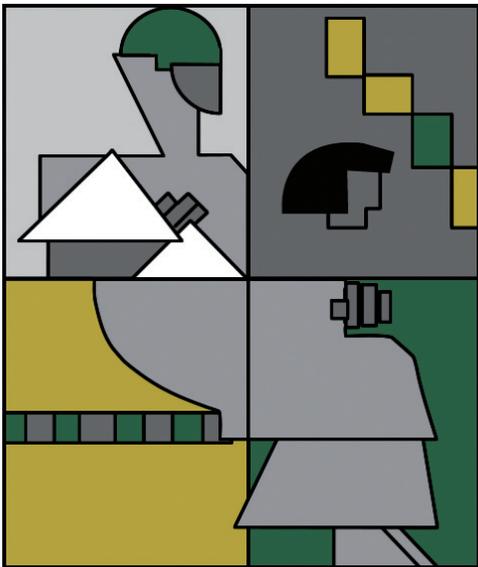


Actas
III Congreso de Jóvenes
Investigadores en
Filosofía

Emergencias del Mundo Contemporáneo

Madrid 26-29 de Octubre de 2010



Revista
de la
Asociación
de Alumnos
de Postgrado
de Filosofía

TALES

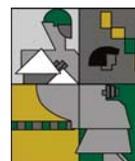
Número 3 – Año 2010
ISSN: 2172-2587

Actas

III Congreso Jóvenes Investigadores en Filosofía

Emergencias del Mundo Contemporáneo

Madrid, 26-29 de octubre de 2010



TALES

Asociación de Alumnos
de Postgrado de Filosofía
Universidad Complutense
de Madrid

Vicedecanato de Estudios y Convergencia Europea
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

Edita la **Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía Tales**, con la colaboración especial del **Vicedecanato de Posgrado, Investigación y Biblioteca de la Facultad de Filosofía de la UCM** y de la **Editorial Escolar y Mayo**.

Director Diego A. Fernández Peychaux

Secretaria Isabel G. Gamero Cabrera

Vocales Juan A. Fernández Manzano
Florencia E. González
Daniel Lesmes González
Eduardo Maura Zorita
Alfonso Muñoz Corcuera
Fernanda Samaniego Bañuelos
Maximiliano Prada Dussan

Comité Asesor Cecilia Inés Avenatti de Palumbo (Univ. Católica de Argentina)
Antonio González Rodríguez (Univ. Complutense de Madrid – Hist. del Arte).
Ángeles J. Perona (Univ. Complutense de Madrid – Filosofía)
Blanca Rodríguez López (Univ. Complutense de Madrid – Filosofía)
Fernando Rampérez Alcolea (Univ. Complutense de Madrid – Filosofía)
Julián Santos Guerrero (Univ. Complutense de Madrid – Filosofía)
Mauricio Suárez Aller (Univ. Complutense de Madrid – Filosofía)

Dirección postal: Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

E-mail: talesfilosofia@gmail.com

Web: <http://revistatales.wordpress.com/>



Los contenidos de la presente publicación se distribuyen bajo la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 (CC BY-NC-ND 3.0).

Esta licencia permite copiar, distribuir y transmitir en cualquier formato el presente documento siempre que cumpla con las restricciones de la licencia arriba especificada: reconocimiento, no utilizar el material con fines comerciales y no realizar obras derivadas. Para más información acceder al siguiente enlace: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>.

El uso o distribución del contenido de esta revista bajo condiciones distintas a las establecidas por dicha licencia deberá ser autorizado previamente por el Concejo de Redacción de la Revista Tales.

ÍNDICE

(Ordenado según las Mesas del Congreso)

Presentación	5
Estética	
<i>La política del cine o ¿qué significa pensar políticamente un film?</i> WENCESLAO GARCÍA PUCHADES.....	8
<i>Mark Rothko y el artista que nunca fue: la desmaterialización de la pintura y la construcción del espacio expositivo</i> MIRIAM PAULO ROSELLO.....	23
<i>¿Bailás? Sobre la danza y no como forma política contemporánea</i> ERICA FRONTINI.....	41
Epistemología	
<i>Escepticismo antiguo/ escepticismo moderno. A propósito de una distinción problemática</i> VICENTE RAGA ROSALENY.....	54
<i>Epistemología y constructivismo: Haraway vs Hacking</i> M ^a JOSÉ TACORONTE DOMÍNGUEZ.....	66
<i>Conocimiento básico: justificación o fiabilismo modal</i> M ^a DOLORES GARCÍA ARNALDOS.....	80
Filosofía de la Historia	
<i>La muerte de la Historia con la explosión del capitalismo</i> MARTA ROJANO SIMÓN.....	102
<i>El problema de la anterioridad en Marx</i> HÉCTOR GARCÍA CID.....	116
Filosofía y Literatura	
<i>Los progresos insensibles: Las olas</i> CARMEN RIVERA PARRA.....	130
<i>La literatura, el discurso de la infamia</i> XISCA HOMAR BORRÁS.....	142
<i>Verdad literaria y ficción histórica</i> ROCÍO ORSI PORTALO.....	153

