurocientíficos resultan más creíbles que otras formas de conocimiento. De hecho, los neurocientíficos también se esfuerzan por comprender mejor sus propias prácticas de investigación (Raichle, 1998; Taber et al., 2005; Weisberg, 2008), puesto que son conscientes del impacto persuasivo de sus investigaciones y los neurocientíficos ven el valor de un análisis retórico y están persiguiendo alianzas con los estudios retóricos (Racine et al., 2005; McCabe / Castel, 2000, Jack / Applebaum, 2010).

2. Tal como Joseph Dumit ha mostrado en su estudio sobre los neurocientíficos que trabajan con tomografía por emisión de positrones (PET), las imágenes del cerebro hacen afirmaciones sobre nosotros debido a que representan tipos de cerebros" (Dumit, 2004: 5). No es nada nuevo que los estudios de la neurociencia a menudo comparen los cerebros; la mayor parte de la historia de las neurociencias se basa en

prácticas tipológicas, que han aportado inmensas novedades. Sin embargo, la identificación de supuestos acerca de estas clasificaciones entran en los programas de investigación y la exploración de cómo se han establecido estas clasificaciones tiene serias implicaciones políticas y culturales y constituye un área importante de preocupación retórica (Jack, sf).

3. En un artículo publicado en 2009, "Critical neuroscience: linking neuroscience and society through critical practice" Choudhury sugiere que los descubrimientos neurocientíficos favorecen a las sociedades capitalistas y encajan con un enfoque cultural basado en la individualidad y la interioridad (Choudhury et al., 2009: 62). Otros autores expresan su preocupación de que la investigación en neurociencia puede servir como una tecnología de la gubernamentalidad, por decirlo en términos de Foucault (Johnson, 2008; Thorton, 2010). La comprensión de cómo los programas de neurociencias cooptan o promueven grandes cuestiones culturales (Littlefield, 2009) y cómo promueven los intereses corporativos o políticos (Slaby, 2010; Choudhury et al., 2009) sigue siendo fundamental para la labor retórica crítica.

4. Una última área de preocupación reside en la exploración de cómo conceptos de interés común para los estudiosos de la retórica, como la razón y la emoción, se definen y ponen en funcionamiento en las neurociencias (Jack / Appelbaum, 2010). Investigar el grado de interdependencia entre los sentidos del ser humano es un ejemplo de estas preocupaciones (Porter et al., 2006). Otro consiste en explorar la relación entre las emociones y el intelecto (Bechara, 2004; Tavares et al., 2010). Estos temas ofrecen a los estudiosos de retórica una oportunidad para identificar y cuestionar los supuestos sobre el cerebro humano y la relación mente-cuerpo.

De ahí que sea urgente articular, como han señalado Mays y Jung (2012), una metodología interdisciplinaria para la neurorretórica que estudie aquellos conceptos principales de la retórica y a los que la investigación neurocientífica podría contribuir desde su perspectiva. En este sentido, las autoras proponen profundizar en el estudio de los conceptos de *agencia* y *aprendizaje*, que resultan centrales para ambas disciplinas.

Por un lado, tanto desde la retórica como desde la neurociencia se ha estudiado el tema de la agencia y las investigaciones realizadas en uno y otro ámbito podrían dar lugar a un fructífero debate. La agencia es la capacidad que posee un agente –una persona u otra identidad– para actuar en un mundo, hacer elecciones e imponer a los demás sus decisiones. Tiene que ver con el establecimiento de fines o con la formulación de estrategias para alcanzar dichos fines. ¿Cómo interfieren los elementos inconscientes en esta capacidad?

Las teorías neurocientíficas explican cómo la cognición está influida por factores inconscientes. Para Antonio Damasio, cuyas aportaciones son notables en el ámbito científico, estos factores inconscientes están relacionados con respuestas emocionales categorizadas de acuerdo con experiencias y creencias preexistentes. Las emociones y los sentimientos son elementos indispensables en el razonamiento y en la toma de decisiones. El error de Descartes consistió en querer reservar un espacio propio del hombre que se ajustara al sueño nuclear de la filosofía, desterrando las pasiones a una descripción mecánica y desalmada que no comprometiera la dignidad humana.

Por otro lado, la retórica nos descubre multitud de aplicaciones en el ámbito educativo. Vinculada al análisis de las categorías relacionadas con la reflexión en la acción, defendido por Schön (1998), nos proporciona un instrumento muy útil para aprender haciendo desde la experiencia y para poder evaluar nuestra actuación. Para

elaborar su propuesta de profesional reflexivo Schön recupera planteamientos de Dewey como el de *aprender haciendo*, que articula las dimensiones cognitivas, pedagógicas y pragmáticas en el proceso de formación de profesionales reflexivos. La competencia profesional más elevada –la *reflexión en la acción*– está relacionada con la capacidad que posee todo profesional competente de manejar y manejarse en aquellas zonas indeterminadas de su práctica, las cuales implican "situaciones de incertidumbre, singularidad y conflicto" cuya solución requiere de una reflexión en la acción presente, de manera de que al "pensar en lo que se hace mientras se está haciendo" podamos "reorganizar lo que estamos haciendo mientras lo estamos haciendo" (Schön, 1992: 9 y 37). Esta competencia hace al profesional no sólo capaz de enfrentar y resolver una situación indeterminada al planteársela como un "caso único", sino que también contribuye a generar conocimiento respecto de ella, comprenderla y, finalmente, transformarla de acuerdo a ciertos objetivos.

La *reflexión en la acción* descansa en una *lógica de la indagación*, en el sentido peirceniano del término, la cual supone un proceso de pensamiento desencadenado por una "sorpresa", iniciado por la generación abductiva de hipótesis y sostenido luego por un diálogo con la situación orientado a "determinarla" y acomodarla en función de los recursos técnicos y cognitivos de que dispone el profesional, quien enfrenta así las situaciones indeterminadas de su práctica como "situaciones factibles de diseño". El diseño es para Schön aquella actividad creativa y constructivista de "transformación de una situación indeterminada en determinada", lo que corresponde precisamente a la definición que Dewey dio de la "indagación". Para Schön el desarrollo de esta competencia de *reflexión en la acción* no puede ser resultado de los tradicionales procesos de enseñanza-aprendizaje, sino que sólo puede resultar de experiencias de *aprender haciendo*, dado que "no se puede enseñar al estudiante lo que necesita saber, pero puede guiársele", entonces "los estudiantes aprenden haciendo y sus instructores funcionan más como tutores que como profesores" (Schön, 1992: 29 y 31). La competencia de *reflexión en la acción* destaca la primacía de la dinámica aprendizaje-desarrollo y privilegia el aprendizaje a partir de la experiencia.

3. Conclusiones

¿En qué situación queda la retórica?; ¿qué le ha aportado su supuesta transformación en neurorretórica? No parece que mucho. Ni ha cambiado su objeto de estudio, ni ha cambiado su metodología, ni ha cambiado su aparato conceptual. Nada, desde luego, como para que se haya producido un cambio de paradigma. Ello no quita para que la retórica tenga un futuro prometedor en cuanto a sus aplicaciones –pues constituye una herramienta fundamental del ser humano–, aunque sin necesidad de quedar absorbida por la marca "neurorretórica". Es cierto que los avances en el estudio de las funciones mentales puede ser de ayuda para orientar la exploración de las bases neurobiológicas de la retórica. Pero es todavía mucho el camino que recorrer para construir un ámbito auténticamente interdisciplinar.

Referencias bibliográficas

Beaulieu, Anne (2002). "Images are not the (only) truth: brain mapping, visual knowledge, and iconoclasm". *Science, Technology and Human Values* 27:1, 53-86.

Bechara, A. (2004). "The role of emotion in decision-making: Evidence from neurological patients with orbitofrontal damage". *Brain and Cognition* 55:1, 30-40.

Broncano, Fernando (2001). "La educación sentimental. O la difícil cohabitación de razón y emociones". *Isegoría* 25, 41-61.

Camps, Victoria (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.

Casacuberta, David (2000). ¿Qué es una emoción?. Barcelona: Crítica.

Choudhury, S., Nagel, S. K. y Slaby, J. (2009). "Critical neuroscience: linking neuroscience and society through critical practice". *Biosocieties* 4:1, 61.

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

Damasio, Antonio R. (2001a). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.

— (2001b). *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Madrid: Debate.

— (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.

— (2010). *El cerebro creó al hombre*. Barcelona: Planeta.

Dumit, Joseph (2004). *Picturing personhood: Brain scans and biomedical identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Emig, Janet A. (1971). *The composing processes of twelfth graders*. Urbana: NCTE.

— (1978). "Hand, eye, brain: some 'basics' in the writing process". Cooper, Charles R. / Odell, Lee (eds.). *Research on composing: points of departure*. Urbana: NCTE, 59-71.

Goffman, Erving (1986). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gross, Daniel M. (2001). "Early modern emotion and the economy of scarcity". *Philosophy and Rhetoric* 34:4, 308-321.

— (2006). *The secret history of emotion: from Aristotle's 'Rhetoric' to modern brain science*. Chicago: University of Chicago Press.

Gruber, David, Jack, Jordynn, Keranen, Lisa et alii (2011). "Rhetoric and the neurosciences: Engagement and exploration". *Poroi* 7:1 [en línea], http://ir.uiowa.edu/poroi/vol7/iss1/11 [consulta: 15 de febrero de 2012].

Karafyllis, Nicole C. y Ulshöfer, Gotlind (eds.) (2008). "Introduction: Intelligent emotions and sexualized brains – Discourses, scientific models, and their interdependencies". *Sexualized brains, scientific modelling of emotional intelligence from a cultural perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 1-49.

Jack, Jordynn (sf). "Engendering autism: Rhetorical engagements with science" [en línea], http://jordynnjack.com/projects/ [consulta: 15 de febrero de 2012].

— (2010). "What are neurorhetorics?". *Rhetoric Society Quarterly* 40:5, 405-410.

Jack, Jordynn y Appelbaum, L. Gregory (2010). "'This is your brain on rhetoric': Research directions for neurorhetorics". *Rhetoric Society Quarterly* 40:5, 411-437.

Jackson Jr., John P. (2010). "'Whatever happened to the cephalic index?' The reality of race and the burden of proof". *Rhetoric Society Quarterly* 40:5, 438-458.

Johnson, D. (2008). "Managing Mr. Monk: Control and the politics of madness". *Critical Studies in Media Communication* 25:1, 28-47.

Johnson, Jenell (2010). "The skeleton on the couch: The Eagleton affair, rhetorical disability, and the stigma of mental illness". *Rhetoric Society Quarterly* 40:5, 459-478.

Johnson, Mark (1991). *El cuerpo en la mente. Fundamentos corporales del significado, la imaginación y la razón*. Madrid: Debate.

Joyce, Kelly (2005). "Appealing images: Magnetic resonance imaging and the production of authoritative knowledge". *Social Studies of Science* 35:3, 437-462.

Lakoff, George (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.

— (2009). *The political mind: a cognitive scientist's guide to your brain and its politics*. New York: Penguin.

Lakoff, George y Johnson, Mark (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

— (1999). *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic.

Littlefield, M. (2009). "Fingerprinting in Post-9/11 America: Constructing the organ of deceit: The rhetoric of fMRI and brain". *Science Technology and Human Values* 34, 365-392.

Marina, José Antonio (1996). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.

Mays, Chris y Jung, Julie (2012). "Priming terministic inquiry: toward a methodology of neurorhetoric". *Rhetoric Review* 31:1, 41-59.

McCabe, D. y Castel, A. (2008). "Seeing is believing: The effect of brain images on judgments of scientific reasoning". *Cognition* 107, 343-352.

Nussbaum, Martha C. (2001). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Andrés Bello.

Oatley, Keith (1992). *Best laid schemes. The psychology of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

OCDE (2002). *La comprensión del cerebro. Hacia una nueva ciencia del aprendizaje*. México: Santillana.

Porter, K. K. (2006). "Representation of eye position in primate inferior colliculus". *Journal of Neurophysiology* 95:3, 1826-1842.

Pryal, Katie Rose Guest (2010). "The genre of the mood memoir and the *ethos* of psychiatric disability". *Rhetoric Society Quarterly* 40:5, 479-501.

Racine, E., Bar-Ilan, O. e Illes, J. (2005). "FMRI in the public eye". *Nature* 6, 159-164.

Raichle, M. E. (1998). "Behind the scenes of functional brain imaging: A historical and physiological perspective". *Proceedings from the National Academy of Sciences* 95:3, 765-772.

Ramírez, José Luis (2001). "El retorno de la retórica". *Foro Interno* 1, 65-73.

Rodríguez-Delgado, José Manuel (1972). *El control físico de la mente: Hacia una sociedad psicocivilizada*. Madrid: Espasa-Calpe.

— (1994). *Mi cerebro y yo: Cómo descubrir y utilizar los secretos de la mente*. Madrid: Temas de Hoy.

Schön, Donald A. (1992). *La formación de profesionales reflexivos*. Barcelona: Paidós.

— (1998). *El profesional reflexivo. Cómo piensan los profesionales cuando actúan*. Barcelona: Paidós.

Slaby, J. (2010). "Steps towards a critical neuroscience". *Phenomenology and Cognitive Sciences* 9, 397-416.

Tavares, P., Barnard, P. y Lawrence, A. (2011). "Emotional complexity and the neural representation of emotion in motion". *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 6, 98-108.

Taber, K. H. (2005). "Blood flow imaging of the brain: 50 years experience". *Journal of Neuropsychiatry* 17:4, 441-446.

Thornton, D. J. (2010). "Race, risk, and pathology in psychiatric culture: Disease awareness campaigns as governmental rhetoric". *Critical Studies in Mass Communication* 27:4, 311-335.

Weisberg, D. S., Keil, F. C., Goodstein, J., Rawson, E. y Gray, J. R. (2008). "The seductive allure of neuroscience explanations". *Journal of Cognitive Neuroscience* 20:3, 470-477.

EL ABORTO EUGENÉSICO. REFLEXIONES ÉTICO -POLÍTICAS DESDE LA VOZ DE LA "BIOÉTICA DE LA DIVERSIDAD FUNCIONAL"[1]

Soledad Arnau Ripollés[2]
UNED

Abstract: Eugenics seems to be a distant concept related to societies that do not respect Human Rights as the German Nazi society back in the 1930s.

In this article human dignity and human rights of functionally diverse people are the bases for analysis. The loss of functional diverse people's life value as a consequence of the discrimination and social disadvantage in which they live every day, has generated a secular way of thinking in which, explicitly or by default, in the name of individual freedom and scientific progress, society gets dangerously close to eugenics.

Keywords: bioethics, eugenics, Human Rights, functional diversity, disability, dignity

> [Eugenesia] "Dominar el nacimiento y la muerte, ahí está el mal. Porque es jugar a ser Dios, empeñarse en saber y hacer más allá de lo permitido y en hacerse cargo de los entresijos más escondidos de la naturaleza".
>
> Victoria Camps (2002:56)

1. Introducción

En el mundo hay más de 650 millones de personas que viven con alguna diversidad funcional. Si a esa cifra se agrega el grupo de sus familiares que conviven con ellas y ellos de manera habitual se pasa a una cifra muy significativa: *dos mil millo-*

---

[1] Comunicación presentada en el *XIX Congrés Valencià de Filosofia,* Organizado por la Societat de Filosofia del País Valencià. CONGRESO INTERNACIONAL "Edificar la Paz en el Siglo XXI" (Valencia, 29 -31 marzo de 2012).

[2] Experta en "Filosofía para la Paz", "Filosofía Feminista", "Filosofía de Vida Independiente" y "Bioética y diversidad funcional". Investigadora del Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED). Presidenta del Instituto de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente (IPADEVI). Experta en Ética, del Observatorio Mundial de Ética (GEObs), de la División de la Ética de la Ciencia y la Tecnología, del Sector de Ciencias Sociales y Humanas (UNESCO). Miembro de la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética (REDBIOÉTICA-UNESCO). Colaboradora-Experta Internacional en el "fenómeno de la Paz y Noviolencia" por el Centro de Investigación para la Paz (CIP) de la Universidad Tecnológica Nacional de la Provincia del Chaco-Argentina. Miembro del Comité de Ética Asistencial (CEA) del Hospital Nacional de Parapléjicos (Toledo).

nes de habitantes que, de una forma u otra, viven a diario con esta circunstancia. En todas las regiones y, en cada uno de los países del mundo, las personas con diversidad funcional viven con frecuencia al margen de la sociedad, excluidas de numerosas experiencias fundamentales de la vida. Tienen escasas esperanzas de asistir a la escuela, obtener un empleo, poseer su propio hogar, desarrollar sus identidades de género, fundar una familia, plantearse una posible maternidad y/o paternidad, disfrutar de la vida social y política. Sobre todo, cuando se trata de mujeres y hombres con gran diversidad funcional que para llevar sus proyectos de vida necesitan los apoyos humanos de otras personas, tales como de la figura laboral de Asistentes Personales.

En el *World report on disability 2011*[3] (*Informe Mundial sobre Discapacidad*), de la Organización Mundial de la Salud (OMS-ONU), se indica que en el año 2010 entre el 15,6% y el 19,4% de la población mayor de quince años vivía en situación de diversidad funcional[4] –entre 785 y 975 millones de personas. El cálculo se hace considerando la población estimada y los datos de prevalencia también estimados en el *Informe mundial sobre la salud* (*World Health Survey*) y el *Estudio mundial de la morbilidad* (*Global Burden of Disease*) del año 2004. De esas personas, entre 110 (2,2%) y 190 (3,8%) millones se encuentran con importantes dificultades para su desenvolvimiento.

El hecho de que las mujeres y hombres con diversidad funcional "vivamos al margen de la sociedad" y "excluidas de numerosas experiencias fundamentales de la vida", tal y como explica Naciones Unidas, tiene una estrecha correlación con lo que hace unos años comentaba uno de los principales Investigadores en "Bioética y diversidad funcional" de nuestro país, Javier Romañach Cabrero (2003):

> Así, en esa posición de queridos, pero no deseados, y con la eterna esperanza de una cura que nunca llegará para todos, las personas con discapacidad han ido asumiendo su rol en la sociedad moderna, en la que forman parte de una más de las muchas minorías, pero con una peculiaridad: no existe nadie que pertenezca a esa minoría que quiera pertenecer a ella, porque es, al parecer, fuente de infelicidad segura.
>
> De esta manera, todas las personas con discapacidad hemos ido a parar a un gheto en el que nadie quiere entrar y del que todo el mundo quiere salir con la esperanza de la curación propia, inconscientes de que la discapacidad estará siempre aquí.

Esta permanente exclusión se convierte en una categoría universalizable que hace que se traduzca en dos dimensiones totalmente convergentes. La primera, que se

---

[3] Para mayor información, se recomienda visitar la web: <http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789240685215_eng.pdf>.

[4] En este trabajo, la autora utiliza el nuevo concepto de "diversidad funcional" para sustituirlo por el más tradicional de "discapacidad". Éste cambio terminológico implica, necesariamente, un avance cualitativo a eliminar todo lenguaje discriminador contra esta situación humana. Para mayor información, es importante la lectura de ROMAÑACH, J. y LOBATO, M. (2005): "Diversidad funcional. Nuevo término para la lucha por la dignidad de la diversidad del ser humano", en ÁLVAREZ POUSA, L. y otros (coord.) (2007): *Comunicación y discapacidades. Actas del Foro Internacional,* Galicia: Observatorio Gallego de Medios. Colegio profesional de Periodistas de Galicia. ISBN: 978-84-690-4140-6. Págs. 321-330. Disponible en web: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2393402>.

establezca una discriminación sistemática contra la realidad humana específica de la diversidad funcional en los distintos ámbitos de la realidad educativa, socio -política, cultural, económica, intelectual y científica, la cual hace que cuando una persona se encuentra en esta circunstancia viva una vida sesgada y teniendo sus Derechos Humanos vulnerados o violentados. En este sentido, y a fin de eliminar esta marginación constante, Naciones Unidas, en diciembre de 2006, ha reconocido la necesidad e importancia de elaborar un documento normativo específico para proteger los derechos humanos de este colectivo: se trata de la *Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con discapacidad* (diversidad funcional).

Y, la segunda, se puede concretar en lo que la autora denomina como "resurgimiento" de determinados paradigmas o modelos de la diversidad funcional que tratan a esta condición humana como algo negativo (algo "no deseado") y, en consecuencia, algo a "eliminar", "prevenir", "rehabilitar" o "curar". Al respecto, me parecen muy interesantes las aportaciones de David Pfeiffer, del Departamento de Administración Pública, de la Facultad de Administración de la Universidad de Suffolk (Boston), que realiza en su trabajo "Eugenesia y discriminación en el ámbito de la discapacidad" (2008:86 -106), en lo que se refiere al "Movimiento Eugenésico" y, su desarrollo, a través de distintas políticas públicas "Eugenésicas" destinadas a diversidad funcional y, de cómo el ámbito académico –científico reafirma estos planteamientos.

Estas dos dimensiones, que se retroalimentan constantemente una a la otra, necesitan ser analizadas por la visión que nos ofrece la Bioética de la diversidad funcional. Como expresa Romañach Cabrero (2009: 16), la voz bioética de/desde la diversidad funcional o, que nace al otro lado del espejo, se convierte en una voz necesaria e importante para transformar la realidad de entendimiento y comprensión sobre esta característica humana:

> La voz bioética que nace al otro lado del espejo, expresada en un conjunto de opiniones y escritos que han sido elaborados por personas que viven discriminadas por su diversidad funcional, aportan un nuevo enfoque a muchos asuntos que durante años han sido analizados desde el desconocimiento de lo que realmente se ve y se vive al tener una diversidad funcional.

2. El Aborto Eugenésico

2.1. La Bioética

Según el *Diccionario de Filosofía* (Cortés Morató y Martínez Riu, 1996), la voz "bioética" dice:

> **Bioética:** (Del griego *bios,* vida, y *êthiké,* ética) Término reciente de origen anglosajón, que se aplica a aquella parte de la ética, cuyo objeto es el estudio de los problemas morales que surgen en la actividad médica, en las investigaciones biológicas y en las ciencias de la vida en general. Hay una doble orientación en el modo de entender el objeto de la bioética. [...]. Las razones, o factores, del desarrollo de esta disciplina, de la que ya existen cátedras en diversas Facultades universitarias de todo el mundo, son, por un lado, los

> avances científico-técnicos producidos en los últimos años en la biología y la medicina (en ingeniería genética, técnicas de reproducción asistida, trasplante de órganos, diversos avances en procedimientos aplicables a técnicas de eutanasia y *eugenesia*), y por el otro lado, el creciente carácter plural y no confesional de la sociedad. Surge, así, la necesidad de una teoría ética racional que pueda fundamentar y justificar los juicios morales que han de emitirse en la sociedad actual, caracterizada por el pluralismo ideológico y la secularidad [...].

La temática general de la bioética puede enunciarse con preguntas como las siguientes: ¿Qué es preferible, salvar la vida o disfrutarla? ¿Todo lo que técnicamente puede hacerse, puede o debe éticamente hacerse? (M. Vidal). La temática concreta abarca cuestiones como: *aborto, eutanasia, dejar morir a recién nacidos deficientes, experimentación fetal, inseminación artificial y fecundación in vitro, experimentación e investigación sobre humanos, manipulación genética, trasplante de órganos, relaciones entre médico y enfermo, derecho a la asistencia sanitaria,* etc.

Por tanto, la Bioética también se encarga de las cuestiones vinculadas a la eugenesia y/o al aborto.

2.2. ¿Qué es la eugenesia?

Siguiendo de nuevo con las definiciones que nos aporta el Diccionario de Filosofía (Cortés Morató y Martínez Riu, 1996), la voz "eugenesia" dice:

> **Eugenesia / eugenismo:** Por eugenesia se entiende cualquier procedimiento destinado al control genético-hereditario de una especie. El eugenismo es la corriente ideológica que propugna la eugenesia para mejorar la especie humana.
>
> En el caso de la especie humana la eugenesia trata de controlar tanto las características humanas físicas como las mentales, en la medida en que al ser hereditarias puede tenerse un control sobre ellas.

Y, si continuamos avanzando en la explicación que nos ofrecen dichos autores sobre este concepto, observamos que, tanto en el pasado como en el presente, se mantiene la misma clasificación: la eugenesia se puede concebir como "negativa" o "positiva".

> En la eugenesia tradicional se distinguía entre "eugenesia negativa", consistente en impedir la reproducción de individuos con características indeseables, y la "positiva", consistente en estimular la reproducción entre aquellos que tienen características consideradas positivas. [...].
>
> Ya desde antiguo se hallan ideas y medidas de tipo eugenésico, tanto de signo negativo (como la eliminación de los niños débiles en Esparta), como positivo (el emparejamiento de individuos bien dotados que se recomienda en la República de Platón). [...].
>
> Con los desarrollos de la moderna genética molecular y con el desciframiento de partes importantes del genoma humano, aparece la posibilidad de

> un control eugenésico nuevo basado en la manipulación genética directa. También en este caso puede hablarse de una eugenesia negativa (eliminación de genes dañinos o no deseables), y de una eugenesia positiva (fomento del desarrollo de determinados genes que pueden ser seleccionados o implantados), sin necesidad de establecer legislaciones relativas al apareamiento humano.

Así, se distingue entre "Eugenesia negativa o terapéutica" y "Eugenesia positiva o perfeccionista". Veamos el siguiente esquema:

Eugenesia	
Negativa o Terapéutica	*Positiva o Perfeccionista*
Destinada a corregir o reparar los defectos genéticos, a fin de evitar enfermedades y alguna tipología de diversidad funcional.	Destinada a optimizar los caracteres hereditarios deseables (Aquí entra el polémico debate de "confeccionar, o no, niños/as a la carta").

2.3. El Movimiento Eugenésico

La eugenesia, fue una palabra creada por Francis Galton (1822 -1911), primo de Charles Darwin. La Eugenesia es el estudio de los métodos para mejorar la raza humana por medio del control de la reproducción (esterilización, abortos, métodos anticonceptivos…). Galton cree que la evolución adecuada de la raza humana fue impedida por el alcance filantrópico hacia el pobre cuando tales esfuerzos les incitaron a tener más hijos. La caridad, por tanto, le trastornó el mecanismo de selección natural y, por ello, la raza humana necesitaba que la selección siguiera su curso, aunque fuera de manera artificial (es decir, mediante la eugenesia).

En 1970, I. I. Gottesman, el director de la Sociedad Americana de Eugenesia, afirmó:

> La esencia de la evolución es la selección natural; la esencia de la Eugenesia es el reemplazo de la selección 'natural' por una selección consciente, premeditado u artificial con la esperanza de acelerar la evolución de características 'deseadas' y la eliminación de las no deseadas.

La Eugenesia, por tanto, incluye promocionar el control de la natalidad, restringir la inmigración, esterilizar a las personas con diversidad funcional, promover la eutanasia, y buscar todas aquellas maneras posibles de aumentar el número de individuos concebidos genéticamente como bien dotados.

Tal y como nos recuerda Martha C. Nussbaum (2002: 11):

> Nuestro temor a la intervención genética no es un simple temor irracional. Tiene raíces históricas: recordamos los excesos y las vejaciones del movimiento en pro de la eugenesia de principios del siglo XX, las esterilizaciones forzadas de los "no aptos", la cosificación y el vilipendio de las personas discapacitadas y las desdeñosas actitudes clasistas y racistas enmascaradas como ciencia. La culminación natural de este movimiento, como todo el mundo sabe, fue el horror de la eugenesia nazi.

Adolf Hitler (1889 -1945) fue posiblemente la más notoria figura histórica que abrazó la eugenesia, en su búsqueda por establecer la "Raza Superior". La masacre de cerca de 200.000 adultos/as y niños/as con diversidad funcional durante la Alemania Nazi es quizás uno de los temas más delicados y dolorosos de abordar en el repaso histórico del hecho humano específico de la diversidad funcional. Este exterminio contra los seres humanos con diversidad funcional es, muy posiblemente, la representación más extrema de discriminación que se haya desarrollado a lo largo de la historia contra este grupo social.

Entre 1939 y 1941, oficialmente, Hitler emprendió una salvaje experimentación, tortura y asesinatos personas con diversidad funcional a través del Programa sobre Eutanasia (Operación T4), en la que se daba muerte a todas aquellas personas (con diversidad funcional, portadoras de enfermedades hereditarias, dedicadas a la prostitución, con baja categoría social y económica…), que consideraban que "no merecían vivir".

El póster que se difundió en la Revista "Nuevo Pueblo" de la Oficina de Políticas Raciales del Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes (NSDAP), decía lo siguiente:

	"60,000 marcos es lo que esta persona que sufre un defecto hereditario cuesta a la comunidad durante su vida. Alemán, ese es también tu dinero".

2.4. El Aborto o Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE)

El Aborto[5] o Interrupción Voluntaria del Embarazo, que es la modalidad que nos interesa, desde un posicionamiento feminista, se concibe como una medida estratégica que, a través de su práctica, pueda garantizar el Derecho a la libertad y al autocontrol[6] de las mujeres en su disfrute de la sexualidad y de la reproducción. Los

[5] El aborto o la interrupción del embarazo puede ser natural o espontáneo, o inducido y provocado. En el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en Argentina en 1990, la Asamblea del Movimiento Feminista Latinoamericano, tomando en cuenta que las complicaciones por el aborto inseguro y clandestino constituyen la primera causa de mortalidad de las mujeres en muchos de los países de la región, decidió declarar el 28 de septiembre como el Día por la Despenalización del Aborto.

[6] Esta definición es una reelaboración de la realizada originariamente por el movimiento feminista, que formuló en los años 70 los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres como el derecho de éstas a controlar su cuerpo regulando su sexualidad y capacidad reproductiva sin imposiciones, coerciones o violencia por parte de los hombres, así como la exigencia de que éstos asuman su responsabilidad

Derechos Sexuales y Reproductivos son Derechos, tanto de las mujeres como de los hombres, a tener control respecto de su sexualidad, a decidir libre y responsablemente sin verse sujetos/as a la coerción, la discriminación ni a la violencia. Es el derecho de todas las parejas e individuos a decidir de manera libre y responsable el número y espaciamiento de sus hijos/as y a disponer de la información, la educación y los medios para ello, así como a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. Así definió Naciones Unidas los derechos sexuales y reproductivos de las personas tanto en la Conferencia sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) como la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995).

Estos "Derechos sexuales y reproductivos" de las mujeres, han supuesto que:

1. Se establezca una separación entre "derecho a la sexualidad" y "derecho a la reproducción". La actividad sexual ya no tiene exclusivamente fines reproductivos. La sexualidad, por tanto, puede ser entendida como placer y disfrute simplemente, y una manera de comunicación/expresión con la otra u otro, o consigo mismo/a; o, también puede ser interpretada como la forma humana y tradicional de procreación.
2. Esta desvinculación entre sexualidad y reproducción, implica que la mujer toma las riendas sobre su propia vida y, en especial, sobre su propio cuerpo. Tiene, en consecuencia, la libertad para tomar la decisión de si quiere procrear y cuándo hacerlo; si sólo desea disfrutar de su derecho a su sexualidad; si no desea tener hijos/as; si no desea tener un hijo/a en un momento determinado (aborto); si, una vez que ha dado a luz, no desea tener a ese hijo/a (infanticidio o la eutanasia infantil)

Ahora bien, y a fin de evitar llegar hasta el momento del aborto, evitando un embarazo no deseado, lo que se pretende es reforzar las políticas preventivas que impidan quedarse embarazada, si así se desea, tales como: educación sexual a adolescentes y jóvenes; educación para la utilización de anticonceptivos, así como su gratuidad; o, dando a conocer los programas de planificación familiar.

En España, la *Ley Orgánica 9/85, de 5 de julio de 1985, del Aborto o Interrupción Voluntaria del Embarazo* (ley de despenalización parcial que modifica el artículo 417 bis del Código Penal), reconoce la existencia de tres posibilidades para abortar, sin ser punibles. Estas modalidades son:

1. Aborto "terapéutico": cuando la vida de la madre corre algún peligro o su salud física y/o psíquica puede empeorar de manera radical (sin límite de tiempo).
2. Aborto "ético": cuando el embarazo proviene de una violación. El período de tiempo permitido para abortar es dentro de las 12 primeras semanas de gestación.
3. Aborto "eugenésico": cuando se observa una malformación del embrión. El período de tiempo máximo permitido es dentro de las 22 primeras semanas de gestación.

---

por el ejercicio de su sexualidad. Al respecto, existe un lema no compartido por todo el feminismo en general, pero que dice mucho de la demanda por parte de las mujeres a los nuevos desafíos en la comprensión de la sexualidad y de la reproducción humana: "¡Nosotras parimos, nosotras decidimos!".

Esta normativa ha sido actualizada a través de la *Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo,* la cual, en el Preámbulo pone como punto de inflexión la vigésimo segunda (22 semanas) semana de gestación, como el umbral de gestación fetal en el que, a partir de ese instante no se debe interrumpir el desarrollo del embarazo puesto que, es a partir de este momento, en el que "[…] el nasciturus ya es susceptible de vida independiente de la madre".

Por tanto, la Ley permite la interrupción del embarazo en las siguientes indicaciones (bajo criterios médicos):

1. Que exista grave riesgo para la vida o la salud de la embarazada
2. Que exista riesgo de graves anomalías en el feto

Más allá de las 22 semanas, la ley contempla igualmente dos casos excepcionales y que, por tanto, tampoco serían punibles, para poder interrumpir el embarazo:

3. Que se detecten anomalías fetales incompatibles con la vida.
4. Que se detecte en el feto una enfermedad extremadamente grave e incurable en el momento del diagnóstico y así lo confirme un Comité Clínico.

Resumiendo, esta normativa pone de manifiesto en su Art. 15. "Interrupción por causas médicas" dichas excepcionalidades:

> **Art. 15. Interrupción por causas médicas**
> Excepcionalmente, podrá interrumpirse el embarazo por causas médicas cuando concurra alguna de las circunstancias siguientes:
> a) Que no se superen las veintidós semanas de gestación y siempre que exista grave riesgo para la vida o la salud de la embarazada y así conste en un dictamen emitido con anterioridad a la intervención por un médico o médica especialista distinto del que la practique o dirija. En caso de urgencia por riesgo vital para la gestante podrá prescindirse del dictamen.
> b) Que no se superen las veintidós semanas de gestación y siempre que exista **riesgo de graves anomalías en el feto** y así conste en un dictamen emitido con anterioridad a la intervención por dos médicos especialistas distintos del que la practique o dirija.
> c) Cuando **se detecten anomalías fetales incompatibles con la vida** y así conste en un dictamen emitido con anterioridad por un médico o médica especialista, distinto del que practique la intervención, o cuando se detecte en el feto una enfermedad extremadamente grave e incurable en el momento del diagnóstico y así lo confirme un comité clínico.

De acuerdo al Instituto de la Mujer,[7] del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, el porcentaje de interrupciones voluntarias del embarazo ha sido el

[7] <http://www.inmujer.gob.es/ss/Satellite?c=Page&cid=1264005678212&language=cas_ES&pagename=InstitutoMujer%2FPage%2FIMUJ_Estadisticas>.

siguiente en estos últimos años (cabe hacer hincapié en la variable "riesgo fetal" y "riesgo de anomalías graves o incompatibilidades con la vida del feto"):

INTERRUPCIÓN VOLUNTARIA DEL EMBARAZO.
DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL POR MOTIVO DE LA INTERRUPCIÓN

		2010(2)
IVE's distribución porcentual	A petición de la mujer	42,88
	Grave riesgo para la salud de la embarazada	3,91
	Riesgo de anomalías graves o incompatibilidades con la vida del feto	1,44
	Varios motivos	0,03
	No consta	0

		2010(1)	2009	2008	2007	2006	2005	2004	2003	2002	2001	2000	1999	1998	1997	1996	1995	1994	1993	1992
IVE's distribución porcentual	Salud materna	50,07	96,74	96,96	96,93	96,98	96,68	96,7	96,89	96,81	97,16	97,16	97,22	97,32	97,79	97,83	97,91	98,19	98,27	98,4
	Riesgo fetal	1,53	2,98	2,86	2,91	2,83	3,16	3,06	2,83	3,03	2,53	2,57	2,47	2,27	2,08	2,05	1,64	1,59	1,58	1,46
	Violación	0,01	0,02	0,02	0,01	0,01	0,01	0,02	0,02	0,03	0,09	0,05	0,04	0,03	0,03	0,02	0,01	0,02	0,03	0,02
	Varios motivos	0,13	0,27	0,16	0,15	0,18	0,15	0,22	0,26	0,13	0,22	0,14	0,19	0,28	0,03	0,03	0,1	0,07	0,04	0,04
	No consta	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0,06	0,09	0,1	0,07	0,06	0,33	0,13	0,07	0,07

Fuente: INE cuya fuente de información es la Estadística de Interrupciones Voluntarias del Embarazo. Ministerio de Sanidad y Consumo.

Nota: Con la entrada en vigor de la L.O. 2/2010 se modifican los motivos de la interrupción

(1) Hasta el 4 de julio de 2010 (Ley Orgánica 9/1985)

(2) Desde el 5 de julio de 2010 (Ley Orgánica 2/2010)

3. La "Bioética de/desde la diversidad funcional"

En este apartado vamos a hacer un recorrido por la voz bioética "de/desde" la diversidad funcional o, lo que viene a ser lo mismo, en palabras de Romañach Cabrero la "Bioética al otro lado del espejo". (Romañach, 2009), en lo que concierne al aborto eugenésico.

Como expresa Romañach Cabrero (2009: 16), la voz bioética de/desde la diversidad funcional o, que nace al otro lado del espejo, se convierte en una voz necesaria e importante para transformar la realidad de entendimiento y comprensión sobre esta característica humana de la diversidad funcional, en particular, y de los propios planteamientos sobre la bioética contemporánea:

> La voz bioética que nace al otro lado del espejo, expresada en un conjunto de opiniones y escritos que han sido elaborados por personas que viven discriminadas por su diversidad funcional, aportan un nuevo enfoque a muchos asuntos que durante años han sido analizados desde el desconocimiento de lo que realmente se ve y se vive al tener una diversidad funcional.

Este nuevo punto de vista, proyecta sus efectos necesariamente sobre las distintas normativas y prácticas eugenésicas poniendo en evidencia que la mayor parte de ellas atentan claramente contra los derechos humanos de las mujeres y hombres con diversidad funcional. Así, asuntos como el del "Plan Nacional de Prevención de la Subnormalidad" (1977), el diagnóstico genético prenatal, el aborto eugenésico, las técnicas de reproducción asistida, la investigación biomédica o la obtención del consentimiento informado, son ejemplos claros que, ahora mismo, requieren una revisión a la luz de la Convención Internacional sobre los Derechos de las personas con discapacidad (diversidad funcional), de Naciones Unidas, de diciembre de 2006.

En lo que concierne al "Aborto Eugenésico" el Foro de Vida Independiente (2009:1), indica lo siguiente a fin de evitar polémica innecesaria:

> Este documento no expresa una postura ni a favor ni en contra de la interrupción voluntaria del embarazo, dado que en el colectivo de personas discriminado por su diversidad funcional existen personas con posturas divergentes

sobre este asunto, pero sin embargo unidas en la determinación de pasar de ser dis-ciudadanos a ser ciudadanos iguales. La pluralidad de opciones individuales y la ética de los derechos humanos definen el marco discursivo de los argumentos aquí propuestos.

La autora de este trabajo es Activista a favor del Movimiento Feminista de la diversidad funcional y del Movimiento de Vida Independiente, y miembro del Foro. Por este motivo, y desde una postura laica y racional, entiende que el derecho a la interrupción voluntaria del embarazo o aborto debe ser concebido como una opción a la que una mujer, con y sin diversidad funcional, debe poder acogerse, de manera libre y responsable, en caso de que así lo estime importante y/o necesite. De ello, no cabe la menor duda, sin embargo, donde ya no está tan claro ahora mismo es en que esta opción se pueda escoger libremente, puesto que tal cual se desarrolla todo, existen claros prejuicios contra la realidad humana específica de la diversidad funcional (Mientras ello sea así, la "libertad está condicionada" y, en consecuencia, es difícil afirmar que esta situación, en estos términos, pueda ser libertad).

El debate sobre el aborto eugenésico no es, "aborto sí, aborto no", sino, más bien, "No al Aborto Eugenésico" a fin de garantizar el derecho a la vida y, a vivir dignamente, para las personas con diversidad funcional y aquellas que forman parte de su entorno habitual. La comunidad virtual Foro de Vida Independiente y Divertad (http://www.forovidaindependiente.org/), que dispone de una sección específica titulada: "Filosofía moral y política, Ética y Bioética, en la diversidad funcional", opina lo siguiente (2009: 2):

- Aceptando la protección del derecho fundamental de la madre a poder elegir, se deberían clarificar mejor los supuestos teniendo en cuenta que:
    - las diferencias físicas o psíquicas de un feto no implican necesariamente un riesgo para la vida de la madre.
    - las diferencias físicas o psíquicas de un feto no siempre son incompatibles con la vida.
- El supuesto de aborto eugenésico, es decir, el caso en el que superado el plazo estipulado para cualquier nasciturus, **se pudiera abortar a un feto cuyos diferencias físicas o psíquicas fueran compatibles con la vida y no significaran un peligro para la madre,** constituiría una clara discriminación por ley, basada en discapacidad o diversidad funcional, por lo que sería incompatible con la Convención de la ONU; **se estaría dando menos protección a un bien jurídico protegible, por el mero hecho de tener una discapacidad o diversidad funcional.**
- El Foro de Vida Independiente y el resto del colectivo de personas discriminadas por su diversidad funcional se oponen a cualquier tipo de discriminación por discapacidad (diversidad funcional) que se pueda dar en la nueva ley del aborto, por considerarla contraria a la Convención internacional de los derechos de las personas con discapacidad (diversidad funcional) de la ONU
- El Foro de Vida Independiente y el resto de colectivos de la diversidad funcional no se opondrían, como colectivo, a una ley mixta con plazos y casos, en la que **quede excluido** el caso de un nasciturus con algún tipo de diversidad funcional que sea compatible con la vida y no represente peligro para

la vida de la madre, evitando así la discriminación y el incumplimiento de la Convención.

En 2006, la autora y el investigador Romañach Cabrero, presentaban en el *XVI Congrés Valencià de Filosofia,* organizado por la Societat de Filosofia del País Valencià, su trabajo: "La visión de la Eugenesia desde la dignidad en la diversidad funcional".[8] Desde aquel instante, han transcurrido seis años más y, como seguimos viendo, el aborto eugenésico sigue estando presente en la legislación española y, se contradice con la apuesta firme y rotunda por una ética y política basadas en el enfoque de los Derechos Humanos.

4. Resumiendo

Por ello mismo, y a grandes rasgos, la voz de la "Bioética de/desde la diversidad funcional" tienen las siguientes singularidades:

- Se fundamenta en:
    - **Modelo teórico de la Diversidad**
      Este modelo o paradigma de la diversidad tiene como punto de partida la "dignidad inherente" ("dignidad intrínseca"), a fin de que pueda integrar a todas las realidades humanas con diversidad funcional en los mismos términos que los demás seres humanos. Este nuevo enfoque rompe, por tanto, con la clásica dicotomía (biomédica): "discapacidad"/"capacidad". Ello es fundamental para no dejar en los márgenes a determinadas personas con diversidad funcional, sobre todo, cuando no se pueden representar a sí mismas y, cuando sus "capacidades" pueden verse seriamente restringidas a causa de la propia diversidad funcional. Por tanto, necesariamente, esta postura anula en su totalidad el planteamiento del aborto eugenésico.

      La Ética cívica que fundamenta el Modelo teórico de la diversidad es una "ética de mínimos de justicia" a fin de garantizar "esos mínimos morales" imprescindibles para una convivencia real y efectiva entre todos los seres humanos.[9] La universalizabilidad de este Modelo de la DIVERSIDAD se resume del siguiente modo:

---

[8] Para mayor información se recomienda la lectura de Romañach Cabrero, J. y Arnau Ripollés, Mª. S. (2006): "La visión de la Eugenesia desde la dignidad en la diversidad funcional", en Casaban Moya, E. (2005): *XVI Congrés Valencià de Filosofia,* Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià. ISBN: 84-370-6627-1. Págs. 327-344. Disponible en web: <http://www.uv.es/sfpv/congressos_textos/congres16.pdf>.

[9] En este sentido, Guibet-Lafave y Romañach Cabrero (2010), reflexionan muy oportunamente sobre lo que denominan como "Éticas (del reconocimiento) de la Diversidad", las cuales, son presentadas como el fundamento moral del Modelo Teórico de la Diversidad. Para mayor información se recomienda la lectura de Guibet-Lafaye, C. y Romañach Cabrero J. (2010): "Diversity Ethics. An alternative to Peter Singer's ethics". DILEMATA. Revista Internacional de Éticas Aplicadas. Año 2-Núm. 3 (mayo 2010). ISSN: 1989-7022. Disponible en web: <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/37> (Traducción en castellano por J. Romañach Cabrero: "Éticas de la Diversidad. Una alternativa a la ética de Peter Singer". Disponible en web: <www.diversocracia.org/docs/Eticas_de_la_diversidad.doc>).

Misma DIGNIDAD + mismo VALOR + Igualdad en Derechos

- Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con discapacidad (ONU, diciembre de 2006). La Convención y su Protocolo Facultativo entraron en vigor el 3 de mayo de 2008 en el ordenamiento jurídico español. Su propósito es asegurar el goce pleno y en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos por todas las personas con diversidad funcional. Aún así, no es un documento que ponga fin a la eugenesia por aborto o selección genética preimplantatoria.

- **Metodología:** de-constructiva + **re-constructiva.** La diversidad funcional en tanto que nueva "categoría analítica" sirve para llevar a cabo un análisis crítico, en este caso, de los discursos y las prácticas de la bioética contemporánea, y de la nueva eugenesia en particular, en donde se establecen las líneas que no deben continuar adelante porque pueden atentar a los Derechos Humanos de este colectivo; pero, sobre todo, también para reconstruir nuevos horizontes normativos que nos posibiliten la incorporación del punto de vista de la diversidad funcional en el ámbito bioético. Para empezar, situándonos en esa búsqueda por la igualdad en cuanto a la dignidad y el valor moral de cada ser humano, precisamente, por ser "humano/a".
- **Des-bio-medicalización** de la realidad socio-política de la diversidad funcional. En este sentido, cabe resaltar que se reconoce el uso instrumentalizado de sus cuerpos y su reproducción como formas de opresión y marginación. En términos feministas, podríamos decir que la "Anatomía ya no es destino"; lo mismo sucede para las mujeres y hombres con diversidad funcional. Para que ello sea posible, debemos superar la visión biomédica de que los cuerpos y/o mentes de las mujeres y hombres con diversidad funcional, son defectuosos y a corregir.
- **Desmitificación de la ciencia.** Es decir, se identifica la "no neutralidad" del discurso oficial y hegemónico del ámbito científico, y de la bioética en particular. Distintos trabajos[10] abordan esta cuestión poniendo en evidencia los prejuicios que siguen persistiendo a la hora de emitir juicios de valor negativos sobre la realidad humana específica de la diversidad funcional. Tal y como se puede observar, el Movimiento (mundial) Eugenésico instrumentaliza el ámbito científico y tecnológico para desarrollar la realización de determinadas prácticas "biotecnológicas" en un específico sector de la población que estima con "menor dignidad o valor moral".
- **Bioética Crítica (Bioética política o "Biopolítica"):** con los discursos hegemónicos dominantes de la bioética contemporánea. Se cuestiona el "análisis biomédico" que, tradicionalmente, interpreta que sus "biologías son defectuosas" (diferencias "negativas" porque sus formas y sus funciones pueden ser distintas de lo estandarizado…) y, de las consecuencias en el ámbito político que conlleva. La legislación española en

[10] Cabe destacar Arnau, 2008; Romañach, 2003, 2006, 2008.

lo que concierne, por ejemplo, al aborto genésico, que aquí nos ocupa, es un ejemplo de ello.

- **Proceso de des-ontologización y des-naturalización.** Ambos procesos nos ayudan a, por un lado, reafirmar la misma dignidad inherente o intrínseca de todo ser humano con diversidad funcional, que el resto de la ciudadanía y, por otra parte, a no normalizar (naturalizar) todo aquello que es perverso y, totalmente extrínseco a la realidad de la diversidad funcional. Asimismo, contribuye a una Cultura de Paz, ya la consolidación de una "Ética de la Justicia", en la medida en que resitúa la realidad humana específica de la diversidad funcional desde el más profundo respeto a su dignidad y a sus diferencias, que forman parte de la riqueza humana. Este es el gran desafío, sin lugar a dudas, para desacreditar el aborto eugenésico.

5. Bibliografía

Arnau Ripollés, Mª. S. (2008): "La mirada bioética: o, la bioética observada desde voces diferentes", en Ausin, TX. y Aramayo, R. R. (2008): *INterDependencia: del bienestar a la dignidad,* Madrid: Plaza y Valdés. Págs. 261-274. ISBN: 978-84-96780-46-0. Disponible en web: <http://www.ifs.csic.es/ConSem/sansebastian2007/comunica/com1-8.pdf>.

— (2009): "En torno a la Diversidad: Dimensiones ético-políticas para una Cultura de Paz", en DOSSIER: "Diversidad. Una aproximación teórica", dentro del Proyecto educativo: "La Paz, mucho más que ausencia de guerra" (agosto de 2008 a julio de 2009), que realiza FUHEM CIP-Ecosocial con el apoyo del Ministerio de Educación. Disponible en web: <http://www.fuhem.es/cip-ecosocial/Default.aspx?v=227>. Y, en Boletín ECOS, Nº 8 (agosto-octubre de 2009). Disponible en web: <http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Boletin%20ECOS/Boletin%208/En%20torno%20a%20la%20Diversidad_S.ARNAU.pdf>.

— (2010): "(Reseña) Romañach Cabrero, Javier: *Bioética al otro lado del espejo. La visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los Derechos Humanos,* A Coruña, Ediciones Diversitas-AlES, 2009". DILEMATA. Revista Internacional de Éticas Aplicadas. Año 2- Núm. 4 (septiembre 2010). ISSN: 1989-7022. Disponible en web: <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/60/62>.

— (2011): "Comités de Bioética: Nuevos desafíos para la Inclusión de la Diversidad Funcional". Medicina y Humanidades. Revista de Medicina, Bioética y Filosofía. Número 1-2, Año 2011. Págs. 59-75. Disponible en web: <http://www.medicinayhumanidades.cl/ediciones/n1_22011/08_DISCAPACIDAD.pdf>.

Foro De Vida Independiente (2009): "Derechos Humanos y propuesta de la subcomisión sobre la reforma de Ley del Aborto. Postura del Foro de Vida Independiente", en Foro de Vida Independiente y Divertad. Disponible en web: <http://forovidaindependiente.org/files/documentos/bioetica/Comentarios_anteproyecto_aborto_FVI_08_2009.doc>.

Nussbaum, M. C. (2002): "Genética y Justicia. Tratar la enfermedad, respetar a la diferencia", en AAVV (2002): *Los problemas morales de la biogenética,* Revista ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política. Nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.

Palacios Rizzo, A. y Romañach Cabrero, J. (2006): *El modelo de la diversidad: La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional,* A Coruña: Ediciones Diversitas-AlES. Disponible en web: <http://www.asoc-ies.org/docs/modelo%20diversidad.pdf>.

Pfeiffer, D. (2008): "Eugenesia y discriminación en el ámbito de la discapacidad", en Barton, L. (Comp.) (2008): *Superar las barreras de la Discapacidad,* Madrid: Morata/Paideia. Págs 86 -106

Romañach Cabrero, J. (2003): "Héroes y parias. La dignidad de las personas con discapacidad", Conferencia presentada en el I Ciclo de Conferencias "Discapacidad e Igualdad de Oportunidades" del *GIAT sobre Discapacidad* de la Fundación Isonomía para la Igualdad de Oportunidades (Univer-

sitat Jaume I de Castellón, abril 2003). Disponible en web: <http://isonomia.uji.es/docs/spanish/investigacion/ciclo/heroes_y_parias_la_dignidad.pdf>.

— (2008): "El Modelo de la Diversidad. Una herramienta para la emancipación y la plena ciudadanía de las personas con diversidad funcional (discapacidad)", Comunicación presentada en las V Jornadas de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona (Barcelona, 17-20 de noviembre de 2008). Disponible en web: <http://www.diversocracia.org/docs/El_modelo_de_la_diversidad_emancipacion_ciudadania.doc>.

— (2009): *Bioética al otro lado del espejo. La visión de las personas con diversidad funcional y el respeto a los Derechos Humanos,* A Coruña: Ediciones Diversitas-AlES.

Romañach Cabrero, J. y Arnau Ripollés, Mª. S. (2005): "Omisiones bioéticas sobre la discapacidad", en Casaban Moya, E. (2005): *XV Congrés Valencià de Filosofia "Joseph L. Blasco in memoriam",* Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià. ISBN: 84-7274-270-9. Págs. 509-515.

— (2006): "Comentarios al Anteproyecto de Ley de Investigación Biomédica desde la óptica de la diversidad funcional". Disponible en web: <http://www.minusval2000.com/literatura/articulos/comentarios_ante_ley_inv_bioetica.html>.

— (2007): "La voz que falta en los comités de bioética". Comunicación presentada en el V Congreso Mundial de Bioética, organizado por la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI) (Gijón, 21-25 de mayo de 2007).

MACROBIOÉTICA EN EL MARCO DE LA ÉTICA DISCURSIVA: EL RESPETO ANTE TODA FORMA DE VIDA

Carmen Ferrete Sarria
Universitat Jaume I

Abstract: Macrobioethics expresses our relationship with life in general; with both human life (bioethics) and non-human life (eco-ethics). The purpose of this paper is to show that discourse ethics is a theoretical framework making it possible to account for the problems in macrobioethics. The paper 1) analyses the strengths and weaknesses of discourse ethics as a theoretical framework; 2) presents the contributions on macrobioethics made by the Valencia school; and 3) shares some personal reflections so that the concern for life covers both present and future life

Keywords: Macrobioethics, Bioethics, Eco-ethics, Discourse Ethics

1. Introducción: La macrobioética, bioética en el sentido originario de la palabra

Es comúnmente conocido que el término bioética nace apenas hace cuatro décadas de la mano de V. R. Potter. En el año 1970 acuño el término al titular un artículo "Bioethics" en el que reivindicaba un concepto de bioética en el sentido más amplio de la vida. Desde el punto de vista etimológico también la bioética significa reflexión y acción ética sobre la vida en sus diversas manifestaciones. Así también lo reconoce la RAE que define el término como aplicación de la ética a las ciencias de la vida.

Sin embargo, el significado que se usa en la realidad ha ido estrechándose con el paso del tiempo, y hoy suele denominarse bioética a bioética clínica y en concreto a la que se refiere a la vida humana. Por eso en lo que sigue entenderé por macrobioética en el sentido inicial y etimológico, aplicación de la ética a las ciencias de la vida, incluida la ecoética o ética ecológica. En definitiva, a recordar la dimensión ecológica de la bioética, porque lo que sea la vida humana no puede estar separado de otras

Entendida en este sentido amplio, podríamos estar acuerdo que la primera ley de la bioética consistiría en recordar la interdependencia existente entre todas estas manifestaciones de la vida (vida humana, animal y vegetal). Sin embargo, de esta evidencia surgen diversas cuestiones: ¿Cómo se decide, en caso de conflicto, las relaciones siempre problemáticas de interdependencia existente entre diferentes formas de vida? En segundo lugar, ¿con qué criterios de justicia? En tercer lugar, es necesario ampliar el universo moral para poder dar cuenta de nuestra responsabilidad hacia formas de vida no humanas.

La respuesta a la primera pregunta será que la vida (humana y no humana) tiene que ser reconducido a la esfera del consenso de los ciudadanos porque es un tema

que interesa a toda la humanidad (un interés universalizable). Por ello, es necesario hablar de una voluntad decidida a asumir responsabilidades. La segunda respuesta es que la ética discursiva sí permite formalizar un principio de responsabilidad que va más allá de nuestra responsabilidad hacia los seres humanos extendiéndose a los no humanos y al entorno natural en general. Y la tercera idea es que esta tarea puede hacerse sin ampliar el universo moral, sin salir de los recursos de los que dispone la ética contemporánea.

La apuesta por la ética del discurso para abordar estas cuestiones no es una apuesta ciega, pero sí arriesgada. Arriesgada porque es un marco teórico que centra su interés en los seres humanos y en su racionalidad discursiva. Cuestión que abre una serie de interrogantes como: ¿puede una ética antropocéntrica hacerse cargo de una realidad no humana? ¿Puede una teoría ética que se fundamenta en las competencias comunicativas dar cuenta de otros seres que no poseen estas capacidades?

Se trata de dificultades que, a mi juicio, se resuelven precisamente y no "a pesar de" el antropocentrismo, sino al contrario, gracias al antropocentrismo. En concreto, por su concepción del ser humano como un ser con potencial capacidad de comunicación que le da la pretensión y el derecho a ser considerado como interlocutor válido en cualquier tipo de decisión que le afecte. Y las decisiones respecto a otros seres y al medio ambiente le afectan siempre de un modo directo o indirecto.

Para esta ética, el punto de vista moral se encuentra en el principio del discurso que especifica que todas las acciones con repercusiones públicas deben legitimarse por el acuerdo de todos los afectados, porque sólo pueden pretender validez aquellas normas que cuenten con el consentimiento de todos como participantes en un discurso práctico. Son varias las ventajas de adoptar este principio moral. En primer lugar, porque al tratarse de un criterio universal de validez constituye un criterio ideal que sirve para criticar lo real; y, en segundo lugar, porque es un criterio que orienta la conducta humana diferenciando las propuestas ambientalmente justas de otras propuestas que sólo en apariencia son justas, cuando en realidad nos alejan del horizonte de la justicia moral que se pretende ampliar para incluir la justicia ambiental.

Ahora bien, una vez situados dentro del marco de la ética del discurso, será más bien Apel que Habermas el que abrirá más posibilidades para plantear este desafío. Una definición estricta del ámbito moral dificulta que Habermas sea el referente, pues sitúa el tema ambiental, junto a otros temas del mundo de la vida, en el terreno de la eticidad y no de la moralidad. Sin embargo, en la propuesta discursiva de Apel sí se encuentra una clave para continuar el camino: la parte B de la ética que se ocupa de elaborar el marco de aplicación de los principios descubiertos y fundamentados en la parte A. Aún así, la propuesta de Apel sigue presentando dificultades para el diseño de una ética aplicada ecológica porque, a mi parecer, la problemática ambiental es una cuestión compleja que requiere también hablar de valores, de virtudes, de sentimientos, de necesidades, de intereses y de vida buena. De contenidos, en definitiva.

Por eso, se recurre a la interpretación y la ampliación que de la ética discursiva realiza el grupo de investigación que dirige Adela Cortina, también llamada Escuela de Valencia haciendo referencia a los rasgos que unen a sus componentes y que les diferencian de Apel y Habermas en su esfuerzo común por presentar una nueva ética del discurso. (Cortina, 1994)

Para lograr este objetivo, ha sido necesario aumentar tanto el ámbito moral como el concepto de responsabilidad, con el fin de poder dar cuenta de nuestras obligacio-

nes hacia las generaciones futuras y hacia todos los seres naturales, no sólo de los seres humanos, como es tradicional considerarlo en la reflexión ética. Pero vayamos por partes.

2. La ética discursiva ante el tema de la vida humana y no humana: potencialidades y limitaciones

El punto de partida es la siguiente consideración: no es necesario ampliar el universo moral para poder dar cuenta de nuestra responsabilidad ante nuestro entorno natural o ante los animales no humanos. No es necesario salir de los recursos de los que dispone la ética contemporánea, ni salirse de los límites humanos, que son los límites de la ética, de la razón práctica y, en definitiva, de la razón. (Cortina, 2009)

En mi opinión la Ética Discursiva puede conformar el marco teórico porque a pesar de ser una propuesta formal y procedimental, se trata de una ética de la responsabilidad solidaria que obliga a tener en cuenta los argumentos de todos los afectados a la hora de tomar una decisión, a tomar en consideración todas las consecuencias, pero especialmente, porque contiene la perspectiva deontológica en el criterio de justicia planteado en el punto de vista moral del principio del discurso, que especifica que sólo pueden pretender validez aquellas normas que puedan contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Un criterio que, precisamente porque quiere valer para toda la humanidad, parte del siguiente presupuesto: "Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión." (Apel, 1985ª: 380-381).

La clave está en el antropocentrismo que permite la dimensión deontológica. Y es que cuando en una propuesta de ética ecológica le falta esta dimensión, puede ser que el camino para garantizar obligaciones humanas hacia el medio ambiente se haga más corto, pero se trata de un camino lleno de complicaciones porque no aporta guías, principios claros de cómo hacerlo con justicia, no sólo ambiental, sino también social.

Se plantea ahora una pregunta. ¿Puede una ética deontológica, universalista y procedimental asumir esta responsabilidad global que requiere hablar de valores, necesidades, intereses, es decir de cuestiones de contenido? Vayamos por partes:

Respecto a su carácter deontológico, hoy no se puede interpretar la teoría kantiana como se ha hecho tradicionalmente, a saber, como ética que determina la bondad o maldad de la norma en sí misma, sin tener en cuenta las consecuencias que se seguirían de su puesta en vigor; una ética no consecuencialista incapaz de responder de los efectos que en el medio ambiente han generado la ciencia y la tecnología humana, la economía globalizada o la actual forma de vida consumista. Actualmente el criterio para distinguir entre éticas deontológicas y teleológicas consiste en descubrir a cuál de los dos lados del fenómeno moral dan prioridad: a lo justo o a lo bueno. Por tanto, la primera limitación ha devenido en una posibilidad: pues la prioridad de lo justo sobre lo bueno es una apuesta por la humanidad entera y el medio ambiente es un contenido posible dentro de ese marco de justicia.

Respecto a su carácter universalista y procedimental, precisamente porque quiere que sus propuestas sean universalizables, no puede convertirse en una ética material o sustancial. Una ética procedimental no se ocupa de los contenidos, de las normas válidas, sino del procedimiento que hay que seguir para discernir si una norma es moralmente válida o, en nuestro caso, qué exigencias ambientales son racionalmente válidas, por universalizables. El procedimiento constituye, como idea regulativa, una medida racional crítica que logra en la formalidad, la intersubjetividad buscada. La segunda limitación también se ha transformado en generadora de posibilidades porque ofrece el punto de vista moral, el punto de vista que pone a toda la humanidad como horizonte de la ética.

Pero aún así cabe señalar otro problema, porque si la validez moral se centra en el procedimiento a seguir, el límite entre el derecho y la moral se difumina. Sin embargo, la confusión es sólo aparente, ya que el problema desaparece cuando se distinguen dos niveles: el de la fundamentación y el de aplicación. Porque el hecho que se exija que se den discursos reales, no implica "una disolución de la moral en la regla, más o menos controlada jurídicamente, de las mayorías" (García-Marzá, 1991: 60). La ética discursiva no sólo señala cómo lograr el horizonte, sino que exige que los discursos reales se adecuen a los ideales y critica cuando los acuerdos alcanzados no cumplen la máxima racionalidad exigida por el principio del discurso. Así pues, la aparente tercera limitación genera la posibilidad de la ética ecológica, si se la entiende como una ética aplicada, porque puede aportar además de un principio procedimental de responsabilidad ecológica una serie de supuestos no formales que hagan posible su aplicación.

Desde esta perspectiva, y siguiendo el principio de la ética del discurso, se puede formular el siguiente principio de responsabilidad ecológica: "Se considera moralmente responsable toda actuación respecto al medio ambiente con cuya consecución y efectos secundarios podrían estar de acuerdo todos los interesados, presentes y futuros, en un discurso en igualdad de condiciones de participación" (Ferrete, 2010: 102). Un principio que se fundamenta en el argumento de las generaciones futuras, con lo que incorpora el ingrediente esencial de la ética, a saber, tiene que hacerse cargo de toda la humanidad, que en asuntos ambientales se amplía hasta incluir a los humanos que aún no han nacido. Y en segundo lugar, porque un medio ambiente sano y el respeto a todas las formas de vida constituyen una condición pragmática trascendental, una condición de posibilidad de todo acuerdo correcto o justo. Porque, si es a través de diálogos como hemos de dirimir nuestros conflictos, es necesario que se hagan en un entorno, también el natural, que permita una participación igual en el diálogo.

Una vez alcanzado el principio de responsabilidad que podría interpretarse como segunda ley de la macrobioética, considero que no es suficiente, pues se pueden señalar una serie de deficiencias que se derivan del hecho de que estamos ante un principio formal que al querer garantizar la universalidad del punto de vista moral, ha devenido en un criterio abstracto y de tan abstracto que es, el horizonte de actuación ambiental alcanzado puede perder mucha de su utilidad para orientar la acción.

El problema, a mi juicio, es que Habermas sitúa el tema ambiental, junto a otros temas del mundo de la vida, en el terreno de la eticidad y no de la moralidad. Así entiende que la eticidad es cultural –nivel de las normas convencionales y de las formas de vida– mientras que sólo la moral es universal –postconvencional, universalizable (Habermas, 2000: 224).

Otra dificultad del planteamiento habermasiano en el tema de la aplicación es que aporta una definición muy estricta de ámbito moral. Al centrarse exclusivamente en cuestiones de justicia no abre las puertas a los temas de la vida buena, lugar donde hay que aplicar los principios que se descubran.

El problema no está en que su ética se reduzca al ámbito de las relaciones interpersonales, de sujetos racionales que pueden responsabilizarse de sus actos y entre los que se da una relación de reciprocidad igualitaria y libre. Es un inconveniente, porque al basarse en el principio de la reciprocidad será más difícil la justificación de nuestra responsabilidad hacia otros seres vivos que no puedan correspondernos; pero no es una limitación total, como veremos con la solución aportada por Apel.

El interrogante inicial sigue abierto, ¿sirve una ética procedimental para una propuesta de ética ecológica entendida como ética aplicada? El propio Apel plantea esta pregunta en el artículo "¿Límites de la ética discursiva?" (Apel, 1985b: 233-262), donde se posiciona frente a Habermas que piensa que la razón práctica a la hora de aplicar normas justificadas a situaciones específicas, tiene que abdicar a favor de una razón prudencial, íntimamente ligada al contexto.

La versión discursiva de Apel sí permite iniciar el planteamiento de una ética que se ocupa de nuestro entorno natural:

En primer lugar, porque junto al principio de universalización propone el principio de complementación que lo limita para que pueda convertirse en un principio de responsabilidad. Se convierte así en un principio de acción que guía al ser humano "en aquellas situaciones en que no puede (no debe) obedecer al imperativo de la ética discursiva (...) porque con ello pondría en peligro, por ejemplo, la seguridad del sistema de autoconservación que se le había confiado" (Apel, 1985b: 260). Precisamente en estas palabras de Apel, se sugiere que no son moralmente aceptables todos los medios para la realización progresiva de las condiciones de aplicación de (U), por eso, más adelante, afirma que "debería evitarse cuanto hiciera peligrar las condiciones naturales y culturales ya realizadas de la aplicación de (U)" (Apel, 1985b: 262). Más concretamente se refiere a la supervivencia de la comunidad real de comunicación que está en peligro ante la actual crisis ecológica. La idea es interesante, pues, este principio de conservación restringe el carácter utópico del principio (C) sin convertirse en un único contenido del principio de responsabilidad.

En segundo lugar, porque distingue en la ética una parte B que se ocuparía de la aplicación de los principios previamente fundamentados en la parte A (Apel, 2003: 196). Con esta distinción se supera, de algún modo, las dificultades del proceder de la ética discursiva por abstracto, procedimental y sin contenido; que ahora se ha tornado también un proceder interesado y responsable. Pero, todo hay que decirlo, el puente ha sido posible porque el principio no es totalmente abstracto, si fuera así sería totalmente imposible aplicarlo. En este sentido, se puede decir que la parte B constituye el puente que une los contenidos del mundo de la vida a la formalidad del principio de universalización.

3. Ampliación de los límites de la ética del discurso: la Escuela de Valencia

Sin embargo, tampoco se trata de un marco suficientemente amplio para tratar con cuestiones complejas como las ambientales, que requiere hablar de valores, de virtudes, de sentimientos, de necesidades y de intereses no siempre universalizables.

Esto es lo que persigue la actualización de la Ética Discursiva que está realizando la llamada Escuela de Valencia, un grupo de investigadores liderados por Adela Cortina. Continuadores del pensamiento de Apel y Habermas trabajan en tareas de fundamentación y de tipo teórico, pero a la vez ofrecen aplicaciones de la ética discursiva a diferentes ámbitos de la vida social, como la praxis económica y empresarial, la sanitaria, los medios de comunicación, etc. (Cortina et altres, 1994)

Con su interpretación histórica de la razón y la utilización del método hermenéutico-crítico se superan las críticas hacia la ética del discurso como una ética modesta y una ética abstractiva por excesivamente procedimentalista. (Conill, 2006) (García-Marzá, 1992)

Mis aportaciones en este tema, y sin salirnos del paradigma dialógico, se centran en la posibilidad de una reconstrucción de una ética discursiva que se ocupe de los seres no humanos y del medio ambiente en general. Y podrían resumirse del siguiente modo:

En primer lugar, considero que son necesarias una serie de claves hermenéuticas que permiten interpretar el principio formal y procedimental de responsabilidad ecológica.

1. Un concepto amplio de medio ambiente, que se transforma en una categoría ética al superar una definición físico-biológica, y permite considerar como problemas ambientales a otras cuestiones globales como las guerras, la pobreza o la injusta distribución de los recursos en el mundo.
2. La interpretación del ser humano como un ser dotado de competencia comunicativa que entre sus intereses universalizables tiene también la defensa de un entorno natural sano, junto a otros valores clásicos de la reflexión ética: igualdad, libertad, solidaridad, entre otros muchos.
3. Y una tercera clave de razón práctica que cuestiona determinada concepción de razón, en cuyo nombre lo femenino, lo emocional, lo corporal y el mundo natural se concibe en una posición inferior y meramente instrumental. No es una crítica a la racionalidad humana. No podemos renunciar a la razón, que es capaz de crear monstruos pero también utopías, necesarias para mejorar el mundo.

En segundo lugar, es necesario dotar de contenido el principio de responsabilidad ecológica. No se trata sólo de incorporar unos contenidos de buena vida en el principio formal, sino de que éste se abra a la realidad, se abra a otras miradas, culturas, personas. Es habitual excluir las virtudes, valores y sentimientos del ámbito racional, por considerarse personales y subjetivas. Sin embargo, que sean personales y subjetivas, no significa que no puedan ser intersubjetivos, sobre los que también puede haber una contrastación racional, porque pueden ser interés de todos y, por tanto, ser comunicables. Contenidos como:

- La compasión, una virtud ambiental necesaria para garantizar nuestras obligaciones hacia los animales no humanos; una virtud supuestamente femenina pero que tiene que convertirse en contenido universalizable.
- El respeto hacia toda forma de vida ambiente poniendo atención en experiencias y emociones personales.
- Y el cuidado hacia los otros desde la necesidad de establecer relaciones, porque los problemas ambientales piden para su resolución un modo de pensar contextual.

En definitiva, que la razón ecológica se convierta en razón experiencial, una razón más sensible a las situaciones concretas y vitales, lo que permite visibilizar temas y personas habitualmente invisibles en los planteamientos ambientales: como las mujeres y su relación con la naturaleza.

Y para concluir y como recapitulación. Planteaba al principio tres cuestiones, la primera hacía referencia a la necesidad de reconducir a la esfera del consenso de los ciudadanos porque toda forma de vida y el medio ambiente en general es un tema que interesa a toda la humanidad. Por ello, es necesario hablar, de una voluntad decidida a asumir responsabilidades.

La segunda cuestión incidía en las potencialidades de la ética discursiva como marco teórico en el que tienen cabida otras propuestas de ecoética y bioética.

Y finalmente la última planteaba la no necesidad de ampliar el universo moral hacia otros seres no humanos para garantizar nuestra responsabilidad, pues desde una concepción antropocéntrica se puede proteger y cuidar a otros seres también valiosos y vulnerables; sin embargo, teorías no antropocéntricas acaban inmunizándose frente a la crítica racional.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto (1985a). *La transformación de la filosofía*, vol. II, Madrid: Taurus.

— (1985b). "¿Límites de la ética discursiva?" en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria.* Salamanca: Sígueme.

— (2003). "Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva" en Cortina y García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista.* Madrid: Tecnos.

Conill, Jesús (2006) Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos.

Cortina, Adela (2007), Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI, Oviedo: Ediciones Nobel.

— (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos.* Madrid: Taurus.

Cortina, Adela, D. García-Marzá y J. Conill, (eds.) (2008). *Public Reason and Applied Ethics: The Ways of Practical Reason in a Pluralist Society.* Aldershot: Ashgate

Cortina, Adela, J. Conill, A. Domingo y D. García-Marzá (1994) Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial. Madrid: Trotta.

Ferrete, Carmen (2010). Ética ecológica como ética aplicada. Educación cívica y Responsabilidad ecológica. Madrid: Ediciones de las Ciencias Sociales.

García-Marzá, Domingo (1991). "Ética discursiva, ¿moral o derecho? *Sistema*.

— (1992), Ética de la justicia. Madrid: Tecnos.

Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso.* Madrid: Trotta.

— (2001). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.

EL SENTIMIENTO ESTÉTICO DE LA VIDA EN ORTEGA Y GASSET

Enrique Herreras
Universitat de València

Abstract: The Aesthetic reflection in Ortega y Gasset does not occur simply because of their radical curiosity, but also because his eyes to art provides you with good material to formulate his philosophical theory. The valuation of the Eastern concept leads us to the fundamental issue of his work, the "life". Life is an effort of creation. That is why we should offer some ideas, such as the of the metaphor, that can be the basis of this item in the root of the thought of Ortega, and thus outline an approach to aesthetics as it helps to create and confirm a way of understanding the philosophy. And of being, of living. Thus, the objective of this paper is mainly in trying to clarify the relationship between these two fields: the aesthetics and life. This will discuss the "aesthetic feeling of life".

Keywords: Art, life, feeling, aesthetics, metaphor

1. Encuentro con Goethe y con la vida

La reflexión estética en Ortega y Gasset, y su acercamiento al mundo del arte −muy frecuente en su obra−, no se produce simplemente por su radical curiosidad, sino porque estos asuntos le proporcionan un rico material para formular su teoría filosófica, en especial la que tiene que ver con el tema de la "vida". La valoración de este concepto por parte de Ortega es evidente, sobre todo cuando señala que una de las cuestiones últimas más movilizadoras del pensamiento es la idea que tengamos de vida. Así, pues, el objetivo del presente trabajo consiste, principalmente, en intentar vislumbrar y aclarar la relación que existe entre estos dos campos: la estética y la vida.

Para desarrollar este crucial asunto proponemos como lectura básica el ensayo *Goethe desde dentro*. El texto surge de un encargo con ocasión del centenario de Goethe, y, como es habitual en Ortega, no se atiene a la literalidad de lo pedido, para conducir el asunto a "su manera", a su punto de vista, a su coherencia indagadora, ya que, para él, como se recordará, "conocer" es no contentarse con las cosas según se nos presentan, sino buscar tras ellas su "ser".

Comprender a Goethe es comprenderlo "desde dentro" (no el *dentro* de Goethe, sino el dentro de su vida, el drama de Goethe) ya que vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Porque, según Ortega, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica. Porque tenemos, queramos o no, que realizar nuestro "personaje", nuestra vocación...

Para entender estas consideraciones es preciso, en parte −esto es, la parte en la que queremos estar−, recurrir al señalado pensamiento estético de Ortega. En este contexto hay varias ideas básicas que debemos seguir. Por un lado estaría el hecho de que el sentimiento estético de la vida es el del placer inteligente de la vida. Por el otro, hablaríamos de una forma de ser y de estar. O, en todo caso, la vida es la obra de arte total, "la vida en forma".

A partir de esta premisas, nos encontramos con la proclama de una metafísica de "nuestra vida" y no del ser, porque el propio Ortega considera que es "nuestra vida" y no el ser lo metafísicamente primario. Detrás, o delante, de todo esto hay una oposición al racionalismo imperante, mientras se descubre un nuevo valor, "lo vital", y, en sí, la búsqueda de la superación de la antítesis entre racionalismo y vitalismo.

Estos planteamientos y descubrimientos nos llevarán a dar un salto –no mortal, pero sí crucial− al mundo moral, porque la vida, cogida desde la perspectiva orteguiana, es constitutivamente moral, ya que la moral, según él, le pertenece al ser del hombre: la vida humana, antes de ser honesta o inhonesta, es ya, siempre moral. A la persona, al contario que al animal, no le es dada la vida, sino que tiene que hacérsela él; y tiene que hacérsela quiera o no, necesariamente. La vida es, pues, un "quehacer".[1]

En fin, el presente trabajo quiere lanzar algunas ideas que puedan ser la base por altura de este apartado inserto en la raíz del pensamiento de Ortega y, así, bosquejar un acercamiento al tema estético como ayuda a conformar y confirmar un modo de en entender la filosofía. Y de ser, de vivir.

2. Nuestra vida es nuestro ser

Hace unos días, viendo y oyendo la ópera *Parsifal*, en el Palau de les Arts Reina Sofía de Valencia,[2] comprendí más claramente por qué Nietzsche rompió con Wagner. En concreto, el personaje principal de esta obra, Parsifal, representa una presunta nostalgia de Cristo, y en ella, su autor regresa a enfermizos ideales cristianos y oscurantistas. Un personaje que se niega a sí mismo, que deja de tener voluntad. Porque, según podemos extraer de la ópera, Wagner nos quiere decir que la vida es dolor y sufrimiento, sobre todo porque persiste en el ser humano una sed de existir, y, por tanto, para que dichos sentimientos desaparezcan, debe de hacerlo primeramente dicha sed. De ahí la necesidad de liberarnos del mal de la voluntad, proponiendo, como contrapunto, una serena visión y dominio.

A decir verdad, la última ópera compuesta por Wagner se instala en un misticismo −la acción no depende del individuo, sino de una fuerza exterior− ante la vida, como contrapeso a la inteligencia y al instinto de conservación egoísta. La compasión será el otro polo en la superación del dolor que causa al mundo la voluntad de vivir. Tan es así que, en nuestra interpretación de la obra, podemos atisbar que Wagner quiere recalcar que sólo a través del sufrimiento de uno se llega a comprender el sufrimiento universal. Y para curar éste, Parsifal debe renunciar a la voluntad de vivir y sólo

[1] Ortega y Gasset, J., Obras Completas, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 601.

[2] Con dirección escénica de Werner Herzog, y musicla de Lorin Maazel.

aspirar al acceso al saber por la piedad. Por ese camino llegará a la redención final, la que libera al alma y al cuerpo de su penoso peregrinar por la vida.

Es evidente que Nietzsche, al contrario, admite el sufrimiento como un motor de vida, porque éste es parte de ella, y por ello no hay que negarlo. Desde esta premisa llegará a conclusiones bien diferentes de las del Wagner de *Parsifal*, alcanzando a distinguir que lo que mueve la vida es la voluntad de poder. La tragedia, el sufrimiento, se transforma en estimulante para seguir viviendo.

Viene a decir Nietzsche que si el hombre destruye los engaños y las ficciones se opone a la realidad, al carácter problemático y doloroso de la vida. De esta verdad trágica, de este conocimiento trágico, para Nietzsche, sólo nos puede salvar el arte. Únicamente la experiencia estética nos puede devolver la posibilidad de permanecer en la vida, en la afirmación de la vida. De ahí su consideración del arte como estímulo de la vida.[3]

La teoría estética de Ortega va en esa vía, pero desde un planteamiento un tanto diferente, ya que, según nuestra opinión, hablaría más bien de una voluntad de "hacer la vida". Vivir es siempre vivir, por algo o para algo; es un verbo transitivo. De aquí que no pueda existir una vida humana sin interés vital; el que sostiene, constituye y organiza ésta. En el momento en que todo interés vital se aflojase por completo, la vida dejaría de ser. Es lo que Ortega llama el resorte vital, del deriva todo lo demás que somos. La vida es tensión.[4] Y no mística, añadimos, por hilar este pensamiento con Parsifal.

Este planteamiento nos recuerda una escena de la obra *Hedda Gabler*, de H. Ibsen, cuando el personaje del mismo nombre dice, se queja: "No sé quién quiero ser". He ahí el dilema que plantea Ortega en el gran tema de la vida que hemos abierto con la mención de la ópera *Parsifal* y con algún apunte inserto en el núcleo del pensamiento de Nietzsche. Un tema que llega ser fundamental en su obra. Porque, como el propio filósofo dice: "Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco."[5]

En este contexto, Hedda Gabler diría que no sabe qué blanco elegir, de ahí su falta de voluntad. No obstante, ésta se produce desde una perspectiva diferente a la de Parsifal, porque no se trata de abandonar la voluntad como intenta hacer este personaje, sino que el lamento del personaje creado por Ibsen surge de no poseer una brújula para conducir a su voluntad…

Aunque esa elección no es, para Ortega, totalmente libre, las circunstancias enmarcan el trayecto. Pero también está limitada por la fatalidad que nunca nos determina completamente, sino que en todo instante y situación no sólo podemos, sino que inexorablemente tenemos que elegir lo que vamos a hacer:

> "Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida –y ésta es su dimensión de fatalidad– nos encontramos con un cierto margen, con

---

[3] Para este tema ver Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Tecnos, Madrid, 1997, y Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*. Prólogo, selección y traducción: Agustín Izquierdo, Tecnos, Madrid, 1999.

[4] Ortega y Gasset, J., *El espectador*, Obras completas, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid, pág. 655.

[5] Ibíd., pág. 644.

> un horizonte vital de posibilidades –y ésta es su dimensión de libertad–; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad. ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. 0 dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser."[6]

Por ello, para Ortega, la vida es un drama (ésta existe como problema), no una tragedia (en contraposición, a la percepción de Unamuno), pero puede convertirse en tragedia, cuando "el hombre anda perdido por el universo sin dar con la propia vida".[7]

2. Goethe desde dentro

La visión estética de Ortega, relacionada con el tema de la vida, es bien patente en su texto *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Como dijimos al principio, parece que Ortega no da cuenta exacta de lo que le demandan los organizadores del centenario del escritor alemán. No responde, tal vez, a la expectativa despertada, esto es, a realizar una escultura de palabras sobre este insigne autor.

De todos modos, no se va por la tangente, porque, si miramos, o indagamos bien el texo, descubriremos que todo lo que señala en este rico texto no es caprichoso, y que hay una lógica. Goethe es un escritor que está relacionado con el romanticismo, movimiento que produjo una fusión de lo singular con lo social, del arte con la vida. Además, los autores románticos son los que dicen por primera vez en la historia "yo creador" –después, el surrealismo cambiará las tornas, al señalar: "yo me dejo crear" por mi inconsciente.

Al mismo tiempo, de ahí la punta que quiere extraer Ortega, Goethe renegó de dicho romanticismo al identificarse con el equilibro clásico grecolatino, al que recurrió para poner fin a su tormentosa (romántica) vida interior. Algo parecido hace Fausto, su conocido personaje, al representar un hombre sabio insatisfecho por la limitación de su conocimiento, e incapaz de ser feliz. Por ello, cuando se le aparece Mefistófeles, para ofrecerle los placeres de la vida, firma con él un pacto en el que accede a venderle su alma a cambio de mantener su juventud hasta que muera. Con este acto intenta encontrar un proyecto de vida, aunque sea a modo de vender su alma, de falsificar su vida. Quisiera ser y no sabe quién es. Pero en vez de reconocerse, huye de su realidad para realizar el señalado pacto, para vivir seguro.

Ortega recoge los personajes de Goethe, pero, sobre todo, se fija en el propio escritor, como personaje de la vida. Y lo primero que hace, en ese camino especulativo presumiblemente inesperado, es señalar que no está el tiempo (el suyo) para centenarios, ya que percibe que, a su alrededor, se vive una crisis de todo clasicismo, de la tierra firme de los métodos. Esta crisis es un fundamento de la vida que es, en sí misma, y siempre, un naufragio. Por ahí aparece la idea clave de este texto, la conciencia de naufragio, que no es ahogarse, "es el ser de verdad de la vida".[8] La cultura es, por tanto, bracear, para no ahogarse, aunque nunca se llegue a una isla salvadora. Y éste es el *quid* de la cuestión: Fausto quiere dejar de ser náufrago, para acogerse a

---

[6] Ortega y Gasset, J., ¿Qué es filosofía?, Revista de Occidente-Alianza editorial, Madrid, pág. 189.
[7] Ortega y Gasset, J., *Goethe desde dentro*, O.C. IV. Alianza Editorial, Madrid, 1994, pág. 408.
[8] Ibíd., pág. 397.

la juventud que le propone el Diablo, y Goethe, para pisar tierra firme, para salvarse de la tormenta interior. Por eso el escritor se acoge a la señalada devoción por el mundo clásico.

Porque si alguien logra vivir en la seguridad, pierde la emoción del naufragio, y entra a formar parte de una idea parasitaria. A vivir de rentas, como vive el tiempo de Ortega. De rentas de las teorías del pasado, de la aparente tierra firme de éstas.

Como ya apuntamos, comprender a Goethe significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Y es ahí donde aparece con nervio el planteamiento estético de Ortega. Un planteamiento que aparece una y otra vez en su obra completa, ya que los problemas estéticos que el arte propulsa, le proporcionan rasgos relevantes para el curso de sus formulaciones filosóficas.

Frente al valor estético, el hombre puede adoptar dos posiciones distintas: la de contemplador o gozador de lo bello (una posición nada fácil, la del espectador), y la de creador o artista (tampoco fácil, es evidente). En este sentido, son muy clarificadoras las palabras de Rosaura García:

> "Cuando el contemplador se halla frente a la naturaleza, su actitud no es tan pasiva como se ha pretendido en múltiples ocasiones, pues tiene que abstraer de la compleja manifestación natural el contenido bello que en ella se encuentra. Otro es el caso del artista. En su contemplación de la belleza natural hay una intuición de lo valioso que conlleva cierta necesidad de proyectarse, generando la creación. En otras ocasiones, dicha necesidad obedece a un aliento exclusivamente subjetivo, que lo arrastra a trascender mediante la obra creadora."[9]

Porque, ahora en palabras del propio Ortega,

> "la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estética, por parecernos que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva frente a quien las otras noticias de la ciencia parecen meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos."[10]

Al fin y al cabo, la forma es, para Ortega, lo que da contorno a las cosas y no el concepto.

3. La *desrealización* del arte

El arte, según Ortega, es *desrealización,* queriendo expresar con ello que en toda posición, realista o idealista, la esencia del arte es creación de una nueva objetividad que rompe con la realidad objetiva. De modo que el arte viene a ser doblemente irreal. Primero, porque es arte; segundo, porque el objeto estético deshace la reali-

[9] García Tudurí, R., "Ideas estéticas de Ortega y Gasset", Revista Cubana de Filosofía, nº 13, pp. 26-33.

[10] Ortega y Gasset, J., *La estética a manera de prólogo*, Obras completas, Tomo VI, Alianza Editorial, pág. 256.

dad. El modo peculiar de desrealizar las cosas constituye el "estilo". El arte tiene que desarticular la naturaleza para articular la forma estética.

Y no es fácil distanciarse de la realidad en el arte, deshacerse de la realidad, porque, según subraya en La *deshumanización del arte,* ensayo básico para comprender el nuevo arte:

> "Cree el vulgo que es cosa fácil huir de la realidad cuando es lo más difícil del mundo. Es fácil decir o pintar una cosa que carezca por completo de sentido, bastará con enfilar las palabras sin nexo (como hacen los dadaístas). Pero lograr construir algo que no sea copia de lo natural, y que, sin embargo, posea alguna substantividad, implica el don más sublime".[11]

Por ahí anda el fin del arte, no copiar la realidad, pero tampoco huir completamente de ella. Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual −la mímesis en sentido tradicional− significa debilidad, decadencia de las energías vitales. Tampoco el arte debe renunciar a ella totalmente, porque la obra debe de revertir en la misma en última instancia. Lo que hace el orbe estético, a través del estilo, es abrirnos a nuevas realidades, como lo es el personaje de *El Quijote*. Una vez creado éste, podemos decir que el objeto estético y objeto metafórico son la misma cosa, o bien, que la metáfora es el objeto estético elemental, la célula bella.

De todos modos, todavía *El Quijote*, aun en su irrealidad, o *desrealidad*, tienen connotaciones reales, las que el arte moderno hará trizas. Por ello, volviendo a *La deshumanización del Arte*, Ortega hablará del rechazo del gran público por ese alejamiento radical de toda percepción de la realidad. El gran público, podemos decir, siempre permanece más apegado a la manifestación artística de "lo sabido", en la definición que realizara el escritor José María Pemán, para defender un arte de corte convencional, para explicar, con satisfacción añadida, por qué el gran público iba cada año a ver el mismo Tenorio. Prefería el escritor la "emoción del reconocimiento" a la "emoción de la sorpresa". Ortega dará predilección, claro está, a esta última.

A partir de estos condicionantes, Ortega propone dos posiciones antagónicas; en un pequeño grupo están los que gustan del arte moderno y, en el otro, que integra la mayoría, los que no les gusta porque no lo entienden. Abundando en este tema, en el ensayo *Sobre el punto de vista de las artes*, que aparece en su obra *Goethe desde dentro,* afirma que es posible que el arte actual tenga poco valor estético; pero quien no vea en él sino un capricho, puede estar seguro de no haber comprendido ni el arte nuevo ni el viejo.

Pero esto debe de ser dicho con todos los cuidados, ya que quienes hemos podido vivir la evolución de ese naciente arte moderno, al que se refiere Ortega, vemos el peligro del exceso de peso de la formalidad, o de ese propio capricho del que reniega nuestro autor. Por ello habrá que dejar claro, y sentado, que, para Ortega, el arte moderno no sólo vive de cambios formales, sino que esos cambios van unidos, forzosamente, a una sensibilidad para los temas esenciales humanos. Una sensibilidad, que, según nuestro autor, debe de poseer todo artista que se precie de serlo. Años

---

[11] Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente-Alianza editorial, 1987, pág. 28

después, el dramaturgo Eugène Ionesco dará cuenta de este asunto al subrayar que las renovaciones, la "nueva forma" que favorece la vanguardia conlleva una "nueva forma de ver el mundo".[12]

Son dichas nuevas formas las que conducen a Ortega a señalar que en el arte contemporáneo se produce una tendencia a deshumanizar el arte.

¿Qué entiende, pues, Ortega por deshumanizar? Quiere señalar con ello que así como el artista tradicional mira siempre hacia el objeto humano, de modo que los objetos en sus obras tienen el mismo aspecto del objeto de la realidad vivida, el artista contemporáneo, por el contrario, se aparta de la realidad natural humana, y mira opuestamente en la otra dirección, a la de los esquemas subjetivos que se forman como contraparte de la naturaleza, de ahí que deforme y *deshumanice*.

Con unas gotas de fenomenología, dice Ortega que una misma realidad se quiebra en muchas realidades divergentes cuando es mirada desde puntos de vista distintos. Y lo único que podemos hacer es clasificar esos puntos de vista y elegir entre ellos el que parezca más normal o más espontáneo. Es así como obtiene una noción nada absoluta, pero, al menos, práctica y normativa de la realidad. Ahora bien, el artista debe de evitar que la obra tenga en lo humano su centro de gravedad, porque el camino real del arte no es copiar, sino estilizar. Y estilizar es deformar lo real. Eso es deshumanizar, esto es, *desrealizar*. Es un arte que deshumaniza, que se fuga de la realidad. Crea novedades.

Según Ortega, los pintores realistas, al copiar la realidad, paradójicamente, sólo hacen que idealizar –falsificar ingenuamente. Los realistas sólo pintan ideas. Mejor hacer, propone Ortega, vivir a dichas ideas en su irrealidad misma, realizar lo irreal en cuanto irreal. El arte contemporáneo intenta realizar esa deshumanización, y ello explica la dificultad del gran público ante la inversión de la perspectiva convencional. Es un arte que se *deshumaniza*, que se fuga de la realidad, que crea novedades, "que aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente."[13]

Del mismo modo que vivir significa hacerse, procurar satisfacer la tensión entre lo que ya somos y ese proyecto de perfección que es nuestro yo, la actividad artística arranca de la realidad —lo dado, lo cotidiano, lo ya visto— un nuevo objeto. Por su propia esencia, el arte pertenece a una dimensión trascendente de la vida del hombre en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella.

Un arte es tanto más arte —en la perspectiva orteguiana— cuanto mayor es su "voluntad de estilo". Y estilo, para un artista, es conseguir lograr ser una personalidad, hacerse un personaje. En el arte, nos ha dicho Ortega, se trata siempre de escamotear la realidad que fatiga, atormenta y aburre al hombre, y transmutarla en otra cosa. Arte es prestidigitación sublime y genial, transformismo: es esencialmente *desrealización*. Eso es, por ejemplo, el teatro, salirse de la vida y entrar en otra dimensión.

Sostenemos, pues, que, para Ortega, el arte constituye un nuevo mundo: "Don Quijote no es ni un pensamiento mío, ni una persona real o imagen de una persona

---

[12] Esta idea la expresa en su ensayo *Notas y contranotas. Estudios sobre teatro*, Losada, Buenos Aires, 1965.

[13] Ortega y Gasset, J., *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1987, pág. 35.

real: es un nuevo objeto que vive en el ámbito del mundo estético, distinto éste del mundo físico y del mundo psicológico."[14]

4. La voluntad de aventura

En ese nuevo objeto, aparece la figura del héroe, el hombre grande, una estampa que expone Ortega en *Las meditaciones del Quijote*. Allí, nuestro autor llega a afirmar que en sus aventuras, en su esfuerzo y en su ánimo, el héroe tiene la necesidad de reformar la realidad. Ésa es la vitalidad de los héroes, de quienes se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, y, en resumen, los instintos biológicos les fuerza a hacer. Es el "ideal de salud" frente al "ideal de culturización". Energía que necesita ser reactivada.

El héroe se resiste a llevar una vida vegetativa, y su "querer" es el que finalmente creará un nuevo ámbito de realidades. Una acción que no ve quien se conforma en vivir para la simple necesidad natural, para quien se contenta con lo que es. El héroe, visto así, plantea una reforma de la inteligencia.

Por ahí andan los pasos de P. Cerezo Galán[15] cuando habla de la concepción orteguiana de la vida de raíces goethianas y cervantinas, en diálogo con el sentimiento trágico de la vida de Unamuno, el aventurismo de Baroja, y el quietismo melancólico de Azorín (¿Parsifal?). La voluntad de aventura suplanta a la hazaña moral, con un nuevo modelo de héroe que ya no necesita apelar a la excelsitud del deber ser, sino a la fidelidad de sí mismo en cada circunstancia para hacer en cada caso lo que hay que hacer. Aventura significa invención, experimentación de sí mismo, nunca reacción, satisfacción o adaptación. El movimiento natatorio del naufrago.

En suma, bajo claro influjo nietzschiano, Ortega propugna un modelo lúdico-deportivo de la existencia. Por ello hay que despertar el heroísmo atrofiado que existe en nosotros. El carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es.[16]

Con esto llegamos a un punto culminante de su pensamiento, al determinar lo que Ortega denomina en *La rebelión de las masas* "proyecto vital", y su relación con el héroe, cuyo cometido sería, desde esta perspectiva, un autoimponerse exigencias morales para servir a una causa. O, como señala J. Conill en su percepción de la figura heroica que sirve de modelo moral a Ortega:

> "El héroe, según Ortega, es aquél que quiere ser él mismo, aquél que quiere llevar a cumplimiento el supremo imperativo de la ética, el lema de Píndaro "llega a ser el que eres", aquél que por un acto real de su voluntad quiere poner en marcha el proceso que conduce a la propia perfección de su realidad vital."[17]

---

[14] Ortega y Gasset, J., *Ensayo de estética a manera de prólogo*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1987, pág. 171.

[15] Cerezo Galán, P., *La Voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984.

[16] *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid, 1987, pág. 113.

[17] (2003*)* "Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset", en Revista de Estudios Orteguianos, n° 7, pág. 95.

En héroe también plantea una batalla contra el realismo en el arte (para ser más *realista*),[18] ya que éste se queda simplemente en un sentido de la vida como adaptación, ya que sólo habla de un hombre que no es sujeto de sus actos, sino que es movido por el medio en que vive, y, por este motivo, somete al arte a un policía: el de la verosimilitud. Por el contrario, Ortega señala que el hombre siempre interviene en la realidad. Una intervención positiva, para Ortega, si hay aspiración a ver más –más que el realismo, que el materialismo, que el positivismo–, lo que no excluye la aspiración a ver claro.

Justamente, ése es el mirar del héroe hacia lo ficticio, es decir, hacia abrir nuevas realidades.

Y ahí está el eje y engranaje de la actividad artística, abrirnos a la dualidad de dos mundos: el "ordinario", que es en el que vivimos de modo natural, y el *otro* mundo, el "excepcional", el "extraordinario", el que desde los tiempos primitivos haya considerado el hombre desde los sueños. La embriaguez no es el reencuentro con lo realidad relegada, con la tragedia perdida, sino con la evasión.

Dice Ortega:

> "El hombre necesita periódicamente la evasión de la cotidianidad, en que se siente esclavo, prisionero de obligaciones, reglas de conductas, trabajos forzados, necesidades. Lo contario de esto es la orgía. La simpe idea de que la tribu o varias tribus próximas van a reunirse un día, no para trabajar, sino que precisamente para vivir unas horas de otra vida que no es el trabajo –en suma, la fiesta− comienza ya a alcoholizarle."[19]

Ello es "ponerse fuera de sí", dejarse absorber por la *extrarrealidad*. Pero, puntualiza Ortega, ese *abandonarse* supone toda una serie de actividades e incluso reclama una técnica, un método. Porque para abandonarse hay que dejar de "estar sobre sí", y esto significa que hay que "ponerse fuera de sí", dejar de "ser sí mismo", hacerse otro, ajeno a sí (enajenarse).

Esta experiencia le produce automáticamente la imaginación de otra realidad, la cual puede conseguir, sin limitación, todo lo que quiere.

Entonces, engendra la conciencia y el afán de quiere ser lo que no es, lo absoluto. De ahí que la impotencia-omnipotencia le acompañe al hombre en toda la historia. Por ello Ortega vislumbra la necesidad de encontrar la frontera entre la impotencia real y la omnipotencia que imagina.

Es ahí donde entraría la metáfora, como la única manera posible para que *una cosa sea otra*.

5. La dualidad del teatro

La idea del teatro (una abreviatura) fue un texto preparado para ser presentado en una conferencia impartida en Lisboa en 1946, y repetida poco después en Madrid,

---

[18] En el sentido Orteguiano, cuyo realismo tiene que ver con la siguiente idea: "más que aceptar la realidad, consiste en hacerla".

[19] *Ideas sobre el teatro y la novela* y *Máscaras*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid.1982, pág. 110.

con motivo de la reapertura del Ateneo Literario y Científico madrileño cerrado a final de la Guerra Civil. En este ensayo podemos vislumbrar la consideración del teatro como un lugar –primeramente, un teatro es un edifico− donde podemos imaginar otras realidades, y donde hay un elemento fundamental para poder valorarlas además del actor, está el espectador, el que realiza la función de ver; desde una perspectiva, desde un punto de vista.

Para comprender el concepto básico que Ortega expone sobre el teatro, podemos reconocer primero un pequeño texto suyo, *Meditación del marco,* inserto en el tomo segundo de sus obras completas, que lleva como título genérico *El espectador* (1993). En este escrito observa Ortega que la función del marco es ostentar el cuadro, y su eficacia se cifra no en atraer la mirada sobre sí, sino en condensarla, en verterla en el cuadro. Una vez traspuesto el marco, todo en el cuadro es pura metáfora; todo allí es de una existencia meramente virtual. El marco es el aislador, es el objeto neutro que aísla una cosa (la realidad) de otra (la irrealidad), es la frontera de ambas regiones. Nos ayuda a pasar de lo real (la pared) a lo irreal, el espíritu da un brinco como de la vigilia al sueño".[20]

La obra de arte, encerrada en el marco, es una apertura de irrealidad, abierta en nuestro contorno real; es una isla imaginaria, rodeada de realidad por todas partes. Y el escenario teatral sería algo parecido ya que la obra de teatro es espacio acotado, esto es, separado del resto del espacio que queda fuera. Es un espacio de idealidad perforado en la realidad humana, donde empieza otro mundo, "el irreal", la fantasmagoría".

Volviendo al teatro, todo lo que hacen los actores es *para* que el público lo vea. Y la realidad del actor consiste en negar su propia realidad y sustituirla por el personaje que representa. Esto es *re-presentar*, ya que el actor no se representa a sí mismo, sino a otro distinto a él.

Así es, en su *idea* del teatro, Ortega pone énfasis en el aspecto visual −el *ver* y el *ser visto*– pero no para captar la realidad, sino para evadirla, para divertirse, es decir, para introducirse en un mundo metafórico. El teatro es, pues, una "metáfora visible".[21]

Entonces, ser algo metafórico no es serlo en el sentido real sino en el sentido irreal, por eso la expresión más usada en la metáfora es "como si". Este "como si" y la metáfora corporizan una realidad ambivalente: "la del actor y la del personaje del drama que mutuamente se niegan".[22] El mal actor, dice Ortega, nos hace sufrir porque no logra convencernos de que es Hamlet, y convencer es una función primordial, ya que es lo que hace que el espectador se acomode en ese mundo imaginario, en esa ficción, de esa "broma", de esa farsa. El actor hace farsa, por eso se le llama farsante. El hombre necesita ser *farseado*, por eso la farsa existe desde que existe el hombre. Es una dimensión constitutiva del hombre, esencial para la vida humana. La vida humana no puede ser "exclusivamente" seriedad, a ratos tiene que ser "broma".

Y si estar fuera del mundo es imposible de forma absoluta, sí que es posible, de cuando en cuando, evadirse del mundo de la realidad. He ahí lo sorprendente y extraño que conlleva la actividad teatral, ya que es una de las cosas que ha hecho el

---

[20] Ortega y Gasset, J., *El espectador*, Obras completas, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid, pág. 310-311.

[21] *Ideas sobre el teatro y la novela* y *Máscaras*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 81

[22] Ibíd., pág. 83.

hombre para dejar de hacer lo habitual, lo que hace seriamente. Para jugar. Y mientras el hombre juega no hace nada –se entiende, no hace nada *en serio*. "Dios hizo al mundo, este mundo; bien, pero el hombre hizo el ajedrez".[23] Para escapar, el hombre ha de *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Y ese *traerse* de su vida real a una vida irreal imaginaria, fantasmagórica, es *dis-traerse*.

6. La metáfora de la existencia

Ahora bien, en la metáfora chocan las dos realidades: el *ser* y el *cómo ser*. La metáfora se corporeiza en un constante "como si" donde se neutraliza esa ambivalencia. El resultado es el predominio de lo irreal, de lo imaginario, de la pura fantasmagoría a la que se suma una adquirida dimensión real, visual, corporeizada. Ahí está la figura del espectador que debe de *ver*, y *vérselas* en este juego.

La metáfora es no sólo un medio de expresión, sino también un medio de intelección, un procedimiento intelectual. Mediante la metáfora el genuino objeto estético se revela en forma viviente; el mecanismo de la metáfora consiste en formar un nuevo objeto en oposición al objeto real. Para que se produzca la metáfora, el nuevo objeto debe conservar el molde mental del objeto real. Don Quijote tiene forma humana; pero también los cuadros cubistas. El arte, para Ortega, consiste en expresar lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera.

Afinemos, pues: la metáfora no sólo es una transposición deleitosa (poesía), sino que, por la duplicidad de su significación, aporta un conocimiento de realidades. Por algo, Ortega llega a decir también que la metáfora es un instrumento mental imprescindible para la filosofía, incluso para la ciencia.[24]

Consecuentemente, la metáfora es una substancia y no un ornamento.

7. El espectador

Ya decía más arriba que el arte no sólo vive del artista, del creador, sino también de quien ve, del espectador, el cual, por ello, tiene un gran protagonismo. Tiene que interpretar la metáfora. Eso es romper con el utilitarismo, porque no es admisible hacer de la utilidad la verdad, que no es otra cosa, para Ortega, que la definición de la mentira (1993:16). Ortega, a fin de cuentas, demanda unos

> "lectores meditabundos, que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos que toda su delicada, compleja estructura. Lectores sin prisa, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar. Lectores que al leer repiensen por sí mismos los temas sobre los que han leído. Lectores que no exijan ser convencidos, pero, a la vez, se hallen dispuestos a renacer en toda hora de un credo habitual a un credo insólito […] En suma, lectores incapaces de oír un sermón, de apasionarse en un mitin y juzgar de personas y cosas en una tertulia de café."[25]

---

[23] Ibíd., pág. 93.
[24] Ortega y Gasset, J., *El espectador*, Obras Completas, Tomo II. Alianza Editorial, 1993, pág. 387.
[25] Ibíd., pág. 17.

Lo mirado es el fluir de la vida. Y es ahí donde aparece otra dualidad: la "verdad perspectiva". Porque, para Ortega, la realidad, situada fuera del individuo, sólo puede captarse en su totalidad a través de las múltiples percepciones individuales: "el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad"[26] (1993:18). Es el punto de vista del individuo a través del cual se ve un aspecto real del mundo. Un punto de vista que puede llegar a ser un estilo.

La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada. Querer ser todo sin dejar de ser uno mismo es, al fin y al cabo, el modelo de existencia metafórica.

8. El sentimiento estético de la vida

Como nos recuerda J. L. Molinuevo, para Ortega, "la vida es la obra de arte total". Pero esto no es algo dado, sino a conquistar, ya que se trata de un éthos de la excelencia.

Pues bien: el arte, dice Molinuevo, es el "punto de vista de la totalidad, y el sentido estético de la vida consiste en la "alegre aceptación de lo real", contra la suplantación o embellecimiento que falsea la vida. El arte farsea pero no falsea la vida, sino que alcanza la irrealidad salvando lo real. El artista aumenta lo real en lo irreal, pero sin confundir problemas."[27]

"El sentimiento estético de la vida es un placer inteligente"[28] y está dentro del concepto de "vida ascendente" que plantea la vida como una necesidad radical.

Y la vida, para Ortega, no es solitaria, es solidaria; no es sólo concepto, sino sensibilidad, por ello la estética es la sensibilidad en la solidaridad. Desde ahí Molinuevo señale que el imperativo estético se convierte en ético porque

> "si el individuo consiste en la totalidad de las relaciones de querer ser uno mismo es querer ser otro. El ejercicio de la identidad se convierte en una constante emigración hacia el otro, ser "como si" fuera el otro. Este "como si" es fundamental, pues se trata de una simulación disimuladora de las diferencias, un modelo de existencia irónica y metafórica."[29]

El arte, por tanto, es una forma de conocimiento y no de embellecimiento. Las metáforas adquieren un carácter sustantivo, de objetos de creación poéticos y no de ornatos de la realidad. Pero, eso sí, el arte proporciona un conocimiento jovial, como lo es, según señala en varias ocasiones Ortega, el placer de filosofar.

El sentimiento estético de la vida es una vocación de existencia metafórica que consiste en dar la máxima seriedad a la vida no tomándola en serio. Esto es una paradoja: pero la paradoja es la forma en cómo se enfrenta la estética a los problemas vitales.

---

[26] Ibíd., pág. 18.

[27] Molinuevo, J. L., Edición y estudio introductorio de *El sentimiento estético de la vida (Antología de textos de José Ortega y Gasset)*, Tecnos, Madrid, 1995, pág. 11.

[28] Ibíd., pág. 12.

[29] Ibíd., pág. 20-21.

La vida como proyecto que consiste en lo que uno tiene que ser y la vida real, que es lo que cada uno acaba siendo. Para Ortega el mundo de la metáfora es un mundo separado de la realidad en cuanto tal, pero mundo necesario.

Arqueros que lanzan su propia vida, ése es el mundo de la metáfora, es el mundo festival, el mundo imaginario, mientras que en el real la vida es prisionera de la circunstancia, como señala Ortega en *Meditaciones del Quijote.* La voluntad empieza en la realidad y acaba en lo ideal; pues sólo se quiere lo que no es. Es condición de todo ideal no ser posible realizarlo. Su papel consiste más bien en erguirse más allá de la realidad, influyendo simbólicamente sobre ésta, a la manera que una estrella influye sobre una nave. La esencia del hombre queda definida, en palabras de Ortega, como una capacidad de *ser,* una tras otra, infinitas cosas diferentes, sin que haya una sola imaginable que pueda en principio excluirse dentro del significado de la palabra hombre. Algo parecido es lo que quería expresar Nietzsche, con su propuesta del superhombre, que no están acabadas las posibilidades del hombre.

9. Regreso a Goethe, a tierra nada firme

A partir de esta premisas, nos encontramos con la proclama de una metafísica de "nuestra vida" y no del ser, porque el propio Ortega considera que es "nuestra vida" y no el ser lo metafísicamente primario. La vida o existencia tiene un carácter de fenómeno originario y omnicomprensivo, un dato trascendental, que presupone una condición de lo demás. Al tomar la vida como realidad radical, Ortega se ve obligado a reformar la idea de ser y de filosofía. Tener un problema no es un simple andar perdido, sino saberse perdido, y de ahí que la resolución equivalga siempre a una reorientación. Porque, según Ortega, no tenemos predeterminado nuestro ser, ya que la vida es libertad (elección de posibilidades) en la fatalidad: no hemos elegido las circunstancias. Por ello hay que curarse de idealismo: tenemos que vivir con ideas, pero no desde nuestras ideas. Aprender a vivir desde nuestro inexorable destino, que tiene que decidir sobre nuestras ideas. Goethe intenta flotar sobre la vida, porque olvida que es un naufrago, se niega a saberse naufrago.

He aquí el salto anunciado al principio. Los imperativos estéticos se conviertan en imperativos éticos, que configuren un éthos, no una ética. Se trata del éthos de la excelencia. Por ello, Ortega opone el sentido estético del vivir a la ética del deber ser. La vida como "quehacer", como prisionera de la circunstancia resulta gravosa, y resulta gravoso el mismo "tener que ser".La ética de Ortega, como nos recuerda Aranguren es esencialmente metafísica. "Lo es porque, en primer lugar, la vida humana se define como "quehacer"; pero todos los hombres, en cuanto tenemos que hacer inteligente y libremente nuestra vida, somos ya, por eso mismo, morales."[30]

Pero, se pregunta Aranguren, ¿en qué debe consistir ese quehacer? "En ser lo que en nuestro proyecto más hondo, somos ya, en cumplir nuestra vocación, en mantenernos fieles a nuestro destino o misión. La moral orteguiana, verdaderamente humanista, no se contenta con la ejecución de unos actos buenos o con la observación de los deberes prescritos, sino que demanda la perfección del ser. Por eso es moral del hombre capaz de aspirar a grandes empresas, moral de magnanimidad".

[30] Aranguren, J. L., *La ética en Ortega*, Obras Completas, tomo II, Editorial Trotta, 1994, pág. 538.

Al fin y al cabo, hay, sin salirnos de Aranguren, un quehacer de inventar la vida y quehacer de ejecutarla, *pre-ocupación* y *ocupación.* Preocupación o invención de la vida y preocupación de la muerte o angustia. El hombre tiene que ser, pero termina siéndolo. Es decir, tener que ser desde la vocación personal. Así, pues, "la ética de Ortega –concluye Aranguren– es predominantemente formal, pero es también generosamente vital."[31]

Sí; ya lo hemos visto, la única manera posible de que una cosa sea otra es la metáfora –el *ser como*. Un hecho que nos revela inesperadamente, "que el hombre tiene un destino metafórico, que el hombre es la existencial metáfora."[32]

La metáfora no es, pues, sólo un recurso literario, sino también un recurso existencial.

Esta conclusión nos lleva de la mano de nuevo a Fausto y a su mentor, Goethe, quienes buscando su destino (uno con el pacto, el otro con la utopía) huyen de él. Andan perdidos por el universo sin dar con su propia vida. Quisieran ser, y no saben quiénes son. Y este sentimiento hace que salten por los aires dos preguntas que plantea Ortega: ¿Qué soy yo? ¿Quién soy? Y que estallen también las respuestas[33]: "Yo" es lo que se encuentra viviendo. Yo no es cosa ninguna: es el que tiene que vivir con las cosas, entre las cosas; el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No una vida en abstracto, sino la necesidad de realizar un proyecto de existencia. Porque vivir es realizarse. Por ello en este acercamiento a su figura, Ortega no habla del dentro de Goethe, sino del dentro de su vida, del drama Goethe. Del drama de ser infiel a sí mismo, esto es, carecer de autenticidad. Porque el hombre lucha con su destino, pero también con su vocación. Y vocación es algo que tiene que hacerse (¡problemática tarea!), una vida que se preocupa de sí misma. Cada cual es el que tiene que llegar a ser, aunque acaso no se consiga nunca.

Goethe distingue entre el destino real (efectivo) y el destino ideal, o superación (auténtico). Pero, según Ortega, confunde éste con un destino ético, con un "deber ser". Cae en el idealismo. Tenemos que vivir con ideas, pero no desde nuestras ideas, sino aprender a vivir desde nuestro inexorable destino (que tiene que decidir sobre nuestras ideas). Goethe intentó flotar sobre la vida, olvidando que era un náufrago.

La vida, parece que quiera decir Ortega, no puede ser encauzada o dirigida más que con la fuerza que de ella emana. Así es cómo el talante se convierte en materia prima de la moral. De la moral de la magnanimidad en contra de lo pusilánime, el hombre de las grandes empresas frente al hombre a la defensiva. Del "deber ser" al "imperativo vital". La vida es un esfuerzo de creación.

Bibliografía

Aranguren, J. L., (1994) *La ética de Ortega*, O. C. Volumen II, Editorial Trotta, Madrid.

Cerezo Galán, P. (1984) *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona.

Conill, J., (1998) *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona.

Elorza, A. (1984), *La razón y su sombra*, Anagrama, Barcelona.

Molinuevo, J. L. (1995) Edición y estudio introductorio de *El sentimiento estético de la vida (Antología de textos de José Ortega y Gasset)*, Tecnos, Madrid.

[31] Ibíd., pág. 539.

[32] Ortega y Gasset, J., *Ideas sobre el teatro y la novela* y *Máscaras*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 129.

[33] Seguimos con *Goethe desde dentro*, O.C. IV. Alianza Editorial.

Morron Arroyo, C. (1968), *El sistema de Ortega y Gasset*, Ed. Alcalá, Madrid.
Orringer, N. R., (1979) *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid.
Ortega y Gasset, J. (1982) *Ideas sobre el teatro y la novela* y *Máscaras*, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid.
— (1987) *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid
— (1993) *El espectador*, O.C. II. Alianza Editorial, Madrid.
— (1994) *La rebelión de las masas*, O.C. IV. Alianza Editorial, Madrid.
— (1994) *Goethe desde dentro*, O.C. IV. Alianza Editorial, Madrid.
— (1998) *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid.
Silver, PH., W., *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza, Madrid.

MEDITACIONES SOBRE EL HUMANISMO A PROPÓSITO DEL TRANSHUMANISMO

Francisco Martorell Campos
Universitat de València

Abstract: This paper claims against the common opinion that technologies that are potentially designed to modify the human organism are humanist in spirit. The argument endorsing this is straightforward: I point first to the main features of the humanistic stance and then I check whether those technologies –or their theoretical presuppositions– exhibit these features.

Keywords: Humanism, Technology, Cyborg, Transhumanism.

Ahora el hombre estaba escardando y cultivando su propia estirpe.
H. G. Wells, *Hombres como dioses*.

1. Introducción

Un colectivo copa desde hace un par de décadas la atención mediática e intelectual. Multitud de cómics, películas, novelas, esculturas, *perfomances*, webs, documentales y ensayos le dan cobertura o lo adoptan como objeto de indagación. Se trata del *transhumanismo* (H+), movimiento interdisciplinar que aboga por "mejorar tecnológicamente a los seres humanos como individuos y como sociedad por medio de su manipulación como especie biológica, bajo el entendido de que esa mejora sería *intrínsecamente buena, conveniente e irrenunciable*".[1] A ojos transhumanistas, mejorar al hombre equivale a desnaturalizarlo. Y desnaturalizarlo equivale a emanciparlo con medios tecnocientíficos de las carencias y fragilidades (facultades limitadas, enfermedades, etc.) constitutivas de los organismos biológicos. El proyecto pasa, de esta manera, por la *cyborgización*, o sea; por la fusión de lo natural (la carne) y lo sintético (implantes cibernéticos y demás *superávits*).[2] Las mejoras que conquistarán, vaticinan los transhumanistas, quienes libres de prejuicios ruralistas decidan

[1] H. Fernández, "Transhumanismo, libertad e identidad humana", *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 41, 2009, pág. 578.

[2] Para profundizar en la significación del transhumanismo a partir de su militancia anti-naturalista me permito remitir al lector a mi ensayo; "'La naturaleza se ha ido para siempre'. Esbozo de una ontología del presente a propósito de Fredric Jameson", *XVIII Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, 2011, págs. 423-438.

en el futuro (cuando el progreso bioingenieril lo permita) dimitir de la naturaleza y mutar en *cyborgs* son numerosas. A destacar, la potenciación de los sentidos, la expansión de la memoria, el control emocional absoluto, el aumento de las capacidades intelectuales y (es el beneficio con más tirón) la prolongación de la vida en perfecto estado de salud (los más osados predicen la consecución de la inmortalidad).

Ni que decir tiene que la propuesta (empuñada también por técnicos y científicos que nunca se calificarían a sí mismos de transhumanistas o que no conocen siquiera lo que es el transhumanismo) ha dado pie a todo tipo de dictámenes sombríos. Su mínimo común denominador parte de la seguridad de que los planes transhumanistas de perfeccionamiento conducirían, en el caso de formalizarse, a la plena deshumanización. La especie humana, prosigue el argumento, se convertiría en cobaya de sí misma, dando lugar a la forma más sofisticada del terror eugenésico; la comandada con puño de hierro por las élites inmortales o semi-inmortales que hayan podido costear el montante de la cyborgización y erigirse, de paso, en raza superior, física y cognitivamente potenciada. Alarmismos al margen, lo que estimo más discutible de este tipo de veredictos es la tesis que los cimenta, a saber; que el éxito del transhumanismo corre paralelo a la crisis del humanismo. O por decirlo más rotundamente; que el transhumanismo es un antihumanismo (o un posthumanismo), quizás el antihumanismo más radical que haya existido. A lo largo de las páginas siguientes defenderé, precisamente, la tesis contraria; que el transhumanismo es un humanismo, quizás el humanismo más radical y consecuente que haya existido. Mi enfoque, apoyado en los estudios realizados por Félix Duque al respecto (inspirados, a su vez, en Martin Heidegger) y vertebrado a partir de una novela de ciencia ficción que enseguida paso a comentar, se opone a una mentalidad muy poderosa acerca de los vínculos establecidos entre la tecnología y el hombre. Tan poderosa que los errores de apreciación que suscita se propagan en no pocos textos transhumanistas, los cuales acostumbran a conceptuar de no humanistas (de posthumanistas) aspiraciones suyas que sí lo son. Preparo un vuelco tajante; mostrar que aquellos idearios a los que se etiqueta tradicionalmente como humanistas (el cristianismo, el kantismo, etc.) no son el humanismo *sensu stricto*. Mostrar, paralelamente, que el humanismo *sensu stricto* descansa, hoy por hoy, en el transhumanismo y discursos similares (réparese en Sloterdijk o Houellebecq, por ejemplo). La empresa se concretará en tres tareas: A) Exponer los rasgos elementales del humanismo entendido en sentido tradicional; B) Hacer lo propio con las características del humanismo *sensu stricto*; C) Mostrar cómo el transhumanismo reproduce dichas características una a una.

2. El humanismo esencialista

Bernard Wolfe noveló en *Limbo* (clásico de la ciencia ficción publicado en 1951) una civilización futura regida por el Immob, institución que busca impedir la venida de una segunda guerra nuclear supliendo las extremidades naturales de los seres humanos por extremidades cibernéticas. Ya que "los hombres utilizan los brazos para luchar y las piernas... lo conducen al campo de batalla",[3] nada mejor, razonan los líderes del Immob, que amputarlos y amputarlas de sus cuerpos. Amputación,

[3] B. Wolfe, *Limbo*, Barcelona, Ultramar, 1987, pág. 152.

eso sí, indolora. Y masiva. La mayoría opta por ella, mutando *ipso facto* en *cyborgs*, híbridos de biología y tecnología dotados de habilidades *extra* merced las prótesis biónicas implantadas para sustituir a los miembros de carne.

A la luz de la taxonomía estándar, *Limbo* es a la cibernética lo que *Un mundo feliz* a la genética; un alegato humanista alzado contra la industrialización y objetivación del cuerpo, desenlace de la racionalización instrumental del mundo que emplea como cebo el compromiso de redimir al hombre de sus deficiencias congénitas (de sus miserias, diríase). Sesenta años después, alegato tal (en líneas generales correcto; otra cosa muy distinta es el tono unilateralmente agorero que adquiere) corona cimas insólitas de celebridad, máxime a raíz de los progresos de la ingeniería genética, la inteligencia artificial, la robótica y la nanotecnología, disciplinas circundadas por el canon informático que hacen viable (los centros de investigación mejor financiados del planeta están en ello) y para mucha gente deseable (habida cuenta de las promesas vertidas) perfeccionar tecnológicamente el organismo humano. De ahí la alud de *cyborgs*, clones, criogenizados y *cógitos virtuales* (mentes descargadas en entornos digitales) afincados en la iconosfera postmoderna. Y de ahí la reacción de grupos varios que allende sus disparidades convergen en el rechazo drástico de la cyborgización y en la exigencia de edificar cuanto antes límites estrictos para la actividad científico-tecnológica. Este llamamiento tiene por puntal una antropología *esencialista* que predica por heterogéneas vías la existencia de la naturaleza humana. Una naturaleza humana entera o parcialmente reducible a lo biológico donde medra lo mejor y lo distintivo de nuestra especie, el núcleo que nos hace humanos por encima de cualesquiera accidentes o contingencias. Por eso (vendría a exhortar esta gente) debemos resistir a la tentativa transhumanista, porque podría desmantelar o alterar el sustrato sobre el que florecen el altruismo, la igualdad, la identidad y la dignidad de todas las personas, así como la humanidad de lo humano y lo humano de la humanidad.

Preciso un poco más los pormenores de tamaña lectura con un par de muestras. Con la ingeniería genética en mente, Juan Pablo II sostuvo en la tercera Asamblea General de la Asociación Médica Mundial (1983): "Cada persona humana, en su irrepetible singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta. Desde esta visión antropológica se deben encontrar los criterios fundamentales de decisión, cuando se trata de procedimientos no estrictamente terapéuticos, como son... los que miran a la mejora de la condición biológica humana".[4] Más explícita si cabe, se mostró la Comisión Teológica Internacional en "Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios", declaración publicada en el año 2002. Cito por extenso:

> Dado que el hombre ha sido creado a imagen de Dios también en su corporeidad, él no tiene derecho a disponer totalmente de su propia naturaleza biológica. Dios mismo y el ser creado a su imagen no pueden ser objeto de una acción humana arbitraria. Existe un tipo de ingeniería genética que tiende a

[4] J. Pablo II, "Discurso a los participantes en la tercera Asamblea General de la Asociación Médica Mundial", AAS, nº 76, 1984, pág. 394.

> mejorar ciertas características específicas. El concepto de hombre como "co-creador" con Dios podría utilizarse para tratar de justificar el manejo de la evolución humana mediante tal ingeniería genética. Pero esto implicaría que el hombre tiene pleno derecho a disponer de su propia naturaleza biológica... El uso de la modificación genética a fin de producir un ser superhumano o un ser con facultades espirituales esencialmente nuevas es inconcebible, dado que el principio de vida espiritual del hombre... no es producto de la mano del hombre y no está sujeto a la ingeniería genética... Un hombre puede mejorar verdaderamente sólo mediante una realización más plena de la imagen de Dios en sí mismo, uniéndose a Cristo e imitándolo.[5]

La versión laica del humanismo contrario a la cyborgización nos conduce a, entre otros, Francis Fukuyama, profeta del final de la historia que, municionado con altas dosis de derecho natural, juzga al transhumanismo de "la idea más peligrosa del mundo". A su manera de ver, "la naturaleza humana existe", "y limita los posibles modelos de regímenes políticos, de manera que una tecnología lo bastante poderosa para transformar aquello que somos tendrá, posiblemente, consecuencias nocivas para la democracia liberal".[6] Por naturaleza humana, Fukayama entiende "la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana, y que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales",[7] tales como la igualdad, la libertad, la propiedad privada y la necesidad de reconocimiento. Es así que "los derechos humanos se basan en la naturaleza humana",[8] y que el proyecto de hurgar en el genoma podría alterarla, constriñendo, paralelamente, la pervivencia de aquellos. Fukuyama, enemigo declarado de la regulación estatal de la economía, llama a los Estados a regular, en cambio, el uso de las tecnologías cyborgizadoras. De no hacerlo, advierte, la terapia humanista (convertir a personas enfermas en personas sanas) acabará siendo reemplazada por el perfeccionamiento transhumanista (convertir a personas sanas en superhombres). Entonces, cuando el uso de la nueva eugenesia se popularice, la democracia y el libre mercado verán adulterado su suelo nutriente, facilitándose la venida de regímenes totalitarios.[9]

3. Notas histórico-heideggerianas sobre técnica y humanismo

Volvamos a la novela *Limbo* para empezar a problematizar los planteamientos que acabo de parafrasear. Theo, uno de los personajes de la obra, emite una sentencia que parecerá anacrónica, equivocada o malintencionada al humanismo esencialista; "El Immob es el primer humanismo auténtico en la historia del pensamiento humano".[10] Pues bien, de acuerdo a mi interpretación del asunto, Theo está en lo

---

[5] CTI, "Comunión y Servicio. La persona humana creada a imagen de Dios", <http://la-buhardilla-de-jeronimo.blogspot.com/2008/04/comunin-y-servicio-la-persona-humana.html>.

[6] F. Fukuyama, *El fin del hombre*, Barcelona, Ediciones B, 2003, pág 25.

[7] Ibíd., pág. 214.

[8] Ibíd., pág. 213.

[9] Zizek desarrolla su particular ataque a la oposición del Vaticano y Fukuyama al plan de mejora tecnológica del cuerpo en: S. Zizek, *Órganos sin cuerpo*, Valencia, Pre-Textos, 2006, págs. 149-157.

[10] B. Wolfe, *Limbo,* pág. 96.

cierto. Nada hay más humanista que la cyborgización, *ergo* que el transhumanismo y propuestas parecidas. Para empezar a conceder verosimilitud a este pronunciamiento, propongo recordar someramente el vínculo histórico abierto entre el humanismo y la tecnología. Precedentes latinos al margen (Séneca, Terencio, Cicerón...), el humanismo tuvo por matriz el Renacimiento, época que si bien revitalizó los *studia humanitatis* de la añorada época clásica (historia, filosofía moral, gramática, retórica y poética) abrigó con igual tesón la dignificación y revalorización de las *artes mecánicas*, estigmatizadas a cuenta de la patrística durante la Edad Media.[11] A través, cuenta David Noble,[12] del legado de Escoto Erigena, Roger Bacon y Ramón Llull, las máquinas e invenciones artesanales pasaron a ser percibidas como instrumentos ofrecidos al hombre por Dios (mutado en Arquitecto y Artesano) con el propósito de restablecer la perfección adánica anterior a la caída.[13] La finalidad perfeccionista de la tecnología (que derivará siglos después en el programa de convertir al hombre en un ser tan perfecto que llegue a superar y suplantar a Dios) fue inaugurada, así, en el marco del humanismo. Y al contrario, el humanismo se desplegó en el marco de una tecnología en ciernes cuyo apogeo obedeció a la creencia de que servía al objeto del perfeccionamiento humano. De telón de fondo, el debido cambio de paradigma. La contemplación de la naturaleza claudicó frente a la dominación de la naturaleza, la biblioteca frente al taller, la vida teórica frente a la vida activa. Paralela a la nueva mentalidad, el anhelo, escribió Francis Bacon, de emprender "el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles",[14] designio del *homo faber* cuyo ideal –dominar la fortuna para abrazar la *autodeterminación*– es el *locus* determinante del humanismo.

¿Qué hacen los bioingenieros de *Limbo*? Exactamente eso, expandir el imperio humano a territorios otrora heterónomos (la biología) para que el hombre tome las riendas de la fortuna y colonice lo que antaño de la cyborgización caía del lado de la naturaleza y escapaba a su control (las pulsiones violentas). Los *cyborgs* (y los de *Limbo* componen, comparados con otros, una muestra bastante deficitaria en cuanto a cantidad y calidad de *superávits* adquiridos) ingresan en la evolución artificial y se emancipan de la fatalidad natural. Ningún hado los condiciona, son por definición como quieren ser y degustan, en virtud de ello, las mieles de la autodeterminación. Por expresarlo en argot de García Bacca; el *cyborg* materializa el paso del hombre *creatura* al hombre *Creador*, devenido en Dios.[15] Su Ser es él y *de él*, no de la naturaleza, otrora Dueña descendida al estatus de creatura suya. Nótese que se trata de un Creador *autopoiético*. O sea, no sólo crea lo otro, sino a sí mismo, en sintonía con el fin supremo de la "omnímoda disponibilidad".[16] Reinventándose a golpe de tecnología punta (microchips neurales, incrementadores de memoria, nanobots terapéuticos, modificadores del sistema nervioso central, sistemas de *interface*...), el *cyborg* niega que tengamos esencia, o cuanto menos que tengamos una esencia que

[11] Paolo Rossi cuenta en su haber con un clásico recurrente sobre la tecnología en el Renacimiento; P. Rossi, *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Barcelona, Labor, 1966.

[12] D. Noble, *La religión de la tecnología*, Barcelona, Paidós, 1999.

[13] Véase: F. Bacon, *Novum Organum*, Barcelona, Laia, 1987, pág. 176.

[14] F. Bacon, *Nueva Atlántida*, Madrid, Abraxas, 1999, pág. 174.

[15] G. Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1997, pág. 25.

[16] G. Bacca, *Elogio de la técnica*, Madrid, Anthropos, 1987, págs. 47-51, 74-75, 83.

deba permanecer inmutable, ajena a la voluntad, cual ámbito sagrado inexpugnable. Uno de los portavoces del Immob expresa con rotundidad la ligazón entre la manipulación tecnológica del cuerpo y la autodeterminación humanista: "Esa es la gran palabra, amigos: e-l-e-c-c-i-ó-n. Elección. Es la elección lo que nos hace humanos porque significa que hemos esquivado todos los 'Ellos' que convierten al animal en un robot, nosotros somos autodeterminados... De modo que la amputación *voluntaria* es el primer gran paso hacia el humanismo".[17]

¿Qué podemos aprender de Theo? Que la tecnología triunfa porque, al contrario que las humanidades, lleva hasta sus últimas consecuencias el dogma humanista de la autodeterminación. El postulado puede leerse en clave heideggeriana. Heidegger localizó, como es de sobras conocido, la fuente del humanismo en la metafísica de la subjetividad, tradición antropológica inaugurada por Descartes "que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre",[18] que alumbra, en consecuencia, la fase decisiva del olvido del Ser; la comandada por el sujeto, dueño de la razón calculadora y de la voluntad incondicionada a las que se someterá el mundo a lo largo de la modernidad. Dos son los supuestos de la filosofía del sujeto: A) Que el ente se pliega de forma espontánea a la *racionalidad*, dictamen consolidado por la ontologización leibniziana del principio de razón y sellado por la equivalencia hegeliana de lo real y lo racional: B) Que el ente obedece, además, a la *voluntad*, dictamen consolidado por la doctrina kantiana de la autonomía y sellado por la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder.

Heidegger advierte (con tono cuasi weberiano/adorniano) que cruzando el itinerario Descartes-Nietzsche la razón deriva en racionalidad instrumental –dedicada a la manipulación/planificación– y la voluntad en "voluntad autodeterminada" –carente de mediaciones externas o internas– y en "voluntad de voluntad", ajena a cualquier finalidad, salvo la de incrementar el poder mismo. Lejos de cortocircuitar este proceso, la técnica lo remacha de dos modos; A) Erigiéndose en ejecutora del destino nihilista subyacente al dueto metafísica/humanismo, es decir, poner a disposición de la humanidad la totalidad de entes a fin de que adquiera el máximo poder sobre ellos: B) Comandando la irrupción de un universo despoetizado/administrado en el que del Ser ya no queda nada, reducido a la categoría de almacén al servicio del hombre, única instancia donadora de sentido bajo cuya entera autodeterminación el Ser muta en valor y el orbe en objeto de la voluntad. Mas el establecimiento humanista del hombre en instancia suprema de valoración resulta para Heidegger inseparable de la metamorfosis del propio hombre en materia a manipular técnicamente, incidencia que nos conduce directamente al *cyborg* de los transhumanistas.[19]

4. El humanismo antiesencialista

Si Heidegger está en lo cierto, el humanismo *sensu stricto* es algo diferente a lo que pregonan la mayoría de los autoproclamados humanistas que es. Siguiendo la

[17] B. Wolfe, *Limbo*, pág. 197.

[18] M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pág. 91.

[19] Sobre el abordaje heideggeriano del tridente metafísica/humanismo/técnica véase: L. Ferry/A. Renaut, *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Paidós, 2001: P. Cerezo, "Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger", Revista *Taula*, nº 13-14, 1990, págs. 31-63: J. L. Molinuevo, "Heidegger y el humanismo", Revista *Isegoría*, nº 1, 1990, págs. 151-160.

estela del autor de "La época de la imagen del mundo", Félix Duque enuncia los tres rasgos que definirían al humanismo auténtico.[20] A) La conversión del hombre en *instancia superior de valoración*, suceso anunciado canónicamente por Protágoras en su celebérrima sentencia: "El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son". B) El despliegue de una reflexión *autorreferencial*, plagada de "autos" (autodeterminación, *autopoiético*...), suceso anunciado canónicamente por Terencio: "Hombre soy; nada humano me es ajeno".[21] Duque colige de sendos rasgos que C) el humanismo es un *antropocentrismo*, y añade algo capital para la problemática aquí escrutada; que la mayoría de humanismos y la mayoría de grandes filósofos no son tal cosa. No lo son, dado que predican la existencia de un *Grund* ajeno a la elección humana (Dios, la Naturaleza, la Historia, la Ley Moral, el *Geist*...) que, por mucho que ennoblezca al hombre dotándole de estas o aquellas cualidades singulares, ocupa el verdadero centro (o el poder de atribuirlo) y el papel de instancia superior de valoración.

El humanismo *sensu stricto* encontró un aliado privilegiado (aunque no el único) en el *antiesencialismo* (y estoy tentado a decir que, más recientemente, en el *existencialismo*). Pico della Mirandola, referencia filosófica puntera de los transhumanistas junto a Bacon, La Mettrie y Condorcet,[22] puso en boca de Dios la doctrina antiesencialista de la infinita plasticidad:

> No te he dado, oh Adán, ni un lugar determinado ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía y el don los escojas tú y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza encierra a otras especies en leyes por mí establecidas. Pero tú, que no estás sometido a ningún límite, con tu propio arbitrio, al que te he confiado, te defines a ti mismo... No te he creado ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, libremente, a guisa de buen pintor o hábil escultor, plasmes tu propia imagen.[23]

Mirandola prueba que el humanismo antiesencialista primigenio mimetizó el gesto esencialista de supeditar la centralidad del hombre a la decisión de un *Grund*. Pese al desliz (comprensible en términos históricos), el autor dio alas a la representación del ser humano que, al margen de Dios y similares, caracterizará al antiesencialismo contemporáneo. A partir del pasaje recién citado podemos, efectivamente, deducir dos nuevas propiedades del humanismo *sensu stricto*. Ambas se articulan en torno a la autorreferencialidad, y ya han sido reseñadas durante los comentarios dedicados a *Limbo*, García Bacca y Heidegger: D) El don *voluntarista* ("según tu voluntad", "tu propio arbitrio") de la *autodeterminación* (la e-l-e-c-c-i-ó-n exaltada por el Immob),

[20] F. Duque, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003.

[21] Agrego un par de ejemplos adicionales de autorreferencialidad humanista, rubricadas, ahora, por García Bacca, hábil en tamañas lides; "El hombre puede ser su ser *humanamente*": "Nada del hombre es de otro; lo humano es íntegramente posesión del hombre". G. Bacca, *Elogio de la técnica*, pág. 76, 113.

[22] N. Bostrom, "Una historia del pensamiento transhumanista", en *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, págs. 157-191.

[23] P. Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en *Manifiestos del Humanismo*, Barcelona, Península, 2000, págs. 99-100.

que asigna a la humanidad completa autonomía, cualidad con la que contrarresta la necesidad y domina la fortuna. Sartre divulgó este credo en cuantiosas sentencias; "El hombre, dijo en una de tantas, es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere".[24] E) El don *creacionista*, que hace del hombre un ser *autopoiético*. Huérfano de lugar determinado, fisionomía propia y don particular (huérfano de esencia) el ser humano se crea y re-crea a sí mismo de acuerdo a su voluntad, "a guisa de buen pintor o hábil escultor". Sartre recita el abc contemporáneo de la *autocreación*; "el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre".[25] Rorty se suma a la causa; "Lo que nos importa es crearnos a nosotros mismos";[26] "los seres humanos son los que se hacen a sí mismos".[27]

5. El transhumanismo es un humanismo

¿Reproduce el transhumanismo los cinco rasgos del humanismo *sensu stricto*? Sí, los reproduce con una ortodoxia inaudita, por mucho que se esfuerce en aparentar lo contrario al proferir de viva voz la utopía de la superación de lo humano (la idea de que el hombre no ocupa el final de la evolución, sino el principio). Max More (líder del sector ultraliberal del movimiento) compendia tal exhortación; "nunca alcanzaremos nuestro potencial si nos limitamos a ser simples mecanismos biológicos. Tenemos que movernos de la condición humana a la condición ultrahumana, y todo esto va a ser posible gracias a la ayuda inicial de la biotecnología y de otras tecnologías avanzadas que se integrarán en nuestros cuerpos".[28] El proceso evolutivo perfectista (lamarckiano) imaginado por los transhumanistas puede esquematizarse así: el hombre avanzará del estadio humano al transhumano gracias a la progresiva cyborgización de su metabolismo. Todavía a expensas de los ciclos naturales básicos, los consecutivos progresos tecnológicos le permitirán, no obstante, prolongar notablemente la duración de su vida, amplificar sus capacidades y avanzar del estadio *transhumano* –estadio de transición– al estadio *posthumano*, marco donde, completamente desnaturalizado, gozará de inmortalidad para afrontar sucesivas e ilimitadas mejoras. Optimizado a extremos inconcebibles, este espécimen ya no será humano bajo ningún criterio o pauta actual.

Mas el posthumanismo así discurrido es el no va más del humanismo. Concede al ser humano la facultad de planificar y llevar a la práctica su propia superación, el don de activar un proceso de mejora artificial que, si bien se encara hacia su gradual obsolescencia, lo dignifica como nunca antes nada lo dignificó. Los transhumanistas sucumben, empero, a la perspectiva típica del asunto, desliz que les lleva a malinterpretar las implicaciones de su postura. More escribe en *Los principios Extropianos 3.0: Una Declaración Transhumanista*; "al igual que los humanistas, los transhumanistas son partidarios de la razón, el progreso y los valores centrados en nuestro propio bienestar en lugar de aquellos otros valores centrados en una autoridad religiosa

[24] J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1991, pág. 17.

[25] J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, pág. 27.

[26] R. Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, pág. 174.

[27] R. Rorty, ¿Esperanza o conocimiento?, Buenos Aires, FCE, 1997, pág. 64.

[28] C. Fresneda, "En defensa de la condición humana", periódico *El Mundo*, 30 de Junio de 2003, pág. 32.

externa. Los transhumanistas van más allá del humanismo desafiando los límites humanos con medios de ciencia y tecnología".[29] Como era de esperar, More expresa la opinión corriente entre sus camaradas. El transhumanismo (dice con acierto) florece del humanismo, pero difiere (y en esto se equivoca) del mismo en el ansia de desafiar "con medios de ciencia y tecnología" la condición humana. La *World Transhumanist Asocciation* redunda idéntica impresión:

> El transhumanismo puede describirse como una extensión del humanismo, del cual se deriva parcialmente. Los humanistas creen que lo que importa son los humanos... Los transhumanistas coincidimos con esto pero también hacemos hincapié en que... podemos emplear medios racionales... para mejorarnos a nosotros mismos, al organismo humano. Y no estamos limitados únicamente a métodos como la educación, la cual es adoptada normalmente por los humanistas. Podemos usar medios tecnológicos que con el tiempo nos permitirán ir más allá de lo que la mayoría describiría como humano.[30]

El transhumanista y sus allegados deberían considerar cuatro matices: A) El transhumanismo certifica su rango humanista justamente al preconizar (previene Duque mencionando el "humanismo heroico" de Goethe y Nietzsche)[31] la autosuperación de lo humano, signo prominente del autorreferencialismo. B) Que dicha autosuperación emplee medios tecnológicos (y no pedagógicos o políticos) no sólo no cambia la coyuntura un ápice, sino que la consuma. C) Nada más humanista en este orden de cosas que el supuesto transhumanista de que la tecnología sirve cual sirvienta al hombre, limitándose a ejercer de instrumento pasivo de éste (para "ir más allá de lo que la mayoría describiría como humano" o para lo que sea).[32] D) Desafiar o negar la condición humana e intentar trascender sus limitaciones naturales en pos del perfeccionamiento ha sido siempre el proceder del genuino humanismo. Nada nuevo hay en ello.

Concreto un poco más. El transhumanismo (retomo la pregunta inicial del apartado) es, para empezar, *antiesencialista*. Algunos prebostes del movimiento hablan a menudo de condición o naturaleza humana (mejor harían en hablar de "biología humana", pues es a lo que en verdad se refieren), cierto, pero erigiéndola en enemigo a batir. No niegan, por lo tanto, que exista. Niegan que sea inmutable, algo que merezca la pena conservarse tal cual nos es dada. Cuando lleguen (vaticinan) fases avanzadas de cyborgización, cada individuo podrá diseñar a la carta su naturaleza. Elección reversible, ya que podrá, igualmente, alterarla si le place o reemplazarla por una naturaleza diferente. Igor Sádaba transcribe el postulado: "Ese ente metafísico que durante siglos se ha venido designando como 'naturaleza humana' y que tutelaba nuestros pasos en el infinito espacio intelectual resulta ya una entelequia. Naturaleza humana es lo que queramos hacer con nuestros utensilios e instrumentos, puede ser todo lo que salga de una probeta, de un quirófano o de un laboratorio".[33] Salta a la vista la ortodoxia *voluntarista* y

---

[29] M. More, "Los principios Extropianos 3.0: Una Declaración Transhumanista", <http://24transhumanismo.blogspot.com/2009/12/los-principios-extropianos-30-una.html>.

[30] <http://www.porticoluna.org/reportajes/report/informes/alfuturo/trans1.html>.

[31] F. Duque, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003, págs. 79-89.

[32] F. Duque, *En torno al humanismo*, Madrid, Tecnos, 2002, págs. 167-169.

[33] I. Sadaba, *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Barcelona, Península, 2009, pág., 221.

creacionista del transhumanismo, plasmada en la obstinación de emancipar al hombre de la naturaleza y volverlo autodeterminado, creador de sí mismo sin constricciones externas, hasta el extremo de poder dejar de ser hombre durante el proceso si así lo desea. En lo que al *antropocentrismo* se refiere, no hay pérdida. Abatida la naturaleza, última candidata a ocupar el paraje de la centralidad y el cargo de *instancia superior de valoración*, sólo queda el hombre, "medida de todas las cosas". Y sí, el transhumanismo reproduce, como acabamos de ver (autocreación, autodeterminación...), el hábito *autorreferencial*, presente, de igual modo, en los múltiples "autos" que colman, a modo de máximas, la Declaración Transhumanista, caso de la "Auto-Dirección" (remedo de la clásica autodeterminación), la "Auto-Transformación" o la "Auto-Superación". Pero el incidente alcanza cotas supremas en el hecho incontestable de que en el *cyborg* productor y producto coinciden: "¿Cabe, interroga Duque, mayor triunfo de la *autorreferencialidad* humanista?"[34]

6. Conclusiones

Me gustaría agregar un par de observaciones antes de finalizar, la primera ceñida a lo expuesto, la segunda más fortuita:

A) El transhumanismo lidera la sección ingenieril del humanismo que he venido en denominar, a falta de una nomenclatura mejor, *sensu stricto*. Sartre afirmó desde la sección filosófica de tal humanismo que el material de la autocreación eran las elecciones adoptadas libremente, *ergo* invadidas por la angustia, a lo largo de una vida. Rorty que nos autocreamos y reinventamos a voluntad con el retejido de creencias estimulado, de manera privilegiada, por la lectura. La aportación transhumanista al humanismo *sensu stricto* se reduce a la certeza de que la autocreación voluntaria llegará a través de la tecnología. Aunque ni a Rorty ni (sobre todo) a Sartre les gustaría (por razones diferentes) verse relacionados con el transhumanismo (al que tacharían, y no les faltaría razón, de reduccionista, objetivista, cientificista, metafísico, etc.), aunque la autocreación de la que hablan es muy diferente a la canalizada por la cyborgización, la verdad es que ambos comparten con los prebostes de la mejora tecnológica del hombre un conjunto sistemático de presupuestos que, de una forma u otra, los emparenta (en medio de diferencias insalvables, desde luego).[35]

B) Si es verdad que el transhumanismo supone la realización definitiva del humanismo *sensu stricto*, deberíamos buscar fórmulas alternativas para amonestarlo que fueran inmunes al error de base presente en los ataques de Fukuyama y el Vaticano (y de Habermas,[36] Víctor Gómez Pin[37] y demás bienhechores de la condición humana). Duque opta por el antihumanismo. Para un servidor, que simpatiza (con las oportunas precauciones) con el sector filosófico del humanismo que Duque detesta (y que tan brillantemente descifra), la crítica (sin duda necesaria) al transhumanismo debería

[34] F. Duque, *Contra el humanismo*, pág. 117.

[35] El existencialismo sartreano (principalmente la tesis de que los dioses se han retirado dejando al hombre a solas consigo mismo, a cargo de su creación) latente en *Normas para el parque humano* de Sloterdijk (texto ubicado en el mismo imaginario que el transhumanismo) sería una forma de confirmar esta afirmación sobre el papel.

[36] J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.

[37] V. G. Pin, *Entre lobos y autómatas*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

plantearse en términos político-económicos, no metafísicos. A fin de cuentas, estamos tratando con la transcripción actual de la tradición tecnológica de la utopía. Y así, como utopía estricta (y, por lo tanto, como distopía a poco que se invierta el marco de valoración), debería abordarse. Puestos a clasificarla con mayor exactitud, nada mejor que retomar los comentarios que Ernst Bloch encadenó sobre las "utopías médicas" al inicio del segundo volumen de *El principio esperanza*. Bloch subraya allí que "los dos deseos favoritos más extendidos entre los hombres son el de permanecer joven y el de vivir largo tiempo",[38] más allá de los límites biológicamente instituidos. Y eso es lo que el transhumanismo ofrece en tanto que utopía, materializar la esperanza y el proyecto (todo lo ingenuo que se quiera) de colmar sendos deseos en este mundo. Bloch distingue acto seguido entre el "médico de la práctica" ocupado en la restauración del cuerpo y el "médico utópico" que osa al "alto oficio" de mejorar el cuerpo con el fin último de eliminar la muerte. La reacción contra tal mira obedece para Bloch a un gesto que ya conocemos, a la alienada y resignada inclinación ante la naturaleza que hace del hombre una criatura pasiva del destino, sin capacidad real de intervención en lo condicionante. "Esta lucha contra el destino es... lo que, pese a todo, une a las utopías médicas y sociales".[39] Bloch congenia con tal lucha, si bien determinando un lunar de la "utopía médica" que resulta indispensable, según creo, a la hora de diseñar el reproche definitivo al transhumanismo. A su modo de entender, "toda voluntad de mejora orgánica pende en el vacío, si no se conoce y tiene en cuenta la voluntad de mejora social",[40] incidencia típica de la plana mayor transhumanista, tan dispuesta (salvo muy pocas salvedades) a transformar el cuerpo como a conservar el sistema político-económico vigente, tan radical frente a la naturaleza como aquiescente frente al *statu quo* social. Ello provoca que su batalla tecnológica contra la muerte no pase de ser una mofa de la peor calaña para los millones de individuos que mueren o sufren cada año en medio de la miseria a causa de enfermedades fácilmente tratables. Como bien indica Bloch, es "la sociedad misma (quien) está sucia y enferma, y es ella la que, en primer lugar, necesita atención clínica y planificación".[41] En resumidas cuentas: Sólo instalada en el *corpus* de una utopía más amplia de justicia podrá la utopía transhumanista adquirir contenido y legitimidad. Mientras eso no suceda, muchos de los siniestros escenarios futuros que se pintan a cuenta suya (unos cuantos miles de *cyborgs aristocráticos* gozando de siglos y siglos de vida mientras los miles de millones de humanos al servicio de la gerontocracia capitalista apenas llegan a la mediana edad) no dejarán de despejarse. Y algo peor; mientras eso no suceda continuará como hasta ahora, a merced de la ideología dominante, extendiendo la idea de que es más factible acabar con la muerte que con la explotación del hombre por el hombre. Y esa sí es la idea más peligrosa del mundo.

Bibliografía

Bacca, G., *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 1997.
—, *Elogio de la técnica*, Madrid, Anthropos, 1987.

[38] E, Bloch, *El principio esperanza II*, Madrid, Trotta, 2006, pág. 13.
[39] Ibíd., pág. 26.
[40] Ibíd., pág. 26.
[41] Ibíd., pág. 29.

Bacon, F., *Novum Organum*, Barcelona, Laia, 1987.
—, *Nueva Atlántida*, Madrid, Abraxas, 1999.
Bostrom, N., "Una historia del pensamiento transhumanista", Revista *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, 2011, págs. 157-191.
Bloch, E., *El principio esperanza II*, Madrid, Trotta, 2006.
Cerezo, P., "Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger", Revista *Taula*, nº 13-14, 1990, págs. 31-63.
DUQUE, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.
—, *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003.
Fernández, H., "Transhumanismo, libertad e identidad humana", Revista *Thémata*, nº 41, 2009, págs. 577-590.
Ferry, L y Renaut, A., *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Paidós, 2001.
Fukuyama, F., *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2003.
Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
—, *Carta sobre el 'humanisme'*, en *Fites*, Barcelona, Laia, 1989, págs. 139-196.
Martorell, F., "'La naturaleza se ha ido para siempre'. Esbozo de una ontología del presente a propósito de Fredric Jameson", *Actes XVIII Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, 2011, págs. 423-438.
Mirandola, P., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en *Manifiestos del Humanismo*, Barcelona, Península, 2000.
Molinuevo, J.L., "Heidegger y el humanismo", Revista *Isegoría*, nº 1, 1990, págs. 151-160.
More. M., *Los principios Extropianos 3.0: Una Declaración Transhumanista*, disponible en: <http://24transhumanismo.blogspot.com/2009/12/los-principios-extropianos-30-una.html>.
Noble, D., *La religión de la tecnología*, Barcelona, Paidós, 1999.
Pablo II, J., "Discurso a los participantes en la tercera Asamblea General de la Asociación Médica Mundial", AAS, nº 76, 1984.
Pin, V. G., *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
Rorty, R., *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002.
—, ¿Esperanza o conocimiento?, Buenos Aires, FCE, 1997.
Rossi, P., *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Barcelona, Labor, 1966.
Sadaba, I., *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Barcelona, Península, 2009.
Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1991.
Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.
—, "El hombre operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual", Revista Artefacto, disponible en: <http://www.revista-artefacto.com.ar/pdf_notas/91.pdf>.
VV.AA. (Asociación Transhumanista Internacional), *Declaración transhumanista*, 2003, disponible en: <http://www.porticoluna.org/reportajes/report/informes/alfuturo/trans1.html>.
VV.AA. (Comisión Teológica Internacional), "Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios", 2002, disponible en: <http://la-buhardilla-de-jeronimo.blogspot.com/2008/04/comunin-y-servicio-la-persona-humana.html>.
Wolfe, B., *Limbo*, Barcelona, Ultramar, 1987.
Zizek, S., *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

DE LA DIMENSIÓN AFECTIVA DEL SER HUMANO COMO FENÓMENO DE CONCIENCIA[1]

Joaquín Gil Martínez
Universitat Jaume I

Abstract: Passions, emotions, feelings and affects are usually used as synonymous. Moreover, the human affectivity has been traditionally left into a secondary plane in the history of philosophy, being the reason the major topic since the Enlightenment. However, Phenomenology and modern researches on psychology have revealed the very important role that the affectivity plays on human cognition. In this sense, the aim of this paper is to present a brief overview on the complexity of the affective dimension of human beings, since it constitutes an important issue related to the phenomena of consciousness as tendential content of human nature.

Keywords: Affectivity, Passions, Emotions, Feelings, Phenomenology, Subjectivity.

1. Introducción

El tema de las emociones y de los afectos parece haber sido relegado tradicionalmente a un lugar ciertamente secundario en la historia de la filosofía, quizás por su aparente carácter difuso y ambiguo, problemático en cierto sentido, que no acaba de encajar con el modelo de pensamiento heredero de la Ilustración, el cual exalta ante todo la racionalidad, especialmente en su vertiente matemática. No obstante, como recuerda Berlin, la vida humana, dada su complejidad, resulta tener sus propios métodos y técnicas de análisis, sus propios criterios de éxito y de fracaso.[2] La propia complejidad de la realidad humana impone, por tanto, trascender en ciertos momentos la racionalidad empírico-matemática en su afán cuantificador y de medición.

En cualquier caso, lo cierto es que el surgimiento y auge en los últimos años de las neurociencias, con todas sus derivaciones posibles, vuelven a hacer hincapié en ese afán por el análisis de la realidad humana en términos medibles y de cuantificación, incluido en el complejo ámbito de la afectividad humana y de las emociones. Las neurociencias, de hecho, deben en parte su éxito por descubrir cómo las distintas áreas del cerebro se han especializado en diversas funciones, por identificar dichas áreas y por aproximarse al vínculo que existe entre ellas. Las neuroimágenes, tanto

[1] El presente trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

[2] Cf. I. Berlin, *The sense of reality*, Giroux, Nueva York, 1996, pp. 40-41.

la resonancia magnética estructural como la funcional, permiten así descubrir la localización de distintas actividades cerebrales y las actividades mismas, entre ellas, las propias emociones humanas.[3] Bienvenida sea, por tanto, la luz que dichas herramientas y técnicas puedan proyectar sobre la complejidad del ser humano.

Sin embargo, el tema de las emociones, de la afectividad humana en general, a pesar de ser probablemente uno de los que mayor influjo posee en la vida ordinaria, es también uno de los que mayor número de opiniones e hipótesis científicas suscitan, no sólo distintas sino también contrarias. Quizás, ello, debido a la aparente oscuridad que la afectividad presenta a la razón, a la propia complejidad que el tema contiene en sí mismo, y a la pluralidad de enfoques con que puede ser tratada dicha cuestión de la afectividad humana.

En la propia realidad vivencial humana, en la vida cotidiana, se nos muestra el carácter accesible por un lado, pero también problemático, de los fenómenos afectivos. Y es que no sólo se nos presentan cotidianamente dificultades a la hora de describir los sentimientos, sino que el propio lenguaje, en su uso coloquial, presenta gran diversidad de palabras para denominarlos, de modo tal que, en el uso corriente del lenguaje, hablamos de pasión, sentimiento, emoción, afecto o estado de ánimo como sinónimos.[4]

Ahora bien, si en la vida ordinaria la experiencia de la afectividad aparece dotada de tal complejidad, ésta, sin embargo, parece aumentar en el terreno de la reflexión filosófica. Aquí, la elección de unos términos u otros (como la preferencia de la modernidad por los vocablos emoción y sentimiento, en lugar del término clásico pasión, o las sutiles distinciones de la fenomenología en el campo semántico de la afectividad) no obedece sólo al intento de una mejor conceptualización y clasificación de una realidad confusa, sino que depende, tal y como señala A. Malo, de la estrecha unión entre el modo de conceptualizar la afectividad y una determinada concepción del ser humano.[5]

Se tratará a continuación, en cualquier caso, de analizar o, al menos, de realizar una aproximación en torno a la cuestión de la afectividad con el fin último de mostrar y poner en evidencia, precisamente, el papel de la misma en lo que concierne a una comprensión más esclarecedora de la compleja naturaleza humana.

2. La afectividad humana: Del *pathos* al *affectus*

La teoría de Aristóteles desarrollada sobre las pasiones humanas sea, quizás, una de las teorías clásicas más completas, si bien es cierto que ésta no la encontramos formulada en rigor como tal en ninguna de sus obras, sino diseminada en varios de sus tratados. Así, por ejemplo, Aristóteles no trata el tema de las pasiones como tal

---

[3] Cf. J. D. Greene *et al*., "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgement", en *Sciencie*, nº 293, 2001, pp. 2105-2108; K. Ochsner et al., "Rethinking feelings: an fMRI study of the cognitive regulation of emotion", en *Journal of Cognitive Neuroscience*, nº 4, 2002, pp. 1215-1229.

[4] No es de extrañar que ciertos filósofos hayan juzgado, pues, que los nombres con que designamos aquello que se encuadra dentro de los distintos fenómenos afectivos sean meras palabras carentes de significado profundo por carecer de una referencia firme y concreta. Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1998; O. H. Green, "Wittgenstein and the Possibility of a Philosophical Theory of Emotion", en *Metaphilosophy*, Vol. 10, nº 3-4, 1979, pp. 256-264.

[5] Cf. A. Malo, *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona, 2004.

en su obra *De anima*, como quizás cabría esperar, sino especialmente en la *Retórica*, donde afirma:

> Las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto *de ellas se siguen pesar y placer*. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras de naturaleza semejante y sus contrarias.[6]

Es de destacar que la inclusión del tema de las pasiones en esta obra se debe al interés que éstas suscitan en Aristóteles en lo referente a la posibilidad por parte del orador (en especial el político) de manipular al auditorio por medio de ellas, en tanto que instrumento para modular, modificar o cambiar sus juicios. De esto modo, la capacidad de influir en el auditorio al modificar sus emociones supondría, a menudo, un modo de cambiar sus convicciones.

No obstante, lo interesante de esta cita no radica tanto en dicha capacidad de manipulación por parte del uso retórico de las pasiones, sino sobre todo en cómo Aristóteles sostiene que las pasiones en general van acompañadas de las sensaciones de placer y/o dolor, entrañando por tanto cierta alteración o turbación psicofísica.[7] Esta asociación entre las pasiones con las sensaciones sensibles de placer/dolor, además, se encuentra también recogida en su Ética *nicomaquea*, donde, además, establece una enumeración más amplia que la anterior de las pasiones humanas:

> Llamo pasiones (*páthēi*) al deseo (*epithymía*), la cólera (*orgē*), el temor (*phóbos*), la audacia (*thrásos*), la envidia (*phthónos*), la alegría (*chará*), el sentimiento amistoso (*philía*), el odio (*misos*), la añoranza (*póthos*), la emulación (*zēlos*), la piedad (*éleos*), y en general a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o la pena (*hoishepetaihedonē ē lúpe*).[8]

Así pues, las sensaciones de placer y dolor ocupan un lugar relevante en la noción aristotélica de las pasiones y emociones. Éstas, para Aristóteles son afecciones del alma acompañadas de placer o de dolor, los cuales, además, constituyen un cierto modo de advertencia del valor que tiene para la vida el hecho o la situación a la que se refiere la afección misma. Así, las pasiones pueden considerarse como la reacción inmediata del ser vivo a una situación que le es favorable o desfavorable. Inmediata en el sentido de que está condensada y, por así decirlo, resumida en la tonalidad de experiencia de la propia pasión, placentera o dolorosa. Dicha experiencia es la que, en la teoría aristotélica, basta para alertar al ser vivo y disponerlo para afrontar la situación con los medios a su alcance.

---

[6] Aristóteles, *Retórica*, 1378a, 20.

[7] Cf. M. Boeri, "Pasiones aristotélicas, mente y acción", en T. Santiago y C. Trueba (coords.), *De acciones, deseos y razón práctica*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2006, pp. 23-54; J. M. Cooper, "Anaristotelian theory of the emotions", en A. O. Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric,* University of California Press, Berkley, 1996, pp. 238-257.

[8] Aristóteles, Ética *nicomaquea*, 1105b, 20-23.

Las pasiones se revelan ya, por tanto, en la teoría aristotélica como dotadas de cierta función adaptativa.[9] Aristóteles, al considerar el placer relacionado con la realización de un hábito o de un deseo natural, atribuyó a dicha experiencia cierta función de restitución de una condición natural y, consecuentemente, consideró como doloroso aquello que aleja violentamente de la condición natural, revelándole aquello que es contrario a la necesidad y a los deseos del ser vivo (del ser humano, en este caso). Así pues, para Aristóteles –y a diferencia de Platón– las dos dimensiones del alma, la racional y la irracional, forman una cierta unidad ya que el estagirita entiende que las pasiones y emociones poseen ciertos elementos racionales como creencias y expectativas, siendo ello lo que posibilita, precisamente, tal y como quedaba expresado en la cita anteriormente recogida de la *Retórica*, el cambio de juicio por parte del auditorio a través de las pasiones y emociones.

De este modo, la teoría de Aristóteles en torno a las pasiones es considerada en cierta medida como precursora de las teorías cognitivas de la emoción,[10] si bien dicha consideración de la exposición de Aristóteles en el seno del cognitivismo no se debe al mero hecho de suponer que las emociones afectan a nuestros juicios, sino porque entendía que los juicios o cogniciones eran parte esencial de la emoción. Sea como fuere, lo cierto es que el papel de las creencias y la cognición en el seno de la teoría aristotélica de las pasiones ha dado lugar a una interesante controversia, ya que no todas las opiniones al respecto son coincidentes. Así, algunos autores pretenden que la creencia es una condición necesaria de la emoción,[11] mientras que otros consideran que es una parte constituyente de la misma;[12] y por su parte, otros consideran que la creencia es una condición suficiente de la emoción.[13]

Al margen de dichas discusiones, y retomando algunas de las teorías clásicas en torno a las pasiones, es interesante aquí recuperar la definición de las mismas que da Tomás de Aquino. Para él, la pasión es propiamente "la actividad del apetito sensible que resulta del conocimiento y que se caracteriza por las alteraciones corporales que produce".[14] Aquí, el apetito sensible corresponde a los actos del querer inferior, tales como los instintos y deseos que dependen del cuerpo, siendo de notar el componente fisiológico de las pasiones así como, una vez más, la relación de las mismas con la dimensión cognitiva del ser humano.

Tomás de Aquino, por tanto, recupera el concepto aristotélico de la pasión como afección en sentido amplio de la palabra, es decir, como modificación súbita, y la refiere a ese aspecto del alma por el cual ésta es potencialidad y puede recibir o padecer una acción. Las pasiones para Tomás de Aquino forman parte, pues, más de la parte apetitiva del alma que de la aprehensiva y específicamente al apetito sensible más que al espiritual, ya que a menudo están unidas a mutaciones corporales. Considera

---

[9] Cf. K. R. Scherer, "On the rationality of emotions: or, When are emotions rational?", en *Social Science Information*, Vol. 50, nº 3-4, 2011, pp. 333 ss.

[10] Cf. M. Arnold, *Emotion and personality*, Columbia University Press, New York, 1960.

[11] Cf. S. Leighton, "Aristotle and the Emotions", en A. O. Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, op. cit., pp. 206-237.

[12] Cf. D. Frede, "Mixedfeelings in Aristotle's Rhetoric", en A. O. Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, op. cit., pp. 258-285.

[13] M. Nussbaum, "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", en A. O, Rorty (ed.), *Aristotle, Rhetoric*, op. cit., pp. 303-323.

[14] T. de Aquino, *Suma Teologica*, I-II, q. 22.

así que hay pasiones que se refieren a la parte irascible y otras a la concupiscible, de forma tal que aquellas que se refieren al bien y al mal tomados por sí pertenecen a la facultad concupiscible (por ejemplo: la alegría, la tristeza, el odio o el amor); estas pasiones se refieren, por tanto, al movimiento por el cual se obtiene o se aleja un mal. Por su parte, las pasiones que pertenecen al bien o al mal en cuanto éstos son difíciles de conseguir o evitar respectivamente, pertenecerían a la facultad irascible (por ejemplo: la audacia, el temor, la desesperación o la esperanza); en este caso, tales pasiones serían, en consecuencia, las que condicionan la realización de las concupiscentes, de modo tal que la anticipación del bien o del mal y el esfuerzo para conseguirlo median para el otro tipo de pasiones y emociones.[15]

Pasiones y emociones, aquí, como en la teoría aristotélica, bien puede tomarse como sinónimos. De hecho, actualmente suele reservarse el término pasión para designar los estados de cólera o de amor que responden al apetito irascible y concupiscible, y se utilizan sin embargo los términos sentimientos y emociones para describir todos aquellos actos que la psicología aristotélica-tomista englobaba dentro de las pasiones. Esta distinción entre sentimientos y emociones por un lado, y pasiones por otro, permite, a su vez, afinar el espectro semántico correspondiente a la afectividad humana, siendo preferido este término frente al clásico de las pasiones.

Así pues, conviene hacer notar que aquí el uso del término *afectividad* recoge aquello que, en la tradición clásica aristotélica era definido como pasiones, reservando dicho término (pasiones) a estados con un mayor componente pre-racional y que denotan un mayor estado de pasividad por parte del sujeto. Bajo el término afectividad, por tanto, se pretende recoger, en su significado, todo el campo semántico de aquello que, frente a las pasiones, es denominado bajo los términos 'sentimiento', 'emoción', 'afecto' y 'estado de ánimo', quedando al margen del mismo, o afinándose en cierto modo, el concepto clásico pasión.

En cualquier caso, esta distinción entre el ámbito de la pasión y el de la afectividad corresponde, estrictamente, a una cuestión metodológica que encuentra parte de su explicación en una comprensión profunda de la relación que se establece entre la subjetividad humana y la realidad objetiva, y que viene en cierto modo confirmada por el propio origen etimológico de dichos términos (pasión y afectividad). No obstante, esta distinción, estrictamente moderna –es importante remarcarlo–, no impide entender las teorías clásicas referentes a la pasión humana como parte de aquello que hoy en día se considera propio del campo de la afectividad.

Respecto a la mera cuestión etimológica, el término pasión procede del latín *passio* y éste del verbo *pati, patior* (padecer, sufrir, tolerar), el cual, a su vez, parece provenir del griego *pathos.*[16] Así, la palabra pasión indica, en principio, lo contrario de la acción, es decir, un estado pasivo, siendo así que el verbo *patior* da lugar a palabras tales, en castellano, como: pasivo, paciente, paciencia, padecer, etc. Por su parte, la palabra afectividad proviene del sustantivo latino *affectus*, que indica afec-

---

[15] Cf. P. Moya, "Las pasiones en Tomás de Aquino", en *Tópicos: Revista de Filosofía*, nº 33, 2007, pp. 141-173.

[16] No obstante, Julius Pokorny considera que el término griego *pathos* proviene de la raíz indoeuropea *kwenth-*, mientras que el verbo latino *patior* procedería, en su opinión, de la raíz *pei-,* que indica sufrimiento. Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, FrankeVerlag, Bern & München, 1959, Bd. II, p. 641.

ción por algo externo, también sentimiento, afecto, y que se deriva de *affectus,-a,-um* (afectado, movido por algo al contacto con algo que actúa), participio del verbo *afficere* (afectar, hacer una impresión) formado del prefijo *ad-* (aproximación, dirección, presencia) y el verbo *facere* (hacer, actuar). Es de notar, en este caso, y de aquí la explicación etimológica de la distinción entre pasión y afectividad, la distinción de énfasis entre la pasividad derivada etimológicamente del primer término (pasión) frente a la actividad denotada en el segundo (afectividad).

En definitiva, y a grandes rasgos, puede definirse la afectividad como una cualidad del ser psíquico que está caracterizado por la capacidad de experimentar íntimamente las realidades exteriores y de experimentarse a sí mismo, es decir, de convertir en experiencia interna cualquier contenido de conciencia. De hecho, la vida humana se despliega ontológicamente dentro de un orden referencial que está determinado por la presencia de realidades de diversa índole: realidades físicas y metafísicas, materiales y espirituales, de carácter moral y personal. Ahora bien, la cualidad primordial del ser psíquico es la existencia de una conciencia subjetiva, entendiéndose, no obstante, que esa subjetividad consciente, al ser constitutivamente tendencial, requiere trascender su propia subjetividad y se inclina naturalmente hacia la realidad, tendiendo a captarla, a hacerla suya y a nutrirse de ella.[17] De esto modo, el *yo* no sería más que la instancia funcional correlativa, en el plano psicológico, del sujeto agente que establece los nexos, precisamente, entre su propia subjetividad y la realidad que le circunda. Así pues, la orientación hacia la realidad crea, de acuerdo con el doble carácter de tal aptitud, relaciones de índole cognoscitiva y experiencial de modo tal que una misma realidad es aceptada, a la vez, como objeto de razón y como predicado de la subjetividad. Y dentro de esta función sintética del *yo*, de hecho, uno de los modos que configuran la relación del sujeto con lo real son, precisamente, los afectos, sentimientos y emociones que configuran la esfera de la afectividad humana.

La naturaleza de la afectividad consiste, pues, en convertir toda relación entre lo real y la subjetividad en experiencia interna (vivencia) en tanto que acto de conciencia, siendo su finalidad la de dotar de significado personal los propios contenidos de dicha experiencia. Entre la mera referencia física, a la que se ordenan las funciones sensoriales, y la intelectual, propia de las operaciones cognitivo-volitivas, la referencia afectiva, sentimental (o pática, si mantenemos cierta terminología clásica), dota al sujeto concreto y sus operaciones de la cualidad existencial del ser y estar en el mundo.

Ahora bien, y teniendo presente del desarrollo en el que nos introduce el saber fenomenológico, la afectividad parece pertenecer a un tipo particular dentro de los fenómenos de conciencia. Si la conciencia sensible es de objetos particulares y la inteligible de objetos universales, entonces la conciencia afectiva no es fundamentalmente de objetos, sino de la propia subjetividad. La subjetividad misma, en la afectividad, es sujeto y objeto del fenómeno de conciencia, si bien el objeto de la conciencia no es la subjetividad pura en cuanto tal, sino del *yo* en tanto que afectado por su relación con la realidad.[18] Y, no obstante, no se trata tampoco de una conciencia reflexiva, ya que no se da tras la vivencia, sino en el mismo momento en que ella se da.

---

[17] Cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 90 ss.

[18] Cf. *Ibíd*., p. 190 ss.

Tan estrecha relación entre subjetividad y realidad lleva a pensar que en los fenómenos afectivos, junto a la intención de la realidad, se da una inclinación subjetiva, y ambas constituyen una unidad inseparable. Es verdad que la afectividad se refiere a algo real o considerado como tal, pero se trata de algo que es juzgado así por el sujeto en cuanto se siente inclinado a hacerlo. En definitiva, por tanto, puede considerarse con acierto que el ámbito de la afectividad humana se refiere, en último término, a la relación tendencial entre realidad y subjetividad.

3. Los fenómenos afectivos

En el ámbito de la afectividad, se suele considerar como fenómenos propios de la misma las emociones, los afectos, los estados de ánimo y los sentimientos. Caracterizaremos a continuación, brevemente, cada uno de dichos fenómenos afectivos en tanto que fenómenos de conciencia.

En primer lugar, las emociones pueden ser definidas como perturbaciones bruscas en la vida psíquica y fisiológica del sujeto, de forma tal que suelen ir acompañadas de fenómenos fisiológicos complejos, observables y medibles.[19] Las emociones se caracterizan comúnmente, a la hora de clasificarlas, por su agudeza, por la intervención habitual de un estímulo sensorial exterior y por la presencia evidente y manifiesta de un correlato fisiológico. Respecto a estos correlatos, destacan por un lado las reacciones viscerales de tipo respiratorio, del aparato circulatorio, del digestivo y del sistema glandular; y por otro lado, las reacciones musculares tales como los escalofríos, temblores o contracciones musculares, y las reacciones expresivas del cuerpo y del rostro.

En función de la complejidad de dichas reacciones fisiológicas y de su origen innato o producto de las vivencias propias de cada individuo, las emociones han sido comúnmente divididas en primarias y secundarias.[20] No obstante, al margen de tales distinciones, lo notable en este caso, y que nos remite a las teorías clásicas de las pasiones, es el hecho de que las emociones, por medio de sus expresiones fisiológicas, se dirigen en último término a la acción inmediata y hacia una conducta exterior específica, de modo tal que en toda emoción, expresada en términos fisiológicos, parece haber una tendencia implícita a la acción.

Por su parte, el término 'afecto' suele ser utilizado prácticamente como sinónimo de emoción, sobre todo en las teorías psicoanalíticas. El propio Freud consideraba, así, que:

> […] los afectos en sentido estricto se singularizan por una relación muy particular con los procesos corporales; pero en rigor, todos los estados anímicos, aún los que solemos considerar 'procesos de pensamiento', son en cierta medida 'afectivos', y de ningún modo están ausentes las exteriorizaciones corporales y la capacidad de alterar procesos físicos.[21]

---

[19] Cf. R. Picard, *Affective computing*, The MIT Press, Cambridge, 1997.

[20] Cf. A. R. Damasio, "Toward a Neurobiology of Emotion and Feeling: Operational Concepts and Hypotheses, en *The Neuroscientist*, nº 1, 1995, pp. 19-25.

[21] S. Freud, "Tratamiento del alma", en *Obras Completas*, Tomo I, Amorrortu, Argentina, 1992, p, 119.

No obstante, dados los límites difusos en la distinción entre emoción y afecto, este último término ha tendido a ser sustituido en su empleo por el primero, si bien es un lugar común el hacer cierta distinción entre ambos términos, considerando la emoción más como una respuesta individual interna entendida en clave adaptativa, mientras que el afecto sería, más bien, resultado de un proceso de interacción social entre dos o más individuos.[22] En este caso, por tanto, se haría énfasis en cierto tipo de experiencias que se producen dentro de un vínculo interaccional en donde las pulsiones se generan en relación al otro o, si se quiere, dentro de una relación. En cualquier caso, tanto las emociones como los afectos se caracterizan, respecto de los sentimientos y los estados de ánimo, por representar formas más elementales, indiferenciadas y pasajeras de la afectividad.

De este modo, los estados de ánimo destacarían en el ámbito de la afectividad, sobre todo, por constituir un fenómeno más o menos duradero capaz de constituirse plenamente en contenido de conciencia. El ánimo, como elemento de la afectividad, y haciendo referencia a su origen etimológico, denota una cierta noción de actividad que cabe destacar, de modo tal que en el terreno de la psicología dicha noción suele expresar el grado o intensidad del impulso básico de energía anímica o vitalidad.[23] Es relevante, en este sentido, tener presente que todo proceso afectivo y, a través de la afectividad, cualquier operación del psiquismo, desde el mero tender a la acciones voluntarias pasando por el percibir, imaginar y pensar, dependen, de algún modo, del ánimo y de las modificaciones de carácter generalmente oscilante del mismo.

No obstante, el ánimo como fenómeno duradero capaz de convertirse en contenido de conciencia, constituye el elemento formal de los llamados estados de ánimo. Siendo cierto que el ánimo, como principio vital, interviene modulando afectivamente cualquier contenido de conciencia, su cristalización en los denominados estados de ánimo supone, fenomenológicamente, un cambio subjetivo notable. Más que un principio de actividad, la nueva versión señala cierta pasividad del sujeto, si bien cabe aun entenderlos como predisposiciones a la acción.[24]

En cualquier caso, cuando se habla del ánimo, del tono vital, como principio, se alude a una función que no tiene el carácter de la experiencia vivencial concreta de los estados de ánimo. Éstos, en cierto modo, revelan el nexo y vínculo del sujeto con el elemento subyacente de vitalidad y, por otro lado, expresan la concordancia del propio sujeto con su entorno, radicando aquí su cualidad de 'estado' más o menos permanente. Los estados de ánimo, en definitiva, surgen de la relación entre el *yo* y el mundo y, no en vano, suelen ser identificados con los denominados sentimientos vitales.

Finalmente, respecto a los sentimientos en tanto que elementos de la afectividad humana, cabe constatar, en primer lugar, que éstos comparten en cierto modo las cualidades que caracterizan y distinguen a los demás estados y procesos afectivos. M. Scheler, de hecho, afirma: "Todos los 'sentimientos', en general, tienen una referen-

---

[22] Cf. H. Lerner, "Afectos, afecciones y afectaciones", en *Psicoanálisis*, Vol. 20, nº 3, 1998, pp. 683-704.

[23] Cf. J. J. López Ibor, "Escolios sobre los estados de ánimo y la vitalidad", en *Revista de psicología general y aplicada*, Vol. 6, nº 19, 1951, pp. 459-470.

[24] Cf. R. Echeverría, "Emociones y estados de ánimo", en R. Echeverría, *Ontología del lenguaje*, Ed. Granica, Barcelona, 2006, p. 276 ss.

cia vivida al yo (o a la persona), que les distingue de otros contenidos y funciones",[25] tales como el representar, el querer o el pensar. Scheler define los sentimientos como estados del yo, proposición que alcanza un fuerte contenido si se concibe a éste –el *yo*– como función cardinal y unificadora de todos los procesos psíquicos que se dan en la subjetividad. Los sentimientos constituyen, así, ante todo, fenómenos de conciencia caracterizados como actos intencionales, cuyo objeto específico es el valor y, así, Scheler distingue cuatro grados del sentimiento que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana:

> Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o 'sentimientos de la sensación' (según Carlos Stumpf); 2º, sentimientos corporales (como estados) y sentimientos vitales (como funciones); 3º, sentimientos puramente anímicos (sentimientos puros del yo); 4º, sentimientos espirituales (sentimientos de la personalidad).[26]

Esta clasificación hecha por Scheler desde el ámbito de la fenomenología, bien con otras denominaciones similares o parecidas, si no idénticas, son las que suelen reconocerse aun hoy en el campo de la psicología. El sentimiento sensible se caracteriza "como localizado y extendido en determinados lugares del cuerpo",[27] esto es, por una localización sensorial bien determinada, de carácter puntual y transitorio, y tales sentimientos señalan el tránsito de los fenómenos sensoriales a los afectivos, esto es, entre un modo de referencia puramente físico y el psicológico.

Las características de los sentimientos sensibles revelan la existencia de fenómenos psíquicos en los que su proximidad a la corporalidad permite distinguirlos del resto de expresiones de la vida anímica y funcionan como signos de que algo físico se encuentra alterado. Tal es el caso de todas las clases de dolor y agrado tal y como se dan, por ejemplo, en la comida, la bebida, las sensaciones táctiles, etc. Además, agrega Scheler, el sentimiento sensible jamás se da sin un objeto, si bien no posee una intención hacia ellos; carece de referencia a la persona y se refiere únicamente al yo de un modo indirecto.[28]

Por su parte, respecto al sentimiento vital, afirma Scheler: "aparece como un estrato peculiar de la vida emocional, irreductible al estrato de los sentimientos sensibles por la sencilla razón de que en todas sus notas diverge de los rasgos que caracterizan a los sentimientos sensibles".[29] Así, estos sentimientos expresan una situación en la que lo físico pierde su localización más o menos concreta para extenderse a la corporalidad en su conjunto. Mientras los sentimientos sensibles están localizados y son extensos, los sentimientos vitales y corporales no poseen una extensión espacial ni tienen un lugar *en* el cuerpo, sino en la totalidad del mismo. Tal es el caso, por ejemplo, del sentimiento de salud o de enfermedad, de bienestar o malestar, etc. Así mismo, el sentimiento vital es para Scheler un "hecho unitario" y comprehensivo dotado de significación corporal y que puede tener una dirección positiva sin que por ello los sentimientos predominantes indiquen la misma característica positiva:

---

[25] M. Scheler, Ética, Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 448.
[26] *Ibíd.*
[27] *Ibíd.*, p. 449.
[28] Cf. *Ibíd.,* p. 450.
[29] *Ibíd.*, p. 455.

> Podemos sentirnos 'agotados' y 'desdichados' sin notar en nosotros el menor dolor, e incluso al tiempo que experimentamos un fuerte placer sensible; y podemos sentirnos 'frescos' y 'vigorosos' aun padeciendo un dolor fuerte.[30]

En cualquier caso, la condición más importante de los sentimientos vitales es su temporalidad ya que muestran el carácter cambiante de la vida misma, y no como mero movimiento, sino como sucesión llena de sentido que aúna el recuerdo de las experiencias pasadas con la posibilidad de modular la existencia presente sentida vitalmente como anticipación significativa del futuro.

En lo referente a los sentimientos anímicos, éstos constituyen, en sentido propio, una cualidad del *yo*, ya que corresponden a un nivel de referencia más elaborado psíquicamente, es decir, más concreto e independiente de las determinaciones corporales. Suelen estar producidos por circunstancias y hechos concretos como la alegría o la tristeza ante un suceso o noticia y, en último término, modulan afectivamente la relación entre el sujeto y el objeto captado.[31]

Finalmente, los sentimientos espirituales son los más alejados de la corporeidad del *yo* y no están motivados directamente por el conocimiento sensible, sino por algo cuya entidad se muestra más allá de una percepción o imagen inmediatas. Son, más bien, modos de ser que penetran todos los contenidos de la conciencia (la felicidad, la paz, la melancolía), y que no se dan en las relaciones del sujeto con acontecimientos parciales, ni en situaciones voluntariamente determinadas o empíricamente manejables, sino que proceden de raíces más hondas, por lo que tampoco está en poder del hombre el modificarlos a su placer. Más aun, tal tipo de sentimientos no pueden ser nunca estados, pues "en la beatitud o en la desesperación auténticas, lo mismo que en la serenidad y en la paz del alma, se manifiesta como extinguido todo estado del yo".[32]

En definitiva, la naturaleza y significado de los sentimientos, así como del conjunto de los fenómenos afectivos, cualquiera que sea su cualidad, grado o nivel de origen, revelan, en último término, la esencial unidad del ser humano y su ontológica condición referencial.

4. Conclusión

A lo largo de los siglos ha imperado el dualismo emoción-razón y si bien el pensamiento filosófico y psicológico actual atribuye significado y función a la dimensión afectiva del ser humano en general, ésta sigue en su mayor parte siendo considerada como definida por procesos opuestos a los meramente racionales. Dicha postura, al fin y al cabo, sigue siendo fiel en gran medida a la tradición clásica de las pasiones. No obstante, los aportes fenomenológicos en torno al tema de la afectividad humana permiten ya, hoy en día, cierta ruptura con el pensamiento clásico.

Así, la fenomenología de las emociones acepta, más bien, una consideración de los sentimientos como fenómenos de la conciencia, cuya intencionalidad es peculiar pues supone la propia afección como nivel tendencial de nuestra personalidad. En

---

[30] *Ibíd*., p. 458.
[31] Cf. *Ibíd*., p. 460.
[32] *Ibíd.*, p. 461.

conclusión, para acceder y profundizar en el ámbito de la afectividad humana tenemos dos vías posibles y complementarias: la experiencia interior que permite el análisis de la valoración y el sentimiento, y la experiencia exterior que permite observar sus manifestaciones. Cada una de estas dos experiencias no sirve, sin embargo, por sí sola para conocer los fenómenos afectivos y explicarlos. La conexión entre el aspecto interior y exterior aparece, pues, como algo necesario en la constitución de los fenómenos afectivos y su comprensión. Se trata de una conexión que sólo parece explicable desde la intencionalidad propia que corresponde a la emoción, es decir, una intención-afección o una afección intencional.

En resumidas cuentas, la afectividad contribuye pues, de forma clara, en la determinación de los fines y prioridades de la propia vida definida por actos intencionales, desempeñando así un papel clave, además, en las relaciones intersubjetivas y, consecuentemente, en la vida moral.

Bibliografía

Aquino, T. de: *Suma Teologica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

Aristóteles: Ética nicomaquea, traducción de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

—: *Retórica*, traducción de Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990.

Berlin, I.: *The sense of reality*, Giroux, Nueva York, 1996.

Boeri, M.: "Pasiones aristotélicas, mente y acción", en T. Santiago y C. Trueba (coords.), *De acciones, deseos y razón práctica*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2006, pp. 23-54.

Cooper, J. M.: "An aristotelian theory of the emotions", en A. O. Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric,* University of California Press, Berkley, 1996, pp. 238-257.

Echeverría, R.: "Emociones y estados de ánimo", en R. Echeverría, *Ontología del lenguaje*, Ed. Granica, Barcelona, 2006, p.265-296.

Frede, D.: "Mixed feelings in Aristotle's Rhetoric", en A. O. Rorty (ed.), *Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkley, 1996, pp. 258-285.

Freud, S.: "Tratamiento del alma", en *Obras Completas*, Tomo I, Amorrortu, Argentina, 1992.

Green, O. H.: "Wittgenstein and the Possibility of a Philosophical Theory of Emotion", en M*etaphilosophy*, Vol. 10, nº 3-4, 1979, pp. 206-237.

Greene, J. D. *et al*.: "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", en *Sciencie*, nº 293, 2001, pp. 2105-2108.

Lerner, H.: "Afectos, afecciones y afectaciones", en *Psicoanálisis*, Vol. 20, nº 3, 1998, pp. 683-704.

López Ibor, J. J.: "Escolios sobre los estados de ánimo y la vitalidad", en *Revista de psicología general y aplicada*, Vol. 6, nº 19, 1951, pp. 459-470.

Malo, A.: *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona, 2004.

Millán-Puelles, A.: *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

Moya, P.: "Las pasiones en Tomás de Aquino", en *Tópicos: Revista de Filosofía*, nº 33, 2007, pp. 141-173.

Nussbaum, M.: "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion", en A. O, Rorty (ed.), *Aristotle's, Rhetoric*, University of California Press, Berkley, 1996, pp. 303-323.

Ochsner, K. *et al*.: "Rethinking feelings: an fMRI study of the cognitive regulation of emotion", en *Journal of Cognitive Neuroscience*, nº 4, 2002, pp. 1215-1229.

Picard, R.: *Affective computing*, The MIT Press, Cambridge, 1997.

Scheler, M.: Ética, Caparrós Editores, Madrid, 2001.

Scherer, K. R.: "On the rationality of emotions: or, When are emotions rational?", en *Social Science Information*, Vol. 50, nº 3-4, 2011, pp. 330-350.7

Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1998.

RECREACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA METÁFORA CICERONIANA DE LA CULTURA[1]

Javier Gracia Calandín
Universitat de València

Abstract: This paper is structured in two different parts. The first one is a brief review about the Ciceronian origin of the word "culture". In the second one, I recreate some issues of philosophical interest according to the significance of the Ciceronian metaphor.

Keywords: Culture, Ciceron, formation.

La cultura ha sido y es objeto de numerosos estudios filosóficos. Qué duda cabe de que constituye uno de los rasgos principales del ser humano. Mi intención en este ensayo no es recorrer todos los significados que dicho vocablo reviste y ha ido adquiriendo a lo largo de la historia. Su extraordinaria polisemia está fuera de toda duda y querer se exhaustivo en este punto sería una tarea que necesariamente habría de pasar por el análisis del uso y el significado que ha cobrado en los diferentes filósofos de la historia del pensamiento.[2]

Por mi parte, únicamente me propongo llevar a cabo algunas recreaciones filosóficas acerca de la metáfora ciceroniana de la cultura, que se encuentra en el origen del uso de dicho término. A mi modo de ver, se trata de un tropo extraordinariamente sugerente que invita a repensar de nuevo algunos temas de la filosofía.

He estructurado este trabajo en dos partes diferenciadas. La primera y más breve consiste en una reseña acerca del origen del término "cultura" aplicado al ser humano, tal y como se encuentra en Cicerón. En la segunda, recreo con mayor libertad algunos temas de enorme calado filosófico a partir de lo que puede sugerir la metáfora ciceroniana.

[1] Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

[2] Para ver una exposición completa del desarrollo del concepto de cultura a lo largo de la historia pueden consultarse: Jörg Fisch, "Zivilisation, Kultur" en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, volumen VII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp.679-774; así como J. Ritter, Schwab, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel/Stuttgart, 1971, Bd. 1, pp. 1310-1324; Joseph Niedermann, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florenz, 1941.

1. Origen de una metáfora. La "cultura" en Cicerón y en la Antigüedad

Comenzaré citando el texto ciceroniano que constituye el referente principal y gozne de este trabajo.

> Así como no todos los campos que se cultivan son fructíferos, y es falso aquello de Accio [en su obra *Atreo*] (aunque sean dados granos buenos a tierra mala, sin embargo ellos mismos por su naturaleza brillan); así no todos los ánimos cultivados dan frutos. Además para moverme en el mismo símil, así como un campo, por fértil que sea, sin cultivo no puede ser fructífero, así el ánimo sin la educación y formación teórica. Mas el cultivo del ánimo es la filosofía: ésta extrae los vicios de raíz y prepara a los ánimos para recibir las semillas, y les confía y siembra, por así decir, aquellas cosas que, desarrolladas, produzcan frutos abundantes.[3]

Lo primero que cabe decir, es que Ciceron no es el primero que emplea la metáfora del cultivo del campo aplicada a la formación del ser humano. Pero quizá sí el primero que le da un giro y una impronta decisiva para la historia sucesiva.

Encontramos ya en Antifón de Atenas (480-411 a.C.) el paralelo de la educación (*paideía*) con la agricultura: "La clase de semilla que se siembra en la tierra corresponde a la cosecha que se espera recoger. Y si se cosecha en un cuerpo joven la formación genuina y noble (*paídeusin génnaian*), entonces vive y brota en él a lo largo de toda la vida".[4]

La referencia a la filosofía griega plantea la cuestión acerca de si *paideía* es equivalente a *cultura*. A este respecto, si realizamos un estudio riguroso y contextualizado de las fuentes parece poco verosímil que los griegos tuvieran un concepto de cultura como fue el caso de los latinos. Es cierto que además de Antifón, autores de la importancia de Demócrito (470-370 a. C.) emplearon el término *paideía* como un equivalente de educación o formación (*Bildung*, en alemán), no sólo en los términos de una cualidad sino como una joya que poseen aquellos que han recibido educación.[5]

Sin embargo, hay que destacar las diferencias insalvables entre el término griego *paideía* y el latino *cultura*. Mientras que *paideía* surgió como una expresión originalmente referida a las personas (recordemos que *paîs-paidós* en griego significa "niño") y que apenas se extendió a otros campos, no ocurrió así con el término latino

---

[3] Puesto que es el gozne de este artículo daremos la versión latina original: "nam ut agri non omnes frugiferi sunt, qui coluntur, falsumque illud Accii: 'Probae estsi in segetem sum deriorem datae/ Fruges, tamen hipase suapte natura enitent', sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus. Ita est utraque res sine altera debilis. Cultura autem animi philosophie est : haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant" Ciceron, *Opuscula Tusculanae* II, 13.

[4] Antifonte, „Fragmento 60", en Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsakratiker*, 6 Aufl., Volumen 2, p. 365. Acerca de esta comparación profundizaría posteriormente Plutarco (50-120 d.C) comparando la "phýsis", el "lógos" y el "éthos" con el suelo, el labrador y la semilla, correlacionando el maestro y el labrador. Cf. Plutarco, *De liberis educandis* 4.

[5] Cf. Demócrito, "Fragmento 180", en Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 edición, Volumen II, Berlín, 1952, p. 181.

cultura, originalmente referido al campo (*agri-cultura*), pero que encontró terreno abonado para aplicarse a diferentes ámbitos como el cuidado por el individuo, el cultivo del alma o el culto a las divinidades. La fecundidad del término latino "cultura" nos hace atisbar la riqueza que más adelante adquiriría en la modernidad.

Si acudimos al vocablo latino y examinamos su etimología, pronto encontramos la raíz de "cultura" en el verbo *colere* y el estrechísimo parentesco que en un origen tenía con el sustantivo *cultus*. El verbo *colere* tenía principalmente tanto la significación de "habitar o vivir" (de aquí el término latino "colonia") como la de "cuidar o cultivar". El sustantivo cultura, sin embargo, sólo se relaciona con la segunda acepción. Lo hace principalmente referida al cuidado o cultivo del campo (*cultura agri*, *agri-cultura*), la preocupación por los animales domésticos, pero también el cuidado por todo aquello que son elementos necesarios para la vida.

Quizá más llamativo es que en la Antigüedad *cultura* y *cultus* eran dos sustantivos frecuentemente intercambiables y entre los que no existía una clara diferenciación como la que a nuestros días ha llegado entre "cultura" y "culto". Habrá que esperar a la modernidad para que sea trazada la distinción entre ambos.

Analizando el texto con el que comenzamos, encontramos al menos tres aspectos relevantes. En primer lugar, la expresión "cultura animi" resulta especialmente novedosa. Se trata de una expresión atípica acuñada por Cicerón. Su preferencia por "cultura" y no por "cultus" quizá se explique por el contexto referido al símil de la labranza. Por otra parte, en la metáfora ciceroniana no hay alusión al culto a la divinidad, lo cual la aparta de giros idiomáticos equivalentes como "cultus animi".[6] En segundo lugar, es importante destacar que el significado de cultura en Cicerón se aparta de lo relativo al adorno y el cuidado de las cosas externas. En tercer lugar, hay que destacar también el valor positivo del término cultura en Cicerón. Aludir a la cultura ya implica que el proceso y resultado es un progreso y mejora del individuo, con lo cual pueden buscarse importantes paralelismos en el propio Cicerón entre el concepto de cultura y el de "humanitas".[7] A este respecto poco después de Cicerón, Séneca se refirió al "cultivo de la humanidad".[8]

2. La filosofía como *cultura animi*

2.1 Radicalidad de la filosofía

En Cicerón encontramos una de las definiciones, a mi modo de ver, más bellas que se han dado de la filosofía. La filosofía como *cultura animi*, es decir, como cultivo del alma, como formación del hombre. En esta caracterización de la filosofía está contenida de modo seminal la meta y razón de ser de toda filosofía, la búsqueda del saber (sin excluir –pienso yo– la sabiduría del amor).

La filosofía desde siempre se ha caracterizado por su radicalidad y ultimidad en las cuestiones que plantea. Pues al plantearlas como lo hace, pone en evidencia caracteres propios del ser humano. La filosofía aborda la pregunta acerca de la naturaleza propia del ser humano y al hacerlo pone de manifiesto que el ser humano no sólo

[6] "Oratio cultus animi est", cf. Séneca, *Epistulae*, 115,2.
[7] Cf. Cicerón, *De legibus*, 3, 42.
[8] Cf. Séneca, *Sobre la ira*, final.

es "naturaleza" sino también "cultura" y su carácter más humano es esa "naturaleza cultural". Pero por razón de su radicalidad y cuestionabilidad, la filosofía repara en que ella misma es cultura, cultivo de la mente y del espíritu. Aquí se plantea una problemática propia de la filosofía, a saber, que aquello sobre lo que reflexiona es a su vez una actividad sobre la que se actúa y por lo tanto que ella misma va conformando. O dicho de otra manera, que el objeto de la filosofía (el ser humano como ser cultural) pierde su presunta objetividad-neutralidad al ser la propia filosofía la que al llevarse a cabo constituye y conforma su dimensión cultural.

Esta especie de circularidad de la filosofía podría llevar a un atolladero si el paradigma sobre el que se entiende la filosofía es la objetividad al modo como hacen las ciencias modernas. Pero, ¿no supone esto asumir demasiado rápidamente que el saber y la capacidad reflexiva del ser humano han de adoptar un sesgo excesivamente estrecho? ¿No pierde con ello la filosofía su radicalidad y carácter propio?

Si la circularidad se entiende, por el contrario, en términos de participación, donde no se puede adoptar un punto de vista absoluto y en el que la verdad no es algo que llegamos a poseer sino algo que descubrimos, entonces la actividad filosófica puede alcanzar el propósito de ser cultivo de la persona humana. Porque si algo pone de manifiesto la caracterización ciceroniana es el carácter permeable y por lo tanto contingente del ser humano, [¿Cómo pretenderíamos abarcar la tierra entera, en toda su globalidad (en toda su esferidad) si nosotros mismos somos una parte de esa tierra? ¿Acaso intentando despegarnos de la tierra, renunciando a nuestra naturaleza cultural, creyéndonos seres del cielo? Pues una cosa es mirar hacia el cielo, contemplarlo, aspirar a él, inspirarse en él, y otra bien distinta habitarlo. El ser humano habita la tierra y la filosofía contribuye a su cultivo].

2.2. No sólo filosofía conceptual

La imagen de la filosofía como *cultura animi* cuestiona a su vez la necesidad de conceptos para hacer filosofía. La radicalidad de dicha imagen consiste en ir más allá de la racionalidad hacia formas no conceptuales de consciencia. Reconocer la fuerza de la imaginación, de los símbolos, de un pensamiento no discursivo y de una intuición no reflexiva, lleva a que la filosofía hunda sus raíces en las formas más elementales y espontáneas del espíritu.

Una imagen tal de la filosofía pronto deja ver sus virtudes si nos asomamos a culturas no occidentales que han cultivado estas formas que no suelen incluirse en la racionalidad, al menos en una racionalidad conceptual. Y sin embargo, sería equivocado decir que dichas culturas han caído en la irracionalidad, lo cual sería poco menos que segregarlas, asumiendo a su vez un concepto bastante estrecho de ser humano.[9]

Efectivamente no todas las culturas operan con conceptos y restringir la filosofía a una actividad exclusivamente conceptual sería llevar a cabo una limitación que no responde a su vocación de búsqueda constante de la sabiduría. Recuperar un sentido

[9] Sobre un cuestionamiento del concepto de racionalidad puede leerse, Taylor, Ch. "Rationality" en M. Hollis and S. Lukes, *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982.

humanista de cultura en toda su significación lleva a la filosofía a explorar nuevas formas de un pensar no lógico.[10]

A mi modo de ver, además del conocimiento recogido en conceptos cabe pensar en otro modo de sabiduría más vinculado a la vida. Una sabiduría que destila experiencia y que se encuentra vinculada con la fuerza que estimula y hace crecer humanamente a las personas. La sabiduría en este caso se condensa en la apertura para realizar nuevas experiencias (y no en subsumirlas todas bajo el concepto). Pues el sabio es el que está abierto a nuevas experiencias, "es siempre el más radicalmente no dogmático".[11] Y yo recreando la metáfora ciceroniana, añadiría que esta sabiduría constituye la auténtica savia humana, esto es, el impulso a crecer y a desarrollarse humanamente. Cuando la filosofía desafía los reduccionismos de las minúsculas disquisiciones conceptuales y vuelve de nuevo a esos interrogantes vitales con las que se originó es cuando damos con la "savia sabia"; esa que hace madurar al hombre y lo lleva a germinar en él el árbol de la sabiduría.

2.3 Programa de las humanidades: herencia estoica y la "Facultad de Cultura"

Derivada de la caracterización de la filosofía como *cultura animi* podríamos unirnos a la propuesta de llevar a cabo la vuelta a una formación humanista que no reduzca la complejidad, riqueza y radicalidad de lo humano. Más si cabe, que vitalice el saber y lo reconduzca por los caminos de la vida. Para ello voy a apuntar únicamente dos posibles trayectos. Por una parte la herencia estoica de la educación como "cultivo de la humanidad". Por otra, el papel central que ha de tener la "Facultad de cultura" en el diseño del programa de las humanidades, según la propuesta de Ortega.

La recuperación de un concepto humanista de cultura, lo que un inglés más vivamente llamaría *revival*, cuestiona necesariamente el modelo de educación y formación que va parcelando la humanidad en diferentes departamentos cada vez más especializados. ¿Hacia qué cauces conduce esta revisión y reforma de la educación liberal? (El propio Cicerón ya había examinado las diferentes tradiciones de la época). ¿Qué podemos extraer en nuestros días para la educación de su apuesta por el estoicismo?

El estoicismo vio con una claridad meridiana –de la que aún hoy podemos aprender– el inextricable vínculo común a toda la humanidad y la conciencia de pertenecer a una misma comunidad humana. Esto, acompañado de una conciencia crítica y el autoexamen acerca de lo realmente importante para la vida para mejorar en sus emociones y sus pensamientos, plantea las bases para el programa de las humanidades. Para concretar podemos acudir a la famosa *Carta sobre la educación liberal* de

---

[10] Ejemplo de esto sería la filosofía índica, pero ya en occidente encontramos invitaciones, o más bien incitaciones en el caso de Nietzsche, a un pensamiento intuitivo, la metaforización constante del artista creador. Ver Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997; Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", párrafo 14. Aunque también Ortega ha puesto el énfasis en recuperar la espontaneidad (agilidad intelectual, imaginación, afán de gozar y triunfar…) que como "funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal", J. Ortega, "El 'Quijote' en la escuela", *Obras Completas*, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 1957. p. 80.

[11] Es este uno de los aspectos más destacables y diferenciadores de la hermenéutica respecto al planteamiento hegeliano. Cf. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 432.

Séneca. Lo primero destacable es su aguda reflexión acerca del término "educatio liberalis" porque tradicionalmente se entendía como "apropiada para el caballero nacido libre". Sin embargo, Séneca entiende que educación liberal es la enseñanza que hace a los alumnos libres, capaces de hacerse cargo de sus propios pensamientos. Pero además podríamos añadir cuatro principios de la educación estoica inspirada en la tradición socrática: 1) La educación socrática es para todos los seres humanos, 2) debe adaptarse a las circunstancias y contextos de los alumnos, 3) debe ser pluralista, atendiendo a la diversidad de normas y tradiciones, 4) requiere que los libros no se impongan como autoridades incuestionables relegando el ejercicio de la razón.[12]

En segundo lugar, más próxima en el tiempo es la conferencia que Ortega dictó hace ya ochenta años sobre la "Misión de la universidad" y el papel central que en ella ocupa la "'Facultad' de Cultura".[13] Frente al "hombre medio" (inculto), la Universidad ha de formar "hombres cultos", que no es lo mismo que científicos ni eruditos. La cultura frente a la ciencia es una dimensión constitutiva de la existencia humana. Porque la cultura son las "ideas vivas o de que se vive", es decir, las convicciones efectivas, que cada tiempo posee y *desde* las cuales el tiempo vive. Es por ello que en la enmarañada selva de la existencia, la cultura abre caminos, guía e ilumina el peregrinar (*per-agros*) del hombre. El "hombre culto", lo que en el siglo de las luces se llamó el "hombre ilustrado", es precisamente el que es capaz de ver a plena luz los caminos de la vida.

Por lo tanto, cuando hablamos de la formación humanista no aludimos a un aditamento ornamental cual fuere la erudición, sino de recuperar una "'Facultad' de Cultura" como núcleo de la universidad. Pues de este modo se consigue "devolver a la universidad su tarea central de 'ilustración' del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica". Ni la erudición ni la especialización de las ciencias pueden sustituir la "necesidad de crear vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber para enseñarlas en la 'Facultad' de Cultura". Las Humanidades serían, a mi modo de ver, la formación que contribuiría a desarrollar ese "talento integrador".

Este sugerente programa trazado por Ortega no es extraño a la concepción de la filosofía ciceroniana. De hecho llama la atención que poco antes del pasaje citado donde caracteriza a la filosofía como "cultura animi", el filósofo latino eleva esta interpelación: "¿Cuántos filósofos se encuentran que sean de tan buenas costumbres, tan constituidos en su ánimo y en su vida como postula la razón, que consideren su disciplina no como ostentación de ciencia, sino como ley de vida, que se sometan a sí mismos y sigan sus principios?" Para Cicerón filosofía y vida (a diferencia de la "ostentación de ciencia") no pueden escindirse, pues "el filósofo que peca en la disciplina de la vida es más torpe por el hecho de que en el deber del que quiere ser maestro resbala y, haciendo profesión del arte de la vida, delinque en la vida".[14]

---

[12] Para una exposición de la defensa clásica de la educación liberal cf. Martha C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, Andres Bello, 2005. Especialmente capítulos 1 y 2.

[13] J. Ortega, "Misión de la universidad", *Obras completas*, Tomo IV, Revista de Occidente, 1956, pp. 321-353.

[14] Cicerón, *Disputas tusculanas*, II, 11-12.

Aunque el ideal humanista de la filosofía como "maestra de la vida" puede resultar excesivo y quizá algo pretencioso[15], sin embargo, creo que podemos extraer una valiosa enseñanza del modelo de la formación humanista centrada y preocupada por la cuestión de la vida y por lo tanto recelosa de aquellos planteamientos teóricos y alejados que no aprovechan para que el ser humano se desarrolle humanamente (y no como una máquina).

2.4. Naturaleza y cultura (o cultura y naturaleza)

La metáfora ciceroniana del hombre como campo de cultivo del saber nos hace reparar acerca del clásico debate entre naturaleza y cultura.

En primer lugar, en el marco del texto citado al comienzo, contradiciendo a Accio, interpela Cicerón, ¿qué pueden hacer granos buenos si la tierra es mala? Con ello pone en evidencia que un campo no sólo necesita buenas semillas sino, a su vez, ser cultivado para poder dar fruto. Pero la caracterización ciceroniana aún parece más sutil, porque el propio Cicerón asume que no todos los ánimos cultivados dan fruto. Es decir, que si no se disponen de los granos, por más que el campo esté cultivado, jamás podrá llegar a dar fruto. Para que obtengamos fruto se tienen que dar ambos elementos, el grano y el cultivo de la tierra. Con ello vemos indicios para afirmar que Cicerón desafía la tesis de que la naturaleza es independiente de toda cultura, como si los granos brillarán por su misma naturaleza. La interpelación de Cicerón es directa, ¿acaso puede la naturaleza en el ser humano brillar por sí misma sin ningún tipo de cultura?

El problema de la contraposición entre naturaleza y cultura es una constante a lo largo de la reflexión de la cultura. Frecuentemente se había opuesto "cultura" o "civilización" a "salvajismo" o "barbarie". Sin embargo, es en la modernidad con autores como Bodino, Hobbes o Puffendorf cuando la contraposición se convierte en escisión y adopta incluso un sesgo etnocéntrico al establecer la divisoria entre los pueblos de dentro de Europa (los civilizados) y los de fuera de Europa (salvajes o bárbaros). Dejemos la problemática del etnocentrismo para el apartado siguiente y digamos algo más acerca de la relación entre naturaleza y cultura.

Yendo al problema propiamente, cabe decir que si el hombre es un animal cultural tal y como lo hemos caracterizado según una larga tradición, entonces la cultura no le es extrínseca, es decir, le es natural. Ello quiere decir que el hombre es un ser cultural por naturaleza, o, lo que viene a ser lo mismo, su naturaleza en tanto que humana no puede ser sino cultural, esto es, cultivable y con-formable.

Llegamos así al segundo aspecto importante y es que, cómo es posible que algunas culturas se hayan convertido en antinaturales. Aún cuando tengamos que aceptar que la misma concepción de naturaleza está ya culturalmente determinada, sin embargo, hay un tipo de culturas que se han situado de espaldas a la naturaleza, estableciendo un hiato insalvable entre naturaleza y cultura. A este respecto cabría recordar, por ejemplo, la crítica de la cultura de Rousseau.[16]

---

[15] A tenor de la exposición ciceroniana en el libro II de las *Disputas tusculanas* cabría preguntar, ¿es la filosofía la que nos hace virtuosos y nos lleva a superar el dolor con entereza, a vigorizar nuestro ánimo?

[16] Rousseau, *Emilio o de la Educación*, 5.

Creemos que esta escisión y tendencia a dar la espalda a la naturaleza ha estado y aún está muy presente en la cultura occidental. (Esto se aprecia con más nitidez si acudimos al contraste con otras culturas). Se ha exagerado la contraposición entre la naturaleza natural y la naturaleza cultural del ser humano. ¿No ha resultado de esta separación una cultura artificial, por más que se la quiera adornar con el nombre de científica?

Pero, sin embargo, tampoco sería adecuado identificar sin más naturaleza y cultura. Ya desde los griegos hay argumentos para diferenciar el problema de la *physis* y el problema del *nomos*. Así pues, ignorar dichos argumentos nos llevaría a caer en una injustificada confusión de una noche en la que todos los gatos son pardos. Sorteando la escisión, de un lado, y la confusión, de otro, quizá podamos avanzar en la relación no-dualista entre naturaleza y cultura si consideramos que en el ser humano, incluso las "cosas" del mundo de la naturaleza no son sino ya "representaciones", "ideas", "*idola*", "imágenes", culturalmente conformadas. Lo cual evitaría el atolladero de tener que referirse a algo sin los rasgos humanos, pero inevitablemente ya desde el ser humano[17] (insistimos que acudir a otras culturas permite poner de relevancia el contraste).

Alertados de los reduccionismo tajantes, creo que la recuperación humanista de la cultura es especialmente adecuada para superar la manida separación entre naturaleza y cultura. Porque esta superación es, efectivamente, un modo de evitar la escisión sin incurrir en la mera confusión. Pero aún podemos avanzar más y proponer desde la cultura una vuelta a la naturaleza, el impulso hacia un nuevo renacimiento cultural.

¿No experimentó acaso la humanidad renacentista el ímpetu de renovación proyectado sobre la vida y sobre la humanidad, oponiéndose al exilio "sobrenatural" (y "antinatural", en muchos casos) de las ideas medievales? Denunciando la farsa de una cultura antinatural, puesta de espaldas a la naturaleza, anuladora de la vida, el renacimiento cultural que defendemos ha de conseguir deshacerse de la costra antinatural que ha entristecido la vida, sometiéndola y ahogando su "instinto radical de vitalidad".[18] Pues la cultura no es sólo pensamiento sino también sentimiento, y ¿qué es el pensamiento cuando no está enraizado en el sentimiento? La escisión entre naturaleza y cultura ha llevado a que la cultura (ciencia, moral, arte…) haya perdido el contacto con los nervios del individuo, alejándolo de su corazón, del coraje y la curiosidad (admiración), de su agilidad intelectual, de su espontaneidad. Con ello la cultura se ha vuelto anémica y exangüe.

La cultura natural que proponemos recuperar desde la naturaleza cultural del ser humano protesta ante una cierta tendencia anti-natural, anti-vital, anti-humana, que ha ido sustituyendo la tierra fértil por el asfalto abrasador y la morada de los sentimientos por colosales rascacielos de conceptos vacíos. Elevemos con Ortega la

---

[17] La hermenéutica ha hecho fecundo el debate en torno los estatutos propios de las ciencias humanas y las ciencias naturales. Por mi parte, dicho de modo muy conciso, la relatividad innegable de la realidad no conduce, sin embargo, al relativismo que anula la división entre el mundo natural y el mundo cultural. Ver J. Gracia, *Presupuestos hermenéuticos de la filosofía moral y política de Charles Taylor*, capítulo 5, Valencia, 2010.

[18] Ortega, "El fondo insobornable", *Obras Completas II*, p. 85. Ver la célebre crítica de Nietzsche a la cultura occidental en su versión griega (herencia de Sócrates) como en su versión cristiana (herencia de Pablo de Tarso) por haber llevado a cabo la "castración de las pasiones", por ejemplo, en *Crepúsculo de los ídolos.* Puede consultarse nuestro comentario: J. Gracia, P. Stellino e I. Tamarit, *Estudio sobre el* Crepúsculo de los ídolos *de F. Nietzsche*, Universidad de Valencia, 2010, pp: 47-50, 63-67 y 80.

denuncia, ¿por qué "hemos dotado de colosales proporciones a aquellas cosas que están más lejos de nuestros nervios, y consideramos nimias, nulas y aun vergonzosas las que, queramos o no, influyen con mayor vigor en nuestro ánimo"[19]?

2.5. Cultura e interculturalidad. La circunferencia y el radio

Finalmente vamos a rastrear la relación e incluso complementación que se establece entre cultura e interculturalidad. ¿Puede hablarse de cultura sin hacer referencia a la interculturalidad? Al revés parece enormemente improbable, atendiendo a que el concepto de cultura ya está contenido en el mismo vocablo interculturalidad. Pero a mi modo de ver tampoco es posible referirse a la cultura sin reconocer la interculturalidad latente. Ignorar esto nos haría miopes.

La centralidad de la interculturalidad queda de manifiesto cuando reparamos en que la cultura no sólo se concreta en una sino en diversidad de culturas. Situarse "entre" las culturas, o al menos, reconocer que existe un tránsito entre unas culturas y otras, nos ayuda a comprender la centralidad de la interculturalidad. Podríamos incluso, plantearlo de modo más directo diciendo que no hay cultura sin interculturalidad, del mismo modo que no hay circunferencia sin radio (aunque éste no se haya trazado).

Efectivamente, considerar la relatividad de toda cultura respecto a la interculturalidad, lleva a plantear que no es "saliendo" del propio círculo como se recorre el tránsito hacia la interculturalidad sino adentrándose en su la dimensión cultural constitutiva de todo ser humano. O dilatando algo más la metáfora ciceroniana, que es hundiendo las raíces más y más como se consigue acceder a la savia de otros campos. Al extenderse más y más las raíces subterráneas hacia diferentes culturas, mayor altura alcanzará el árbol del saber. Y esto aunque es paradójico es la realidad (cultural – claro–aunque enraizada en la naturaleza).

El círculo sólo es vicioso si es puramente lógico y estático porque se convierte en un callejón sin salida. Pero si el círculo hunde sus raíces en la existencia, por definición dinámica y enriquecedora, entonces la experiencia intercultural consigue ampliar el horizonte, generar una espiral creciente de encuentro con otras tradiciones culturales. Más que un círculo establecido, el círculo se crea a través del encuentro existencial. De modo que no se comienza con un diálogo dialéctico-lógico, en el que las leyes ya están preestablecidas, sino que se lleva a cabo todo un proceso de aprendizaje y fecundación mutua, en el que se han de inventar nuevos lenguajes de intercambio.[20] Nuevamente, la imaginación al poder.

---

[19] Ortega, "cultura anémica", Tomo II *Obras Completas*, p. 88. ¿Pensaría alguien que es casual que Ortega aluda a Nietzsche como aquel que "logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante de vida"? Jesús Conill ha mostrado el potencial nietzscheano para una hermenéutica que busque seguir el hilo conductor del cuerpo. Cf. Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.

[20] A este respecto he rastreado las posibilidades del encuentro intercultural desde la hermenéutica de Charles Taylor. Cf. J. Gracia "El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor", *Diálogo filosófico nº 64*, enero/abril, Madrid, 2006, pp. 77-94. O las interesantes intuiciones de la propuesta de "hermenéutica diatópica" desde una "filosofía imparativa" de Raimon Panikkar. Cf. Panikkar, "What Is Comparative Philosophy Comparing?", en J. Larson y E. Deutsch, *Interpreting across boundaries. New essays in comparative Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

A mi modo de ver, la reflexión en torno a la cultura ha de incluir indefectiblemente una reflexión en torno a la interculturalidad. La historia que acompaña al concepto de cultura está marcada por capítulos etnocéntricos que han llevado a confundir rasgos humanos con caracteres propios de la cultura occidental.[21] Referirse a la cultura como la dimensión humanizadora de las personas conlleva el peligro de proyectar sobre otras culturas prácticas culturales propias y en caso de no compartirlas juzgarlas como "bárbaras" o "salvajes".[22] La interculturalidad se presenta como un imperativo que consigue sortear el etnocentrismo, pero también el relativismo. En el propio Cicerón y su entronque en el planteamiento estoico –que encontramos ejemplarmente también en Séneca– vemos poderosos argumentos para establecer vínculos de una humanidad común entre las personas.

Yo añadiría que ese cultivo de la humanidad ha de entenderse a través (entre) las culturas. Es decir, que el cultivo de la humanidad sólo se hace efectivo a través de las prácticas culturales de los pueblos. De este modo, desde la hermenéutica yo añadiría un *sentido efectual de cultura* que sin incurrir en la abstracción de conceptos vacíos, consiga establecer un examen crítico de las prácticas culturales en virtud de situarse desde las culturas, "entre" las culturas.

Una última cuestión sería si acaso es posible aspirar a una "filosofía intercultural". Habida cuenta de que cada filosofía emerge en el seno de una cultura, sin embargo, por la radicalidad de su vocación al mismo tiempo la filosofía busca cuestionar sus cimientos y transformarla. Este carácter radical de la filosofía hace que se nutra en el subsuelo en el que están enraizadas también otras culturas. Así, el contacto subterráneo con otras raíces sirve de estímulo del pensar filosófico. Y esto me sugiere, al menos, dos recreaciones más sobre la imagen propuesta por Ciceron con la que comencé este ensayo y con las que quiero concluirlo.

La primera sería, la importancia del *humor*[23] para el quehacer de la filosofía intercultural. Efectivamente, la cultura tiene que ver con el genio y con los buenos humores porque es el humor –a veces también la ironía– el que *humedece* de savia nueva el cavilar del filósofo. Pues, siguiendo de nuevo a Ortega, ¿no es acaso que "la cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado –en la jovialidad"?[24] Es esa tonalidad emotiva radical que constituye la base del carácter y de la cual brota toda nuestra vida la que una propuesta a favor de la interculturalidad

---

[21] Herder constituye un buen exponente para el reconocimiento de la diversidad cultural. No en balde vivió la presión cultural de Francia y el francés de la época sobre el alemán. Cf. Herder, „Briefe zur Beförderung der Humanität 116" (1797), *Sämtliche Werke*, vol. 18.

[22] El paralelismo entre "cultura" y "civilizado" en oposición a "bárbaro" o "salvaje" se ve quizá con más claridad. Especialmente visible fue esto en los periodos de máxima expansión colonial. Principalmente siglo XV, tras el descubrimiento de América y siglo XIX y XX.

[23] Véase el reciente número monográfico de la revista *Diálogo filosófico* dedicado a la filosofía del humor. Cf. *Diálogo filosófico*, nº 82, enero/abril 2012. pp. 4-72.

[24] Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía?, Madrid, Alianza, 1999, lección VI, p. 100. Es sumamente interesante el juego de palabras al que Ortega alude entre "paideía" (cultura) y "paidiá" (broma). La filosofía entendida como ejercicio riguroso del intelecto, sin embargo, no conduciría a un rictus serio sino, antes bien, habría que acercarse a ella "con el temple de espíritu que lleva al ejercitar un deporte y ocuparse en un juego", es decir, un "jovial rigor intelectual". También Nietzsche ha destacado el valor de la *Heiterkeit* (jovialidad). "Seguir manteniendo la jovialidad en medio de un asunto sombrío y sobremanera responsable es hazaña nada pequeña: y, sin embargo, ¿qué sería más necesario que la jovialidad?"Nietzsche, "Prólogo", *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 31.

ha de apropiarse. Porque es el jugo vital de las culturas el que hace sacar el auténtico genio (in-genio) de las personas.

La segunda, ésta más directamente emparentada con todo cultivo, la *humildad*. ¿Cómo avanzaremos en el encuentro intercultural, como recuperaremos la savia de un saber compartido –o al menos que puede llegar a serlo– si permanecemos en las nubes, (las nubes del sabelotodo incorregible) y las "alturas" de la arrogancia? Me parece a mí, que para adentrarse en los caminos de la cultura, para peregrinar hacia el saber no nos cabe otra que poner los pies en el suelo (*humus*) y bien provistos de humildad (*humilitas*) trabajar en favor del cultivo del alma.

TENDIENDO PUENTES ENTRE NEUROCIENCIA Y EDUCACIÓN: EL HORIZONTE ÉTICO DE LA NEUROEDUCACIÓN

Mª José Codina Felip
I.E.S. Manuel Sanchis Guarner, Castelló de Rugat

Abstract: In this article, I analyze the relationship between neuroscience and education. The field of research called "Mind, Brain and Education", examines in depth the issue. The relationship between both disciplines presented in this article shows a complicated relationship that generates much debate. Although it is agreed that this relationship is possible and fruitful. Here I try to make a general outline of how to understand this relationship and how the connection between both disciplines is investigated. Finally, I show my conclusions that come from the analysis of this relationship, and their ethical implications that I want to analyze in future works.

Keywords: neuroscience, education, neuroeducation, ethics, bridging the gap.

La relación entre mente, cerebro y educación está siendo tema de investigación y discusión en los últimos tiempos. Son múltiples las asociaciones, institutos, grupos de investigación, programas de estudio y publicaciones que tienen este tema como núcleo central.

Un tema recurrente en esta área está siendo la relación entre neurociencia y educación. La discusión está servida con respecto a si es posible establecer puentes que las conecten, así como el tipo de puentes que serían necesarios y desde dónde habría que empezar a construirlos. Las divergencias a este respecto son muchas, y la confianza en las contribuciones que la neurociencia pueda aportar a la educación también es motivo de discusión.

Voy a tratar en primer lugar el debate acerca de en qué medida pueden contribuir las neurociencias a la práctica educativa. Para tratar este punto tomaré como referencia a John T. Bruer[1] y a Daniel Ansari.[2] El primero representa la posición más conservadora al respecto de la relación entre neurociencia y educación y pide, ante todo, cautela advirtiendo de los posibles peligros de una aplicación práctica precipitada. Por su parte, Daniel Ansari representa una postura mucho más abierta y optimista respecto a la contribución que puede hacer la neurociencia a la educación. Si bien,

[1] John T. Bruer, presidente de la James S. McDonnell Foundation, impulsor del McDonnell-Pew Program in Cognitive Neuroscience y profesor de filosofía en la Washington University.

[2] Daniel Ansari, profesor de psicología en University of Western Ontario, investigador en desarrollo cognitivo, miembro de la junta directiva de IMBE International Mind Brain and Education Society.

también advierte de la necesidad de invertir tanto en recursos materiales como humanos para que esta relación sea fructífera. Cabe adelantar que lo que ambos, Bruer y Ansari, tienen en común, es que entienden que la relación entre neurociencia y educación no puede hacerse directamente, sino que es necesario tomar la psicología cognitiva como puente intermedio entre ambas disciplinas.

Después de exponer este debate, pasaré a hacer un breve repaso de cómo se entiende desde distintas perspectivas científicas el construir puentes entre neurociencia y educación. Para abordar este punto tomo como referencia un artículo de Sol Benarós titulado "Neurociencia y educación: hacia la construcción de puentes interactivos".[3]

La relación entre neurociencia y educación, ¿una relación conflictiva?

No todos aquellos que estudian esta relación la entienden desde la misma perspectiva. Por un lado, están aquellos que temen que una imprudente aplicación práctica de los avances de la investigación sobre el funcionamiento y estructura de nuestro cerebro, dé como resultado indeseables y aún poco predecibles consecuencias en el cerebro de los niños. Este sector, por tanto, pide principalmente cautela y mucha prudencia frente al entusiasmo ante nuevos hallazgos en la investigación. Entienden que la construcción del puente que una ambas disciplinas es una meta aún muy lejana. Por otra parte está un sector más abierto y optimista que defiende que la neurociencia puede hacer grandes aportaciones a la educación de manera que esta última sufra una revolución respecto a su concepción hoy en día. No es que carezcan de cautela y que no pidan prudencia, pero sí creen que se puede empezar ya a hacer este camino cumpliendo, eso sí, ciertos requisitos.

Como antes he avanzado, tomo como representante de la postura más conservadora a John T. Bruer. En su artículo "Building bridges in neuroeducation",[4] Bruer critica ferozmente cómo los resultados de las neurociencias cognitivas son a menudo empleados en prácticas educativas. Considera que se está cometiendo un abuso en lo concerniente a esta aplicación práctica. Es necesario aclarar antes de seguir que no se trata de que Bruer considere que no pueden conectarse neurociencia y educación, de hecho es él quien instaura el término "puente" para hablar de la posible conexión entre ambas. Por lo tanto, su postura conservadora lo es en lo referente a cómo se está realizando esa conexión, así como a qué expectativas se están teniendo sobre cómo el conocimiento del funcionamiento y estructura de nuestro cerebro puede influir en la práctica educativa. En este artículo defiende que la neurobiología puede conectar con la educación a través de la ciencia cognitiva, concretamente, de la psicología cognitiva. Entendiendo así que la investigación neurobiológica no puede conectar directamente con aplicaciones prácticas en lo que respecta a la educación.

---

[3] Benarós, Sol, Sebastián J. Lipina, M. Soledad Segretin, M. Julia Hermida, Jorge A. Colombo, "Neurociencia y educación: hacia la construcción de puentes interactivos", *Revista de Neurología*, vol. 50, nº3, 2010, pp. 179-186.

[4] Bruer, John T., "Building bridges in neuroeducation", en Battro, Antonio M., Kurt W. Fischer, Pierre J. Léna eds., *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp.43-58.

En el mismo sentido, Bruer defiende en su artículo "Avoiding the pediatrician's error: How neuroscientists can help educators (and themselves)",[5] que se está haciendo un mal uso de la investigación en neurociencia. Bruer argumenta que los avances que se están consiguiendo respecto al conocimiento de nuestro cerebro y de la densidad de las sinapsis en la infancia, están siendo manipulados por los entusiastas de la aplicación de las neurociencias, dando como resultado artículos publicados en revistas dirigidas a la comunidad educativa. Además, advierte que, puesto que estos nuevos conocimientos son muy atrayentes, consiguen acaparar la atención de los medios de comunicación y la clase política. Con esto lo que se consigue es una mala difusión de estos avances en la investigación neural. El principal peligro es la falta de cautela y la poca formación para ser crítico con la información. En este artículo, incluso llega a comparar el daño que un pediatra puede hacer mediante la mala inferencia a partir de los datos de crecimiento de los niños, con el daño que puede hacer del mismo modo una mala inferencia a partir del conocimiento del funcionamiento de nuestro cerebro respecto a las intervenciones que considerarían lícitas de una manera imprudente. Lo que viene a explicar concretamente es que un pediatra que lea los datos que hacen referencia al crecimiento tanto en altura como en peso de los niños y adolescentes, puede ver claramente que a partir de la adolescencia más bien temprana, la mayoría de niños ya tienen prácticamente la altura y el peso que alcanzarán en la vida adulta. A partir de estos datos, el pediatra hace una mala inferencia e interpreta que si durante la infancia y adolescencia es cuando se desarrolla nuestro cuerpo, es éste el momento adecuado para entrenar al niño intentando desarrollar al máximo sus capacidades: velocidad, fuerza,… Evidentemente, todos sabemos hoy en día que esta práctica sería muy dañina para la salud del niño, ya que no es bueno un sobre-entrenamiento a edades tempranas porque puede dificultar, por ejemplo, un buen desarrollo de los músculos del mismo, llegando incluso a afectar en su crecimiento.

Pues bien, entiende que el mismo error es el que se está cometiendo en lo referente a neurociencia y educación. Por una parte se tienen datos de cómo funciona nuestro cerebro. Las técnicas de neuroimagen han permitido en los últimos tiempos avanzar mucho en lo que respecta a nuestro conocimiento sobre el funcionamiento neural, la activación de las distintas áreas cerebrales y la densidad de las sinapsis. Pero de estos datos, según Bruer, no es prudente inferir aplicaciones directas a la práctica educativa. Aún no se sabe lo suficiente como para poder hacer esto, ya que entiende que aún no conocemos las repercusiones y posibles consecuencias negativas que pueden tener las intervenciones directas en el cerebro aprovechando su plasticidad en la infancia. Este mismo argumento lo defiende en su artículo "Education and the Brain: A Bridge Too Far",[6] donde incluso llega a nombrar la Montessori School, red de escuelas que basan su sistema educativo en los avances neurológicos, comenzando a trabajar en la denominada "brain-based education" a partir de entre los 2 años y medio, y 3 años. Por tanto, puede resumirse el pensamiento de Bruer en una llamada a la cautela y a no aplicar los hallazgos en las investigaciones neurocientíficas a la educación de una

[5] Bruer, John T., "Avoiding the pediatrician's error: How neuroscientists can help educators (and themselves)", *Nature Neuroscience,* vol.5, 2002, pp. 1031-1033.

[6] Bruer, John T., "Education and the Brain: A Bridge Too Far", *Educational Researcher*, vol.26, nº8, 1997, pp. 4-16.

manera directa. Sí piensa que puede haber contribuciones importantes, pero estas no son tantas como esperan muchos entusiastas de las neurociencias, y además cree que se necesita aún mucho más tiempo de investigación al respecto.

Por otra parte, voy a presentar la postura de aquellos que son más optimistas respecto a las contribuciones que entre ambas áreas pueden hacerse mutuamente y que no ven tan lejana la construcción del puente que conecte neurociencia y educación, sino que defienden que es una empresa que puede empezar a avanzar. Daniel Ansari, en su artículo "The Brain Goes to School: Strengthening the education-neuroscience connection",[7] presenta como propio el campo de investigación de la Neurociencia Cognitiva, fruto del estudio interdisciplinar entre psicología cognitiva y neurociencia.[8] Esta disciplina estudia la compleja relación entre los procesos neurales y la importancia del contexto socio-cultural para el desarrollo del cerebro. Los nuevos conocimientos en neuroarquitectura nos han revelado que el aprendizaje cambia tanto la función como la estructura del cerebro. Por tanto, la interacción entre cerebro y educación sí es una interacción directa.[9] Pone como ejemplo que el aprendizaje de juegos malabares cambia la estructura de regiones cerebrales que tienen que ver con el movimiento visual. Eso sí, cuando cesa el entrenamiento, el cambio sufrido en esta estructura del cerebro, vuelve al estado inicial previo al entrenamiento.[10] Estos estudios muestran que el cerebro cambia y se adapta a sí mismo según las demandas y necesidades del entorno y el contexto de los individuos. Y esto conlleva parejo, según Ansari, un entusiasmo sobre la posibilidad de conectar neurociencia y educación, así como la esperanza de que esto nos ayude a saber el modo en que hemos de enseñar y la estructura que deberían tener nuestros entornos educativos. Por tanto, sin dejar de pedir cautela y prudencia, Ansari defiende que con estos avances se puede mejorar la educación tanto de niños como de adultos.

Ansari se pregunta pues ¿cómo deberían interactuar la neurociencia y la educación?[11] Argumenta que es un error habitual según los últimos escritos sobre el tema, el pensar que la investigación sobre el cerebro debería llevar a una aplicación directa de estos nuevos conocimientos en el aula. En esto, como puede observarse, no difiere de lo defendido por Bruer. Según Ansari, el conocimiento sobre la estructura y función del cerebro que tengan los profesores no se puede llevar directamente "como una receta a la siguiente clase",[12] pero sí se puede utilizar ese conocimiento para interpretar el comportamiento de los niños y sus puntos fuertes y débiles desde un punto de vista científico, y esto sí se tornará en posible influencia para su pedagogía.

Ansari defiende que los educadores deberían estudiar neurociencia durante su formación académica y profesional, así como también los neurocientíficos que estudian los procesos cerebrales deberían familiarizarse con la educación, el funcionamiento de un aula y las prácticas pedagógicas. Es decir, deberían trabajar conjuntamente. De

---

[7] Ansari, Daniel, "The brain goes to school: Strengthening the education-neuroscience connection", *Education Canada,* vol.48, nº4, 2008, pp. 6-10.

[8] Cosa que comparte con Bruer, quien entiende también que la psicología cognitiva es la que sirve de puente intermediario entre la neurociencia y la educación.

[9] Otra cosa distinta será el cómo se establezca esta conexión ya que no la entiende como una contribución directa, sino indirecta a través de la psicología cognitiva.

[10] Ibíd. p.6

[11] Ibíd. p.8.

[12] Ibíd. p.8.

este modo se generarían cuestiones comunes y un lenguaje compartido entre ambas disciplinas, lo cual redundaría en un beneficio para ambos.

Las implicaciones prácticas que tiene esta manera de entender la relación entre neurociencia y educación y que, según Ansari, puede empezar ya a trabajarse en ellas para contribuir al crecimiento de tal relación, son cambios que han de darse necesariamente de manera bilateral, por un lado en el ámbito educativo, y por otro en el de la neurociencia. Respecto al ámbito educativo, argumenta que las facultades dedicadas a la educación necesitan de manera urgente reducir lo que él llama "su aversión hacia la investigación científica".[13] El problema habitual que presenta Ansari es que, desde que los profesores tienen que aprender cómo enseñar en áreas específicas y con estrategias pedagógicas de aprendizaje concretas, no es factible para los programas educativos incluir el aprendizaje de cómo funciona el cerebro y la mente. Por tanto se pregunta si ¿no tendría sentido que los futuros profesores aprendieran más sobre el órgano que sustenta el aprendizaje de los estudiantes? Defiende así que si tal enseñanza puede mejorar el "enseñar", el tiempo adicional necesario para este aprendizaje debería ser incluido en los planes de estudio.

Respecto a los cambios que se deben hacer en el campo de la neurociencia, según Ansari hay que alentar a los estudiantes para que presten atención a la aplicación práctica de la investigación científica.

Hay que tener en cuenta, por tanto, el potencial de la aplicación y la creación de investigaciones multidisciplinares entre educadores y neurocientíficos.

Por tanto, para Ansari, la relación entre neurociencia y educación abre una nueva perspectiva de una incipiente ciencia de la educación. Los beneficios serán tanto para los neurocientíficos como para los educadores. Este trabajo interdisciplinar permitiría exponer a los educadores el resultado de sus investigaciones, sus limitaciones y sus implicaciones. Por su parte, los científicos serían científicos más prácticos. Así como también los educadores serían consumidores más cuidadosos de la literatura referente a la neurociencia, ya que tendrían una visión científica basada en el desarrollo del niño que les permitiría mantener una actitud crítica al respecto.

La diferencia fundamental entre Ansari y Bruer es que, mientras el último piensa que la construcción de puentes entre neurociencia y educación está aún muy lejos, y que las contribuciones entre ambas disciplinas finalmente no serán tantas ni tan revolucionarias como preconizan aquellos entusiastas de las neurociencias; Ansari sí cree que puede empezar a trabajarse –bajo ciertas condiciones– para la construcción de estos puentes. Además sí considera que este trabajo interdisciplinar revolucionará la educación respecto a cómo la entendemos hoy en día.

Más radical respecto al optimismo que presenta en lo que concierne a la relación entre neurociencia y educación son otras posturas, como por ejemplo la de Antonio Battro, quien llega a defender incluso que la neuroeducación implica un cambio de paradigma educativo que explicará fenómenos excepcionales que no pueden ser explicados por el paradigma vigente. Este paradigma educativo vigente sigue funcionando, según Battro, por reglamentaciones arbitrarias y anti-biológicas que regulan los tiempos de clase, las vacaciones, cantidad de materias, comunicación entre alumnos y docentes, y la capacitación laboral del joven y el adulto. Estos parámetros

[13] Ibíd. p.8.

están obsoletos y habrían de revisarse a la luz de los nuevos hallazgos en lo que concierne a nuestro conocimiento sobre el funcionamiento de nuestro cerebro. Battro considera, pues, que nuestro potencial cerebral (*brain power*) está desaprovechado.[14]

Construcción de puentes entre neurociencia y educación

Visto ya el debate en torno a cómo se entiende la relación entre neurociencia y educación, paso ahora a exponer cómo se está planteando la cuestión de la construcción de puentes entre ambas disciplinas. Sigo para ello el artículo de Sol Benarós anteriormente citado.[15] En este artículo se aborda la construcción de puentes interactivos entre neurociencia y educación desde distintas perspectivas, entendiéndolos como puentes que se complementan entre sí: puentes según criterios disciplinares, puentes basados en la formación de recursos humanos, puentes basados en un constructo común para ambas disciplinas, puentes basados en consideraciones metodológicas y puentes basados en consideraciones de la multiplicidad de niveles de análisis.

Los *puentes según criterios disciplinares* proponen una disciplina como intermediaria entre neurociencia y educación. Según Benarós, los principales representantes de este tipo de construcción de puentes son John T. Bruer, John Geake y Paul Cooper. Bruer, por ejemplo, toma como disciplina intermediaria a la psicología cognitiva. Así se construiría un puente entre educación y psicología cognitiva, y otro entre psicología cognitiva y neurociencia. Tal y como cita Benarós: "[la psicología cognitiva sería] el camino intermedio que permitiese asociar primero diferentes estructuras neurales con funciones cognitivas específicas, y luego, a tales funciones cognitivas con metas de enseñanza y aprendizaje".[16]

La construcción de *puentes basados en la formación de recursos humanos* viene representada principalmente por Daniel Ansari y Donna Coch. Ambos defienden la formación de educadores en diferentes áreas de la neurociencia y la formación para investigadores neurocientíficos en teorías, metodologías y otros aspectos de la práctica educativa.

Por lo que respecta a los *puentes basados en un constructo común* para ambas disciplinas –neurociencia y educación– Benarós presenta como principales representantes a Usha Goswami y Denes Szúcs. Se trata de establecer definiciones conceptuales y operacionales comunes para ambas disciplinas. Tanto Goswami como Szúcs hablan del constructo de "representación mental" para conectar ambas disciplinas. Proponen dejar de lado toda la perspectiva médica rehabilitadora de la neurociencia educacional, campo en el que parece haberse centrado la aplicación de la neurociencia al ámbito de la cognición y el aprendizaje, sobre todo en lo que respecta a trastornos como la dislexia y la discalculia. Tal y como explica Benarós, Goswami y Szúcs defienden que la "contribución de la neurociencia educacional sería el análisis

[14] Cf. Battro, Antonio M., "El cerebro educado: Bases de la Neuroeducación", *La Nación*, Argentina, 26-05-2002, pp. 1-8; Battro, Antonio M., Cardinali, Daniel P., "Más cerebro en la educación", *La Nación*, Argentina, 16-07-1996, pp. 1-3; Battro, Antonio M., Kurt W. Fischer, Pierre J. Léna eds., *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

[15] Op. Cit. Benarós, Sol, et.alt., "Neurociencia y Educación: Hacia la construcción de Puentes Interactivos", *Revista de Neurología*.

[16] Ibíd. p.182.

de las trayectorias de desarrollo típicas de las representaciones mentales y sus implicaciones para el aprendizaje, considerando distintos niveles de análisis".[17]

Los principales representantes de la construcción de *puentes basados en consideraciones metodológicas* son, según Benarós, Bruce McCandliss, M.C. Willigham y David Lloyd. Por su parte, McCandliss habla de "comprensiones compartidas", que son definiciones conceptuales y operacionales posibles de transferirse entre contextos de investigación. Según Willigham y Lloyd, no se ha abordado la relación entre neurociencia y educación a nivel práctico, sino sólo teórico. Proponen cuatro procedimientos para la integración de ambas disciplinas: la observación de constructos hipotéticos en el nivel de la activación neural, la validación de constructos hipotéticos en el nivel del análisis comportamental, el análisis estructural y funcional de las estructuras neurales como medio para inferir estructuras y funciones a nivel comportamental, y el uso del conocimiento sobre el funcionamiento neural para identificar y evaluar diferentes teorías acerca del comportamiento en el ámbito educativo.

Por último, la construcción de *puentes basados en la consideración de la multiplicidad de niveles de análisis* consiste fundamentalmente en la generación de metodologías que permitan traducir conceptos provenientes de una disciplina en términos de otra.

Conclusiones

Hecho un esbozo muy general de la problemática en cuanto a la relación entre neurociencia y educación, tanto en cuanto a la relación misma, como al modo de entender la posibilidad de crear puentes entre ambas disciplinas, las conclusiones a las que llego en este artículo pueden dividirse entre, las conclusiones propias a la relación entre neurociencia y educación, y las conclusiones respecto a las implicaciones éticas que quedan abiertas.

Conclusiones respecto a la conexión entre neurociencia y educación:

1. Sí es posible la relación interdisciplinar entre las neurociencias y la educación.
2. Esta relación ha de estar basada en un profundo trabajo de investigación que incorpore ambas disciplinas, tanto a nivel de formación previa en cada campo, como a nivel de investigación.
3. La investigación en las neurociencias y los frutos de la misma han de contemplar la dimensión de aplicación práctica de sus resultados con el fin de ser lo más explícitos posible respecto a posibles limitaciones, cautelas y consecuencias no deseadas.
4. La relación entre las neurociencias y la educación será fructífera para ambas disciplinas.
5. La prudencia y la cautela son más que fundamentales para la aplicación práctica de lo que debería ser una investigación conjunta e interdisciplinar entre neurocientíficos y educadores, sobre todo teniendo en cuenta que se va a tratar principalmente con niños.

[17] Ibíd. p.183.

6. Creo fundamental la formación de los educadores en temas de neurociencia. Parece bastante verosímil el pensar que en un futuro más o menos lejano la educación se verá afectada por los avances en el conocimiento de nuestro cerebro. Por este motivo y para fomentar una capacidad crítica e instruida en los docentes, será necesario que se familiaricen con estas cuestiones.

Implicaciones éticas que quedan abiertas

Estas conclusiones respecto a la relación entre neurociencia y educación nos permiten vislumbrar una serie de cuestiones éticas de gran relevancia que me propongo analizar en futuros trabajos. Son, al menos, las siguientes:

1. La neuroética ha de estar siempre presente en lo relativo a la neuroeducación para determinar tanto las investigaciones en individuos, como para ejercer un control sobre la aplicación.
2. Los hallazgos en investigación neurocientífica podrían aplicarse no sólo a cuestiones de rehabilitación de problemas de aprendizaje, sino también a cuestiones relativas al mejoramiento humano.
3. La neuroeducación debería enmarcarse bajo criterios universales de justicia y su desarrollo tendría que ir en función de fomentar la igualdad de oportunidades y reducir las desigualdades existentes en la población general.
4. Bajo la perspectiva de la convivencia intercultural en momentos de crisis económica y de valores, creo que la neuroeducación podría jugar un papel importante en lo relativo a ayudar a formar y educar en virtudes universales procedimentales que faciliten el desarrollo de una convivencia bajo criterios éticos y de justicia universal. La formación de la ciudadanía del futuro en estas virtudes universales, podría ser una gran ayuda para que la situación de crisis económica, en la que subyace la crisis de valores, no se repita.

Bibliografía

Ansari, Daniel, "The brain goes to school: Strengthening the education-neuroscience connection", *Education Canada,* vol.48, nº4, 2008, pp. 6-10.

Battro, Antonio M., "El cerebro educado: Bases de la Neuroeducación", *La Nación*, Argentina, 26-05-2002, pp. 1-8.

Battro, Antonio M., Cardinali, Daniel P., "Más cerebro en la educación", *La Nación*, Argentina, 16-07-1996, pp. 1-3.

Battro, Antonio M., Kurt W. Fischer, Pierre J. Léna (eds.), *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Benarós, Sol, Sebastián J. Lipina, M. Soledad Segretin, M. Julia Hermida, Jorge A. Colombo, "Neurociencia y educación: hacia la construcción de puentes interactivos", *Revista de Neurología*, vol. 50, nº3, 2010, pp. 179-186.

Bruer, John T., "Building bridges in neuroeducation", en Battro, Antonio M., Kurt W. Fischer, Pierre J. Léna (eds.), *The Educated Brain. Essays in Neuroeducation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp.43-58.

—, "Avoiding the pediatrician's error: How neuroscientists can help educators (and themselves)", *Nature Neuroscience,* vol.5, 2002, pp. 1031-1033.

—, "Education and the Brain: A Bridge Too Far", *Educational Researcher*, vol.26, nº8, 1997, pp. 4-16.

TELEOLOGIA Y FINALIDAD EN EL ÚLTIMO LUKÁCS

Javier Méndez-Vigo Hernández
I.E.S. Betxí

Abstract: Lukacs construct an ontology of social being materialistic. The draft social being opposed to the existential analytic of "Dasein", for making use of the ontology of Nicolai Hartmann realistic subsuming the Marxist methodology premiums. From what we treat the concepts of teleology and purpose and budgets of the central category of the "ontology of social being" represented by the work. For a second treat genericity and individuality of the "social being".

Keywords: *Social being, teleology*, *finality, work*, *genericity*, *ontology*

Introducción

Adentrarse en la Ontología requiere un mapa conceptual amplio y si, además, la aquella se refiere al "ser social" el campo es extenso. Por otra parte la última obra del marxista Lukács nos conduce por los derroteros de la historia de la filosofía y pone un punto aparte al objetivo, que durante toda su vida intentó desarrollar, el de una *subjetividad revolucionaria* de la que nunca renegó. Es más, aquella fue el único camino que le permitió llegar a construir una *ontología materialista:*

> "Lukács ha seguido el camino exactamente contrario [al existencialismo] proponiéndose cruzar en profundidad las implicaciones filosóficas de las tesis de Marx hasta liberar los lineamentos de una verdadera ontología del ser social".[1]

Por supuesto que nunca dejó de lado su obra *Historia y conciencia de clase*, de la que recoge las adquisiciones válidas para rearticular un pensamiento nuevo, que pasa por la *Estética* y por la *Ontología* para acabar en la *Ética* que no pudo editar y de la que tan sólo quedan borradores.

Lukács construye además su filosofía y ahora la Ontología en constante diálogo con la filosofía de su época. Ya desde las primeras páginas de la *Ontología* nos encontramos con que el proyecto lukacsiano se haya confrontado al existencialismo,

[1] Nicolas Tertulian, "Avatars de la philosophie marxiste"; en Georges Lukács, *Dialectique et spontanéité*. Editions de la Passion, París 2001.

pero a la vez intenta construir una alternativa a la analítica existencial representada por el *Dasein* de Heidegger.[2]

Delimitación conceptual

Lukács recupera dos categorías de la filosofía clásica, en particular de Aristóteles; pero lo hace bajo el tamiz de la ontología realista de Hartman, un pensador enfrentado a la analítica existencia. Durante todo el proyecto dicha ontología realista se convierte en aliada, bajo el paraguas de la metodología marxista. Hartmann que fue un pensador olvidado en su época y a la vez vilipendiado por el pensamiento hegemónico en Alemania, que no es otro que el de Heidegger.

> "Lukács parece haber sido el único en interesarse por su pensamiento y consagrarle un importante capítulo en su *Ontologie de l'être social*. Su interés manifiesta una solidaridad con un pensador no conformista. El ethos del pensamiento de Hartmann era el de una ontología radical, de un trabajo crítico de puesta a prueba en profundidad de los fundamentos y suposiciones de la reflexión filosófica, trabajo sintetizado en la fórmula: ontología crítica".[3]

Para delimitar la esencia ontológica del *ser social* Lukács recurre al marxismo: "desde el punto de vista metodológico, podremos apoyarnos en una cierta medida en las tendencias del desarrollo de las diferentes modalidades del ser que ya hemos examinado".[4] Ni que decir tiene que para entender lo que es el *ser social* hemos de comprenderlo como una totalidad concreta; lo cual nos lleva a las ciencias contemporáneas y en particular a la teoría de la evolución. Aunque el *hic y nunc* del *ser social* sólo se puede conocer *post festum*.

No existe ningún "eslabón perdido" entre el simio y el hombre, ya que lo biológico puede esclarecer las distintas etapas, pero nunca "dar razón" del salto mismo. Ya que el salto, es decir, la dirección de la evolución hacia la sociedad sólo es posible si explicamos, como lo hicieron Marx y Engels el "retroceso de los límites de la naturaleza". El salto se produce gracias a que la esencia del ser humano reside en el *trabajo*, una categoría que aunque en primer lugar aparece en el transcurso del combate por la supervivencia, en un segundo momento hará que todas las etapas sean productos de su propia actividad. Por consiguiente el trabajo deviene categoría ontológica ya que:

> "Sólo el trabajo posee, en su esencia ontológica, un carácter explícito de transición: es, por esencia, una interacción entre el hombre (la sociedad) y la natu-

---

[2] Ta es lo que insinúa Nicolas Tertulian: "Confrontar, por ejemplo, el ser-en-el-mundo heideggeriano, con el realismo ontológico de Lukács, la concepción enteramente dialéctica de la relación sujeto-objeto del segundo con la presunción heideggeriana de haber superado la dualidad sujeto-objeto y haber instituido un pensamiento radicalmente nuevo de la "subjetividad del sujeto" permite medir el alcance de los análisis ontológicos de Lukács…" Ver Nicolas Tertulian, *L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács: phenomenologie et dialectique, Temps Modernes,* nº 650, Paris 2008, págs. 270-289.

[3] Nicolas Tertulian, "Nicolai Hartmann et Georges Lukacs. Une alliance feconde". *Centre Sèvres/ Archives de Philosophie*. 2003/3, Tome 66, págs. 663-698.

[4] Georges Lukács, *Ontologie de l'être social. Le travail. La reproduction*. Editions Delga. París, 2011, pág. 54.

> raleza, tanto inorgánica (instrumento, materia prima, objeto de trabajo) como orgánica, una interacción que puede igualmente, en ciertos puntos, figurar en la sucesión que venimos de indicar, pero que caracteriza ante todo la transición de un ser puramente biológico a un ser social que tiene lugar en el hombre que trabaja".[5]

La posición Teleológica

Lukács considera que es mérito de Engels el haber colocado el trabajo como "eje de la hominización del hombre". Sin embargo, Lukács sitúa a aquél como categoría central de su *Ontología*, pues "gracias al trabajo, una posición teleológica es realizada en el ser material, bajo la forma de una nueva objetividad".[6]

Para situar dicha posición teleológica se va a recurrir a Aristóteles y a Hartmann. Se recoge la distinción aristotélica entre el pensamiento (*noesis*) y la producción (*poiesis*). Y a continuación se acepta el aporte de la ontología de Hartmann, pero Lukács considra que no cambia decisivamente su esencia ontológica:

> "Esta consiste en que un proyecto ideal llega a una realización material, que un objetivo pensado transforma la realidad material e introduce en ella una materialidad cualitativa y radicalmente nueva en relación con la naturaleza".[7]

Nicolai Hartmann considera, sin embargo, que en la concepción aristotélica se produce un error porque en ella el "nexo final" es una mera inversión del "nexo causal". Hartmann descubre que falta algo, ya que lo que se hace efectivo sólo en el porvenir sólo puede influir en el presente si preexiste antes de que llegue a efectuarse:

> "Es lo que solo es posible en una conciencia. La conciencia tiene la asombrosa libertad de poder pensar o imaginar con una anticipación tan grande como quiera lo todavía no efectivo. Lo anticipado tiene entonces la manera de ser de algo existente solo *in mente*, pero allí existente de hecho antes de su realización".[8]

Lukács considera que no hay que subestimar el aporte de Hartmann. Sin embargo, este todavía realiza un aporte a la concepción aristotélica que se desarrolla en la *Metafísica* cuando Aristóteles investiga lo que deviene. Hartmann piensa que la metafísica aristotélica excluye la conciencia y sin conciencia previa no es posible la elección. Por esto mismo Hartmann considera que el nexo final tiene tres actos que se encuentran relacionados.

> "1) Proposición del fin en la conciencia saltando el flujo del tiempo o como anticipación de lo venidero,

---

[5] Georges Lukács, op., cit., pág. 57.
[6] Georges Lukács, op., cit., pág. 61.
[7] Georges Lukács, op., cit., pág. 69.
[8] Nicolai Hartmann, *Ontología V. Filosofía de la Naturaleza. El pensar teleológico*, FCE, México, 1964 pág. 303.

> 2) Selección de los medios partiendo del fin propuesto en la conciencia (predeterminación retroactiva)
>
> 3) Realización por medio de la serie de medios seleccionados; proceso real en la derechura fuera de la conciencia".[9]

Los actos 1 y 2 transcurren exclusivamente *in mente*, mientras que el 3 (realización del fin) no solamente es un proceso real, sino también un proceso causal. Lukács en su *Ontología* considera que aquí se da una "vinculación indisociable de categorías contradictorias entre sí: la *causalidad* y la *teleología*".[10] Por otra parte, la concepción teleológica la encontramos en la categoría del *trabajo:*

> "Ontológicamente, se puede constatar desde los estadios más primitivos. Cuando el hombre prehistórico selecciona una piedra para utilizar como hacha, por ejemplo, le es necesario identificar correctamente la relación entre las propiedades de la piedra –esencialmente contingente– y, en cada uno de los casos, las posibilidades concretas de su empleo"[11]

La Finalidad

Siguiendo el pensamiento de Hartmann, en particular el "pensamiento teleológico", encuentra dos distinciones del "por qué". El *por qué* en sentido finalista y el *por qué* en sentido causal. Lukács nos confirma que esta misma dicotomía la podemos encontrar en Kant. Aquél en su *Crítica del Juicio* distingue dos sentidos del *juicio teleológico*. El primero en el que cuya causalidad se representa como una "causalidad ciega". Pero existe otro que partiría de "causas que se efectúan intencionadamente; y por tanto tuviera también como base un *principio constitutivo*.[12]

Lukács considera que al definir la vida orgánica como "finalidad sin fin", Kant ha conseguido ver la esencia ontológica de la esfera orgánica del ser, con lo que abre una nueva vía que se separa de la teodicea. Por ello:

> "Cuando Kant define como "finalidad sin fin" los actos de adaptación de los organismos, emplea una fórmula de gran profundidad, igualmente en el sentido filosófico, ya que los organismos son espontánea y constantemente forzados a tener un plan del ser, cuando son confrontados a su medio ambiente a fin de reproducirse. Resultando los procesos que no pueden tener ninguna analogía en la naturaleza inorgánica, pero que son impuestos por leyes específicamente biológicas, que se desarrollan igualmente en el cuadro de una causalidad que actúa espontáneamente y están constituidos de la misma manera que los procesos del medio ambiente inorgánico y orgánico que cada vez los ponen en movimiento".[13]

---

[9] Nicolai Hartmann, op., cit., pág. 307.
[10] Georges Lukács, *Ontologie* pág. 70.
[11] Georges Lukács, op., cit., pág. 71.
[12] Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*. Tecnos, Madrid 2007, pág. 291.
[13] Georges Lukács, *prolégomènes à l'ontologie de l'être social*. Editions Delga, París, 2009, pág. 53.

Kant abre una vía de acceso al conocimiento de la esfera del ser ya que descubre que las estructuras de aquél nacen de la asociación. Por esto mismo el "sin fin" es tan profundo. Se evoca, de manera ontológica, un fin. Ahora bien, según Lukács dicha propuesta kantiana se queda en el umbral de la solución; nos enseña el camino pero dicho salto cualitativo no lo realiza Kant, que se queda en el nivel gnoseológico dejándonos sin respuesta.

El salto cualitativo lo realiza el trabajo ya que, para Marx, no es una manifestación entre otras numerosas, de la teleología en general, sino al contrario el único dominio en el que se puede identificar una posición teleológica en tanto que momento real de la realidad material.[14]

Ya podemos hablar de que el trabajo es una categoría nueva que hace su aparición en la ontología del ser social. Y su novedad radica en su *posición teleológica*. Lukács gusta utilizar un ejemplo en varias de sus obras, texto sacado de *El Capital* de Marx:

> "Suponemos el trabajo en una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que se parecen a un tejedor, y la abeja avergüenza con la construcción de sus celdillas a más de un arquitecto. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que ha construido la celdilla en su cerebro antes que construirla en cera. Al final del proceso de trabajo se obtiene un resultado que existía ya al comienzo del mismo en la imaginación del obrero en forma ideal. No es que efectúe solamente un cambio de forma del elemento natural, sino que, al mismo tiempo, realiza su fin en el elemento natural, pues sabe que la modalidad de su acción rige como ley, y al cual tiene que supeditar su voluntad".[15]

El trabajo es un *proceso entre el hombre y la naturaleza*. Es la evolución la que ha permitido el salto cualitativo mediante la cual la *el telos* se mezcla con la finalidad. Es algo puesto, pero dicho poner ya se encuentra en la mente. El *trabajo* se convierte en una categoría específicamente humana que diferencia de la necesidad del animal que se mueve instintivamente por supervivencia. Mientra que la esencia humana la constituye el *trabajo*, categoría que permite ese *poner* algo a lo largo del proceso que conlleva la transformación tanto de la naturaleza como de la especie humana.

La genericidad

Lukács sigue el hilo de Engels en el estudio del *ser social*. Piensa que el salto cualitativo de la evolución humana también lo conceptualiza Marx desde los *Manuscritos del 44* con un nuevo concepto:

> "Marx no ha cesado de ver en el desarrollo de la genericidad el criterio determinante, en el plano ontológico, del proceso de la evolución de la humanidad. Ya, el acento puesto continuamente sobre el rechazo de las barreras naturales como índice de la realización de la socialidad reenvía a dicha concepción".[16]

---

[14] Georges Lukács, *Ontologie de l'être social*, pág. 67.
[15] Karl Marx, *El Capital*, Libro I- Tomo I, Akal, Madrid, 2000, págs. 241-242.
[16] Georges Lukács, *Prolégomènes* pág. 77.

Hay una constatación ontológica que reside en la procesualidad histórica de la especie humana, precisamente ya que su esencia se encuentra en el trabajo. Ahora bien, al mismo tiempo dicho proceso lleva a dos hechos que parecen antitéticos:

> "Primeramente, el hecho ontológico objetivo que la existencia y la eficacia de la consciencia están indisolublemente vinculadas al proceso biológico del organismo vivo, que cada conciencia individual –y no puede haber otra– nace y desaparece al mismo tiempo que el cuerpo al que está ligado. En segundo lugar, el papel, nacido del proceso del trabajo, de la conciencia frente al cuerpo para dirigirlo, llevarlo y controlarlo".[17]

Dicha antítesis es fundamental, pero entendiendo que el cuerpo aparece como el que realiza las posiciones teleológicas que no pueden proceder más que de la conciencia y al mismo tiempo estar determinada por la misma.

Para el marxismo se produce una "unidad indisoluble entre la especie y el individuo" ¿Pero cómo se produce el tránsito hacia la *socialidad*? Lukács cree que el lenguaje como una función pregnante; pero antes hemos de abandonar la *genericidad muda* que se expresa en los procesos reales del ser.

¿Cómo se produce el salto? ¿Cuál es su fundamento? La realidad es que el primer paso se produce con la aparición del *organismo* y cada organismo es un *complexo* movido por fuerzas internas. Por tanto existe una interacción entre el organismo y el efecto directo de los procesos físicos-químicos. Hay una interacción, que ya Engels describió al afirmar que al desarrollar el instrumento el ser humano da un paso más en la necesidad de la *cooperación* por lo que necesita pasar del grito al lenguaje que permite una relación completamente distinta. Pero el lenguaje no es una creación "independiente" sino que se produce por el "hecho comunicativo" entre individuos que pertenecen a una misma especie. Se produce un salto tanto en el contenido como en la forma. Ya que para relacionarse el ser humano ha de sobrepasar la asociación de los signos. En consecuencia:

> "La relación humana con el medio ambiente natural implica por tanto la identidad del objeto en cuestión en las situaciones que van más allá de toda relación dada inmediatamente. A partir de un conocimiento elemental (del ser-para-nosotros concreto inmediato) se desarrolla un conocimiento preciso del ser en sí".[18]

Se produce una *unidad inmediata e indisoluble entre la especie y el individuo*. Por otro lado, en el proceso que va del signo al lenguaje se produce una abstracción en la captación del medio ambiente. Se realiza una praxis que permite el dominio práctico de las vinculaciones que se materializan entre los complexos y entre los distintos procesos. Mediante esto la socialización se acerca, ya que la genericidad adquiere una nueva forma que llega a diferenciarse en la praxis inmediata. Lukács nos lo dice:

---

[17] Georges Lukács, *Ontologie*, pág. 129.

[18] Georges Lukács, *Prolègoménes*, pág. 85.

> "Entendemos por ahí el hecho fundamental que, mientras que en la naturaleza orgánica los organismos individuales son inmediatamente los ejemplares de sus géneros respectivos, la especie humana devenida social se diferencia en unidades más pequeñas, que parecen inmediatamente encerradas en sí mismas, de tal manera que el hombre, actuando en su praxis más allá de la genericidad muda natural, llegando con gran pena en tanto que ser genérico a una cierta consciencia de dicha determinación de su ser. Está al menos, obligado a aparecer al mismo tiempo simplemente como un miembro consciente de una forma parcial más pequeña de la especie".[19]

¿Qué es lo que lleva a la socialidad? ¿Qué nos muestra el salto? La existencia de la categoría del trabajo, una categoría que aparece en la ontología del ser social y es la que elabora una posición teleológica. Por un lado el ser humano lleva a cabo una actividad tanto sobre la base del ser inorgánico como orgánico permitiendo el nacimiento de un nuevo ser más complejo: el *ser social*. Pero además, con el trabajo "la conciencia deja de ser un epifenómeno".

Ciertamente, los animales tienen conciencia, y en los animales superiores es un hecho incontestable, pero todavía pertenece a su proceso de reproducción biológica, a pesar de que son un producto de la diferenciación biológica. En consecuencia, a pesar de su *flexibilidad*, a pesar de superar modos de reacciones fisicoquímicas, a pesar de responder a reflejos hasta un muy alto grado; no se abandona el cuadro de la reproducción biológica. Es el ser humano el que da el salto mediante la nueva categoría:

> "No es más que en el trabajo, por la posición del fin y de sus medios que la conciencia, por el acto autónomo de la posición teleológica, no se limita a dejar atrás la simple adaptación al medio ambiente (lo que es igualmente verdadero de algunas actividades animales que modifican la naturaleza objetivamente, no intencionalmente), pero que produce en la naturaleza de los cambios que serían imposibles, inconcebibles a partir de ella sola."[20]

Trabajo y ser social

El trabajo tiene una significación teleológica y esto se relaciona con el ser social ya que este es un sujeto que "piensa y que pone" y lo hace. Pero hay que partir de el hecho de que todo fenómeno social presupone el trabajo, pero a la vez esto conlleva una relación que parte de una base económica. Lukács en su capítulo de la *Ontología* dedicado a Marx encuentra dicha base:

> "Es claro, la producción como momento determinante, se entiende aquí en su sentido más amplio –ontológico–, en tanto que producción y reproducción de la vida de los hombres, que en sus niveles más primitivos incluso (la ganadería de los Mongoles) va más allá de la simple supervivencia biológica y debe

[19] Georges Lukács, op., cit., pág. 88.
[20] Georges Lukács, Ontologie, op., cit., pág. 83.

> tener un claro carácter económico-social. Esta forma general de la producción es la que según, Marx determina la distribución".[21]

Para Marx los cambios extraeconómicos se determinan económicamente. Producción y distribución permiten la existencia de *relaciones de producción*. En *El Capital* o en los *Grundisses* existen diversos ejemplos que describen estos hechos, sobre todo cuando trata la "acumulación primitiva". El mismo Marx en los *Gründisses* nos demuestra que la producción es un hecho social: "cuando se habla de la producción, se está hablando de producción en un estado determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad".[22]

Por consiguiente para la *ontología* lukacsiana el trabajo es la categoría que nos conduce a todas las restante, pues además nos sumerge en las distintas relaciones que se producen en la sociedad, por lo que "el trabajo es ante todo genéticamente el punto de arranque en el devenir del hombre".[23]

El trabajo es la única base para el desarrollo desde el principio y para cualquier otro tipo de actividad humana. El trabajo ha supuesto la superación social de la genericidad muda y nos muestra por tanto trazos completamente nuevos con relación a todo ser natural. Por ende, la genericidad requiere un proceso que para el materialismo es histórico y que lleva a Lukács a afirma que "el hombre es también un ser fundamentalmente histórico-social".[24]

El trabajo conlleva que la generecidad humana suprima lo que se encontraba fundado biológicamente. Gracias a aquella categoría [el trabajo] pierde su caída en lo natural, es decir da el salto más allá de la genericidad muda –puramente biológica– y, por tanto, cuando la cumple ya no hay vuelta a lo biológico, es el rechazo de lo natural. Por consiguiente:

> "Una de las más importantes de estas transformaciones es el desarrollo de la *división del trabajo*. Esta está de una cierta manera dada con el trabajo, cree a partir de él con una necesidad orgánica. Sabemos hoy que una de las formas de la división del trabajo, la *cooperación*, ha aparecido desde los primeros estadios".[25]

La formación del *ser social* comporta la aparición de la relación que le transforma a la vez en un "ser-par-otro". Es el ser natural orgánico, un ser-para-si que sufre una transformación en su autorreproducción permanente, interactuando con el medio ambiente. Por consiguiente es un ser que actúa que interrelaciona y que pone. Posibilidad objetiva y posibilidad subjetiva que no se distinguen ontológicamente más que en la praxis. A partir de lo dicho:

> "Toda posición teleológica es una elección que el sujeto de la praxis realiza conscientemente entre dos (o varias) posibilidades y la realización práctica que se desprende, así determinada, de la posibilidad elegida. Dicha situación

---

[21] György Lukács, *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007, pág. 124.
[22] Karl Marx, *Gründisse*, Siglo XXI, Madrid, 1976, pág. 5.
[23] Györge Lukács, *Marx, ontología del ser social*, pág. 137.
[24] Györge Lukács, *Prolégomènes*, pág. 113.
[25] George Lukács, O*ntologie*, pág. 219.

> fundamental de toda praxis humana contiene ya la polarización del acto en momentos subjetivos y objetivos".[26]

Para poder tratar correctamente el problema de la posibilidad hay que partir por tanto de dicha dualidad de funciones (objetiva/subjetiva). Pues el ser humano, el ser social está vinculado al problema de las posibilidades e incluso desde la teoría de la evolución existen en la vida animal, por supuesto, momentos que llegan a aflorar las fronteras del trabajo primitivo.

Pero el salto que se ejecuta con la aparición del ser social abre el campo de las posibilidades y estas no están simplemente dadas, sino "desarrolladas (o reprimidas) con una conciencia más o menos exacta, para formar un hombre útil y utilizable para la sociedad".[27]

La consecuencia de lo dicho, del salto, nos lleva a un problema social. Ya que desde los seres primitivos se abren un abanico de posibilidades, se abre un proceso amplio que permiten que la *generecidad* a lo largo de transformaciones que desarrolla la personalidad humana.

Es decir, dicha personalidad es producto de una evolución de la socialidad en el contexto que conduce a la concretización del ser. Proceso que constituye la *individualidad*. Sin olvidar que uno de los axiomas de este marxismo reside en afirma *la unidad inmediata e indisoluble de la especie con el individuo:*

> "se trata sin ninguna duda de un salto cualitativo. No es necesario olvidar nunca que en la novedad cualitativa queda al mismo tiempo conservada una determinación ontológica esencial desde el punto de partida original: la unidad inmediata e indisoluble de la especie con el individuo que cada vez entra en cuenta del punto de vista práctico".[28]

Individualidad y especie; singularidad y particularidad provienen del proceso evolutivo del ser social. Es el proceso de hominización el que nos lleva a la *socialidad*. Pero el nuevo ser tiene su propia peculiaridad. Dicho ser es un nuevo complexo que aunque se preserva en su propia historicidad, al mismo tiempo experimenta una alteración radical. Ya en el capítulo dedicado a Marx nos habla extensamente sobre dicha alteridad:

> "Por muy significativa que sea en cuanto a la labidad del complejo, la diferencia entre los complejos de naturaleza inorgánica y los de la orgánica, tienen el rasgo común de estar dados una vez para siempre, es decir que cada complejo existe con su desarrollo histórico, tan largo tiempo como se preserva su forma naturalmente dada, y que su movilidad sea posible dentro de ella".[29]

El ser social supera la genericidad muda, abandona lo natural y transciende a lo social. Deviene ser social. Existiendo una relación con lo biológico, este ser social

---

[26] Georges Lukács, *Prolégomènes*, pág. 226.
[27] Georges Lukács, op., cit., pág. 239.
[28] Georges Lukács, op., cit., págs. 85-86.
[29] György Lukács, *Marx, ontología del ser social*, pág. 143.

pone límites a lo natural, distinguiéndose ontológicamente de toda forma que le precede ya que el ser social posee una posición teleológica.

Fin y medios, que convierten al ser humano en un "ser devenido", como un sujeto que al mismo tiempo es objeto de un proceso que es irreversible. El salto hacia el ser social se convierte en razón ontológica de la formación de la socialidad. Pero dicho salto, dicha razón no sería posible sin una praxis que hace viable la categoría del trabajo. Ahora bien esto se encuentra vinculado a condiciones determinadas ya que:

> "Es verdad que no es más que en el ser social que las relaciones humanas con una transición pueden sintetizarse en "factor subjetivo" de las superaciones, pero esto no se produce necesariamente en todos los caso. Por dicha razón los procesos irreversibles, incluso en los estadios más elevados que hayan alcanzado, no son más que tendencias".[30]

El trabajo es la categoría que dentro de la ontología del ser social explica esta procesualidad, y la que a la vez crea la "práctica social de los hombres" ya que:

> "El trabajo en tanto que categoría desarrollada del ser social, no puede en efecto acceder a su existencia verdadera y apropiada más que en un conjunto social procesual, y que se reproduce en un proceso".[31]

Todo fenómeno del ser social presupone el trabajo con todas sus consecuencias. El trabajo supone autoproducción y reproducción, que hace que la adaptación no sea estable sino dinámica ya que el trabajo es la práctica humana, incluso desde el estadio más primitivo, que hace aparecer una relación sujeto-objeto.

El trabajo ontológicamente produce una de las primeras transformaciones que consiste en la división del trabajo. Pero dicha división no se hace de manera aislada ni la realiza ninguna mónada, sino que es social y está basada en algo muy diferente a lo que opina nuestra contemporaneidad ideológica, ya que como bien dice Lukács:

> Sabemos hoy que una de las formas de la división del trabajo, la cooperación, ha aparecido desde los primeros estadios. Pensamos en el caso ya evocado de la caza en el paleolítico. El simple hecho de su existencia, incluso en un nivel tan rudimentario, hace nacer del trabajo una nueva determinación decisiva del ser social, la comunicación precisa entre los hombres reunidos por un trabajo: el lenguaje".[32]

La división del trabajo se funda en la diferenciación biológica de los miembros de un grupo social. La tribu, la comuna que necesita, a medida que avanza la especialización, una estructura social que es la que determina en última instancia las relaciones. Pero además la división del trabajo produce acciones y relaciones. Se puede pensar en este momento en actos teleológicos que nos hacen suscitar en los demás también posiciones teleológicas. Pero para que estos actos puedan funcionar

---

[30] Georges Lukács, P*rolégomènes*, pág. 152.
[31] Georges Lukács, *Ontologie*, pág. 217.
[32] Georges Lukács, op., cit., pág. 219.

es preciso el conocimiento de los hombres. Y dicho conocimiento sobrepasa completamente lo puramente biológico y por tanto ya presentan un carácter social que hubiera sido imposible sin la cooperación.

El trabajo transforma necesariamente la naturaleza del hombre. El ser humano se transforma, realiza el salto del ser natural al ser social. Es un proceso de larga duración. Pero dicha distanciación puesta en marcha tiene una base que ha permitido la comunicabilidad de los seres: *el lenguaje*. Ambos, el trabajo y el lenguaje hacen irreversibles el hecho de la existencia del *ser social.*

Bibliografía

Hartmann, Nicolai, *Ontología V. Filosofía de la Naturaleza. El pensamiento teleológico.* FCE, México, 1964.

Kant, Inmanuel, *Crítica del Juicio*, Tecnos, Madrid, 2007.

Lukács, Georges, *Marx, ontología del ser social.* Akal, Madrid, 2007.

—, *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social,* Editions Delga, París, 2007.

—, *Ontologie de l'être social. Le travail. La reproduction*. Editions Delga, París, 2011.

Marx, Karl *Gründisse*. Siglo XXI, Madrid, 1976.

—, *El Capital*. FCE. Akal, Madrid, 2000.

Tertulian, Nicolas, "Avatars de la philosophie marxiste", en George Lukács, *Dialectique et spontanéité*. Editions de la Passion, París, 2001.

—, "L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács; phenomenologie et dialéctique", *Temps Modernes,* **nº 650**, París, 2008, págs. 270-289.

—, "Nicolai Hartmann et Georges Lukács. Une alliance feconde", *Centre Sèvres/Archives de Philosophie,* 2003, Tome 66, págs. 663-698.

COOPERACIÓN Y SENTIMIENTOS MORALES EN EL ENFOQUE DE RACIONALIDAD ECONÓMICA DE ELINOR OSTROM. UNA MIRADA CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LOS JUEGOS[1]

Patrici Calvo[2]
Universitat Jaume I

Abstract: The aim of this study is to analyze in a critical way, the proposal of economic rationality that appears from the studies about the governability of the commons goods by Elinor Ostrom. This is a study that, beyond the proposal of 'perfect rationality' of the contemporary economic theory and the 'bounded rationality' of Simon, explains rational behavior such a self-interest in personal utility maximization as the keen on sentiments and emotions that come from the interest for welfare of the others. This dual perspective of economic agent's interest leads to the establishment of stable economic relationships that tend to the achieve of maximum profit that, at the same time, becomes sustainable.

Keywords: Collective action, common goods, economic ethics, economic rationality, game theory, institutional design, moral sentiments.

Forjada sobre la paradigmática figura de un 'homo aeconomicus' que actúa de forma individual guiado por su natural propensión al egoísmo, por la búsqueda continuada de la maximización de su propio bienestar personal, la 'teoría de la racionalidad económica' se encuentra actualmente inmersa en un proceso de revisión de los presupuestos antropológicos que la configuran y le dan sentido. La imposibilidad de explicar desde el autointerés particular los distintos comportamientos del agente económico observados tanto en experimentos de laboratorio con juegos de estrategia como en contextos reales de interacción humana, ha generado un buen número de propuestas alternativas cuyo principal objetivo es ofrecer una explicación convincente al respecto.

Entre éstas se halla el enfoque que subyace tras los trabajos sobre la gobernanza de los 'bienes comunes' de la politóloga y Premio Nobel de Economía Elinor Ostrom. Preocupada por encontrar una solución al drama actual de los 'bienes comunes', Ostrom muestra que optar por la cooperación resulta mucho más ventajoso para los implicados que hacerlo por el individualismo. Por ello, más allá de la propuesta de 'racionalidad perfecta' de la teoría económica tradicional y de la 'racionalidad limi-

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

[2] Investigador Predoctoral del Ministerio de Ciencia e Innovación (FPU/2008).

tada' propuesta por el Premio Nobel de Economía Herbert A. Simon, la idea de Ostrom se enmarca dentro de un enfoque de racionalidad en armonía con el también Premio Nobel de Economía Amartya Sen al aceptar como racionales tanto el autointerés por el bienestar personal como el interés por el bienestar de los demás. Esto es, para la politóloga norteamericana los sentimientos morales son parte importante de una 'racionalidad económica' que, ampliada en sus márgenes, permite a los agentes implicados acercarse a estrategias cooperar que posibilitan un óptimo beneficio económico.

Por consiguiente, el objetivo de este estudio será analizar críticamente la propuesta de racionalidad económica que subyace tras el pensamiento de Ostrom. Para alcanzarlo, se desarrollarán cuatro momentos concretos. En primer lugar, se detallará brevemente cuál es el punto de partida y características básicas que configuran el pensamiento de Ostrom. En segundo lugar, siguiendo sus propias investigaciones, se analizarán tres de las críticas más influyentes sobre la incapacidad humana tanto para llevar a cabo acciones de forma colectiva como para lograr que éstas resulten eficientes y sostenibles sin coerción externa que las coordine. En tercer lugar, se mostrará cómo orientar los comportamientos económicos por sentimientos morales ofrece para Ostrom una solución plausible para lograr superar el 'equilibrio subóptimo' al cual se ven avocadas irremediablemente las relaciones entre agentes económicos supuestamente racionales. Finalmente, en cuarto lugar se reflexionará sobre tres posibles debilidades de la propuesta de racionalidad económica desarrollada por Ostrom desde una perspectiva ético-discursiva.

1. Elinor Ostrom y el Neoinstitucionalismo

Elinor Ostrom ha desarrollado sus estudios desde la corriente de pensamiento del 'nuevo institucionalismo' norteamericano que ha tenido en el programa de la Nueva Economía Institucional (NEI) su mayor apoyo durante las últimas décadas.

La NEI es una escuela de Ciencias Económicas que empezó su andadura durante la década de 1930, pero que obtuvo reconocimiento académico a nivel mundial a partir de 1975 gracias a, principalmente, sus importantes aportaciones al estudio microeconómico (Caballero y Garza, 2010). Este programa es considerado como uno de los mayores responsables de que actualmente el estudio sobre las instituciones económicas haya vuelto a introducirse con fuerza en la agenda de economistas, sociólogos y politólogos. Buena prueba de ello es la concesión de Premios Nobel de Economía,[3] puesto que tres de los últimos veinte premios han estado vinculados con investigadores del programa: Ronald Coase (1990), Douglas North (1993), Oliver Williamson y Elinor Ostrom (2009).

Desde 1871, los marginalistas fueron configurando los fundamentos del llamado neoclasicismo económico. Esta corriente de pensamiento introdujo principalmente dos aspectos dominantes para la teoría económica: un 'principio de maximización' y un concepto de 'sustitución al margen', convirtiendo la eficiencia en el enfoque nuclear de todo análisis económico (Caballero y Garza, 2010). La reflexión insti-

[3] Aunque son conocidos popularmente con este nombre y los gestiona y otorga igualmente la Real Académica Sueca de las Ciencias, su nombre oficial es 'Premio del Banco de Suecia en Ciencias Económicas en memoria de Alfred Nobel', siendo sufragado desde 1969 por el Banco de Suecia y no por la Fundación Nobel.

tucional siempre habían formado parte de las preocupaciones de la Ciencia Económica, pero con la revolución marginalista esta tendencia cambió, prescindiendo radicalmente de ella. El problema ahora era dedicar esfuerzos para hallar soluciones plausibles al uso eficiente u óptimo de los recursos escasos. Todo lo demás –como el análisis institucional–quedaba al 'margen' del estudio puramente económico.

Las instituciones no volvieron a ser objeto de atención por parte de la economía hasta las últimas décadas del siglo XX, cuando, a través del programa de la NEI, Coase y North propusieron un marco teórico que, constituido alrededor de las nociones de 'costes de transacción'[4] y de 'análisis institucional'[5] –entendido ahora como el estudio del conjunto de reglas del juego y de los mecanismos que permiten el control y mantenimiento de los acuerdos–, lograba restituir para el análisis económico el papel de la institución. A *grosso modo*, su idea giraba en torno a que en un contexto de 'costes de transacción positivos', el papel de las instituciones se muestra como fundamental, puesto que permiten determinar tanto las posibilidades de intercambio como su nivel de eficiencia.

De esta forma, el programa de la NEI lograba convertirse en una propuesta alternativa pero no radicalmente separada de la microeconomía tradicional neoclásica. Si bien su marco analítico mantenía intactos supuestos básicos propios de ésta, como la escasez y la competencia, la flexibilización de algunas cuestiones importantes como la pretendida estabilidad de las preferencias de los agentes y la necesaria búsqueda del equilibrio perfecto, permitía desarrollar la teoría fagocitando alguna de las críticas más importantes vertidas sobre ella (North, 1994: 359-368) para, de ese modo, tener un mayor conocimiento y una mejor interpretación del papel que juegan las instituciones en el desarrollo de una extensa variedad de fenómenos económicos, sociales y políticos (Caballero y Garza, 2010: 62). Tal hecho se produjo, como recuerda Eggertsson, desplazando la noción –hasta ese momento prácticamente incuestionable– de 'racionalidad perfecta' intrínsecamente ligada a la figura del 'homo aeconomicus' e introduciendo en su lugar la propuesta de 'racionalidad limitada' de Simon –aunque ampliada posteriormente con la propuesta de 'racionalidad simpatética' de Sen– así como incorporando una 'dimensión temporal' al análisis económico a través de la cual era posible discernir el valor del paso del tiempo mediante, principalmente, sus efectos beneficiosos sobre el cambio institucional (Eggertsson, 1990).

En este sentido, los esfuerzos de Ostrom durante los últimos treinta años han estado dedicados en su mayor parte a incorporar los avances de la NEI a la gestión y gobernanza de los 'bienes comunes'. Su aparente insostenibilidad actual, causada por el aumento considerable de la población y de la imposibilidad de restringir el

---

[4] La noción de 'costes de transacción' positivos introducida por Coase en el artículo *Natural of the Firm* de 1937, está relacionada con aquellos recursos que son utilizados para poder establecer intercambios y mantener los derechos de propiedad. Serán, pues, aquellos costes que se generan para llegar a la firmar del acuerdo y para que éste se cumpla una vez firmado. Cuanto menor sean el coste, mayor será la eficiencia de la transacción. Esta idea era revolucionaria, puesto que en el pensamiento neoclásico anterior a Coase se entendía un contexto económico idealizado donde los costes de transacción eran nulos. De ahí que tardara medio siglo en ser aceptada (Caballero y Garza, 2010: 67).

[5] La idea de North es que las instituciones juegan un papel determinante para la economía, puesto que permiten reducir los costes de transacción y, por tanto, acercar la transacción al nivel óptimo de eficiencia. Esto se debe a que las instituciones incluyen tanto las reglas del juego, formales e informales, como los mecanismos necesarios para su cumplimiento (Caballero y Garza, 2010: 85).

acceso, hacía necesario encontrar una solución adecuada que evitara la tragedia que supondría para la humanidad la desaparición o extinción de todo recurso natural. La NEI ofrecía a Ostrom precisamente una base sólida para encauzar sus esfuerzos. Un marco teórico adecuado para orientar sus investigaciones basado en una el papel determinante de las 'instituciones', el 'valor del tiempo', el 'cambio institucional', los 'costes de transacción', y un modelo de 'racionalidad limitada'.

Siguiendo este marco teórico propuesto por la NEI, la politóloga entenderá las 'instituciones' como aquellos conjuntos de 'reglas' y 'reglas de uso' a las cuales se recurre para establecer a) quién tiene derecho a tomar las decisiones en un área concreta; b) qué acciones están consentidas y cuáles no; c) qué reglas de afiliación son usadas; d) qué procedimientos deben seguirse; e) qué información debe o no facilitarse; y f) qué retribuciones se asignarán a cada agente (Ostrom, 1986: 19; 2000: 94-99).

En este sentido, ve las 'reglas' como aquellos artificios que, sujetos a la intervención y al cambio[6] por parte del ser humano, permiten modificar la estructura de incentivos de una situación determinada (1986: 5-6), mientras que concibe las 'reglas de uso' como aquellas 'reglas' que se "usan, supervisan y hacen cumplir cuando los individuos eligen las acciones que realizan"[7] (2000: 94).

Tras esta noción de institución, reglas y reglas de uso, no resulta extraño comprender por qué el factor 'temporal' es tan importante tanto para Ostrom como para Coase, North y el resto de neoinsitucionalistas que la precedieron. Es precisamente el 'cambio institucional', o sea, la posibilidad de transformar las 'reglas' y 'reglas de uso', –el diseño de las instituciones– el elemento clave que permite que los recursos naturales o 'bienes comunes' puedan ser autogestionados con éxito de forma sostenida y sostenible. La flexibilidad para adaptarse a los cambios naturales, sociales, normativos, ideológicos, históricos físicos o de cualquier otro tipo que afecten al 'bien común' o a los implicados en su gestión y apropiación, es lo que precisamente permite su supervivencia en el tiempo (Ostrom, 2000: 171-224; Ostrom et al., 2002: 466).

2. El Drama de los Bienes Comunes

En su obra *El Gobierno de los Comunes. La Evolución de las Instituciones de Acción Colectiva*[8] (2000), Ostrom muestra su preocupación por el drama que se cierne sobre los 'bienes comunes'[9] a causa de su sobreexplotación. Pero al contrario que algunos de los más importantes estudios anteriores, que habían dejado su impronta

[6] Ostrom argumenta que su idea de reglas difiere, en teoría, de aquellas representadas como leyes de la física y del comportamiento, Su diferencia fundamental estriba en que, por una parte, ofrecen la posibilidad de posibilidad ser modificadas por los implicados para adaptarse a las situaciones concretas y a las peculiaridades del paso del tiempo, y por otra parte en su fuerza prescriptiva, ya que cuando los agentes aceptan la regla, su no cumplimiento implica que otros pueden pedirle responsabilidades por ello. Las reglas son variables de interés para el RUC de larga duración precisamente por estas dos características tan sumamente importantes (1986: 6; 2000: 94-98).

[7] Ostrom matiza que "No debería hablarse de una regla a menos que la mayoría de la gente cuyas estrategias se verán afectadas sepan de su existencia y supongan que los otros supervisan el comportamiento y sancionan el cumplimiento" (2000: 94).

[8] La primera edición del libro fue publicada en lengua inglesa en 1990.

[9] Por 'bien común' se entiende aquel "sistema de recursos naturales o hechos por el hombre que es lo suficientemente grande como para volver costoso (pero no imposible) excluir a destinatarios potenciales de los beneficios de uso" (Ostrom, 2000: 66). Los 'bienes comunes' son sistemas que generan

sobre la implementación de políticas estatales dirigidas a asegurar su sostenibilidad a largo plazo, Ostrom no cree que la propiedad privada, el control estatal, o una propuesta mixta de ambas sean las soluciones.

Sus trabajos de campo llevados a cabo sobre diferentes escenarios alrededor del mundo, sugieren que buscar la sostenibilidad de los 'bienes comunes' aplicando estos remedios no sólo no ofrece el resultado esperado, sino que en mucho casos incluso ha agravado todavía más el problema (Ostrom, 2000: 25-26). De ahí que Ostrom, por lo general, parta sus estudios reflexionando y criticando una o varias de estas tres corrientes de pensamiento que han servido de apoyo y fundamento a aquellas políticas estatales centradas en la gestión de los 'bienes comunes': 'la tragedia de los comunes', la 'teoría de los juegos', y 'la lógica de la acción colectiva'.

a) La tragedia de los comunes: En 1956 Garrett Hardin presentó en la revista Science un estudio muy sombrío y bastante pesimista sobre la gestión de los 'bienes comunes'. Fundamentado en un dilema particular –como los seres humanos son maximizadores de su propia utilidad, cuando se encuentra dentro de una situación de posible aprovechamiento de un recurso natural, tienden siempre hacia la explotación del máximo de sus posibilidades– Hardin mostraba que a) la acción colectiva destinada a la autogestión de un determinado 'bien común', ya sea un pastizal, el agua de una cuenca subterránea, la madera de un bosque o el pescado del mar, se muestra como imposible sin una coerción externa que obligue a ello; y b) dejar en la capacidad de los afectados la gestión de un 'bien común' lleva inevitablemente a su destrucción: a la extinción irreparable del recurso disponible. Como el propio Hardin argumenta tras solicitar al lector que se vea a sí mismo como participante de un pastizal común que sirve para alimentar el ganado:

> (…) ahí está la tragedia. Cada hombre está atrapado en un sistema que lo fuerza a incrementar su ganado ilimitadamente en un mundo que es limitado. La ruina es el destino hacia la cual se precipitan todos los hombres, cada uno persiguiendo su propio mejor interés en una sociedad que cree en la libertad de los comunes. La libertad de un espacio común trae la ruina de todos (Hardin, 1986: 1244).

Tras elucubrar metafóricamente el punto sin retorno al cual se enfrenta irremediablemente el ser humano racional por su propia naturaleza egoísta, tendencia de la que no es capaz de escapar por sus propios medios, y de socavar cualquier posibilidad de intentar cooperar con otros para gestionar un 'bien común', Hardin muestra cuáles pueden ser, según su criterio, las soluciones para evitar la tragedia que supondría la desaparición de un recursos naturales insustituibles:

1. Venderlos como propiedad privada: De esta forma se limitaría la entrada y el uso a estos bienes, logrando así poder gestionarlos de forma eficiente e impidiendo agotar el recurso. Hardin reconoce que la propiedad privada no es una solución justa, pero entre la ausenta de justicia y la ruina total, es mejor la primera de las posibilidades (1968: 1247).

---

cantidades finitas de producto, por lo que cuando una persona los usa provoca que disminuye la cantidad disponible para demás (Ostrom, 2000).

2. Gestionarlos como propiedad pública: La gestión estatal también puede garantizar la restricción de acceso y de uso del 'bien común' y, por consiguiente, su eficiencia y perdurabilidad en el tiempo (1968: 1245). Evidentemente Hardin entiende que se trata de coartar la libertad de uso del común, pero como el mismo expresa, el establecimiento de alguna "alternativa a los 'bienes comunes' no necesita ser perfectamente justa para ser preferible" (1968: 1247)
3. Controlarlos bajo coerción externa: Se trataría de que el gobierno estatal velara por la sostenibilidad de los recursos de uso común a través de proponer leyes e imponer sanciones a quienes no las cumplan (1968: 1247-1248). También, como en los casos anteriores, la solución se ciñe sobre la restricción de la libertad de uso para los posibles apropiadores o de una parte importante de éstos[10] (Ostrom, 2000: 36-37).

Tanto en la reflexión como en la propuesta final de Hardin están fundamentadas sobre la base de una antropología claramente negativa. Ambas denotan una clara influencia de un 'homo aeconomicus' que, tras su rápida aceptación por la teoría económica moderna, fue dejando una impronta insoslayable fuera de los límites de lo puramente económico (Conill, 2006: 120). De ahí que Hardin no esconda su desconfianza hacia las capacidades humanas o hacia sus propios mecanismos para coordinar la acción y hacer frente a los problemas que le acechan. Sólo el establecimiento e implementación de algún tipo de solución necesariamente externa, puede lograr un resultado suficientemente eficiente como para permitir la supervivencia de un recurso disponible y limitado.

b) La teoría de los juegos: El modelo expuesto por Hardin en 'The Tragedy of the Commons' fue formalizado a través del juego del 'dilema del prisionero' de repetición finita o de 'one-shot'. Como subraya Ostrom, este juego de estrategia muestra un dilema social, en tanto que decisión a la cual se enfrentan un cierto número de jugadores dentro de un contexto de incertidumbre (Ostrom, 2003: 19) que debe ser afrontado con ciertas restricciones o limitaciones importantes (Ostrom, 2000: 29-31; 2003: 23):

1. Los jugadores poseen información completa, que no perfecta; lo cual implica conocer la estructura y las reglas exógenas del juego, como los pagos que pueden recibir cada uno de los jugadores, pero no quién, qué siente, o cómo ha respondido el otro jugador.
2. Los jugadores tienen restringido el uso de la comunicación con los demás participantes, no pudiendo, por consiguiente, intentar establecer ningún tipo de cooperación entre ellos.
3. Las decisiones estratégicas se toman de forma independiente y de manera simultánea por los participantes del juego.
4. Ningún controlador externo está presente para hacer cumplir los acuerdos entre participantes relacionados con las decisiones tomadas.

[10] Ostrom señala, utilizando el ejemplo de un pastizal, que "la autoridad central decidirá quiénes pueden usar la pradera, cuándo la pueden usar y cuántos animales pueden pastar" (2000: 36-37)

En este juego de carácter no cooperativo, cada jugador posee una estratégica dominante, en tanto que le irá mejor si se decide por ella, que al ser seleccionada por cada uno de ellos se genera un 'equilibrio de Nash'. Curiosamente y como ya se ha comentado anteriormente, en el caso del 'dilema del prisionero' el 'equilibrio' queda representado bajo la figura de la tercera mejor opción posibilidad para cada uno de los jugadores: desertar/desertar. Esto implica que el 'equilibrio' al que finalmente llegan los participantes no es un 'óptimo de Pareto', sino un 'Pareto inferior', puesto que la opción que eligen los jugadores no es la más deseada, sino la más segura. Cooperar/cooperar es la elección más ventajosa para ambos, pero la imposibilidad de generar una confianza suficiente hace que finalmente los jugadores opten por un beneficio menor[11] (Ostrom, 2000: 30; 2003: 23).

Desde una perspectiva de la acción colectiva, el juego muestra una 'paradoja' ciertamente sorprendente: las elecciones estratégicas individualmente racionales de los agentes generan resultados colectivamente irracionales. Esto demuestra que la cooperación entre los seres humanos racionales no es posible ni aconsejable por poco beneficiosa, reafirmando la tesis defendida por Hardin a través de su famoso dilema: si dejamos la gestión y uso de los 'bienes comunes' a merced del derecho a la libertad de las personas, se extinguirán para siempre (Ostrom, 2000: 30).

c) La Lógica de la acción colectiva: Como Mancur Olson sugiere en su libro *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, la propia lógica de la acción colectiva es suficiente para impedir el éxito de cualquier intento en esta dirección (1965: 1). Detrás de esta afirmación se encuentran la idea de que en grupos grandes donde no se puede excluir a nadie de los beneficios generados por la acción colectiva, si no se disminuye el tamaño del grupo o se genere una coerción externa que lo controle, la propia naturaleza egoísta del agente racional hará que muchos no cooperen y se aprovechen del trabajo de los demás. Este hecho impedirá que se alcance el óptimo beneficio colectivo, erosionando poco a poco el grupo hasta que desaparezca. Esta duda razonable de Olson le lleva a cuestionarse que la existencia de un objetivo común sea condición suficiente para lograr que todas las personas grupo colaboren.

Al igual que el enfoque de 'la tragedia de los comunes' y de la 'teoría de los juegos', 'la lógica de la acción colectiva' está llamando la atención sobre una figura muy influyente para la 'teoría de la cooperación': el 'free-rider'.[12] Este ser 'racional' guiado por su natural propensión al egoísmo y el individualismo, cuando coopera acaba tomando decisiones irracionales que: a) o bien imposibilitan al colectivo, y por tanto a él mismo, alcanzar el óptimo beneficio deseado; b) o bien generan un efecto espejo que hace añicos la cooperación.

La interpretación que hacen estos tres enfoques del descubrimiento de 'free-rider' en contextos cooperativos es la imposibilidad de que los grupos pueden llegar a or-

[11] En este y otros juegos, el 'equilibrio de Nash' en estrategias puras suele identificarse mediante la aplicación del método 'backward induction' o 'inducción hacia atrás', un proceso que analiza el juego desde el final hasta el principio, desde las respuestas dadas por los jugadores hasta el conjunto de información de que disponían cuando comenzaron a jugar (Bencchetti et al., 2010: 204-205).

[12] Traducido al castellano bajo diferentes expresiones, como 'gorrón', 'parásito', o 'polizón', el sentido del término evoca a aquellas personas que se aprovechan del trabajo ajeno. Tal vez la palabra que mejor lo defina sea 'parásito', sin embargo, el propio vocablo anglosajón, 'free-rider', resulta comprensible y muy elocuente.

ganizarse sin una coerción externa capaz de controlar y coordinar la acción, ya sea a través de privatizar el 'bien común' o mediante su sometimiento a la vigilancia coactiva de una entidad central fuerte capaz de disuadir cualquier impulso 'parasitario' en los agentes económicos. Su predicción es que todo intento de autogestión por parte de los implicados lo único que produce es la desaparición de un bien finito e insustituible (Ostrom, 2001: 17).

Ostrom, sin embargo, entiende que existen graves deficiencias en estos tres enfoques. En primer lugar, porque ninguno de ellos muestra los incentivos que estimulan la conducta cooperativa y, en segundo lugar, porque todos ellos parten de una estrategia cortoplacista del beneficio inmediato. Ambas cuestiones están relacionadas con una teoría tradicional que a) estereotipa al agente racional como un ser incapaz de controlar o replantearse los impulsos endógenos que fuerzan y modulan su voluntad hacia la maximización constante y a corto plazo de la utilidad: el 'homo aeconomicus'; b) considera que el recurso genera un tipo de 'unidad de recurso' que es predecible y finito en cada periodo de tiempo relevante; c) pasa por alto los costes de transacción derivados de los derechos de propiedad o de generar y mantener una entidad central con el suficiente poder como para controlar el recurso común; d) no tiene en cuenta ni los incentivos que permiten la cooperación ni factores exógenos (sociales) que pueden alterar la distribución y el uso de los recursos; f) entiende que todos los jugadores poseen información completa; g) asume que los agentes son homogéneos en cuanto a habilidades, visiones culturales, tasas de descuento, o bienes; y h) actúan de forma independiente sin comunicarse o coordinarse con los demás[13] (Ostrom, 2001: 18-19). Todas estas cuestiones evitan que sus predicciones sobre la imposibilidad de que los agentes cooperen en la búsqueda de un 'bien común' y sobre sus nulas capacidades para autogestionar un 'bien común' de manera sostenible y duradera sean ciertas, puesto que en la vida real no existen tales individuos.

Ostrom piensa que estos enfoques mantienen un lado positivo y otro lado negativo. Por una parte, son muy útiles para mostrar aspectos de diferentes problemas que ocurren en distintas contextos a lo largo del mundo. Pero por otra, son altamente peligrosos cuando son usados de forma metafórica para fundamentar, por ejemplo, la política:[14] Porque, como Ostrom argumenta, "confiar en las metáforas como fundamentos de las prescripciones políticas puede conducir resultados sustancialmente diferentes a los esperados" (Ostrom, 2000: 54). No resulta extraño este hecho si se observa cómo muchas de las prescripciones políticas "no son en sí mismas más que metáforas", las cuales definen instituciones idealizadas y simplificadas en exceso que acaban representando paradójicamente una especie de 'instituciones sin institución' (Ostrom, 2000: 53).

El problema principal de fundamentarse exclusivamente en estos estudios experimentales es que se asume que las restricciones del juego son inmutables para los agentes allá donde se encuentren. Es evidente que los jugadores del 'dilema del pri-

[13] Ostrom parte en esta crítica sobre el fundamento de la teoría tradicional desde las diferentes aportaciones de la NEI: 'costes de transacción', 'institucionalismo', 'racionalidad limitada', 'dimensión temporal' o 'cambio institucional' entre otras cuestiones relevantes.

[14] Ostrom critica que las prescripciones políticas sobre los problemas de los 'bienes comunes' han apoyado en gran medida en uno de estos tres modelos originales sin haber prestado la debida atención a las diversas maneras en que operan los arreglos institucionales en la práctica (2000: 52).

sionero' no pueden cambiar las restricciones que le impone el juez, ya que son eso, prisioneros. Pero no ocurre lo mismo en contextos reales. Los agentes pueden 'querer' cambiar las restricciones para autogestionarse y lograr de ese modo el máximo beneficio común (Ostrom, 2000: 32-33). De hecho, los trabajos de campo muestran que los seres humanos poseen esa voluntad y disponen de las capacidades necesarias para aplicarla e implementarla con éxito. Las capacidades comunicativas de los implicados y la posibilidad de tener un diálogo 'cara a cara', por ejemplo, son factores clave para encontrar soluciones a los problemas como demuestran los estudios de casos. Sin embargo, los juegos no cooperativos no permiten ambas cuestiones (Ostrom, 2003: 33-34). De ahí que Ostrom abogue por no buscar soluciones externas, sino promover e implementar mecanismos que potencien las capacidades de los agentes para resolver la conflictividad y lograr cambiar las reglas de uso cuando la situación lo requiera (Ostrom, 2000: 33; Poteete et al., 2010: 153-156).

Estos motivos evidencian para Ostrom la necesidad de generar alternativas plausibles a la propiedad privada o la regulación estatal. Una tercera vía que, según la politóloga, debería estar edificada sobre ciertas premisas: a) el empoderar a los agentes a través de potenciar y desarrollar sus capacidades para resolver conflictos; b) ampliar las bases de la información del análisis introduciendo un mayor número de variables; c) consolidar el papel de la institución como un mecanismo necesario para el éxito de la cooperación; d) mejorar los mecanismos y procesos que permiten el desarrollo de las capacidades de los agentes para resolver conflictos de interés; e) atender debidamente al cambio institucional; f) adoptar un enfoque de 'racionalidad no perfecta' para mejorar la interpretación sobre las conductas de los agentes.

Lo que sigue a continuación es la propuesta alternativa elaborada por Ostrom para gestionar los 'bienes comunes' de forma sostenible y duradera. Una tercera vía donde destaca el valor tanto de las capacidades de los propios agentes para autogestionar exitosamente el 'bien común' como el papel positivo que pueden desempeñar en todo el proceso los gobiernos regionales y nacionales (Ostrom, 2000: 332).

3. Hacia una Segunda Generación de la Teoría de la Elección Racional

La coexistencia de sistemas autogestionados de larga y corta duración lleva a Ostrom a preguntarse qué hace que un grupo de agentes racionales, tentados supuestamente a eludir responsabilidades y aprovecharse del trabajo ajeno, pueda autoorganizarse y autogobernarse para lograr generar beneficios conjuntos ininterrumpidamente y durante varios siglos (2000: 65). Para responder a la pregunta, la politóloga recurre tanto a la investigación experimental de laboratorio, a través de una 'teoría de los juegos' desarrollada, como también a trabajos de campo en contextos concretos de actividad[15] (2000: 87).

[15] Ostrom implementa y complementa sus experimentos de laboratorio sobre con estudios de campo sobre 'bienes comunes'. Entre ellos aborda los sistemas de irrigación de agua, como los canales 'Benacher' y 'Faitar' en Valencia, la 'presa de Tibi' en Alicante, el 'río Segura' en Murcia y Orihuela (Ostrom, 2000), o las pequeñas parcelas de Nepal (Ostrom, 1999a: 2001); las praderas y bosques de montañas, como las 'Zanjeras' de Filipinas, el 'Törbel' en Suiza, el 'Hirano', 'Nagaike' y 'Yamanoka' en Japón (Ostrom, 2000), o los manglares de Colombia (Cárdenas y Ostrom, 2004); y las pesquerías, como la 'lobster industry' del río Maine en EE.UU (Schlager y Ostrom, 1992) o los pueblos pesqueros de la costa turca del Mar Egeo (Ostrom, 2000: 234-236).

En sus experimentos de laboratorio con juegos de estrategia, Ostrom observa que modificando alguna de las reglas del 'dilema del prisionero' para adaptarlas mínimamente a las observaciones de los casos reales observados, genera una doble incertidumbre que distorsiona los fundamentos de toda la teoría anterior. Por un lado, la incertidumbre relacionada con el número de repeticiones y, por otro lado, la incertidumbre relacionada con los tipos de participantes.

La primera incertidumbre está relacionada con la observación de que individuos completamente racionales puedan obtener un resultado óptimo o cercano al óptimo mediante juegos donde pueden interactuar infinitamente. Este hecho parece tener su explicación en la creación de reglas que castiguen la no cooperación. Cuando los juegos permiten un número no preestablecido de repeticiones, los jugadores logran equilibrar sus esfuerzos en la concreción de castigos a un comportamiento 'free-rider'. De esta forma, las supuestas predicciones estratégicas de juegos de 'one-shot' o de repeticiones finitas que sugieren un resultado subóptimo para ambos, no se cumplen (Ostrom, 2003: 23-24).

La segunda de las incertidumbres está relacionada con la evidencia de que no todos los jugadores usan la 'racionalidad completa' como guía de acción. En juegos infinitamente repetitivos, se ha comprobado que existe una presencia significativamente importante de jugadores 'irracionales' que cooperan recíprocamente. La teoría predice que si un jugador racional intuye que otro es irracional, su estrategia será cooperar al principio y cambiará su estrategia a no-cooperar al final para mejorar de esa forma sus resultados (Ostrom, 1998a; 2003: 24).

Cuando una de estas dos formas de incertidumbres se introducen en los juegos de estrategia, el número de posibles equilibrios estalla, puesto que cabe cualquier predicción posible: 'óptimo paretiano', 'Pareto inferior', 'equilibrio de Nash', etc. (Ostrom, 2003: 24). Según Ostrom, este hecho lanza un doble desafío. Para la 'teoría de los juegos', la necesidad tanto de revisar sus propias conclusiones como de plantear nuevos modelos desde los cuales sea posible abordar la acción cooperativa, y para la 'teoría económica', aceptar que los agentes que se hallen atrapados en un determinado dilema social puedan encontrar por ellos mismos formas de organizarse y de resolver conflictos de interés para evitar la tragedia. Sobre todo porque, en opinión de Ostrom, haciéndolo consiguen un resultado óptimo o cercano al óptimo para todos los participantes, mientras comportándose como seres racionales, egoístas e individualistas, se ven abocados a un menor beneficio y, en el caso de los 'bienes comunes', a la posible tragedia de los recursos disponibles (2001: 19). De esta forma, más allá de las predicción de la 'tragedia de los comunes', la 'teoría de los juegos' tradicional y la 'lógica de la acción colectiva', la cooperación entre agentes no sólo es posible, sino que deviene en una selección estratégicamente racional (Cárdenas y Ostrom, 2004: 323).

El primer error de la teoría clásica ha sido no tener en cuenta las capacidades de los usuarios tanto para comunicarse como para coordinar sus propias acciones, puesto que la vuelve menos precisa a la hora de dar una explicación plausible a ciertas conductas de los agentes (Ostrom, 2001: 20). En juegos repetidos, por ejemplo, el 50% de los jugadores empieza colaborando, pero, sin la opción de poder comunicarse, conforme se desarrolla el juego este porcentaje va disminuyendo gradualmente hasta un nivel cero o cercano a cero. Por otro lado, cuando la comunicación es permitida, los agentes suelen mantener la cooperación e incluso se incrementa el porcentaje de cooperadores (Cárdenas y Ostrom, 2004: 308).

El segundo error de la teoría clásica se halla implícito en el seguimiento ciego que hacen de un modelo de 'racionalidad completa' o 'perfecta'. La teoría tradicional no concibe la posibilidad de que los agentes puedan escapar de las restricciones que les impone la 'racionalidad perfecta' o 'completa' (Ostrom, 2003: 54). Sin embargo, como se ha podido comprobar mediante pequeños cambios en las reglas que eviten que el juego merme las capacidades comunicativas de los jugadores, esta afirmación es inconsistente.

> Como institucionalista que estudia fenómenos empíricos, supongo que los individuos tratan de resolver problemas de la manera más efectiva posible. Este supuesto me impone una disciplina: en lugar de pensar que algunos seres individuos son incompetentes, malos o irracionales y otros omniscientes, supongo que tienen capacidades limitadas similares parar razonar y entender la estructura de ambientes complejos (Ostrom, 2000: 57).

Como se observa en esta cita, y al igual que el 'neoinstitucionalismo' americano, Ostrom apuesta por una 'racionalidad no perfecta' que, en su caso, y más allá de ceñirse estrictamente a la perspectiva de 'racionalidad limitada' de Simon, se acerca en sus últimos trabajos a la propuesta de 'racionalidad económica' de Sen, abierta a considerar como racionales aquellos sentimientos que los agentes económicos tienen por el bienestar de los demás.

La 'racionalidad limitada' propuesta Simon en 'Behavoiral Model of Rational Choice' (1955), comprende que la mayoría de las personas son sólo parcialmente racionales y que actúan guiados en muchas ocasiones por impulsos emocionales, por lo que sus conductas no son totalmente racionales. Desde este punto de vista, Simon entiende que la racionalidad se encuentra limitada por tres cuestiones básicas: a) la información disponible para el agente; b) las capacidades o límites cognitivos del agente; y c) el tiempo disponible para tomar una decisión (1955: 99-118). La postura de Ostrom es cercana a la racionalidad no perfecta de Simon, pero sobre todo es consistente con la posición seniana "al rechazar el egoísmo y oportunismo como únicas racionalidades posibles para los seres humanos" (Cárdenas y Ostrom, 2004: 314). Como ella misma reconoce, las reflexiones de Sen "acerca del comportamiento basados en la simpatía –aun cuando está fundamentada en una racionalidad egoísta–, podrían ayudar a explicar por qué observamos contribuciones voluntarias en bienes públicos" (Cárdenas y Ostrom, 2004: 314). No se trata de dar valor a actos irracionales de los agentes, sino de que existen diferentes posibilidades de conducta racional humana, donde el modelo de 'racionalidad perfecta' o 'completa' defendido por la 'teoría económica contemporánea' es en realidad una posibilidad más dentro del conjunto de herramientas que están al alcance del agente económico para diferentes dilemas en diferentes contextos (2003: 54).

Ostrom no niega el 'homo aeconomicus', pero sí su absolutismo metodológico. Los jugadores llevan al juego además otras variables importantes que no son tenidas en cuenta a la hora de explicar las conductas observables de los jugadores cuando se encuentran en una situación de dilema social, como sus expectativas, sus normas regulativas, y su identidad (2003: 54-55).

a. Expectativas que tienen sobre la conducta de otros (confianza).
b. Normas que aprenden de la socialización y la experiencia vivida (reciprocidad).
c. Identidad que crean mediante sus intenciones y normas (reputación).

Por todo ello, Ostrom cree que es necesario expandir, pero no eliminar, el uso de los métodos de las ciencias sociales. Y para ello es necesario desarrollar una 'segunda teoría de la elección racional', puesto que la primera "se basa íntegramente en una completa pero débil racionalidad" (2003: 62). Se trata de construir un nuevo enfoque que complemente 'racionalidad perfecta' y 'racionalidad limitada' para, de esta forma, poder integrar en el análisis aquellas variables endógenas y exógenas que influyen en las conductas de los agentes en contextos concretos de acción. Sólo de esta forma es posible proporcionar una explicar el conjunto de comportamientos apreciables en los agentes económicos que se enfrenta a dilemas sociales (Ostrom, 2003: 62-62).

Tanto la 'teoría de los juegos', si se permite cambiar las reglas del juego, como los trabajos de campo sobre los RUC de larga duración, evidencian que la solución para la gestión sostenible de los recursos no tiene por qué ser necesariamente la propiedad privada o el control gubernamental (Ostrom, 1995a: 150-151). Los 'bienes comunes' más sostenibles y con una mayor tradición han sido autogestionados por los propios apropiadores, lo cual indica que la cooperación entre seres humanos no sólo es posible, sino necesaria. El caso de la irrigación de los campos valencianos es un buen ejemplo de ello. Este concreto RUC ha sido autogestionado por los propios implicados desde 1435 bajo una institución que, además de haber sido respetada por los poderes externos durante siglos, se ha mantenido robusta pero flexible ante los cambios naturales, sociales, culturales o ideológicos del paso del tiempo.

Esta tercera vía, por tanto, y siguiendo una buena parte de sus trabajo (1995b, 1997, 1998b, 1999b, 2000, 2001, 2003), es un enfoque basado en las capacidades de los apropiadores del 'bien común'. Potenciando en los agentes aquellas capacidades implicadas en la cooperación y la resolución de la conflictividad, se genera el sustrato mínimo necesario para permitir instaurar instituciones robustas pero flexibles, que controlen las conductas y coordinen la acción mediante reglas y normas formales e informales. Pero este hecho requiere que, al menos, todos los implicados tengan acceso no restringido a los mecanismos de información de bajo coste, así como la posibilidad de poderse comunicar con los demás y de participar de la elaboración de las reglas. De esta manera se puede autogestionar el 'bien común' y lograr obtener mayores beneficios del recurso disponible de forma ininterrumpida, sostenible y a largo plazo.

4. Conclusiones sobre la Propuesta de Racionalidad Económica de Elinor Ostrom

Como muestra Ostrom tanto en sus experimentos de laboratorio mediante juegos de estrategia como en sus trabajos de campo alrededor del mundo, la cooperación y la reciprocidad resulta mucho más ventajosa para los implicados que optar por el individualismo y el egoímo. Más allá de la propuesta de 'racionalidad perfecta' de la teoría económica tradicional y de la 'racionalidad limitada' de Simon, la idea de Ostrom se enmarca dentro de un enfoque de racionalidad en simbiosis con el de Sen al aceptar como racionales tanto el interés por el bienestar particular como el interés por el bienestar de los demás. O lo que es lo mismo, para Ostrom no sólo es racional un comportamiento del agente orientado por la maximización de utilidad personal, sino también aquellas actitudes guiados por sentimientos y emociones prosociales que son resultado de una preocupación por el óptimo bienestar de los demás.

Su propuesta, empero, no logra superar este doble nivel del autointerés y queda reducida a un ámbito puramente convencional. Este hecho, desde mi punto de vista, limita su propuesta. Por un lado, porque no logra superar al 'homo aeconomicus' dado su planteamiento puramente estratégico de la cooperación. Por otro lado, porque reduce los juicios morales a las intuiciones y emociones prosociales del agente económico, limitando o incluso anulando de este modo su capacidad crítica para discernir sobre la validez moral de las normas, principios y valores que los orientan. Y finalmente, porque subyuga la legitimidad de aquellas reglas y normas de uso que coordinan las acciones y decisiones del 'bien común' gestionado al ámbito de lo puramente convencional.

a) En primer lugar, a pesar de criticar el absolutismo metodológico del 'homo aeconomicus', tras la propuesta de Ostrom subyace un enfoque de racionalidad que no logra librarse completamente de su influencia. La politóloga amplía las posibilidades de conducta del agente económico para que, de esta forma, pueda llegar donde el 'egoísmo universal' no le deja: al 'óptimo paretiano'. Por consiguiente, la motivación para cooperar con los demás y fin que persigue sique siendo puramente estratégico y autointeresado: lograr la máxima utilidad disponible. Como reconoce Sen, la 'dimensión simpatética' del agente económico no va mucho más allá de la noción de 'interés personal', puesto que "no sacrificamos significativamente ni intereses personales ni bienestar cuando somos sensibles a nuestras simpatías" (2000: 324). Por ese motivo, puede atribuírsele cierto egoísmo a esta dimensión de los sentimientos al quedar vinculada estrechamente con el aumento o descenso del nivel de bienestar del agente, ya que elegir o rechazar una determinada opción por la influencia ejercida por los sentimientos en juego responde al aumento o no del nivel de 'bienestar personal' (Sen, 1986: 187).

En efecto, Ostrom logra brillantemente conciliar dos conceptos actualmente claves para la economía: eficiencia y sostenibilidad. Este hecho representa un gran avance para la teoría al permitir la introducción nuevas variables en el análisis de la eficiencia económica. Sin embargo, el sentido de la economía no varía un ápice del propuesto por el 'homo aeconomicus': maximizar el beneficio económico. Desde esta idea, la sostenibilidad –ya sea medioambiental o social– se muestra como supeditada a este objetivo concreto y en apariencia incuestionable que, sobre todo, busca lograr un ecosistema capaz de procurar continuadamente los recursos necesarios para un óptimo beneficio de los implicados. No se vislumbra en Ostrom, como en el caso de Sen, un esfuerzo por recuperar el sentido histórico y social que ha acompañado tradicionalmente a la economía, en tanto que actividad humana cuya preocupación principal nunca anduvo esquiva al desarrollo humano y social.

b) En segundo lugar, que la orientación de la acción más allá de la mera maximización de la utilidad parece quedar relegada a juicios basados en intuiciones sobre sentimientos y emociones prosociales, entre los cuales también se hallan aquellos de carácter moral. Estos 'sentimientos reactivos', que "son propios del compromiso y la participación en relaciones humanas interpersonales con otros" (Strawson, 1996: 47) y que se articulan como "una complicada red de actitudes y sentimientos que forman una parte esencial de la vida moral tal y como la entendemos" (Strawson, 1996: 69), reflejan una vinculación entre seres humanos que podría tener justificación desde su funcionalidad. Pero más allá de su posible valor como mecanismo que confiere una ventaja evolutiva o competitiva para aquellas personas o grupos que realmente se los

toman en serio, que también, los 'sentimientos reactivos' son ante todo el reflejo de juicios morales. Como argumenta Cortina, un 'sentimiento reactivo' como "la indignación no debe su carácter moral a que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas, sino al hecho de que se ha visto atacada una expectativa normativa que no vale sólo para esas dos personas, sino para muchas otras" (2011: 145-146), de ahí que "a menudo los sistemas que generan juicios morales intuitivos están en conflicto con los que generan razones para actuar, fundadas en principios" (Cortina, 2011: 137).

A mi juicio, el problema del enfoque de racionalidad de Ostrom' es que se introduce en los sentimientos morales sin profundizar suficientemente en las razones que hay detrás de ellos y de las cuales emanan con fuerza universal. Sen, empero, sí va más allá del 'interés personal' –ya sea en términos de egoísmo o simpatía– y analiza en su propuesta de racionalidad los sacrificios que los individuos pueden llegar a realizar en muchas ocasiones cuando buscan satisfacer otros tipos valores no directamente relacionados con la maximización del interés o del bienestar personal, como pueden ser la justicia social o el bienestar de la comunidad (2000: 324). Se trata de una dimensión de la racionalidad económica que enfatiza las capacidades de los agentes económicos –y de los individuos en general– para comprometerse con aquello que consideran justo o correcto (2000: 314; 1993: 65), dejándose influir por sus razones universales a la hora de tomar una determinada elección aun cuando tales comportamientos puedan acarrear un coste elevado para su propio beneficio personal (2000: 324; 1986: 188). Los seres humanos valoran muy positivamente aquellos comportamientos que implican la satisfacción del interés personal y la mejora de su nivel de bienestar, pero se observa también una fuerte preferencia y atracción sobre actos no necesariamente egoístas de los cuales subyacen componentes mucho más sociales y generales (2000: 213).

La 'dimensión comprometida' de la racionalidad económica propuesta por Sen entiende que los comportamientos no están vinculados a una inclinación psicológica o sentimental del agente económico. Más bien se encuentran relacionados con la exigencia de seguir aquellos valores, principios y normas morales que una comunidad universal constituida por todos los afectados por ellos puede considerar justificados mediante argumentos válidos. Esta perspectiva rompe con la reflexión solipsista del agente como único punto de vista necesario para atender a la validación de los comportamientos y se introduce en una noción del acuerdo intersubjetivo donde todos los agentes y pacientes de una norma, acción o decisión deben estar necesariamente incluidos dentro de un diálogo con ciertas condiciones (Calvo, 2011).

La ampliación de la racionalidad económica a través de la 'dimensión simpatética' y la 'dimensión comprometida' muestra una transformación ética de la teoría de la racionalidad económica que no es ajena al potencial inherente a la satisfacción del interés personal, pero que tampoco discrimina los 'sentimientos morales' y los 'compromisos' que pueden llegar a influir muy positivamente en los procesos decisorios de los agentes racionales en contextos económicos. A través de ello es posible comprender mucho mejor el proceso económico moderno y desarrollar una economía no alejada de la ética que sea mucho más productiva en todos los sentidos y niveles.

c) Finalmente, en tercer lugar la propuesta de Ostrom reduce la legitimidad de aquellas reglas y normas de uso que son condición de posibilidad de la sostentabilidad del recurso al ámbito de lo puramente convencional. Este punto de vista explicaría por qué Ostrom no tiene en cuenta la dimensión moral más allá de los sentimien-

tos a pesar de afirmar la simbiosis de su propuesta con el enfoque de racionalidad de Sen y de admitir que la aceptación y consolidación de aquellas normas y reglas de uso que permiten la perdurabilidad del RUC remite en gran medida a que todos los implicados las consideren como justas.

Para poder asimilar plenamente un enfoque de racionalidad que va más allá de sentimientos morales y se adentra en los compromisos, como el seniano, Ostrom tendría que aceptar que esas reglas y normas de uso del recurso no pueden estar sustentadas sobre los implicados, sino sobre los afectados por éstas ya sean o no sus beneficiarios. Esta cuestión modificaría sustancialmente su propuesta al tener que incluir una preocupación por los efectos del uso del 'bien común' más allá de sus límites, lo cual obligaría a tener en cuenta intereses legítimos que tal vez supongan un menor rendimiento del mismo para los apropiadores, evitando de ese modo alcanzar un posible 'óptimo paretiano'. De ahí que Ostrom entienda como 'justo' y 'legítimo' el reparto equitativo de los beneficios y de los costos. Esto es, en el caso de la irrigación de campos, se trataría de asignar proporcionalmente la repartición de costes y beneficios según la parcela de tierra que se posea (2001: 30). Ahora bien, puesto que como se ha defendido en este estudio lo 'justo' o 'legítimo' remite al ámbito de lo moral, a aquello que es bueno para todos y no sólo para una un grupo o agente particular, enfocarlo desde un criterio de validez convencional resulta insuficiente.

Lo 'justo' o 'legítimo' está relacionado con aquellas normas, principios y valores de carácter moral, no social o legal, ya que mantienen constantemente una pretensión de universalidad al remitir por igual a todos los seres humanos, a aquello que las personas tienen buenas razones para creer que es 'bueno para todos' (García-Marzá, 2004: 96). Desde este punto de vista, para encontrar una justificación adecuada que permita a la universalización de la norma, la ética discursiva recurre un hecho incuestionable: todos los seres humanos tienen la capacidad de utilizar el lenguaje para comunicarse con los demás, para entenderse y llegar a acuerdos intersubjetivos que permitan la cooperación o actuación común en base a la satisfacción de intereses comunes (García-Marzá, 2004: 102).

Actuar de manera racional significa, pues, tener buenas razones para hacerlo. Pero estas acciones en muchos casos afectan a los demás, por lo que no pueden quedar justificadas atendiendo a una reflexión solipsista o convencional como parece proponer Ostrom. Es necesario compartir esas razones con todos aquellos afectados por la acción o decisión tomada (García-Marzá, 2004: 97). Hacerlas públicas para conocer si son suficientemente convincentes y obtener de ellos el respaldo necesario. Y eso sólo es posible a través del uso del lenguaje, abriendo un proceso de diálogo sustentado en la participación de los todos los afectados y no sólo de los implicados. Como argumenta Habermas,

> (…) toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno cada individuo particular pueden ser aceptadas sin coacción alguna por todos los afectados (2000: 142).

Se trata pues de una propuesta pragmático-trascendental que, situándose en el nivel postconvencional de desarrollo de la conciencia moral, se apoyada en la par-

ticipación de todos los afectados por la norma, puesto que sólo a través del posible entendimiento o consenso racional dentro de un proceso de diálogo con ciertas reglas lógicas y con un principio moral procedimental es posible discernir su universalidad (Cortina, 1993: 208), su justicia y legitimidad.

Por consiguiente, para poder alcanzar un nivel de validez moral que permite su justificación racional, es necesario que la propuesta de 'racionalidad económica' de Ostrom supere su convencionalismo buscando adentrarse en la altura moral de las sociedad maduras. Esto es, amplíe sus márgenes permitiendo visualizar ese 'nivel de los compromisos' implícito en toda interacción entre agentes económicos, puesto que éste remite precisamente a ese nivel post-convencional de desarrollo moral (Calvo, 2011).

Bibliografía

Becchetti, Leonardo, Luigino Bruni y Stefano Zamagni: 2010, *Microeconomía. Scelte, relazione, economia civile* (Bologna, il Mulino).

Brondizio, Eduardo S., Elinor Ostrom y Oran R. Young: 2009, 'Connectivity and the Governance of Multilevel Social-Ecological Systems: The Role of Social Capital', *The Annual Review of Environment and Resources* 34 (1-3), 253-278.

Calvo, Patrici: 2011, '¿Otra racionalidad económica es posible?', en *Transformar el mundo - Humanizar la técnica: Ética, Responsabilidad Social e Innovación. XIX Congreso EBEN España*, (Barcelona, Universitat Politécnica de Catalunya), pp. 1-22.

Caballero, Gonzalo y María D. Garza: 2010, 'La Nueva Economía Institucional y la Economía de los Recursos Naturales: Comunes, Instituciones, Gobernanza y Cambio Institucional', *Economía Agraria y Recursos Naturales* 10 (2), 61-91.

Cárdenas, Juan-Camilo y Elinor Ostrom: 2004, 'What do People Bring into the Game? Experiments in the Field about Cooperation in the Commons', *Agricultural Systems* 82, 307-326.

Coase, Ronald: 1937, 'The Nature of the Firm', *Economica* 4 (1), 386-405.

Conill, Jesús: 2006, *Horizontes de Economía Ética* (Madrid, Tecnos).

Cortina, Adela: 2003, 'El Quehacer Público de las Éticas Aplicadas', en Adela Cortina y Domingo García-Marzá: *Razón Pública y Éticas Aplicadas. Los Caminos de la Razón Práctica en una Sociedad Pluralista*, (Madrid, Tecnos), pp. 13-44.

—: 2011, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la Educación Moral* (Madrid, Tecnos).

Egggertsson, Thrainn: 1990, *Economic Behavior and Institutions* (Cambridge, Cambridge University Press).

García-Marzá, Domingo: 2004, Ética Empresarial: Del Diálogo a la Confianza (Madrid, Trotta).

Habermas, Jürgen: 2000, *Aclaraciones a la Ética del Discurso* (Madrid, Trotta).

Hardin, Garrett: 1968, 'The Tragedy of the Commons', *Science* 162(1), 1243-1248.

North, Douglass C.: 1994, 'Performance Through Time', *The American Economic Review* 84 (3), 359-368.

Olson, Marcus: 1965, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Harvard, Harvard University Press)

Ostrom, Elinor: 1986, 'An Agenda for the Study of Institutions', *Public Choice* 48 (1), 3-25.

—: 1991, 'Rational Choice Theory and Institutional Analysis: Toward Complementarity', *American Political Science Review* 85 (19), 237-243.

—: 1995a, 'Self-Organization and Social Capital', *Industrial and Corporate Change* 4 (1), 131-159.

—: 1995b, 'Designing Complexity to Govern Complexity', en Susan Hanna y Mohan Munasinghe (eds.), *Property Rights and the Environment. Social and ecological issues*, (Washington D. C., The Beijer International Institute of Ecological Economic and the World Bank), pp. 33-46.

—: 1997, 'Esquemas Institucionales para el Manejo Exitoso de Recursos Comunes'. *Instituto Nacional de Ecología.* <http://www2.ine.gob.mx/publicaciones/gacetas/273/elinor.html>. 20 Septiembre 2011.

—: 1998a, 'A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action', *American Political Science Review* 92 (1), 1-22.

—: 1998b, 'Self-Governance of Common-Pool Resources", en Peter Newman (comp.), *The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law. Vol. 3*, (Londres, Macmillan Press), pp. 424-433.

—: 1999a, 'Social Capital: A Fad or a Fundamental Concept', en P. Dasgupta, y Ismail Serageldin (eds), *Social Capital: a Multifaceted Perspective* (Washington D.C, World Bank), pp. 172-214.

—: 1999b, 'Design Principles and Threats to Sustainable Organizations that Manage Commons' *Center for the Study of Institutions, Population, and Environmental Change*, 1-16. <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/5465/Design%20Principles%20and%20Threats%20to%20Sustainable%20Organizations%20That%20Manage%20Commons.pdf?sequence=1>. 20 Septiembre 2011.

—: 2000, *El Gobierno de los Comunes. La Evolución de las Instituciones de Acción Colectiva* (México, Fondo Cultural de Economía).

—: 2001, 'Reformulating de Commons', in Joanna Burger, Elinor Ostrom, Richard B. Norgaard, David Policansky y Bernard D. Goldstein (eds.), *Protecting the Commons: A Framework for Resource Management in the Americas*, (Washington D. C., Island Press), pp. 17-41.

—: 2003, 'Toward a Behavioral Theory Linking Trust, Reciprocity, and Reputation', in Elinor Ostrom y James Walker (eds.), *Trust & Reciprocity. Interdisciplinary Lessons from Experimental Research*, (New York, Russell Sage Foundation), pp. 19-79.

—: 2007, 'Institutional Rational Choice: An Assessment of the Institutional Analysis and Development Framework', en Paul A. Sabatier (ed), *Theories of the Policy Process*, (Boulder, C.O, Westview Press), pp. 21-64.

—: 2012a, 'Experiments Combining Communication with Punishment Options Demonstrate How Individuals Can Overcome Social Dilemmas', *Behavioral and Brain Sciences* 35 (1), 33-34.

—: 2012b, 'Nested Externalities and Polycentric Institutions: Must We Wait for Global Solutions to Climate Change before Taking Actions at Others Scales?', *Journal of Economic Theory* 49 (2), 353-369.

—: 2012c, 'Why Do We Need to Protect Institutional Diversity?' *European Political Science* 11 (1), 128-47.

Ostrom, Elinor, Thomas Dietz, Nives Dolsak, Paul C. Stern, Susan Stonich y Elke U. Weber (eds.): 2002, *The Drama of the Commons* (Washington D.C., National Academy Press).

Poteete, Amy R., Marco A. Jassen y Elinor Ostrom: 2010, *Working Together. Collective Action, the Commons, and Multiple Methods in Practice* (Princeton, Princeton University Press).

Putnam, Robert D., Roberto Leonardi y Raffaella Nanetti: 1993, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, Princeton University Press).

Schlager, Edella y Elinor Ostrom: 1992, 'Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis', *Land Economics* 68 (3), 249-262.

Sen, Amartya: 1986, 'Los Tontos Racionales: Una Crítica de los Fundamentos Conductistas de la Teoría Económica', en Frank Hanh y Martin Hollis (Comp.), *Filosofía y Teoría Económica*, (México, Fondo de Cultura Económica), pp. 172-217.

—: 1989, *Sobre Ética y Economía* (Madrid, Alianza Editorial).

—: 1993, *Bienestar, Justicia y Mercado* (Barcelona, Ediciones Paidós).

—: 2000, *Desarrollo y Libertad* (Barcelona, Planeta).

Simon, Herbert: 1955, 'Behavoiral Model of Rational Choice', *The Quarterly Journal of Economics* 69 (1), 99-118.

Strawson, Peter F.: 1996, *Libertad y Sentimientos* (Barcelona, Paidós).

JOHN RAWLS Y SUS CRÍTICOS. CONSIDERACIONES EN TORNO A LA IDEA DE RAZÓN PÚBLICA[1]

Pedro Jesús Pérez Zafrilla
Universitat de València

Abstract: The idea of public reason is one of the most important elements of the Rawlsian political theory. On the one hand, the aim of this paper is to analyze the origins of this concept in the Rawlsian work, its chief elements and its relations with non-public reasons. On the other hand we will expose the main criticism that several authors made to this concept. Finally, we will examine these criticisms to achieve a clearer understanding of this Rawlsian idea.

Keywords: Public reason, non public reasons, deliberation, pluralism.

La idea de razón pública representa una de las claves hermenéuticas del entramado conceptual rawlsiano, sobre todo por lo que hace a su producción intelectual tras el giro político. Tanto es así que buena parte de las críticas realizadas por otros atores se han centrado en el modo en que Rawls articula dicho concepto y en particular en sus implicaciones sobre la participación en el foro público de las razones no públicas. En este trabajo pretendemos, por un lado, analizar el origen y desarrollo de la idea de razón pública en la obra rawlsiana, sus elementos principales, así como sus implicaciones sus conexiones de la razón pública con las razones no públicas. Por otro lado, desgranaremos algunas de las críticas fundamentales que esta idea ha recibido por parte de autores como Paul Weithman, Nicholas Wolterstorff o Michael Perry, entre otros. Finalmente, sometiéremos a examen dichas críticas con el propósito de acendrar la relevancia que la idea de razón pública posee en el ámbito intelectual.

1. Genealogía de la razón pública

El concepto rawlsiano de "razón pública" es sin duda uno de los que mayor repercusión han dado a su obra, sobre todo desde el "giro político" de los años ochenta. Esta idea tiene como claro precedente la idea kantiana del "uso público de la razón" que nos aparece en el opúsculo "¿Qué es Ilustración?"[2] Precisamente en la definición kantiana de este concepto podemos encontrar dos de los elementos característicos

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

[2] Kant, Immanuel. "¿Qué es Ilustración?", en *Filosofía de la historia*. Mexico: F.C.E., 1979, pp.25-38.

que poseerá la razón pública para Rawls. Recordemos brevemente que el uso público de la razón se caracterizaba por ser el razonamiento ejercido por los ciudadanos doctos desde la propia razón. Este razonamiento, es, así, en primer lugar, libre de las tutelas impuestas por el poder (civil, militar o religioso). Y en segundo lugar, es realizado en un ámbito de comprensión compartido, ya que, de acuerdo al modelo racionalista, la razón es común y accesible a todos los seres humanos. De este modo, podemos decir que el uso público de la razón instaura un ámbito compartido de razonamiento entre todos los ciudadanos, pues la finalidad de este uso es la ilustración del conjunto de la población. Así también, quien ejerce el uso público de la razón lo hace desde un punto de vista independiente de los grupos y concepciones que habitualmente influyen en la sociedad. No se pretende mediante el uso público de la razón imponer una concepción de un grupo determinado, sino iluminar la sociedad desde un punto de vista independiente o, si se quiere, crítico.

Ambos elementos estarán presentes en la concepción ralwsiana de la razón pública, aunque existe una clara diferencia entre el planteamiento kantiano y el de Rawls: para Kant el uso público de la razón es ejercido por los doctos en las materias concretas, ya que Kant entiende que la ciudad no está aún ilustrada por completo (y menos aún por lo que hace a la materia religiosa), sino que se encuentra en una época de Ilustración. En cambio, para Rawls el uso de la razón pública está abierto al conjunto de la ciudadanía en las condiciones que expondremos más adelante.

El concepto de "razón pública" es relativamente reciente en la obra de Rawls. No aparecerá hasta sus artículos de mediados de los años ochenta, que asentarán su conocido como "giro político." Lo hace en "Justicia como equidad: política, no metafísica", en el contexto de sus reflexiones sobre la legitimación de las decisiones políticas, y concretamente en referencia al modo como poder encontrar una base para la justificación de las decisiones políticas sobre cuestiones de justicia básica fundada en un ámbito compartido por todos los ciudadanos. Para ello, veía necesario el uso de concepciones políticas, para poder lograrse así el acuerdo por medio de la libre razón pública.[3] Esta idea será desarrollada posteriormente en "The idea of an overlapping consensus". Aquí afirma que la idea de la concepción política de la justicia liberal va unida a la de razón pública. La concepción política de la justicia debe proporcionar una perspectiva (*point of view*) compartida por todos, desde la que juzgar la justicia o injusticia de las instituciones. Para ello debe establecer una concepción compartida por todos como base del acuerdo político, razonado, informado y voluntario. Esta será expresión de la razón política pública que comparten.[4] Esto es, para determinar la legitimidad de las decisiones e instituciones políticas se requiere de un ámbito compartido de deliberación, como requisito para obtener el consentimiento de todos los ciudadanos. Y el modo de erigir ese ámbito compartido de deliberación será el objetivo que tiene encomendado la razón pública.

Según Rawls, el tratamiento de los asuntos de justicia básica requiere de un ámbito compartido de deliberación, ya que se necesita obtener el consentimiento, esto es, el acuerdo, de todos los ciudadanos como fuente última de la legitimidad de las decisiones políticas según la tradición liberal. Pero, dado el hecho del pluralismo,

---

[3] Rawls, John. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, 1985, p.230.

[4] Rawls, J. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996, p.39.

ese ámbito públicamente compartido de deliberación no podrá asentarse sobre unas verdades comprehensivas, pues de lo contrario se estaría imponiendo una doctrina comprehensiva sobre el conjunto de ciudadanos. Por ello, la deliberación tendrá que limitarse a los métodos del sentido común y a los procedimientos y conclusiones de la ciencia cuando no son controvertidas. Estos son los métodos compartidos y el conocimiento común en los que asentar el razonamiento público y que califica como razón pública. En una sociedad pluralista, la razón pública no puede establecerse de otra manera.

No obstante, la idea de asentar la deliberación referente a los asuntos de justicia básica sobre un marco compartido no es nueva. Ya en la *Teoría de la justicia* afirmaba que el argumento a favor de la libertad de conciencia no debía fundarse en ninguna doctrina comprehensiva sino que apela al sentido común y a los modos de razonamiento generalmente compartidos; del mismo modo, la limitación de tal libertad debía hacerse sobre observaciones ordinarias y métodos de pensamiento generalmente reconocidos, como son los métodos de investigación científica. De esta manera, se debe apelar a lo que todos puedan aceptar, no a doctrinas comprehensivas particulares.[5] En cambio, cuando en la justificación de las cuestiones políticas fundamentales como esta de la libertad de conciencia alguna posición busca asentarse en principios metafísicos, afirma Rawls que "no es posible razonar".[6] Sea cual sea la concepción del bien que tenga cada uno, los argumentos que ofrezca no deben basarse en principios metafísicos, ya que entonces desaparece toda posibilidad de acuerdo racional, pues se carecería de una base públicamente compartida sobre la concepción de la justicia, que es la que determina qué razones son apropiadas en este ámbito. Esto se explica debido a que cuando los argumentos se basan en la concepción de la justicia, queda presupuesta la prioridad de los principios de la justicia compartida por todos sobre las doctrinas comprehensivas, mientras que en este otro caso, cuando los argumentos esgrimidos en el foro público se asientan en concepciones metafísicas, ese reconocimiento de la prioridad de la justicia queda vulnerado, pues el fundamento la argumentación ya no serán los principios de la justicia sino la autoridad moral a que obedece dicha argumentación, como por ejemplo la Biblia. De esta manera podemos comprobar cómo aunque en su primera gran obra no aparecía el término "razón pública", en realidad venía ya en buena medida anticipado desde entonces.

Ciertamente, el concepto de razón pública no hace sino reconfigurar la idea de publicidad que arrastraba de sus escritos anteriores. Así por ejemplo, en la *Teoría de la justicia* aplicaba su propuesta de Justicia como equidad a un modelo de sociedad entendida como "sociedad bien ordenada". Esta sociedad poseía dos características principales: a) todos aceptan, y saben que todos aceptan, los mismos principios de la justicia; y b) las instituciones satisfacen los principios de justicia y se sabe que generalmente lo hacen.[7] Así pues, la concepción de la justicia es pública en el sentido de que su contenido es conocido por todos. Del mismo modo, como he dicho, las razones que aporten las personas en el debate público deben ser aquellas que se espera que otros puedan aceptar también. Esto significa que en tal sociedad existe además

---

[5] Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México: F.C.E., 2002, pp.203-4.

[6] *Ibid*., p.206

[7] Rawls, J. *Teoría de la justicia*, p.18; cfr. Rawls, J. "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, vol.77, núm. 9, 1980, pp.537-9.

un punto de vista compartido, público, desde el que pueden resolverse los conflictos sobre la justicia con independencia de las visiones comprehensivas de las personas que son las que las dividen. Esta es la idea clave que nos conecta con el concepto de razón pública. Con ello, la idea de publicidad, aparecida en la *Teoría de la justicia* como conocimiento compartido de los principios de la justicia, abrirá paso a la idea del marco público de deliberación, la cual será, como vemos, la que asentará la idea de razón pública que aparecerá en trabajos posteriores.[8]

De esta forma puede apreciarse cómo desde sus primeros escritos Rawls viene defendiendo una idea de razón pública entendida como aquel marco compartido de deliberación sobre las cuestiones de justicia básica, el cual estaría formado por unas razones que serían aceptadas por todos los ciudadanos para la justificación de las medidas y decisiones políticas. Dicho marco excluiría las concepciones metafísicas, dado el pluralismo moral que caracteriza nuestras sociedades. Pero la idea de razón pública tendrá un tratamiento monográfico en dos trabajos de los años noventa: por un lado la conferencia sexta del *Liberalismo político* y por otro su artículo de 1997 "Una revisión de la idea de razón pública". Es en ellos donde desarrolla más ampliamente tanto sus elementos característicos como otras cuestiones relativas a sus ámbitos de aplicación o a la relación entre la razón pública y las razones no públicas. Serán precisamente estas últimas cuestiones las que suscitarán un mayor número de críticas, que analizaremos más adelante.

2. Elementos característicos de la razón pública

Como establece en el *Liberalismo político,* la razón pública será definida como "el modo en que una sociedad democrática formula sus planes, fija sus fines y toma decisiones.[9] Frente a los regímenes aristocráticos o dictatoriales, en los que las decisiones políticas quedan en manos de quienes detentan el poder, en los democráticos la legitimidad política está ligada al concepto de publicidad. Las decisiones políticas deben quedar sometidas al escrutinio público de los ciudadanos, idea que recoge el ideal contractualista liberal, dirigido a asentar la legitimidad política sobre el consentimiento de todos los ciudadanos. En este sentido entiende Rawls que el poder político sólo se lleva a cabo legítimamente si se realiza bajo una Constitución cuyos principios puedan ser aceptados por todos los ciudadanos razonables y racionales.[10] Esto es debido a que en una democracia el poder político es el poder del público, esto es, el poder de los ciudadanos racionales, libres e iguales. Son ellos los depositarios de la legitimidad política. De esta manera la idea de legitimidad busca una base pública de justificación. Un gobierno democrático al legitimar su actuación apela a una razón compartida por todos los ciudadanos, la razón pública. De ahí que ésta sea exclusiva de los regímenes democráticos.[11] Así, algo puede ser legítimo si se expone de acuerdo a razones que todos puedan aceptar. Este es el conocido principio liberal de legitimidad.

---

[8] Larmore, Charles. "Public reason", en Samuel Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.368-93.

[9] Rawls, J. *Liberalismo político*, p.252.

[10] *Ibíd*., p.252.

[11] Rawls, J. "Una revisión de la ida de razón pública", en *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós, 2001, p.155.

El contenido de la razón pública será ese ámbito compartido de deliberación, formado por los valores políticos compartidos por el conjunto de la ciudadanía de las sociedades democráticas, como la tolerancia o la igualdad (que quedan expresados en el marco de la cultura política pública),[12] así como por los métodos del sentido común y a los procedimientos y conclusiones de la ciencia cuando no son controvertidas. Del mismo modo, su ámbito fundamental de aplicación es la deliberación llevada a cabo en los espacios institucionales sobre las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica.[13] En el resto de cuestiones no es aplicada la razón pública, aunque idealmente fuera lo más conveniente, pues ello colapsaría el proceso de toma de decisiones. Un proceso deliberativo entre todos los ciudadanos que abarque el conjunto de cuestiones políticas sería ineficiente para la toma de decisiones. En este sentido, resulta más razonable ceñir el contenido de la deliberación pública a las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, puesto que, de no existir un consenso sobre estas esencias, difícilmente podrá haberlo en otras cuestiones en las que existe una mayor divergencia de opinión. Es también mucho más prioritario reducir el desacuerdo entre los ciudadanos sobre las esencias constitucionales como, por ejemplo, los principios que definan la estructura del gobierno y del proceso político, los límites que cabe poner a la regla de las mayorías, o los derechos fundamentales de los individuos. Con ello, se tendrá una buena base para albergar un consenso sobre otras cuestiones políticas. De ahí que la razón pública se aplicara a estas cuestiones fundamentales, pero no al conjunto de los asuntos políticos, ni a las reflexiones personales que hacen los individuos sobre las cuestiones políticas.

La razón pública se aplica por un lado, en el proceso deliberativo desarrollado en la judicatura del Tribunal supremo, cuando a través de sentencias aplica e interpreta las leyes. También a través de los legisladores, cuando intervienen y deliberan en el parlamento y ante la opinión pública. Por último se aplica también en algunos casos a la participación política de los ciudadanos. Frente a lo expuesto en la *Teoría de la justicia*, la participación política de los ciudadanos no se reduce a votar en unos comicios legislativos regulares, sino que también comprende la participación en otro tipo de votación sobre las cuestiones relativas a las esencias constitucionales. Se trata de una votación pública en la que participan todos los ciudadanos tras un proceso deliberativo. Como cada ciudadano comparte por igual el poder político, al menos por lo que respecta a las esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, debe ejercerlo de una forma que todos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón.[14]

Dejando a un lado las deliberaciones en el tribunal supremo, la razón pública tiene una aplicación clave en lo que respecta al ejercicio del poder político tanto por los políticos como por la ciudadanía. En ambos casos, los distintos grupos están obli-

---

[12] Rawls distingue dos esferas diferentes en la sociedad: la cultura política y la cultura social (a ésta en "Una revisión de la idea de razón pública denominará "cultura de base"). La primera está formada por el conjunto de instituciones y textos fundamentales de un país, como el Parlamento o la Constitución. Por su parte, la cultura social la forman las asociaciones y grupos que componen la sociedad civil, como las Universidades, iglesias, clubes, etc.

[13] Las esencias constitucionales son de dos tipos. Por un lado, las que definen la estructura general del Estado y el proceso político. Por otro, los derechos y libertades básicos de los ciudadanos, que las mayorías parlamentarias deben respetar.

[14] Será este proceso público de votación la que convierta al liberalismo político de Rawls en uno de los principales vectores de la democracia deliberativa.

gados por un deber moral de civilidad, que se aplica tanto al modo en que los sujetos deben decidir el sentido de su voto, como al tipo de razones que pueden exponer en la deliberación.[15] Respecto de lo primero, el criterio que oriente su elección no debe ser el relativo al de una doctrina comprehensiva, ni mucho menos los intereses egoístas (aquella alternativa que más favorezca su cálculo de utilidad más allá de la decisión de los demás). Más bien, la decisión debe basarse en la búsqueda del bien común, ya que la persona razonable se compromete con la cooperación en la sociedad teniendo en cuenta lo que los demás razonablemente puedan aceptar.

Por otro lado, el deber de civilidad les obliga a explicar el sentido de su voto en términos que todos puedan razonablemente esperar, de tal modo que la votación tenga un carácter público. Deben ser capaces de presentarse mutuamente razones públicamente aceptables que expliquen sus concepciones políticas respecto de las esencias constitucionales.[16] Esto se conseguirá cuando la defensa que hagan de su criterio sobre las políticas y principios por los que abogan se base en principios y valores que todos compartan y que aportan el contenido de la razón pública y no en consideraciones de carácter comprehensivo (ya sea de tipo religioso o secular). La razón pública sólo se orienta por principios y valores políticos, y en este sentido se trata de una concepción *política, no metafísica*.[17]

Ahora bien, esto no significa que las doctrinas comprehensivas no puedan entrar nunca en el ámbito de la razón pública. En el *Liberalismo político* expondrá cómo las doctrinas comprehensivas pueden participar en ella, dependiendo de las circunstancias en que se encuentre la sociedad. Por un lado, tenemos lo que denomina el "punto de vista excluyente". En el caso de una sociedad bien ordenada, en la que se da de hecho un consenso entrecruzado y todos cumplen adecuadamente con los principios de la justicia, los ciudadanos en la deliberación pública apelarán sólo a los valores políticos compartidos, y no albergarán ningún interés en introducir otro tipo de cuestiones más allá de las estrictamente políticas, al no haber situaciones de injusticia que les lleven a la protesta.

Por otro lado, encontramos el "punto de vista incluyente". Este se aplica a situaciones de inestabilidad, en las que existen discrepancias sobre la correcta aplicación de los mismos principios de la justicia y los valores políticos. En esos casos la apelación a ciertos valores comprehensivos representa el único modo de generar un consenso entre todos los ciudadanos sobre cuestiones políticas. Así Rawls cita los casos de los abolicionistas o de Luther King, quienes, mediante su defensa de la igualdad de todos los hombres como imagen de Dios, generaron un consenso sobre el valor de igualdad también en el ámbito político.[18] Así pues, Rawls aceptará la presencia de las convicciones religiosas (y seculares) en la esfera pública siempre que sea con el propósito de reforzar el consenso sobre los valores políticos.

Rawls adopta este enfoque inclusivo siguiendo las tesis de otro autor próximo a la órbita liberal, Lawrence Solum.[19] Sin embargo, debemos reconocer que esta

---

[15] De lo contrario, podrían darse situaciones de hipocresía en las que las personas votaran por unos motivos y dieran unas razones distintas.

[16] Rawls, J. *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002, p.131.

[17] Rawls, J. *Liberalismo político*, p.40.

[18] Raws, J. *Liberalismo político*, pp.286-7.

[19] *Ibíd.*, p.282.

asimilación que hace Rawls de la propuesta de Solum es demasiado restrictiva. Ciertamente, la obra de Solum resulta más atractiva que la de Rawls por lo que hace a la participación de las doctrinas comprehensivas en la razón pública. Solum restringe la razón pública a los políticos y jueces, por lo que los ciudadanos podrían apelar a sus doctrinas comprehensivas en la deliberación pública, pero no así los otros colectivos. Entiende las razones públicas en un sentido similar a Rawls, como aquellas que incluyen formas de razonamiento común y valores políticos compartidos en nuestra cultura política.[20] Pero, por las mismas fechas en que salía a la luz el *Liberalismo político* de Rawls, Solum apostaba por un principio de inclusión de las razones no públicas en el debate público junto a las públicas en cualquier momento y no sólo en situaciones de conflicto sobre la interpretación de los valores políticos. Entiende Solum que la introducción de las razones no públicas reforzará la solidaridad, la tolerancia y la autenticidad de las personas.[21]

La concepción rawlsiana de la razón pública recibirá un alud de críticas durante la década de los noventa sobre todo a propósito de la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública, críticas que discutiremos a continuación. Espoleado por las críticas recibidas Rawls publica en 1997 un nuevo trabajo "Una revisión de la idea de la razón pública". Allí acometerá un cambio en su idea de razón pública relativo a la introducción de las doctrinas comprehensivas en la razón pública en la línea de lo señalado por Solum. Ahora, siguiendo a este autor, dirá que las razones comprehensivas se podrán introducir en cualquier momento y no sólo cuando exista un conflicto relativo a los valores políticos, siempre que se cumpla con el conocido *proviso* o "estipulación". El *proviso* consiste en la obligación de exponer razones políticas y no sólo las razones comprehensivas. De esta manera, la persona podría mostrar cómo su doctrina comprehensiva es acorde con los valores democráticos.[22] Esta será la idea fundamental que articulará la idea de razón pública rawlsiana a partir de entonces: la inclusión de las razones no públicas a la vez que se ofrezcan razones políticas.

3. Críticas a la idea de razón pública

Aunque Rawls llegará a afirmar de manera explícita que no es su propósito el privatizar la religión,[23] son muchos los autores que han acusado precisamente a Rawls de privatizar las convicciones religiosas en la esfera pública. En las siguientes páginas, analizaré cuáles han sido las principales críticas que han hecho a la teoría rawlsiana ciertos defensores de la religión, centrándome en aquellos aspectos relativos a la idea de razón pública y el papel que puedan desempeñare en ella las convicciones religiosas.

Para empezar, algunos autores critican que Rawls realiza en su *Liberalismo político* una hermenéutica sesgada de la motivación con que tanto los abolicionistas como King introducían consideraciones de carácter comprehensivo en el ámbito de

---

[20] Solum, Lawrence. "Faith and Justice", en *DePaul Law Review*, vol.39, 1989, pp.1091.

[21] Solum, L. "Constructing and ideal of public reason", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.729-62.

[22] Rawls, J. "Una revisión de la idea de razón pública", pp.177-9.

[23] Rawls, J. "El derecho de gentes", en *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, p.150.

la razón pública. Según Paul Weithman, King no tenía como finalidad reforzar la razón pública y para ello decidió apelar a la Biblia. Contrariamente a ello, su finalidad era plenamente religiosa y no política: denunciar la blasfemia que suponía el comportamiento político racista. La segregación racial no era injusta porque violara el valor político de la igualdad, sino porque era contraria a los mandatos divinos expresados en la Biblia, por lo que todo creyente tenía el deber moral de rechazar ese comportamiento para ser coherente con su fe.[24]

Efectivamente, en la sociedad ya existía un consenso social en considerar a las personas de raza negra como inferiores, y si los abolicionistas y King intervinieron en la esfera pública fue para denunciar que ese comportamiento era injusto a ojos de Dios.[25] Por ello, no trataban de reforzar los principios de la justicia, porque en ellos ya existía un consenso social. El conflicto existente no era social ni político, sino propiamente religioso. El segregacionismo era injusto, no porque violara valores políticos, sino porque era pecado y por esa razón lo criticaban esas figuras. En conclusión, el modo como Rawls introduce el punto de vista incluyente de la razón pública resulta engañoso. Él hace a las razones religiosas un medio para conseguir fines políticos, cuando en realidad no era ese el propósito de quienes las introdujeron.

En un sentido similar se expresa Thimothy P. Jackson, quien, influido por el mismo Weithman, afirma que Rawls interpreta de una forma errónea la motivación de las personas religiosas porque para éste las motivaciones religiosas poseen un estatus meramente instrumental. Esto se muestra en el hecho de que para Rawls, al limitar el uso de las razones religiosas a los contextos de inestabilidad política, está subordinando la fidelidad a Dios de las personas religiosas al logro de la armonía política. Esto es evidente, por cuanto el punto de vista inclusivo de la razón pública tiene como fin reconducir la sociedad al contexto de una sociedad bien ordenada. Pero una vez logrado ese objetivo, ya será irrazonable introducir consideraciones comprehensivas. De esta manera, el amor a Dios pierde la lógica primacía que tiene para los creyentes sobre los deberes de civilidad. Incluso son convertidos en unos bienes instrumentales para el logro de la armonía social en momentos de dificultad.[26]

Pero la crítica principal, compartida de una forma casi unánime por los defensores de la religión, se dirige contra la idea rawlsiana de la cultura política. Los defensores de la religión verán en esa dicotomía entre cultura política y cultura social un elemento excluyente de las doctrinas comprehensivas, y en concreto de las religiosas. Para ellos, el deber de apelar a los valores que dan cuerpo a la cultura política se traduce en la obligación de reprimir las razones comprehensivas, propias de la cultura social, en la deliberación pública.

Nicholas Wolterstorff es quizá el autor más explícito en este punto. Distingue entre el "ideal liberal" y lo que llama la "posición liberal". El primero consiste en un ideal tipo relativo al sistema de gobierno que caracteriza en mayor o menor medida

---

[24] Weithman, Paul. "Taking rites seriously", en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.75, 1994, pp. 272-94.

[25] Reed, Ralph. *Active faith. How Christians are changing the soul of American politics.* New York: The free press, 1996, pp.57-61.

[26] Jackson, Thimothy P. "The return of the prodigal? Liberal theory and religious pluralism", en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.214-5.

a las democracias liberales. Según este ideal, la democracia liberal es el sistema que garantiza una igual protección, unos iguales derechos y la neutralidad del Estado respecto de las doctrinas comprehensivas. Por el contrario, la posición liberal consiste en una forma de articular la razón pública en las sociedades democráticas, según la cual ciudadanos y políticos no deben basar sus decisiones sobre asuntos políticos en sus convicciones religiosas. Deben hacerlo, por el contrario, en alguna fuente independiente compartida con los miembros de la sociedad. La posición liberal es en realidad una familia de posiciones que guardan cierta similitud a la vez que diferencias. Así unos encuentran esa fuente independiente en las razones públicamente aceptables,[27] otros en las razones seculares,[28] y otros en las razones derivadas de la cultura política de las sociedades democráticas.[29]

Centrándose en Rawls, Wolterstorff señala que su exigencia de apelar únicamente a los valores de la cultura política se enfrenta a diversos problemas en referencia a la exclusión de las doctrinas comprehensivas de la razón pública. Por un lado, entiende que el deber de civilidad no exige tanto que se deban ofrecer razones políticas, sino que "se pueda explicar mediante razones públicas cómo las políticas por las que se aboga se apoyan en principios y valores políticos." Esto significa que alguien estaría violando el deber de civilidad, y con ello la igual libertad del resto de ciudadanos, si pudiendo ofrecer razones compartidas por todos, sólo expresa las particulares de su doctrina. Pero de esta forma en realidad nos encontramos con que lo que importa son las razones que se ofrecen, no las que se podrían haber dado. Así, cuando se ofrecen razones comprehensivas, ese comportamiento será reprobado por el resto de ciudadanos, sin entrar a considerar si esa persona estaba o no en posesión de razones políticas. Este hecho arroja una consecuencia fundamental: si una persona no encuentra una base para justificar su posición desde la cultura política, los demás sólo podrán verla como irrazonable.

Pero es más, según Wolterstorff, puede haber ocasiones en las que el *consensus populi* o cultura política de una sociedad democrática no alcance a atisbar principios o derechos que son reconocidos desde ciertas tradiciones comprehensivas, como las religiosas. Pone el ejemplo de los derechos de los pobres. Si una cultura política no reconoce esos derechos y en cambio una religión sí que los propugna, el deber de civilidad contribuiría a atrofiar esa sociedad, al impedir a los creyentes exponer sus razones religiosas para defender esos derechos de los pobres sobre una base no reconocida por el resto de ciudadanos. Es decir, según el deber de civilidad, se deben expresar sólo razones políticas, pero si ese tipo de razones resultan injustas en algunos aspectos, las personas religiosas no estarían legitimadas para introducir sus razones comprehensivas. Pero si no las introducen, estarían condenando a un segmento de la población a unas condiciones de injusticia que sólo ha sido advertida desde las tradiciones religiosas, y que la cultura política no ha podido (o querido) afrontar. Desde la cultura política no existe tal situación de injusticia, por lo que en ella no habrá ninguna base para articular razones políticas dirigidas a la denuncia de

[27] Solum, L. "Faith and justice", pp.1089-92.

[28] Audi, Robert. "The place of religious argument in a free and democratic society", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.691-2.

[29] Rawls, J. *Liberalismo político*, p.258.

esa situación. Pero como el recurso a las razones religiosas está vetado, esa situación de injusticia será irremediable.[30]

Ciertamente, Wolterstorff no está muy acertado con esta crítica, ya que el mismo Rawls distingue entre los puntos de vista "incluyente" y "excluyente" de la razón pública. En éste último, la introducción de las razones comprehensivas estaría permitido en aquellos casos en que no existiera un consenso sobre los valores políticos, de tal forma que sea posible rehabilitar el consenso, algo a lo que Wolterstorff no atiende. Siguiendo a Rawls podríamos decir que en la época de Martin Luther King era compartido en la cultura política que los negros eran una raza inferior a la blanca y no la idea de que todos los hombres son iguales. De ahí que tuviera que intervenir King con sus apelaciones a las Escrituras para implantar en el plano político un valor que ya era compartido en la tradición judeocristiana, la igualdad, al estar recogido en la Biblia.[31] El logro de King fue trasladar al plano político lo que ya era compartido por todos los ciudadanos en la esfera de la cultura social. Esto es, si en la Iglesia se predica que todos los hombres son iguales al ser imagen de Dios, esa creencia debe traducirse en un reconocimiento de iguales derechos y deberes para todos los ciudadanos con independencia de su raza o clase social. No resulta coherente creer que todos los hombres son hijos de Dios a la vez que se mantiene una discriminación hacia un sector de la población.

De este modo, podemos advertir que para Rawls la razón pública no es monolítica, sino al contrario, dinámica e inclusiva, de tal forma que pueda ser transformada a la luz de la evolución histórica. Los valores políticos no están fijados de una forma imperdurable en una razón pública ahistórica. Al contrario, la razón pública se va nutriendo paso a paso de las contribuciones hechas a la misma desde las tradiciones comprehensivas, como muestra el caso del reconocimiento de la igualdad de razas propugnado por King.

Ahora bien, si podemos decir, con Rawls, que la razón pública es dinámica, los defensores de la religión no verán justificada la apelación de los liberales a una base compartida como elemento necesario para asentar la deliberación pública. Esta premisa liberal denota cierto pánico a la pluralidad de lenguajes dentro de la esfera pública. Los liberales sienten un verdadero pavor a lo que supondría un pluralismo epistémico en el foro público y por ello se aferran al supuesto de la razón humana común para justificar de las decisiones políticas, una vez que las legitimaciones metafísicas han sido dejadas atrás.

Frente a esta posición, los defensores de la religión responden, en primer lugar, que en nuestras sociedades el debate político seguiría siendo multilingüe incluso si no se permitiera la entrada de las doctrinas religiosas. Liberales, marxistas, ecologistas, conservadores… todos ellos hablan en diferentes lenguajes, y el hecho de que todos sean seculares no hace que puedan llegar a un mejor entendimiento que el esperable con personas religiosas. Si la política ha podido acomodar una variedad de lenguajes seculares, nada debe hacer pensar que no pueda hacer lo propio con los

---

[30] Wolterstorff, Nicholas. "Why we should reject what Liberalism tells us about speaking and action in public for religious reasons", en Paul Weithman (ed.) *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.174.

[31] Gál. 3:28.

lenguajes religiosos. La concepción liberal del debate político monista es por ese motivo irrealista.[32]

Mención especial requieren las críticas realizadas al proviso que Rawls presenta en su artículo "Revisión de una idea de razón pública". Hemos de decir que este artículo recibirá una buena acogida por ciertos defensores de la religión, hasta el punto de llegar a defenderlo algunos de ellos.[33] Celebrarán que Rawls abrace una visión más inclusiva y reniegue de toda pretensión de silenciar la religión en el foro público, permitiendo la entrada de las razones religiosas al tiempo que se presenten otras de tipo político.

Sin embargo, otros autores, aunque reconocen que este nuevo trabajo constituye un avance respecto a su obra anterior, lo considerarán insuficiente.[34] Para Weithman, el proviso se enfrenta a las mismas críticas que el principio de razonamiento secular desarrollado por Robert Audi. Según este principio, todos los ciudadanos tienen *prima facie* el deber de justificar sus propuestas políticas en razones seculares, aunque además deseen añadir otras de tipo religioso.[35] Ello es así porque, entiende Audi, sólo las razones seculares son compartidas por el conjunto de la ciudadanía y podrán acaparar el consentimiento necesario para obtener legitimidad. Por el contrario, las razones religiosas resultan siempre divisivas e inaccesibles para las personas seculres.

Como podemos advertir, ambos elementos (el proviso rawlsiano y el principio de razonamiento secular de Audi), coinciden en un aspecto clave: aunque permiten la expresión de las razones religiosas en la esfera pública, imponen la exigencia de ofrecer también razones de tipo secular (Audi) o político (Rawls). Weithman denuncia que ambos recursos, por un lado hacen redundantes a las razones religiosas y por otro, someten a los creyentes a una carga epistémica con la que no cuentan las personas seculares, de tal forma que se produciría una discriminación entre ambos grupos de ciudadanos.

Comencemos por la primera de las críticas: Para Weithman, frente a lo afirmado por Insole o Quinn, con "Una revisión de la idea de razón pública" no se produce en realidad una verdadera apertura de Rawls a las razones religiosas en la deliberación pública. Entiende Weithman que el proviso no constituye un reconocimiento del papel de la religión en la esfera pública, sino, más bien al contrario, consagra su infravaloración, tal y como ya venía sucediendo en toda su obra anterior. Ello es así, para empezar, porque en esa obra el modo como se permite la entrada de las doctrinas comprehensivas en la deliberación es condicional: "Esta exigencia nos permite incorporar nuestra doctrina global, religiosa o no religiosa, al debate político en cualquier momento, *a condición de que* se ofrezcan las razones políticas apropiadas

---

[32] Parekh, Bhikhu. "The voice of religion in political discourse", en Leroy S. Rouner (ed.) *Religion, politics and peace*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, pp.74-5.

[33] Insole, Christopher L. *The politics of human fairly*. London: SCM Press, 2004, pp.40-53; Quinn, Philiph L. "Religious citizens within the limits of public reason", en *Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2006, pp.187-206.

[34] Jackson, Thimothy P. "The return of the prodigal? Liberal theory and religious pluralism", en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, p.215.

[35] Audi, Robert. "Liberal democracy and the place of religion in politics", en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff. *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*. London: Rowman & Littlefield, 1997, p.25.

para sustentar lo que ellas proponen.[36] Esto es, si una persona presenta *sólo* razones religiosas no estaría cumpliendo con la estipulación, o lo que es lo mismo, no estaría acatando el deber de civilidad. Por ese motivo, el único modo de ofrecer razones religiosas legítimamente es que se presenten también otras de carácter político.

Es más, Rawls incluso llega a caracterizar a las razones públicas no ya sólo como las válidas, sino como "las dirigidas a otros". Esto nos puede hacer pensar que son estas razones a las únicas que los ciudadanos verdaderamente atienden, y es aquí donde quería llegar. Para Weithman las razones religiosas son meramente redundantes en la deliberación en el sentido de que en el planteamiento de Rawls las personas sólo atienden a las razones públicas. Son éstas las que en verdad importan, frente a las religiosas o comprehensivas, las cuales quedan como simple repetición de las anteriores, sin ninguna relevancia para el debate. ¿Cómo si no se explica el proviso? No cabe otra explicación más que esta. Las razones religiosas quedan así como meros acólitos de las políticas, tal y como sucede también en el planteamiento de Audi.[37]

La clave sigue estando aquí en la accesibilidad. Al igual que para Audi, Rawls mantiene el supuesto de que las razones religiosas no son accesibles al resto de ciudadanos. De ahí su insistencia de que se deben dar razones públicas para "explicar la forma en que sus respectivas creencias sustentan aquellos valores políticos básicos".[38] De esta manera, si las razones religiosas se conciben como inaccesibles, parece lógica tanto la exigencia del proviso como el considerar dichas razones como de segunda clase frente a las públicas, ya que son éstas las únicas que parecen entender los ciudadanos.

El segundo problema señalado es el de la carga epistémica. Este es un argumento presentado primeramente por Stephen Carter y Michael Perry y que Weithman y Habermas rescatarán en la actualidad. Como señalan Carter y Perry, limitar la deliberación pública al ámbito de la razón compartida por todos conduce a privilegiar una forma de razonamiento secularista frente a otros modos de pensamiento, como son las cosmovisiones religiosas.[39] Son esas premisas secularistas, y en esencia liberales, las que se imponen como modelo de razón pública frente al resto de concepciones. De esta manera, los argumentos considerados aceptables serán un conjunto de creencias más accesibles a los liberales que para muchos creyentes, ya que éstos tendrán entre sus creencias fundamentales muchas que no son compartidas por otras personas seculares. Por ello, los liberales podrán apelar con mayor facilidad a sus creencias más relevantes que los religiosos en la deliberación pública, mientras éstos tendrán que hacer el esfuerzo cognitivo de buscar otras razones que puedan aceptar el resto de ciudadanos. Esta situación, según Carter y Perry, coloca a los creyentes en una situación de desventaja, pues no podrían apelar en el debate a sus creencias más relevantes.

---

[36] Rawls, J. "Una revisión de la idea de razón pública", p.177. El subrayado es mío.

[37] Weithman, Paul. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.158-9.

[38] Rawls, J. "Una revisión de la idea de razón pública", p.179; cfr.168, 177. Ver también su *Liberalismo político*, p.284.

[39] Carter, Stephen. "The religious devout judge", en *Notre Dame Law Review,* vol. 64, 1989, pp.398-9; Perry, Michael. *Love and power*. *The role of religion and morality in American politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p.10.

En un sentido similar se expresan Weithman y el mismo Habermas.[40] Para ellos, mediante la exigencia de aportar razones públicas en la deliberación, se está imponiendo a las personas religiosas una carga epistémica que no poseen las seculares. Efectivamente, en la deliberación pública, los creyentes deberán realizar un arduo esfuerzo cognitivo para idear razones públicas convincentes para los demás. Ello les colocará en situación de inferioridad frente a las personas seculares, quienes pueden expresar libremente aquellas razones en las que creen sin necesidad de elaborar otras diferentes para expresar sus pensamientos. Esta carga cognitiva genera así una situación de desigualdad inadmisible en una sociedad liberal que propugna la igualdad de todos los ciudadanos.

4. Conclusiones

La idea de razón pública es sin duda una de las más importantes dentro del entramado teórico rawlsiano. Constituye la pieza clave de su denominado giro político y sin ella no podrían comprenderse adecuadamente ni su propuesta del proceso político de toma de decisiones ni tampoco su visión acerca de cuestiones como el pluralismo moral o la prioridad de lo justo sobre las doctrinas del bien o el principio liberal de legitimidad. En este sentido, la razón pública constituye un elemento clave del pensamiento político liberal. Pero no sólo eso, esta idea ha tenido también una gran influencia y no sólo dentro del liberalismo. También ha servido para dar impulso a una nueva corriente de filosofía política surgida a comienzos de los años ochenta, la democracia deliberativa.[41]

La relevancia adquirida por la obra rawlsiana ha hecho que la idea de razón pública haya centrado en cierta medida el debate teórico dentro de la filosofía política en las últimas décadas. Fruto de esa controversia han surgido numerosas críticas a este concepto de parte de ciertos autores. Todo ellos coinciden en señalar el carácter restrictivo de la propuesta rawlsiana por lo que hace a la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública. Los diversos argumentos han sido expuestos en las páginas precedentes. A continuación, y a modo de cierre del trabajo, deseo presentar la réplica que cabe hacer a estos autores críticos con Rawls. No obstante, ello no debe ser interpretado como una reivindicación del legado rawlsiano, pues, en mi opinión, la propuesta rawlsiana de razón pública posee ciertas lagunas en su enfoque relativo a la presencia de las convicciones religiosas en la esfera pública.

Los dos argumentos contra el proviso desarrollados por los críticos de Rawls no los considero acertados. Por un lado porque no tienen en cuenta la distinción entre dos aspectos de la teoría de la deliberación: la diferencia entre dar razones para convencer y dar razones para justificar. Las funciones de la deliberación son varias,

---

[40] Habermas, Jürgen. "La religión en la esfera pública", en *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, pp.132-3. Ahora bien, entre ambos autores existen diferencias de calado. Mientras Weithman defiende la presencia de las razones religiosas en el ámbito institucional, Habermas sólo lo permitirá de3ntro de la sociedad civil y no en los foros institucionales, donde sólo son admisibles las razones de tipo secular, siguiendo aquí los planteamientos de Audi al respecto.

[41] Sobre la influencia de Rawls en la democracia deliberativa puede consultarse: Pedro Jesús Pérez Zafrilla. *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009. Especialmente las páginas 126-200.

aunque las dos principales serán la de dar razones para convencer al contrario y la de dar razones para justificar nuestra propia postura sobre un asunto. En el primer caso, se trata de dar razones que puedan servir para conseguir que el otro se sume a nuestra posición, por lo que lo importante aquí será la retórica, con las connotaciones de todo tipo que se le quieran poner. En el segundo caso, se trata de justificar ante los demás por qué apoyamos una medida o una posición en el debate. No tratamos con ello de convencer, sino de exponer las razones que nos llevan a apoyar algo o a alguien.

Dicho esto, nos encontramos con que esta distinción no está clara en ambos argumentos de los defensores de la religión contra Rawls, de tal forma que sólo serán aceptables si nos encontráramos en el caso de la justificación, pero no en el del convencimiento. Respecto del argumento de la infravaloración de las razones religiosas al deber expresar otras políticas, sólo valdría si Rawls quisiera decir que las personas sólo pueden justificar su posición si ofrecen razones públicas, mientras que las razones religiosas no tendrían ninguna relevancia. De este modo, Rawls estaría concediendo a las razones religiosas un valor inferior respecto a las públicas, pues no serían consideradas por el resto de ciudadanos ni aunque fueran las razones que verdaderamente mueven a esa persona a obrar y se le estaría exigiendo al creyente que aporte otras públicas que ni siquiera posee. Esta sería una exigencia improcedente, pues si queremos conocer las razones que mueven a alguien a obrar, sólo lo podremos hacer atendiendo a sus verdaderas razones, sean seculares o religiosas y no exigirle otras de un tipo diferente. Si, por el contrario, le exigimos a una persona religiosa que aporte razones seculares, estaríamos despreciando el sentido y el valor mismo de su actuación. Si alguien lucha contra la esclavitud porque cree que todos somos hijos de Dios no tiene sentido exigirle que nos diga algo parecido en una terminología secular, como que cree que todos somos iguales en dignidad, porque entonces se perdería la esencia religiosa de su obrar. Aquí sí acertarían los críticos de Rawls.

Pero en el caso de que Rawls estuviera diciendo que se deben dar razones públicas para convencer, entonces el argumento de Weithman no sería válido, pues quien participa en la deliberación debe siempre ofrecer razones que puedan convencer a otras personas. Las razones religiosas no estarían siendo tratadas como unas de inferior categoría cuando no son capaces de convencer a los otros y resulta necesario ofrecer otras que sí lo puedan hacer. Quien desea convencer a otros tendrá que ofrecer razones convincentes, y no por eso va a considerar las propias como de menor valor por el mero hecho de que no resulten convincentes.

Respecto al de la carga epistémica, en principio, sucede exactamente igual: si se exige dar razones públicas para justificar la propia posición, se estaría imponiendo una carga epistémica indebida sobre los creyentes, cuando las razones que les mueven sean las religiosas. Pero si de lo que se trata es de convencer a los demás, la carga cognitiva está más que justificada en el momento en que las razones religiosas no sean suficientes para convencer a los otros. Cosa distinta sería que las razones religiosas fuesen suficientes para convencer y además se exigiese dar otras de tipo público. En ese caso, la carga cognitiva sería injusta.

No obstante, en mi opinión deberíamos ir más allá de esta discusión y preguntarnos si en realidad existe tal carga cognitiva. Esto es, si las personas religiosas se sienten obligadas a realizar un esfuerzo cognitivo tal que les lleva a situarse en un plano de inferioridad respecto a las personas seculares en la deliberación pública,

como pretenden hacer ver estos autores. A mi modo de ver no sucede así. En nuestras sociedades liberales los sujetos desarrollan su sentido de la justicia mediante la socialización de una forma tal que pueden cambiar perfectamente de registros, del propio de la iglesia al del grupo de amigos, de éste al del trabajo y de éste al del foro público, y no parece que sufran ningún desgaste cognitivo tan acusado como suponen los defensores de la religión. No es cierto que los creyentes tengan que estar encerrados en sus casas pensando los argumentos que van a exponer en una carta al director o por los cuales van a apoyar una medida, y no pensemos ya en los políticos y sus debates en el hemiciclo parlamentario. Las personas saben identificar sin problemas qué toca decir y cómo se debe hablar en cada momento, más aún si desean ser persuasivas, y no por tener una u otra doctrina se van a ver impedidas para participar en plenitud de facultades en uno u otro ámbito.

En mi opinión, se puede defender una concepción más inclusiva de la razón pública, al modo como proponen los defensores de la religión, sin necesidad de articular argumentos de este tipo, que no favorecen en nada la fundamentación de su propuesta. Tales argumentos responden más bien a una concepción algo prejuiciosa de la razón pública, por la cual ésta se concibe en pugna continua con las doctrinas religiosas. Así se explica por qué autores como Wolterstorff veían la cultura política o *consensus populi* como opuesta a las razones religiosas, hasta el punto de hablar de una "fuente independiente".[42] En realidad esta se trata de una visión un tanto interesada, dirigida a victimizar a las convicciones religiosas en la esfera pública, ya que esa "fuente independiente" señalada por Wolterstorff no consiste en nada alejado de lo que las personas de cualquier doctrina comprehensiva comparten habitualmente, incluso desde esas mismas doctrinas.

Exigir razones públicas no debe interpretarse como un intento de los liberales de provocar una desestabilización cognitiva en el creyente que le impida defender sus intereses en igualdad de condiciones con el ciudadano secular, como si entre las razones políticas y religiosas existiera un muro insalvable. De hecho, no tendría sentido defender que los valores políticos y los comprehensivos son compatibles para después afirmar que existe una valla insalvable entre ambos que impide a las personas religiosas deliberar en igualdad de condiciones con las seculares. Dicho de otra manera: no es coherente decir que los valores religiosos y políticos son similares y que, por tanto, se debe permitir la entrada de las razones religiosas en la razón pública, para luego decir que la razón pública se ha construido a imagen y semejanza de la teoría liberal y que por ello se está imponiendo a las convicciones religiosas con una carga epistémica que deja a los creyentes en un lugar inferior en el debate.

Si se quiere defender la inclusión de las razones religiosas, será más útil emplear el argumento de la similitud de valores políticos y comprehensivos, más que apelar a una carga cognitiva que contradice tal argumento. Esto último, como digo, constituye más bien una visión interesada que no se corresponde con la realidad. Los creyentes pueden dar razones públicas en la esfera pública con la misma facilidad que los seculares (e incluso deben hacerlo si quieren ser persuasivos), del mismo modo que un creyente puede emplear una misma jerga con sus compañeros en el trabajo y

[42] Wolterstorff, N. "Why we should reject what Liberalism tells us about speaking and acting in public", p.166

no existe ninguna barrera especial entre ellos por su religión. Si se quiere defender una concepción inclusiva de la razón pública, este no es el camino adecuado para hacerlo. La solución pasa más bien por el reconocimiento por igual de la participación en la esfera pública de todas aquellas voces que respeten los principios liberales, sin prejuzgar el tipo de fundamento en que asienten sus posiciones, tal y como hemos señalado en otros lugares.[43]

5. Bibliografía

Audi, Robert. "The place of religious argument in a free and democratic society", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp. 677-702.

— "Liberal democracy and the place of religion in politics", en Robert Audi y Nicholas Wolterstorff. *Religion in the public square. The place of religious convictions in liberal debate*. London: Rowman & Littlefield, 1997, pp. 1-66.

Carter, Stephen. "The religious devout judge", en *Notre Dame Law Review,* vol. 64, 1989, pp. 932-944.

Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

Insole, Christopher L. *The politics of human fairly*. London: SCM Press, 2004.

Jackson, Thimothy P. "The return of the prodigal? Liberal theory and religious pluralism", en Paul Weithman (ed.) *Religion and contemporary Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 182-217.

Kant, Immanuel. "¿Qué es Ilustración?", en *Filosofía de la historia*. Mexico: F.C.E., 1979.

Larmore, Charles. "Public reason", en Samuel Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.368-93.

Parekh, Bhikhu. "The voice of religion in political discourse", en Leroy S. Rouner (ed.) *Religion, politics and peace*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, pp.60-75.

Pérez Zafrilla, Pedro Jesús. *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*. Valencia: Universitat de Valencia, 2009.

— "El lugar de las convicciones religiosas en la Democracia Deliberativa", en *Diálogo filosófico*, vol.77, núm.2, 2010, pp. 275-292.

Perry, Michael. *Love and power. The role of religion and morality in American politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Quinn, Philiph L. *Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Rawls, John. "Kantian constructivism in moral theory" en *The Journal of Philosophy*, vol.77, núm. 9, 1980, pp.515-573.

— "Justice as fairness: political, not metaphysical" en *Philosophy and public affairs*, vol.14, núm. 3, 1985, pp.223-251.

— *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

— *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós, 2001

— *Teoría de la justicia*. México: F.C.E., 2002.

— *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona: Paidós, 2002.

Reed, Ralph. *Active faith. How Christians are changing the soul of American politics.* New York: The Free Press, 1996.

Solum, Lawrence. "Faith and Justice", en *DePaul Law Review*, vol.39, 1989, pp.1.083-1.106.

— "Constructing and ideal of public reason", en *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp.729-762.

Weithman, Paul. "Taking rites seriously", en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.75, 1994, pp. 272-294.

— *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Wolterstorff, Nicholas. "Why we should reject what liberalism tells us about speaking and acting in public for religious reasons", en Paul Weithman (ed.) *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp.162-81.

[43] Pérez Zafrilla, Pedro Jesús. "El lugar de las convicciones religiosas en la Democracia Deliberativa", en *Diálogo filosófico*, vol.77, núm.2, 2010, pp. 275-292.

NIETZSCHE Y EL MISTERIO DEL TIEMPO. DIÁLOGO FILOSÓFICO, EDUCACIÓN Y DEMOCRACIA

Rodolfo Rezola Amelivia

Abstract: If the mystery of people was how we measure time (the sense of our relationships in the environment), then, following Nietzsche's tale, we can speak about three pedagogies or ways to train our mind in deweyan sense: the *camel*, the *lion* and the *child*. Maybe we´ll be better citizens in an open society if we train in the game style of philosophy with children, negotiating the meanings as a community of researches and world tellers in the contexts of learning and communication among people living together.

Keywords: Communication, education, philosophy with children, community of researchers, spirit.

¿Cuál es el misterio de la vida de las personas? ¿Cuál es su secreto? Imaginemos que se tratara de un juego en y con el tiempo, e imaginemos también que a nuestro saber cómo hacerlo, cómo jugar con y en él, lo llamáramos espíritu; de ser así, un relato que tratase sobre los cambios del espíritu sería una de las posibles maneras de interpretar esa incógnita abierta que somos nosotras, las personas. Quizás, de paso, una narración de este tipo pueda sernos útil para comprender para qué servimos las personas y cómo nos hacemos personas entre personas. En este sentido, Nietzsche nos contó, en la metáfora para la comprensión de la cultura occidental que es su obra *Así habló Zarathustra*, su relato de las tres transformaciones del espíritu que se convierte primero en *camello*, éste en *león*, y finalmente el león en *niño*.[1]

[1] "Voy a hablaros de las tres transformaciones del espíritu: de cómo el espíritu se transforma en camello, el camello en león, y finalmente el león en niño. Muchas cargas soporta el espíritu cuando está poseído de reverencia, el espíritu vigoroso y sufrido. Su fortaleza pide que se le cargue con los pesos más formidables. '¿Qué es lo más pesado?', se pregunta el espíritu sufrido. Y se arrodilla, como el camello, en espera de que le carguen. / (...) Todas esas pesadísimas cargas toma sobre sí el espíritu sufrido; a semejanza del camello, que camina cargado por el desierto, así marcha él hacia su desierto. Pero en lo más solitario de ese desierto se opera la segunda transformación: en león se transforma el espíritu, que quiere conquistar su propia libertad, y ser señor de su propio desierto. / (...) ¿Cuál es ese dragón a quien el espíritu no quiere seguir llamando señor o Dios? Ese gran dragón no es otro que el tú debes. Frente al mismo, el espíritu del león dice: yo quiero. / (...) Hermanos míos ¿para qué es necesario en el espíritu un león así? ¿No basta acaso con el animal sufrido, que es respetuoso, y a todo renuncia? Crear valores nuevos no es cosa que esté tampoco al alcance del león. Pero sí lo está el propiciarse libertad para creaciones nuevas. Para crearse libertad, y oponer un sagrado *no* al deber –para eso hace falta el león. / (...) Más ahora decidme, hermanos míos: ¿qué es capaz de hacer el niño, que ni siquiera el león haya podido hacer? ¿Para qué, pues, habría de convertirse en niño un león carnicero? Sí, her-

Si el misterio del tiempo fuera esa circunstancia permanente de estar habitando un mundo al que, cuando actuamos, dotamos de una cierta medida, logos o ratio, de una determinada manera de comprenderlo, sentirlo y emocionarnos en él; entonces, el misterio del tiempo o del espíritu, sería quién pone su medida, cómo y para qué.[2] Cuando sólo son los anteriores o educadores (los habitantes del pasado) quienes ponen esa medida, estamos ante la *pedagogía del camello*. Cuando lo hacen sólo los alumnos o aprendices, las nuevas generaciones (los habitantes del futuro), estamos ante la *pedagogía del león*. Y cuando construimos el sentido de los relatos humanos, negociando los significados o la humana medida del mundo en el diálogo filosófico entre anteriores y aprendices situados en las experiencias de vida compartida y en las urgencias del presente continuo; entonces, jugamos con la *pedagogía del niño*, ese estado del espíritu que desea crear un 'otro posible saber hacer' lo que está aún por realizar[3] a partir de las redes de relaciones de personas entre personas en las que se sitúan nuestros proyectos de vida.

El espíritu como *camello* está gobernado por una autoridad no humana a la que Nietzsche llama el dragón *tú debes*. Este espíritu es el que sabe cómo hacer personas obedientes, las *personas esponja*. Concibe la convivencia como sufrimiento de la mayoría, el rebaño, y entiende su empoderamiento como la capacidad de resistencia que nos ayuda a soportar el descomunal peso de los valores que ya han sido creados para que carguemos con ellos. Es una experiencia dramática y triste de la vida, que la convierte en una especie de condena que hay que cumplir. Se trata, pues, de una negación de la alegría de vivir que invierte lo que juega a favor de nuestra salud como organismos vivos y produce la mutación en el espíritu enfermo aquejado, ni más ni menos, que de la constitutiva dolencia de estar vivo. Este uso patológico del espíritu como medida del mundo, le parece a Nietzsche un auténtico disparate y la mayor de las traiciones que cabe hacer al valor de la vida humana.

A esta primera transformación, con su gran engaño moral, le corresponde como técnica educativa o de comunicación la *pedagogía del camello* en la que el educador epistemológico es el portador de la *Luz*, que es el símbolo de la medida de *La Verdad* o conocimiento ya dado, el cual es concebido como una cosa, como un *algo*, y no como un hábito o uso mental de un *alguien* dialogando con otro *alguien*. Todo lo rige el interés del adulto que es el experto en los grandes relatos que pretende depositar sobre las espaldas del aprendiz en un ejercicio de *milagro epistemológico*. Como si los saberes acumulados fueran una especie de ladrillos epistemológicos, el experto o intermediario de *La Verdad*, los coloca sobre los lomos del alumno para que éste participe en su mente del edificio del saber con sus bloques de información prefabricados, con la intención de que los pueda transportar, moldeando así la edificación de sus propios hábitos mentales, y quizás para que, a su vez, vuelva a depositarlos

---

manos míos, para el juego divino del crear se necesita un santo decir 'sí': el espíritu lucha ahora por *su* voluntad propia, el que se retiró del mundo conquista ahora *su* mundo." Nietzsche, F. (1986): *Así habló Zarathustra*, Planeta-Agostini, Barcelona., pp. 41-43.

[2] "El *espíritu* como una cosa concreta es precisamente el poder de comprender las cosas en la forma del uso que de ellas se hace: un espíritu socializado es el poder de comprenderlas en la forma del uso a que se aplican en situaciones conjuntas o compartidas. *Y el espíritu en este sentido es el método de control social*." Dewey, J. (1998): *Democracia y educación.* Madrid. Ediciones Morata, p. 39.

[3] "Porque cultura, en su mejor sentido, significa creación de los que está por hacer, y no adoración de la obra una vez hecha." Ortega y Gasset, J. (1972): *Tríptico*, Espasa-Calpe, Madrid, p. 89.

de nuevo en las mentes de otros aprendices en las futuras generaciones. No es relevante en esta metodología que quien aprende comprenda significados, al fin y al cabo: ¿qué es eso de comprender y cómo se accede a ello? Lo que interesa es que repita las pautas de comportamiento esperadas. Lo que es medible y cuantificable es lo que se transporta, la cantidad de información que se introduce en los recipientes de la memoria para que imite, copie y repita, con su mirada intelectual eidética, los saberes que sus anteriores ya le han dado como resultados petrificados y cosificados. Lo que se pretende con el *milagro epistemológico* de la *pedagogía del camello* es insertar con órdenes y sonidos los saberes elaborados por otros en las mentes de quienes desconocen qué hacer con ellos. Si sólo les damos el lenguaje como resultado, construido, estructurado y sistematizado, si les damos las respuestas, las *personas esponja* conservarán nuestros *productos* culturales, pero no sabrán innovarlos porque no construirán el sentido de los símbolos, no entenderán los valores, es decir, las reglas de juego y su uso compartido, y así, nosotras las personas, nos estaremos haciendo pobres,[4] con esa pobreza tan envolvente que genera la incapacidad para establecer relaciones con sentido que nos atrapa con sus miserias y reduce nuestras oportunidades vitales a su mínima expresión. El saber ya elaborado en el discurso epistemológico, es como el sentido que se atribuye a las palabras en los mitos, es un lenguaje que nos dice, que nos hace, como si se tratara de una autoridad no humana que pretendiera contar la realidad como ella misma es.

El estilo de juego epistemológico de la *estrategia Platón*, que se corresponde con la *pedagogía del camello*, ha hecho y continúa haciendo mucho daño a la educación pública en las democracias occidentales. ¿No sería deseable que cualquier posible concreción de un pacto de Estado sobre la educación dejara de lado sus viejos usos y experimentara, es decir, pusiera en juego la imaginación docente con el estilo narrativo de la *estrategia Protágoras*?[5] ¿No sería esto, la búsqueda de sentido que aumenta nuestro empoderamiento para actuar de acuerdo a nuestros intereses compartidos, más prioritario incluso que la libertad de elección de Centro, el plurilingüismo y la informatización de las aulas? El saber no se transvasa ni se desaliniza, como el agua; ni se transporta, ensambla y enchufa, como ocurre con los PC; ni se prefabrica, como tantos barracones provisionales en los que se imparten clases. El saber se comunica, es decir, se inventa y se transforma en redes de sentido, en relaciones simbólicas, con los usos lingüísticos que compartimos las personas entre nosotras. El saber, cualquier clase de saber humano, se hace entre personas, y es el resultado de esta compleja interacción cultural que podemos continuar reescribiendo como legado dúctil de la conversación abierta que venimos manteniendo en la convivencia que educa, socializa y da forma humana a lo que carecía de ella.

Y así, al parecer, la esperanza en el milagro del ladrillo epistemológico no es sino un fraude que sirve al interés por su propio beneficio de quienes someten al espíritu resignado, y transformado en *camello*, con el control intelectual y afectivo del *gran engaño* epistemológico de la naturaleza: las cosas son como deben ser. Dentro del *tú*

---

[4] Al respecto puede leerse Jiménez, J. (1989): *La vida como azar. Complejidad de lo moderno*, Mondadori, Madrid.

[5] Sobre la *estrategia Platón* y la *estrategia Protágoras* puede consultarse mi artículo *La democracia y la imaginación docente: ¿cómo nos hacemos ciudadanos* en la revista Fermentario, nº 5, 2011 <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/82>, (última consulta 29-02-2012).

debes se esconde el *dragón* del imaginario compartido según el cual las instituciones sociales y las relaciones de poder entre las personas, en cualquiera de las facetas con las que tenga la oportunidad de jugar el poder sobre los demás, son así, tal y como de hecho son, por necesidad, por naturaleza, porque es lo que toca, ya sea en suerte o en desgracia, pero, en cualquier caso, porque ineludible e irremediablemente son como son: ¡qué le vamos a hacer![6]

Si llegáramos a concebir que las cosas pueden ser de otra manera, que las instituciones sociales tienen cualidades contingentes y que son como son porque así las hemos hecho nosotros, los humanos; entonces, cabría la posibilidad de imaginar que, puesto que nosotros mismos nos hemos enredado con esas relaciones, también seremos nosotros mismos quienes tengamos la capacidad de poder desenredarlas siguiendo, por ejemplo, la estrategia para solucionar los problemas epistemológicos que nos propone Wittgenstein: enseñando a la mosca la salida de la botella cazamoscas. Abandonando los usos lingüísticos, las técnicas de comunicación y el estilo de juego epistemológico que esconde la gran trampa política que hace prisionero al espíritu de las injustas condiciones de vida en las que desarrolla sus actividades cotidianas y que le dan ese sentido enfermizo y decadente al malestar de la cultura. Si somos nosotras, las personas, las que nos hemos auto engañado al aceptar los hábitos mentales que crecen en las instituciones sociales en las que habitamos y que cuidan de ellas, manteniéndolas, entonces podremos salir del *gran engaño* que legitima la desigualdad en las sociedades humanas, se llamen o no democráticas.

La técnica que puede hacer posible la liberación de este *gran engaño* es la educación para la democracia creando comunidades de investigadores-narradores (CIN) en las aulas y facilitando los recursos instrumentales, cognitivos y afectivos, que sirvan como usos o contenidos procedimentales, actitudinales y temáticos para el empoderamiento filosófico o narrativo con el que experimentemos la necesidad de inventar otro saber cómo hacer para abrir nuevas relaciones con otros usos lingüísticos que den un sentido diferente, más justo y eficazmente libre, a los vínculos humanos, transformando las instituciones sociales y reorientando nuestros proyectos compartidos acerca de cómo *ser personas*, y personas *competentes*, pero no necesariamente *competitivas*, dejando a un lado la metafísica oscurantista del Mercado con todo su aroma de competitividad. Cuando hablamos de nuestras competencias, lo que hacemos es estar jugando con lo que nos incumbe, ni más ni menos que in-

[6] Cuántas veces vemos, leemos y escuchamos a los dirigentes políticos profesionales en las sociedades a las que calificamos como democráticas, defender con pasión, y con una exagerada y sobreactuada profunda convicción, que no cabe otra posibilidad de que los asuntos humanos sean sino como son: no hay más vía para la supervivencia que las actuales reglas de juego del Mercado (a pesar de que el sistema de relaciones que nos propone es radicalmente antidemocrático, como nos cuenta con su parodia Michael Moore en el documental *Capitalismo: una historia de amor*, estrenado en 2009). Para pagar los costes de la globalización de la estafa financiera que ha puesto en evidencia, en estos comienzos del siglo XXI, la escandalosa desigualdad de oportunidades vitales entre las personas, *está claro que no nos queda más remedio que* utilizar los impuestos recaudados a todos los que no tienen a su alcance la ingeniería administrativa para evadirlos; subir el *IVA*; retrasar la edad de jubilación, congelar o reducir los salarios y hacer más precarios los contratos laborales y aún más duras las condiciones de trabajo; aumentar la deuda externa de los países más desfavorecidos y la deuda de todos, Estados y particulares, con las mismas entidades financieras y corporaciones que nos han tomado el pelo; y todo ello, por supuesto, para actuar *como se debe* ante la grave crisis económica que compartimos con esa regla de proporcionalidad inversa en la redistribución de beneficios y pérdidas.

teraccionamos con las técnicas o con las artes para encontrar la humana medida de los vínculos en los que vivimos, buscando una relación satisfactoria con los asuntos que nos ocupan, que nos conciernen y que vienen al caso en nuestras circunstancias o según nuestros propósitos. La competencia es, pues, como una habilitación para manejarnos con la cotidianidad, es un ejercicio, una habilidad vital reconocida socialmente, la manifestación de ese espiritual saber hacer que responde al estilo de juego de la *estrategia Protágoras*.

Las instituciones sociales son como las hacemos. Si son como resultan ser, es porque nosotros las estamos configurando así y no de otra forma.[7] Con nuestra manera de jugar a las relaciones interpersonales estamos controlando y dirigiendo los proyectos, los intereses y lo que ponemos en valor, estamos dando un sentido a nuestro estilo de juego y conformando así nuestras maneras de pensar, de sentir, de actuar y, en definitiva, nuestras maneras de vivir. Por eso, una educación que no conecta con las experiencias, las necesidades y las incertidumbres de los alumnos, no forma personas capaces de reconducir los proyectos sociales que se supone que queremos compartir. Lo que se forma y se provoca con la *pedagogía del camello* son capacidades mecánicas de reacción, pero no se nutre así el empoderamiento filosófico que alimenta el deseo continuo de crecimiento entre personas a través de una vida reflexionada. Si no dotamos al alumno de instrumentos para interpretar el mundo y si no le colocamos ante situaciones en las que emplearlos para poner en práctica los usos y las relaciones sociales establecidas de acuerdo a algún fin o propósito humano, entonces no estamos formando otro tipo de espíritu que el del *camello*, y esa manera de vincularse con los demás hace imposible la organización democrática de la convivencia porque no activa ni cultiva en las personas la capacidad para reconsiderar el mundo, tan sólo las prepara para ser buenas reproductoras del orden social establecido, con todos sus intereses creados. Repetir, copiar, imitar, este es el santo y seña de la orden de los epistemólogos que saben cómo utilizar con habilidad ciertos usos de *Verdad*, *Deber* y *Naturaleza* como salvoconducto para sus desmanes. ¡Qué lejos están estos relatos de la aventura democrática en la convivencia entre personas!

El segundo paso en las transformaciones del espíritu de las que nos habla Nietzsche, es el momento del *león*. Frente al *tú debes* del *camello*, el espíritu del *león* es el que dice *yo quiero*, y lo hace con la intención de resistirse a ser sometido al *dragón* de la moral impuesta, con el propósito de conquistar su propio territorio para los nuevos mundos por soñar y crear así su ámbito de libertad. Sin embargo, nos dice Nietzsche, este animal de presa, que es necesario para robar el quedar libre del amor al cumplimiento del deber establecido en el que estaba atrapado el espíritu en su anterior forma de reverencia al *dragón* (el símbolo del mal supremo para la vida al que se le llamaba *señor* o *Dios*), es incapaz de inventar valores nuevos, tan sólo puede llegar a crear el derecho a esos nuevos juegos, pero no tiene la capacidad de decir un *sí* a la vida, porque lo único que sabe es decir *no* a la moral de los esclavos y del rebaño. Este espíritu es el que sabe cómo hacer *personas rebeldes* que dicen *no* al orden establecido.

Sin embargo, la relación en la que nos situamos con la negación dialéctica supone constantemente un vínculo de dependencia que establecemos al resistirnos a ser

[7] Puede leerse el desarrollo de esta idea en Lipman, M. (1989): *Mark*, Ediciones de la Torre, Madrid, pp. 116-119.

dominados. Nietzsche nos habla de cómo el espíritu deriva en el nihilismo cuando los valores de negación de la vida se muestran incapaces para orientar el sentido de nuestras expectativas. Golpeando con el martillo para destrozar las verdades absolutas de la *estrategia Platón* que invirtió la medida humana de la vida poniéndola literalmente *patas arriba*, notamos que los ídolos a los que adorábamos como los señores que nos dictaban cómo debíamos vivir, están huecos, vacíos, que son nada, tan sólo mortecinas ficciones del espíritu al servicio de la traición a la vida. Con la *muerte de Dios* como símbolo de que los usos del estilo epistemológico dejan de estar vigentes, los viejos códigos morales y las instituciones sociales que los sostenían y legitimaban se diluyen y se desvanecen en el aire. Su contundencia, su solidez, toda la intratable seguridad que prometían esas referencias absolutas para las relaciones humanas, ahora son devorados por el *león* carnicero con su decir *no* a cualquier *absoluto* negador de la capacidad creadora de las personas. Pero ahí se acaba su poder y su saber hacer, de manera que este *león nihilista* sigue dependiendo y está estrechamente vinculado con el *dragón* al que niega, ya que para negar es necesario mantener la referencia de lo negado. Ningún vínculo con la mera negación de los viejos usos lingüísticos nos otorga el empoderamiento para crear los nuevos valores. Con su subordinación dialéctica a lo viejo y su nostalgia que reafirma una y otra vez en todas aquellas ocasiones en las que se esfuerza por autoafirmarse negando lo que no quiere ser, su sentido de *negatividad*[8] sigue prisionero del viejo estilo epistemológico al que siempre tiene que volver a matar, sin conseguir jamás rematarlo del todo (tal y como uno se imagina a Freud intentando un asesinato simbólico de su padre que está siendo constantemente frustrado).

Es ese sentido de dependencia respecto de la *pedagogía del camello* lo que caracteriza el vacío y el desasosiego al que nos conduce la *pedagogía del león*. Esta técnica de comunicación docente pretende la negación de la imposición, del esfuerzo, del trabajo, del *deber* y del compromiso. En su uso educativo, todo lo rige el interés del niño, su voluntad, sus necesidades, sus caprichos, su vida social, sus juegos, sus prácticas y sus expectativas. Si antes las nuevas generaciones soportaban el peso de los valores impuestos por sus anteriores, ahora, somos los padres y los educadores los que giramos en torno al mundo de nuestros descendientes y aprendices de persona. Antes, los hijos vivían para los padres, y ahora, cuando son ellos los padres, les toca vivir para los hijos. La *pedagogía del león* es una técnica que aspira a devorar al educador como docente, como sabio o como experto, y, curiosamente, parece estar propiciada por esa mala conciencia en el propio ejercicio de la autoridad que es el fruto de haber renegado de las viejas técnicas de imposición de valores apresuradamente, porque *no*, pero sin haber previsto una alternativa. Como el espíritu que se ha transformado en *leó*n, esta pedagogía desconfía de todo valor, de toda dirección, de todo sentido dado, y viene a considerar que no hay nada que imponer y que de lo que

[8] Esta es una de las limitaciones del discurso de la teoría crítica y de la dialéctica negativa de Adorno que continúa la idea kantiana de ilustración como negatividad. También Camus, con su hombre absurdo y rebelde, coincide con el empeño de Adorno por ser consecuente con el nihilismo romántico de Nietzsche y con el nihilismo moral de Beckett. La creación de nuevos valores requiere algo más que crítica del orden establecido: *para crear hay que creer*, hay que afirmar, y la mera negación de lo dado no basta, hace falta construir nuevas creencias en la plaza pública, nuevos usos vigentes en el diálogo filosófico reconstructor de los nuevos sentidos del mundo que está por hacer.

se trata, más bien, es de dejar que broten espontáneamente en los aprendices de *ser personas* las medidas del mundo, con sus usos propios y sus costumbres libremente elegidas y, supuestamente, sin coerción, imposición ni condicionamiento alguno, en un intento de interpretar el ejercicio de la libertad personal fuera de situación alguna.

Con esa negación absoluta de la autoridad exaltamos románticamente la capacidad de creación de uno mismo, como si pudiera darse, o acaso fuera deseable que lo hiciera, sin condiciones, con una mirada de futuro absoluto que ocupara el lugar del vértigo que antes nos atrapaba con su mirada de pasado, también absoluto, en la *estrategia Platón*. Y con ello estamos cayendo de nuevo en el mismo error de no situar el sentido de nuestros usos humanos en las relaciones con las actividades en las que nos ocupamos cotidianamente, con todas sus circunstancias, sus limitaciones y nuestras continuas meteduras de pata. Como todas las generaciones de personas que ha habido, las nuevas necesitan parámetros para aprender cómo construir medidas del mundo. Si les abandonamos a su suerte, estamos renunciando a nuestro compromiso con las personas para enseñarles cómo hacer humanidad, cómo construir interpretaciones del mundo. En las sociedades cerradas, esos parámetros y sus unidades de medida son tan necesarios e inmutables que dejan fuera de juego cualquier sueño de creación personal que pudiera salirse de su precintado recinto. En las sociedades abiertas a las que llamamos democracias, los parámetros no pueden estar ausentes o ser tan ambiguos e inconsistentes como para que sólo generen desconcierto, desánimo y debilidad, e incrementen exponencialmente los cuadros depresivos y las patologías mentales por no saber qué hacer con nuestra identidad líquida, amorfa y sin sentido, es decir, sin usos vigentes con los que vincularnos al entorno contando con el cuidado de los otros.

Al abandonar el uso de la autoridad es como si los docentes profesionales y las familias que usan la *pedagogía del león* se avergonzaran de los valores y del mundo que hemos construido, como si no fueran capaces de distinguir lo que merece la pena enseñar y lo que más valdría ir dejando de lado en los usos y las relaciones sociales. Parece que quisiéramos desertar de nuestra tarea de educadores con la excusa de que educar es, por definición, reprimir, manipular, dirigir y gobernar las vidas de los demás tomando decisiones que sólo a ellos les corresponde. Vamos, que lo que resulta de este *nihilismo docente* es que jugamos a ponernos fuera del juego educativo y renunciamos a ejercer la autoridad para salvaguardar el crecimiento libre y espontáneo de las futuras personas, de modo que *no pasen por lo que nosotros hemos pasado.*[9] Si las futuras generaciones no pasaran nunca por nada de lo que nosotros hemos pasado, sería como si cada generación de humanos comenzara de cero, como si no hubiera transmisión de miedos, esperanzas, habilidades, afectos, instituciones, instrumentos, actitudes, relatos, errores, proyectos, intereses y valores. ¡Como si fuera factible la vida simultánea entre los anteriores y sus aprendices sin una situación en común con la que vincular nuestras experiencias! Sería como si nada de lo que nos

[9] Esta expresión tan extendida entre los padres que no quieren que sus hijos pasen por lo que ellos han pasado, hay que relativizarla, y darle una medida que permita mantener la renovación de los usos vigentes en una sociedad sin dejarla en el vacío, en una creciente perspectiva de anomia, en esta débil presencia de nuestros referentes en la que viven ahora nuestros aprendices de *ser personas*, reducidos a experimentos de mercado; porque, mientras nosotros callamos por miedo a equivocarnos, son los valores del mercado los que están invadiendo el mundo.

ha acontecido fuese útil para nadie que nos sucediera y en ninguno de sus posibles sentidos. Eso, además de imposible,[10] me parece indeseable.

En las relaciones humanas nunca hay ausencia de valores o usos compartidos, lo que hay es transmisión de valores que deseamos cuidar o de valores que no creemos que juegan a nuestro favor. Por eso, parece conveniente recuperar el protagonismo de la autoridad de los anteriores en la educación, con una presencia intencionada que haga que las relaciones humanas jueguen a favor de los proyectos que deseamos conservar o renovar, así como del estilo de convivencia con el que nos sentimos más a gusto para mantener la conversación de la humanidad acerca de cómo educar ciudadanos o personas demócratas.[11] Si no lo hacemos nosotros, lo que conviene recordar es que, entre tanto, sí lo están haciendo otros, y el resultado es que perdemos poder para dirigir nuestro entorno, y a nosotros en él, hacia donde estimamos que es preferible. Sólo se pueden crear personas demócratas, autónomas y con iniciativa personal, educándolas como tales, habituándolas a ejercitarse en los usos de las palabras que están siendo compartidos por todos, acompañándolas con un estilo de comunicación y convivencia que se oriente hacia nuestro deseo de asociación para la igualdad de oportunidades vitales. Vivimos tanta sensación de desorientación en las aulas, en las familias y en la sociedad en su conjunto, porque seguimos entrenándonos para el juego de la convivencia con la estrategia epistemológica de la *pedagogía del camello* o con su negativo de la *pedagogía del león*, que no es sino la otra cara de la misma moneda. Esa unidad monetaria es la de la medida epistemológica que está ya dada siempre de antemano, ya sea por los anteriores para el espíritu del *camello*, o por los aprendices para el espíritu del *león*, ambos con su aspiración a ser los intermediarios de las miradas absolutas (de pasado-tradición, en el caso de los primeros, y de futuro-cambio, en el de los segundos) que resuelvan, de una vez por todas, las frágiles conflictividades humanas, como si sus relatos provinieran o se dirigieran a una autoridad no humana, en el sentido de que se tratara de relatos incuestionables, inmutables, no consensuables, definitivos y despiadados por el hecho mismo de darse como tradición o cambio.[12]

Sin embargo, nos insertamos en el mundo aprendiendo a construir nuestra humana medida a partir de los usos lingüísticos y de las relaciones sociales en las que interaccionamos con nuestros anteriores. Por eso, el alumno sólo puede estar siendo medida de todos los saberes en tanto que aprende a usar sus recursos para construir relaciones con sentido en el entorno, es decir, en tanto que se comunica significativa-

---

[10] La convivencia cotidiana entre diferentes generaciones consiste precisamente en ese acontecer de la comunicación en una cierta situación que está ocurriendo en un proceso de cambio, como todo, y en la que, a su vez, transitan conviviendo esas diversas generaciones.

[11] "El bien, en efecto, es frágil: hay que cuidarlo y protegerlo expresamente para que no desaparezca. Cuidar el bien es fijar los criterios de 'la humana medida' que deben tener las cosas y ocuparse de que esos criterios se conserven a través de la educación." Camps, V. (1996): *El malestar de la vida pública,* Barcelona, Grijalbo, p. 88. "Nuestros campus educan a nuestros ciudadanos. Llegar a ser un ciudadano educado significa aprender una serie de hechos y manejar técnicas de razonamiento. Pero significa algo más. Significa aprender a ser un ser humano capaz de amar y de imaginar." Nussbaum, M. (2001): *El cultivo de la humanidad*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, p. 35.

[12] Como supuestas medidas absolutas de los vínculos humanos, tradición y cambio aspiran a anular el misterio del tiempo porque las cosas *tal y como tienen que ser* ya están dadas, y esto meramente por haber ocurrido (tradición) o porque acontecerán como algo distinto (cambio). De ser así: ¿dónde puede habitar la identidad personal?

mente con sus anteriores y actúa con una determinada disposición o estilo de juego en los intercambios educativos con las personas que le acompañan. Para este entrenamiento en la construcción de usos significativos de lenguaje, podemos recurrir a la *pedagogía del niño* relacionada con la tercera transformación del espíritu.

Finalmente, el *león* se convierte en *niño*. Nietzsche se pregunta para qué habría de convertirse en *niño* el fiero *león* y qué será capaz de hacer el *niño* que no haya tenido poder para realizarlo el animal de presa. Y la respuesta que nos invita a considerar es que para el maravilloso juego del crear es preciso poder decir un alegre y atronador *sí* a la vida y a la imaginación de los nuevos valores. Hay que creer en la *voluntad de poder* crearse a sí mismo, superándose y arriesgándose cada día, porque quien manda sobre sí mismo no puede menos que merecer el apelativo de *superhombre*, ya que se trata de una persona con el suficiente arrojo y valentía como para ponerse en juego al inventarse según su voluntad. El *niño*, con su ingenuidad y su deseo de juego puede hacer lo que no consiguieron la reverencia, la fuerza, la resistencia y la fiereza, porque su espíritu está abierto a la aventura de vivir, experimentando la construcción de los nuevos valores con su deseo continuo de crecimiento personal.

No tiene esta metáfora de la *pedagogía del niño* un significado de infantilización.[13] La infancia no es interpretada como un periodo de la vida de las personas, sino que es una actitud vital y el significado de *niño* guarda relación con el deseo de descubrir, de inventar, de jugar a crear sentidos y relaciones nuevas, un espíritu de juego y una curiosidad por imaginar otros mundos posibles que la mayoría de los adultos hemos desterrado cuando nos han domesticado y uniformizado, normalizando nuestros sueños y deseos según los usos y costumbres ya establecidos a los que hemos aprendido a jugar rutinariamente, sin que entre esas jugadas de la cotidianidad sea fácil que quede ya lugar alguno para la sorpresa. Frecuentemente ocurre que la mayoría de los adultos ya nos hemos acostumbrado a un determinado y bien definido estilo de juego en los usos para la convivencia, y nos cuesta replanteárnoslo, bien sea por comodidad o por aburrimiento; porque lo damos por sentado y ni siquiera nos damos cuenta de que estamos jugándolo; en algunas ocasiones, y en ciertos casos, porque nos consideramos *expertos* que lo saben todo acerca de las jugadas imaginables en las relaciones humanas; o bien, porque nos sentimos cansados y tremendamente torpes entre tanto vínculo, y ni sabemos por dónde empezar a meterles mano ni tenemos el ánimo dispuesto para esa empresa. Sin embargo, cuando éramos niños solía ocurrirnos más bien lo contrario: teníamos una curiosidad a prueba de bombas y aburríamos a nuestros padres con todas aquellas *tontas* preguntas nuestras, casi todo nos sorprendía y aparecía ante nosotros como una realidad maravillosa, abierta a innumerables posibilidades fabulosas e insospechadas. Cuando ponemos a los niños en la situación de aprender a saber cómo hacernos personas, es decir, a saber cómo usar las técnicas de comunicación y de convivencia para reconocernos entre personas; entonces, con ellos se abren múltiples oportunidades para reescribir nuestros vínculos humanos que podemos aprovechar para renovar los intereses, las

[13] En cierto sentido, podríamos interpretar la *estrategia Platón* y la *pedagogía del camello* como si se tratara de una falta de coraje para tomar las riendas de la propia vida y para continuar el viaje sin traicionar la humana medida del mundo. Quizás la infantilización epistemológica responda al miedo a usar nuestra libertad y aspire a esconder la cabeza, como en la estrategia del avestruz, para huir de la propia responsabilidad refugiándonos en las grandes trampas epistemológicas con todos sus *cuentos*.

creencias, los usos y las instituciones de las asociaciones humanas en las que habitamos. El espíritu del *niño* cultiva y amplía el empoderamiento para enriquecer el relato que es testimonio de la vida de personas entre personas guiada por la humana medida del mundo.

En su estilo de juego narrativo, la imaginación docente considera deseable el uso de la técnica comunicativa de la *pedagogía del niño* en la que el educador, usando su poder sobre el medio y no sobre el sujeto, construye un escenario y unas situaciones para que quien aprende necesite dar sentido a las experiencias vitales (*ser alguien*), de forma que los alumnos vayan a la escuela para saber quiénes son ellos mismos, y las relaciones y los procesos de comunicación en la comunidad de investigadores se conviertan en la medida de todos los saberes. El educador trata de "*dirigir sin preceptos y hacer todo sin hacer nada*",[14] como quería Rousseau, transformando el entorno social del aprendiz, es decir, convirtiendo las aulas en comunidades de investigadores que encuentran el sentido de los usos o juegos del lenguaje al coparticipar junto a los otros usuarios en una finalidad común. Podemos crear personas y ciudadanos para la convivencia democrática como un *efecto colateral*, no como un propósito directo de creación. Si bien no resulta posible depositar los *ladrillos democráticos* en los hábitos y en los usos lingüísticos de las nuevas generaciones, sí podemos incitar a desear ser artistas constructores de sentido preparando el escenario de la convivencia social, y más en concreto el de las aulas y los centros educativos, para que, al relacionarse en las condiciones o situaciones con las que les hacemos encontrarse en esos espacios de convivencia, aprendan el uso de técnicas de comunicación democráticas para el reconocimiento mutuo de las personas entre personas. No nos serviría de mucho ordenarle o pedirle a una persona que sea demócrata, por tradición o por cambio, y que crea en las personas como constructores del sentido de las relaciones en los usos de la convivencia con los que nos asociamos. Pero si jugamos o interactuamos con esa misma persona usando el estilo de la *estrategia Protágoras*, entonces, en ese ejercicio narrativo, urdimos unas formas de convivencia democrática con las técnicas comunicativas de la *pedagogía del niño* en las que también estamos poniendo en juego los procesos de aprendizaje y de formación. Controlamos y dirigimos el entorno para que las personas a las que pretendemos educar con unos usos lingüísticos determinados, los ejerciten, de manera que entren en el juego por el mero hecho de convivir y formar parte de una comunidad de investigadores. Y de este mismo modo transmitimos los saberes humanos, no transportándolos como objetos hechos o como realidades ya dadas, sino jugando con las redes de relaciones que proponemos con sus usos, mostrando los procesos en los que se han ido construyendo, contando sus relatos completos y no meramente el final de la historia con su desenlace.

La *pedagogía del niño* nos propone ejercitarnos en la técnica de la comunidad de investigadores que sitúa, tanto a estos aprendices como a sus entrenadores, en una comunicación compartida a través de actividades cooperativas que aumentan sus competencias con los propios usos de la convivencia compartida. El sueño docente de Dewey nos habla de convertir las aulas en lugares de acogida y de convivencia para que las nuevas generaciones tengan el ambiente propicio que les ayude y estimule a hacerse *alguien*, a ser autónomos, críticos, creativos y cuidadosos, posibili-

[14] Rousseau, J. J. (2005): *Emilio, o De la educación*, Alianza editorial, Madrid, p. 167.

tando su supervivencia y su desarrollo en continuidad con los valores y el estilo de vida democráticos. Si les enseñamos a reconstruir el sentido de nuestros propósitos, compartiendo el uso de las palabras en las experiencias vividas en el mismo aprendizaje, entonces les presentamos el *lenguaje como proceso,*[15] como el uso que acompaña a nuestras relaciones con el medio, como el estilo de juego que compartimos, como una creación continua de sentido, y no como una verdad ya dada ante la que ni siquiera cabe la tristeza, en su opacidad compacta de bloque, porque lo que no tiene es remedio. La interpretación narrativa o pragmática del lenguaje como una manera de relacionarnos en el ambiente y de actuar en él, es un incesante relato o inventario de remedios; por eso nos acontece en tanto que es algo que hacemos, que construimos, como la humana medida que no aspira a más autoridad que ella misma, inventando mundos, sueños, valores, maneras de sentir y formas de vivir. En el uso narrativo, nuestra transmisión se orienta a la búsqueda compartida de ese sentido que se construye en común, en tanto que no es sino la medida de la relación por la que nos asociamos, y que es susceptible de seguir desarrollándose y creciendo a favor de la reconstrucción de la experiencia.

El educador emplea su poder para controlar el ambiente, no al sujeto, propiciando situaciones de aprendizaje, escenarios que generen la necesidad de cuestionar los puntos de vista adquiridos en la socialización cotidiana y provoquen la búsqueda de sentido. Los alumnos van a la escuela para saber quiénes son ellos mismos y el profesor es un mediador, un entrenador que comunica el deseo de buscar la humana medida. Y como el proceso de comunicación llega hasta lo que ponemos en práctica en nuestra cotidianidad, las conductas cooperativas entre aprendices y anteriores son las únicas medidas efectivas de los saberes, que son las prácticas compartidas que reconstruimos una y otra vez en los procesos de comunicación con los que experimentamos cómo vincular las necesidades y los esquemas mentales con los relatos que queremos que formen parte de nuestra situación vital común. Con este espíritu de infancia aprendemos a hacernos personas *librepensadoras* cultivando el empoderamiento para interpretar el mundo y reorientar, desde este nuevo horizonte de sentido, los vínculos con el entorno de acuerdo a nuevos propósitos, ampliando los intereses y renovando los proyectos de vida y los planes de acción para seguir reescribiendo el mundo.

Como un entrenador de habilidades que es, el educador dirige su atención no tanto a la materia sino hacia la actitud del alumno, porque su interés está en promover un ambiente o escenario para la comunicación que estimule en el aprendiz el deseo de relacionar la investigación con sus experiencias vitales. La información y las ideas preconcebidas son la situación, no el punto de llegada, sino el punto de partida para indagar cuando estimulamos la curiosidad de quien aprende a partir de ciertas preguntas escalera que nos sorprenden y desplazan al territorio de la incertidumbre. Y en cuanto logramos que el alumno entre en un juego de búsqueda de nexos con sentido, ya hemos conseguido nuestro propósito de integrarle como miembro activo en los usos narrativos del lenguaje entre personas y será el mismo reconocimiento como miembro de la comunidad el que le recompense, cuidando su autoestima y

[15] Las pedagogías del *camello* y del *león* prometen el resultado final o puerto de atraque en el que se resuelve el viaje y las incógnitas de la vida con todas las respuestas ahí, a mano. Aspiran a diluir el misterio de la vida.

manteniendo su propósito de continuar relacionando el diálogo filosófico con sus expectativas vitales.

Las comunidades de investigadores no son sólo, ni prioritariamente, grupos de investigación. En ellas lo realmente relevante es quién investiga, y ésta es su genuina revolución pedagógica, quedando en segundo plano qué se investiga, y no centrándonos en la tarea misma de investigar como si de un fin en sí mismo se tratara, sino usando la investigación como un hábitat adecuado para educar personas demócratas. Al construir el estilo narrativo de la personalidad, para los juegos lingüísticos que queremos usar en la convivencia de las personas en asociaciones democráticas, ponemos más atención en los vínculos y las experiencias comunicativas de diálogo entre todos los investigadores a través del ejercicio de la indagación. De esta manera, estamos considerando la experiencia como oportunidad de transformación, como una aventura de crecimiento personal y como un viaje apasionante, cuyo sentido y valor está en el mismo recorrido, en el proceso de reconocernos como constructores de sentido, es decir, más en su valor para la convivencia que para cualquier otra cosa, porque, a fin de cuentas, de lo que se trata es de investigar acerca de los usos de las relaciones humanas con los que deseamos continuar estableciendo los nexos entre las personas que son nuestra humana medida del mundo en el que deseamos vivir. Hasta este punto la caduca dualidad entre *teoría* y *práctica* de los viejos lenguajes metafísicos deja de tener sentido para nosotros: sabemos porque hacemos, no hacemos porque sabemos, como quería Platón. La sabiduría que queremos cultivar recupera su original aroma vital y nos dice que todo proceso mental es un acto, toda sabiduría es una actividad, un poner en práctica una habilidad en la situación en la que nos relacionamos. Y así es como el entrenador de habilidades consigue vincular la experiencia personal de los alumnos a los procesos de comunicación en el aula que previamente ha transformado en el escenario adecuado para una comunidad de investigadores.[16] Por eso no puede ser un buen entrenador para estas habilidades comunicativas si no es él mismo hábil en ellas y un modelo, en la asociación de narradores, de los usos lingüísticos que desea que sus alumnos practiquen.

La apropiación de este bagaje de experiencias que como *personas esponja* hemos ido absorbiendo con cada gesto cotidiano, se posibilita con la imaginación docente que experimenta con *proyectos cooperativos de investigación-acción-innovación* y *desarrollo* acerca de cómo interpretamos el mundo, y que nos propone insistir en continuar cuestionando para qué nos sirven y a qué responden los vínculos que establecemos, y cómo hemos inventado los sentidos de la vida con los que nos relacionamos con todo cuanto nos rodea, incluyéndonos a nosotros mismos en tanto que también nos ejercitamos en la capacidad de contar quiénes somos, quiénes fuimos y quiénes deseamos ser. He ahí el misterio del tiempo.[17]

Éste es el desarrollo o el producto que resulta cuando experimentamos en las aulas con la metodología de la comunidad de investigadores acerca de cómo jugar a ser personas. Lo que vamos narrando es lo que producimos, lo que realizamos en

---

[16] Disposición en círculo, acogida, confianza, cuidado, juego, lectura pública compartida, preguntas escalera, turnos de palabra, escucha activa, cuestionamiento de las ideas preconcebidas, evaluación continua y formativa, etc.

[17] "E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida." Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, p.31.

la situación en la que habitamos: es esa provisional, contingente y revisable medida humana del mundo que crece con el coraje de atrevernos a ser los novelistas de nuestros propios relatos, los intérpretes de las redes de relaciones humanas en las que habitamos. El resultado es la creencia en que una de las maneras más deseables de cuidar de nuestra humana fragilidad es el empoderamiento filosófico en los usos lingüísticos con los que damos forma e inventamos nuestros mundos, esos universos simbólicos de sentido con los que podemos seguir jugando a favor de quienes prefieren que las otras personas también tengan razón (una medida propia del mundo) o, lo que es lo mismo, poder para imaginar cómo hacer posible lo que parecía imposible: cómo hacernos mejores personas con las técnicas de comunicación entre personas.

FUNDAMENTOS PARA UNA ÉTICA DEL HUMOR

Juan Carlos Siurana
Universitat de València

Abstract: In this article I argue that there are three basic theories about humor: superiority theory, incongruity theory and the theory of release of tension. Knowing these theories is needed to establish the foundations of an ethics of humor, because depending on how we understand humor we will establish different moral judgments about other people who practice it. Here I review the major criticisms that traditionally become humor from the moral point of view, relating it to irresponsibility or hostility. Faced with such criticism, and following the position of John Morreall, I maintain that humor is a valuable resource to encourage the development of virtues as patience, respect, kindness, humility, perseverance, and courage. Humor, therefore, is a valuable tool for moral education.

Keywords: Humor, ethics of humor, philosophy of humor, virtues, moral education.

1. Las tres teorías básicas sobre el humor[1]

1.1. El humor como expresión de superioridad, incongruencia o liberación de tensión

Los estudiosos sobre la filosofía del humor coinciden en afirmar que, a lo largo de la historia de la filosofía, se han producido, al menos, tres importantes teorías sobre el humor:

1. *Teoría de la superioridad*. Es la más antigua de todas. Para esta teoría juzgamos cómica una situación cuando vemos que el otro fracasa mientras pensamos que nosotros superaríamos dicha situación con más probabilidades. Nos reímos de los defectos de los otros. En ese sentido, la risa expresa un sentimiento de superioridad.
2. *Teoría de la incongruencia*. Para esta teoría reímos cuando lo que sucede sufre un cambio inesperado e incongruente, que nos sorprende de manera repentina. El humor aquí significa distorsión de la función, salir de la norma.
3. *Teoría de la liberación de la tensión*. Esta teoría entiende que el ser humano actúa sometido al esfuerzo, la lucha y la tensión, y esto excita el sistema

[1] Para la elaboración de este apartado me baso en Morreall, John (ed.): *The Philosophy of Laughter and Humor*. State University of New York, Albany, 1987.

nervioso. La risa proporciona un alivio para la tensión nerviosa o psíquica, asegurando un restablecimiento del equilibrio.

En un trabajo anterior,[2] he mostrado algunas ideas relevantes sobre el humor de los autores clásicos de la filosofía, que permiten enclavarlos en alguna o algunas de dichas teorías. Aquí ofreceré solamente un ejemplo paradigmático de cada una de esas teorías:

1.2. La teoría de la superioridad: Platón

Hay principalmente dos argumentos por los cuales Platón rechaza la risa:

1. La diversión es un tipo de malicia hacia las personas de las cuales nos reímos porque vemos en ellas algún tipo de defecto o vicio, especialmente la ignorancia.[3] Es malicioso complacerse de las desgracias del otro.
2. La diversión es también rechazable porque es una emoción que nos hace perder el control sobre nosotros mismos. En su *República*, cuando establece las reglas de la educación de los jóvenes guardianes del Estado ideal, entiende que la risa debe ser evitada. En palabras de Platón: "No conviene que los guardianes sean gente pronta para reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta".[4] Así, para que los jóvenes guardianes no sean modelos negativos a seguir, debe eliminarse de la literatura cualquier referencia a los dioses o a los héroes en los que aparezcan dominados por la risa.

1.3. La teoría de la incongruencia: Immanuel Kant

En la primera parte de la *Crítica del Juicio*, titulada "Crítica del juicio estético",[5] Kant propone una teoría de los chistes que puede considerarse una teoría general del humor. Es una teoría de la incongruencia, aunque enfatiza la parte física de la diversión, más bien que la mental. El placer que sentimos en el humor no es tan elevado como el que sentimos por la belleza o por la bondad moral. Al escuchar un chiste, dice Kant, desarrollamos una cierta expectativa sobre cómo terminará. Entonces, en el momento culminante, nuestra expectativa se desvanece. Kant afirma: "La risa es una emoción que nace de la súbita transformación de una ansiosa espera en nada".[6] Este movimiento mental repentino no es disfrutado por nuestra razón, que queda frustrada, pero anima a nuestros intestinos y órganos internos, y este movimiento corporal produce la sensación de bienestar y de salud. Pero Kant distingue claramente entre *lo que place sólo en el juicio* y lo que *deleita* (place en la sensación). El humor deleita, pero no place sólo en el juicio. Así, escribe: "*Humor*, en el buen sen-

---

[2] Cf. Siurana, Juan Carlos: "Filosofía del humor: estado de la cuestión", en *Diálogo Filosófico*, en prensa, 2012.

[3] Cf. Platón, *Filebo*, 48-50.

[4] Platón, *República*, Libro III, 388e.

[5] Kant, Immanuel: *Crítica del juicio*. Tecnos, Madrid, 2011, pp. 113-288.

[6] Ibíd., Parte I, Sección 1, § 54, p. 262.

tido, significa el talento de poder ponerse voluntariamente en una cierta disposición de espíritu, en la cual todas las cosas son juzgadas de una manera totalmente distinta de la ordinaria (incluso al revés), y, sin embargo, conforme a ciertos principios de la razón, en semejante disposición de espíritu. El que está involuntariamente sometido a tales cambios se llama *caprichoso*; pero el que puede realizarlos voluntariamente y con finalidad (para una viva exposición, mediante un contraste provocador de risa) se llama *humorístico*, y su discurso también".[7] Y añade: "Este modo pertenece más bien al arte agradable que al bello, porque el objeto de este último siempre ha de mostrar en sí alguna dignidad, y, por tanto, exige una cierta seriedad en la exposición, así como el gusto en el juicio".[8]

1.4. La teoría de la liberación de la tensión: Sigmund Freud

La propuesta de Sigmund Freud suele clasificarse como teoría de la liberación de tensión. En su libro *El chiste y su relación con lo inconsciente*[9] distingue tres tipos de situaciones en las que surge la risa: 1) El *chiste*: Aquí la energía retenida es la que se usaría normalmente para reprimir sentimientos o pensamientos hostiles o sexuales. 2) Lo *cómico*: En esta caso, la energía retenida es energía de pensamiento –hemos retenido un exceso de energía para llevar a cabo procesos cognitivos que descargamos con la risa. 3) El *humor*: Aquí la energía retenida es energía de emoción. Nos preparamos para sentir temor, pena, o alguna otra emoción negativa, pero entonces nos damos cuenta de que no necesitamos estar implicados, de modo que la energía acumulada para la emoción resulta de repente superflua y la descargamos a través de la risa.

1.5. La superioridad, la incongruencia y la liberación de la tensión en las teorías actuales sobre el humor

Como ejemplos de teorías actuales ofreceré, a continuación, algunas breves pinceladas sobre las propuestas de cuatro autores: John Morreall, Michael Clark, Roger Scruton y Mike W. Martin.

En el libro *Taking Laughter Seriously*,[10] John Morreall examina tres teorías tradicionales sobre la risa (la teoría de la superioridad, la teoría de la incongruencia y la teoría de la liberación de la tensión), y muestra que ninguna explica todos los casos en los que se produce la risa. Pero, partiendo de las características compartidas por las tres teorías, él elabora una nueva propuesta, según la cual la risa resulta de un cambio repentino psicológico agradable. Esta propuesta da cuenta de todos los casos de aparición de la risa.

Michael Clark, por su parte, evalúa las teorías de la superioridad, la liberación de la tensión y la incongruencia como teorías del humor, no de la risa. Según entiende este autor, en sus versiones clásicas, las tres están abiertas a contraejemplos, aunque la teoría de la incongruencia puede modificarse para volverla adecuada. Al desarrollar su propia versión de la teoría, Clark procede buscando el "objeto formal" de la diversión, es decir,

---

[7] Ibíd., Parte I, Sección 1, § 54, p. 266.

[8] Ibíd.

[9] Freud, Sigmund: *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Alianza, Madrid, 2010.

[10] Morreall, John: *Taking Laughter Seriously*. State University of New York, Albany, 1983, pp. 1-59.

la descripción bajo la cual algo no puede ser pensado si no es para divertirnos. Este objeto formal es lo que es visto como incongruente. La propuesta de Clark para capturar la esencia de la diversión es que consiste en el disfrute de percibir o pensar en lo que es visto como incongruente, en parte, al menos, porque es visto como incongruente.[11]

Roger Scruton[12] comparte con Clark que ayudaría mucho encontrar un "objeto formal" de la risa humorística –la descripción bajo la cual nada puede ser pensado si no es para divertirnos. Pero rechaza la pretensión de Clark de que la incongruencia sea el objeto formal. Consideremos, dice, contraejemplos como nuestra diversión por una caricatura, en la que lo que nos divierte es lo que encaja y no la incongruencia, entre la representación y la persona. Scruton no ofrece un objeto formal de la diversión, sino un patrón de pensamiento característico de la diversión. Este patrón es el disfrute de la devaluación o demolición de algo humano. Explorando la naturaleza de la diversión, Scruton hace varias interesantes observaciones. Dos de las más importantes son que la diversión es un tipo de interés estético, y que la diversión se diferencia de modo significativo de los casos estándar de las emociones.

Mike W. Martin desafía dos visiones comunes sobre el humor: que la diversión es el disfrute de la incongruencia, y que la diversión es un tipo de experiencia estética.[13] Desafía la primera discutiendo el ensayo de Clark "Humor and Incongruity". El disfrute de la incongruencia por su propio motivo es una condición necesaria para la diversión, pero no suficiente en la medida en que podemos disfrutar la incongruencia –por ejemplo, en la forma de ironía en *Edipo Rey*–, sin divertirnos. Para desarrollar una condición suficiente para, al menos, los casos centrales de diversión, Martin considera que tenemos que añadir una condición basada en la tendencia a la diversión. También cuestiona que la diversión sea un tipo de experiencia estética mostrando que sólo alguna diversión es estética. Cuando las razones para el disfrute del humor son sexuales o agresivas, entonces la diversión no es un disfrute estético. Es solamente cuando las razones para la diversión yacen en el disfrute de la incongruencia por sí misma, que la diversión constituye disfrute estético.

En España, los estudios sobre la filosofía del humor han sido elaborados con cierto calado, al menos, por José Luis Suárez Rodríguez[14] y Eduardo Jáuregui.[15]

2. Los vicios y virtudes atribuidos al humor

Entre los autores que han escrito sobre la ética del humor en la actualidad, cabe mencionar, al menos, a Ronald de Sousa,[16] Joseph Boskin[17] y John Morreall. Des-

---

[11] Clark, Michael: "Humor and Incongruity", en *Philosophy* 45 (1970), pp. 20-32.

[12] Scruton, Roger: "Laughter", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 56 (1982), pp. 197-212.

[13] Martin, Mike W.: "Humor and the Aesthetic Enjoyment of Incongruities", en *British Journal of Aesthetics* 23 (1983), pp. 74-85.

[14] Suárez Rodríguez, José Luis: *Filosofía y humor. El guiño de la lechuza*. Apis, Madrid, 1988.

[15] Jáuregui, Eduardo: *Situating Laughter. Amusement, Laughter and Humor in Everyday Life*. op. cit.

[16] De Sousa, Ronald: "When Is It Wrong to Laugh?", en Morreall, John (ed.): *The Philosophy of Laughter and Humor*. State University of New York Press, Albany, 1987, pp. 226-49.

[17] Boskin, Joseph: "The Complicity of Humor: The Life and Death of Sambo", en *Philosophical Forum* 9 (1977-78), pp. 371-82; Boskin, Joseph*: Sambo. Rise and Demise of an American Jester*. Oxford University Press, Oxford, 1986.

taca el libro de este último titulado *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*,[18] que contiene dos capítulos sobre la ética del humor.

Entre los temas más estudiados que afectan a la ética del humor se encuentran los chistes racistas o sexistas. Para Morreall, aunque la consideración de ese tipo de chistes es claramente importante, no deja de ser una pequeña parte de lo que se ha escrito sobre la ética del humor en las últimas décadas. En su libro distingue entre dos tipos de ética del humor: la negativa (que se refiere a los vicios del humor) y la positiva (que describe las virtudes morales que pueden fomentarse a través del humor).

2.1. Los vicios del humor

A continuación voy a nombrar cuáles han sido los principales vicios atribuidos al humor:

2.1.1. El humor es insincero

Esta objeción afirma que las personas que bromean no dicen aquello que realmente piensan, por lo tanto, no son sinceras. Las buenas personas quieren decir lo que dicen, pero los bromistas no. Están solamente "haciendo el tonto". Tal discurso y comportamiento pueden ser peligrosos. En la Biblia podemos leer: "Un hombre que engaña a otro y entonces dice 'Era sólo una broma' es como el loco que dispara de modo indiscriminado sus dardos y flechas envenenadas".[19] Morreall nos dice que no todo tipo de humor implica insinceridad. Cuando viejos amigos recuerdan un incidente ocurrido hace 40 años, o cuando alguien se ríe de un error tonto que cometió no se produce ninguna comunicación insincera.

En cualquier caso, tampoco la comunicación insincera tiene que ser necesariamente mala, pues los actores en el escenario también se comportan como si fueran otros, y en eso no hay nada éticamente cuestionable. El humor podría entenderse entonces como una forma de actuación con una finalidad positiva.

2.1.2. El humor no consigue nada.

En la medida en que es un juego descomprometido, el humor no consigue nada. El obispo Juan Crisóstomo, condena la risa como un "momento de indiferencia". Su contemporáneo, Gregorio de Niza dice que "la risa es nuestro enemigo porque no es ni una palabra ni una acción ordenada a una posible meta"[20] y Juan Clímaco afirma que se ríe por insensibilidad. Esta objeción nos dice que reír sobre un problema es lo contrario a resolverlo. Es una cobardía, una indolencia.

John Morreall lanza la misma réplica que cabe atribuir a todas las críticas que recibe el humor, y es que la crítica de que el humor no consigue nada puede aplicarse a algunas formas de humor, pero no a todas. El humor, en ocasiones, puede reducir la ansiedad de las personas y, por tanto, ayudarles a afrontar mejor un problema. Además, aún cuando

---

[18] Morreall, John: *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*. Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2009, pp. 90-124.

[19] *Proverbios,* 26:18-19.

[20] De Niza, Gregorio: *Opera*, vol. 5 (ed. por J. McDonough y P. Alexander). Brill, Leiden, 1962, p. 310.

no sirviera para nada de modo instrumental, hay cosas que son valiosas por sí mismas, como escuchar música, ver una puesta de sol, o la contemplación del arte en general. Puede que el humor sea una de esas actividades que son valiosas por sí mismas.

2.1.3. El humor es irresponsable

Según esta objeción, la persona que se burla de otros no atiende a sus deberes. Así, cuando reímos de alguien –por ejemplo, de un borracho– no intentamos ayudarle. El puritano William Prynne[21] lamenta que los cómicos busquen la risa en lugar de las lágrimas, que sí nos moverían a ayudar a los necesitados.

John Morreall nos dice que el humor puede ser psicológicamente saludable como respuesta a situaciones concretas. Como ejemplo, nos dice que en la profesión de la medicina, la gente hace bromas para mantenerse emocionalmente fría y así, mantener sus capacidades. En ocasiones, además, el humor se practica precisamente como modo de asumir responsabilidades, pues también sirve para que se preste atención a la incompetencia, la hipocresía o la mentira.

2.1.4. El humor es hedonista

Algunos objetan que el humor se persiga solamente por placer. Las personas que siempre están haciendo chistes de las cosas se sitúan fuera del plano de las obligaciones morales y simplemente "se lo pasan bien" ocurra lo que ocurra. En ese sentido el humor sería algo inmoral.

Según Juan Clímaco, "la impureza es tocar el cuerpo, reír, y hablar sin restricción". La gente sin templanza, dice, "ríe sin moderación".[22]

Morreall responde que el humor no siempre nos lleva al hedonismo egoísta. Podemos disfrutar del arte sin hacer daño a nadie, y lo mismo ocurre con el humor. Además se puede bromear también sobre aquellos que lo único que quieren hacer es pasárselo bien.

2.1.5. El humor suprime el autocontrol

La importancia del autocontrol es destacada tanto en autores de inspiración filosófica como religiosa. La risa implica una pérdida de la coordinación de los músculos y movimientos corporales incontrolados, y nos lleva a hacer cosas que, en circunstancias habituales evitaríamos.

Morreall recuerda nuevamente, que en algunas profesiones, como la medicina o la policía, el humor ayuda a reducir las emociones negativas, a reducir el estrés y, en consecuencia, a aumentar el autocontrol.

2.1.6. El humor es hostil

Platón piensa que los jóvenes guardianes deben evitar la risa porque eso genera reacciones violentas. Pero Morreall entiende que el humor también puede ayudar a reducir tensiones y conflictos sociales.

---

[21] Prynne, William: *Histrio-Mastix. The Players Scourge or Actors Tragaedie*. Londres, 1633.

[22] Citado en *The Sayings of the Desert Fathers* (ed. Benedicta Ward). Mowbrays, Oxford, 1981, p. 893.

2.1.7. El humor fomenta la anarquía

Desde Aristófanes, los cómicos se han reído de los políticos, los intelectuales, y las instituciones y líderes religiosos. Algunos críticos afirman que el humor es moralmente rechazable porque fomenta la ruptura del orden social. Mientras que la épica o la tragedia ensalza a los líderes sociales, la comedia desafía a las tradiciones. Pero Morreall piensa que el humor que desafía el status quo de una sociedad es beneficioso para el progreso social.

2.1.8. El humor es propio de tontos

La última objeción tradicional al humor que mencionaremos consiste en afirmar que las personas que ríen son tontas, lo cual es lo mismo que decir que son defectuosas intelectual, emocional o moralmente. En algunos pasajes de la Biblia, la estupidez es expresada con la risa, mientras que la sabiduría se asocia con la tristeza: "El corazón de los sabios está en la casa del luto, pero el corazón de los tontos está en la casa de la alegría".[23] Nuevamente Morreall responde que estas objeciones no se aplican a todas las formas de humor, pues algunas serán propias de tontos, pero otras no.

Morreall concluye que ninguna de las objeciones globales tradicionales al humor es razonable. Por supuesto que hay formas moralmente cuestionables de humor, que hay que rechazar, pero "necesitamos un análisis más sofisticado para distinguirlas y mostrar lo que hay de malo en ellas".[24]

2.2. El humor en el marco de la ética de las virtudes

Aunque la gran mayoría de las afirmaciones religiosas y filosóficas sobre la risa la han asociado al vicio, algunos la han asociado a estados positivos como la alegría o el gozo. En el Nuevo Testamento, por ejemplo, Jesús parece considerar a la risa en ese sentido positivo cuando afirma: "Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis".[25]

Otro sentido positivo de pensar sobre el humor se ha asociado al juego. De acuerdo con Aristóteles, la vida incluye descanso y actividad, y en esta se incluye el ocio y la diversión. Algunas personas llevan la diversión al exceso, y a éstos Aristóteles les llama "vulgares bufones". Pero entre la bufonería y la completa seriedad, hay un término medio en el que se encuentra la felicidad, practicando el humor en el momento y lugar correcto, y en el grado adecuado. Esta *eutrapelia*, o broma amable, este tipo especial de disposición ingeniosa, cuenta como una virtud en su Ética a Nicómaco.

Los comentarios de Aristóteles sobre la eutrapelia no se toman en consideración hasta la época medieval, cuando Tomás de Aquino los adapta a la filosofía escolástica cristiana. En su *Suma de Teología*, Tomás de Aquino trata sobre el humor y el juego, y su posición se asemeja a la de Aristóteles: Los seres humanos necesitamos descansar ocasionalmente de la actividad seria. El humor y otras formas de juego nos ofrecen ese descanso.

---

[23] Ecclesiastes 7:3-4.

[24] Morreall, John: *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, p. 98.

[25] Lucas, 6:21.

A la persona que tiene la virtud moral asociada con el juego y el humor, Tomás de Aquino la llama "un *eutrapelos*, una persona agradable con una casta de mente feliz que da a sus palabras y hechos un giro alegre".

Aunque la apreciación de Aristóteles y Tomás de Aquino sobre el humor es un contrapeso a los muchos ataques recibidos por el humor antes y después de ellos, no responden a esos ataques directamente.

2.3. La combinación de la ética de las virtudes con la teoría de la incongruencia

El problema de fondo es la concepción que se tiene del humor y que, la historia de la ética, ha situado en alguna de estas tres teorías: la superioridad, la incongruencia o la liberación de la tensión.

Si la teoría de la superioridad es correcta, entonces cuando reímos dos cosas deben ser ciertas:

1. Debemos compararnos con otra persona.
2. Debemos sentirnos superiores a esa persona.

Pero hay muchos contraejemplos para ambos casos, pues muchas veces reímos sin compararnos con otros.

En el siglo XVIII, Francis Hutcheson, James Beatti e Immanuel Kant ofrecieron otra visión sobre el humor que fue ampliada luego por Soren Kierkegaard y los teóricos de la psicología. Hoy se le llama la teoría de la incongruencia. Esta teoría se basa en dos consideraciones:

1. El objeto de la diversión humorística es la incongruencia.
2. La diversión es una experiencia agradable.

Así pues, la diversión humorística es el disfrute de la incongruencia.

Habiendo comprobado que ninguna de las objeciones tradicionales al humor vincula el "humor en general" con un vicio, Morreall de adhiere entonces a la propuesta de Aristóteles y Tomás de Aquino de que el humor puede ser virtuoso. Ambos pensadores entienden la virtud como una tipo de excelencia de la persona, y distinguen entre virtudes intelectuales y morales. Morreall defiende que el humor puede fomentar ambos tipos de virtudes.

2.4. Las bases fisiológicas del humor

El tipo de humor que le interesa a Morreall es el reír de nuestras propias experiencias. Somos los únicos animales que disfrutan de la incongruencia. Cualquier animal sentiría emociones negativas si no se cumple una expectativa, pero nosotros podemos reír. ¿Por qué ocurre esto?

La capacidad humana de disfrutar de la incongruencia es una función de nuestra racionalidad. Los seres humanos podemos pensar sobre nuestras experiencias de modo abstracto y objetivamente, y reaccionar a ellas de un modo divertido.

Al encontrar una situación divertida podemos trascender la preocupación práctica y disfrutar su incongruencia. En lugar de salir corriendo o luchar –como en el caso de los animales– podemos disfrutar de la experiencia.

El contraste entre las emociones divertidas y las negativas se encuentra incluso en la fisiología: las emociones se centran en el sistema límbico del cerebro mientras que el humor se centra en el córtex cerebral que es mucho más racional. La risa humorística reduce el ritmo cardíaco, la presión arterial, la tensión de los músculos, y las sustancias químicas del estrés (epinefrina, cortisol, DOPAC) en la sangre, que aumentan en el miedo y el enfado. Y mientras que las emociones negativas suprimen la actividad del sistema inmunológico, la risa humorística la aumenta.[26]

Fomentando los modos racionales de pensar, el humor también fomenta virtudes intelectuales como la apertura de mente. La gente que no está abierta a nueva información y nuevos modos de pensar no sólo se percibe como carente de humor,[27] sino que necesita más tiempo para reconocer algo como humorístico.[28]

El humor correlaciona con el pensamiento creativo, lo que explica por qué los ejercicios de *brainstorming* muchas veces comienzan con ejercicios humorísticos. Como Edward DeBono ha comentado, "El humor es, de lejos, la conducta más significativa del cerebro humano (…) El humor (…) muestra cómo las percepciones establecidas de un modo pueden, de repente, ser reconfiguradas de un modo distinto. Esta es la esencia de la creatividad".[29] El humor también es valioso en la educación por su capacidad para promover el pensamiento crítico.[30]

Según Morreall, no sólo las virtudes intelectuales, sino también las virtudes morales son promovidas por el humor, y aquí de nuevo la oposición entre las emociones negativas y el humor es relevante. En casi todas las situaciones en las que tendemos a responder con enfado o miedo, la cosa moralmente virtuosa a realizar implica la superación de la emoción negativa. Cuando estamos actuando como resultado inmediato de emociones negativas no estamos siendo completamente racionales. Cuando estamos superados por el enfado podemos herir o matar a alguien, cuando estamos superados por el miedo, podemos protegernos a nosotros mismos con gran coste para los otros. Reduciendo las emociones negativas, la diversión humorística nos permite mantener el autocontrol y, de este modo, actuar de un modo más racional y responsable.

Responder a una situación negativa con la risa, en lugar de con emociones negativas, es moralmente importante en otro sentido. Cuando la incongruencia de la que reímos implica nuestros propios fallos y deficiencias, nos vemos más objetivamente de lo que lo hacemos en las emociones negativas. Al reírnos de nosotros mismos, nos vemos a nosotros mismos como otra gente lo hace, en lugar de vernos sólo desde dentro. Esta capacidad es esencial para el desarrollo de cualquier perspectiva moral. Como dice Robert C. Roberts: "Un sentido del humor sobre las *propias* debilidades es una capacidad de trascendencia del carácter; pero la trascendencia del carácter

---

[26] Cf. Morreall, John: *Humor Works*. Human Resource Development Press, Amherst, MA, 1997, pp. 59-90.

[27] Cf. Dixon, P.N, W.K. Willingham, C.K. Chandler y K. McDougal: "Relating social interest and dogmatism to happiness and sense of humor", en *Individual Psychology Journal of Adlerian Theory, Research, and Practice*, vol. 42, 1986, pp. 421-427.

[28] Cf. Miller, G.R. y P. Bacon: "Open-and-closed-mindedness and recognition of visual humor", en *Journal of Communication*, vol. 21, 1971, pp. 150-159.

[29] Debono, Edward: *Serious creativity. Using the power of lateral thinking to create new ideas*. HarperCollins, Nueva York, 1993, p. 8.

[30] Stopsky, Fred: *Humor in the classroom. A new approach to critical thinking*. Discovery, Lowell MA, 1992.

es básica para el concepto mismo de virtud moral".[31] Una persona que sólo puede pensar en términos de "aquí", "ahora" y "yo", será o infantil o sociópata, pero en cualquier caso, estará muy alejada de la moralidad. Sólo si puedo verme como un ser humano en un mundo de otros, y comprender cómo sería ser como otros, soy capaz de moralidad.

Como la ética quiere trascender la perspectiva "aquí", "ahora", "yo", nos pide que evitemos el enfado, el miedo y otras emociones centradas en el "yo". Podemos ver cómo el humor reduce esas emociones, si consideramos las virtudes que el humor promueve.

2.5. Las virtudes que promueve el humor

El humor promueve las siguientes virtudes:

2.5.1. Paciencia

Viendo las cosas con sentido del humor no esperamos que ocurran a la velocidad que nos gustaría.

2.5.2. Tolerancia

El humor correlaciona con la apertura de mente y, en las interacciones sociales, la voluntad de ver las cosas de modo diferente nos hace entender mejor a otras personas, lo que piensan, y cómo actúan. De este modo, el humor puede ayudar a reducir fricciones sociales. Sammy Basu ha examinado cómo el humor promociona la tolerancia religiosa.[32]

De una manera más mundana puede servir el siguiente chiste: "¿Se ha dado cuenta de que cuando usted conduce cualquier persona que va más despacio que usted va "pisando huevos" y cualquier persona que va más rápido es "un fitipaldi"?

Otro ejemplo es el de aquel hombre hijo de padre judío que no le dejaban ser miembro de un club de golf. Pidió hablar con el presidente del club para hacerle una pregunta. La pregunta era la siguiente: "Puesto que soy sólo medio judío, ¿puedo pertenecer al club si sólo juego nueve hoyos?" El presidente comenzó a reír y le admitió en el club.

2.5.3. Amabilidad

Hacer gracias permite a las otras personas relajarse y no sentirse amenazadas. Una persona que es corregida con gracia es más probable que escuche el mensaje y actúe en consecuencia. Un ejemplo contrario es cuando alguien amenaza a otros con acciones legales cuando se siente injustamente tratado. Esto hace a la gente ponerse a la defensiva, de modo no razonable e incluso hostil.

---

[31] Roberts, Robert C.: "Humor and the virtues", en *Inquiry*, vol. 31, 1988, pp. 127-149.

[32] Basu, Sammy: "'Woe unto you that laugh now!': Humor and toleration in Overton and Shaftesbury, en John Christian Laursen (ed.), *Religious toleration. "The varieties of rites" from Cyrus to Defoe, St. Martin's*, Nueva York, 1999, pp. 147-172.

2.5.4. Humildad

Cuando uno se ríe de sí mismo puede salvar situaciones conflictivas y es apreciado por los demás.

2.5.5. Perseverancia

Cuando se combina la humildad con la paciencia. Cuando nos vemos desde una perspectiva cómica, es menos probable que nos veamos superados por sentimientos de frustración. Thomas Edison intentó más de 10.000 combinaciones de materiales hasta llegar a inventar la bombilla. Cuando se le preguntó si se sentía triste por todos esos intentos fallidos respondió: "No, yo simplemente aprendí miles de modos de cómo no hacer una bombilla".

2.5.6. Coraje

Ocurre cuando la perseverancia opera en situaciones de peligro. Algunos ejemplos evidentes ocurrieron durante el Holocausto. Como cuenta Steve Lipman en su libro *Laughter in Hell*,[33] por ejemplo, en los ghettos, la obra principal de Hitler era conocida como *Mein Krampf* (mi calambre).

Morreall concluye que el humor auto-trascendente promociona muchas virtudes. Y aquellos que carecen de humor están en serio riesgo de ser meros pedantes.

Habiendo aplaudido al humor por su asociación con muchas virtudes, Morreall añade que, no obstante, ese vínculo no es universal. No hay una conexión necesaria entre el humor y los vicios, pero lo mismo es el caso entre el humor y las virtudes. Hay humor que implica egoísmo, intolerancia, y crueldad. El humor no es esencialmente ni virtuoso ni vicioso.

Conclusiones

En la tradición de pensamiento religioso y filosófico se han lanzado objeciones morales al humor diciendo que tiene malos efectos en las personas. Así, se dice que el humor es insincero, perezoso, irresponsable, hedonista, que disminuye el autocontrol, que es hostil, que fomenta la anarquía, o que es, simplemente, propio de personas tontas, poco inteligentes. Así pues, practicar el humor sería una expresión de la falta de ética.

Entiendo que hay formas moralmente cuestionables del humor, y esas formas hay que rechazarlas, pero hay muchas formas de humor que son valiosas. Eso nos lleva a la consideración del humor desde la perspectiva ética en un sentido positivo.

Este planteamiento positivo muestra que el humor promueve tanto las virtudes intelectuales (apertura de mente, creatividad, pensamiento crítico) como las morales (honestidad, integridad, humildad). En este sentido, practicar el humor nos llevaría a elevar nuestra altura moral, siendo, por tanto, una herramienta muy valiosa para la educación moral.

---

[33] Lipman, Steve: *Laughter in Hell. The use of humor during the Holocaust*. Jason Aronson, Northvale NJ, 1991.

Personalmente considero que un camino, que es necesario abrir en la actualidad, es el de profundizar en la dimensión ética del humor y aplicar los resultados que se obtengan a las diversas esferas de la ética aplicada.