Filosofía de la Ciencia

- ¿Por qué ser un “realista escolástico” no significa ser un “platonista”? Algunas observaciones sobre la teoría realista de Peirce y la posibilidad de la ciencia*
 PABLO OSBERTO REYES CÁRDENAS..... 166
- Ciencia cuántica sin método*
 NALLIELY HERNÁNDEZ CORNEJO..... 180
- El estatus epistemológico del diseño inteligente como teoría científica. La responsabilidad o irresponsabilidad de enseñar «2 + 2 = 5»*
 VICENTE CLARAMONTE SANZ..... 194

Filosofía Política

- ¿Son realmente compatibles monarquía y democracia en los modernos Estados liberales?*
 VALERIO ROCCO LOZANO..... 213
- Obligación política y libertad individual. Tensiones en torno a la virtud cívica en clave liberal*
 NICOLE DARAT..... 236

Filosofía de la Mente

- Antropología e identidad personal en el pensamiento de Paul Ricoeur*
 A. FEDERICO ADAYA LEYTHE..... 254
- De la voluntad resentida a la voluntad pulverizada*
 SERGIO ANTORANZ LÓPEZ..... 267

Ética

- Animales no humanos: Una reflexión sobre la entidad moral*
 SILVIA PATRICIA ARIAS ABAD..... 285
- Lealtades vs. Obediencia: Algunas cuestiones sobre dilemas trágicos con instituciones públicas*
 JOSÉ LUIS GARCÍA MARTÍNEZ..... 300

PRESENTACIÓN

La Revista de la Asociación de Alumnos de Posgrado de Filosofía **Tales** está destinada a la publicación de los artículos presentados en el **Congreso de Jóvenes Investigadores de Filosofía**, organizado por esta Asociación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

La periodicidad de esta publicación es, por tanto, anual y aparecerá en el año siguiente a cada edición del Congreso que, desde sus inicios en 2008, tiene lugar en la última semana de octubre o primera de noviembre. Por consiguiente, son números monográficos destinados a ser la publicación de las Actas de dichos Congresos.

El equipo directivo está formado por los miembros de la **Asociación TALES**, todos ellos doctorandos de filosofía. Asimismo, el Consejo Asesor está compuesto por profesores de esta misma Universidad y de otras europeas y americanas.

Nos complace ahora presentar este tercer número dedicado de manera monográfica a la publicación de las ponencias que fueron leídas en el **III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía “Emergencias del mundo contemporáneo”**, celebrado en la Facultad de Filosofía de la UCM del 26 al 29 de octubre de 2010. Organizado por *TALES*, con la colaboración inestimable del *Vicedecanato de Posgrado, Investigación y Biblioteca, La Casa del Estudiante* de la UCM, la *Red de Jóvenes Investigadores en Filosofía* y el *Grupo de Investigación Ética, Política y Derechos Humanos en la sociedad tecnológica*, el III Congreso ha dado sus frutos y, un año más, ha colmado nuestras expectativas.

El principal objetivo que buscamos alcanzar con la organización de este evento es crear un espacio en el que los jóvenes investigadores en Filosofía, alumnos que se encuentran terminando su licenciatura, cursando un máster oficial o realizando la tesis doctoral, puedan dar conocer los avances de sus investigaciones. En este espacio esperamos

que los jóvenes investigadores puedan entrar en contacto con otros de lugares diferentes, que se encuentren trabajando sobre las mismas o parecidas cuestiones.

Así, cada edición del Congreso demuestra la importancia que reviste la generación de este espacio de encuentro, necesario para crear redes de intercambio entre los futuros profesores, investigadores y pensadores de nuestro contexto actual. La continuidad que hemos logrado dar a esta iniciativa es nuestro principal objetivo, ya que es el resultado de un esfuerzo conjunto y coordinado de un gran número de personas que desinteresadamente trabajan todo el año para que el Congreso se desarrolle con la mayor calidad y cordialidad posibles.

En cuanto a la organización del III Congreso, es de justicia presentar a las personas que han ofrecido su tiempo y dedicación para coordinar las tareas y dar forma al resultado final:

Coordinadores:

Alfonso Muñoz Corcuera (Universidad Complutense de Madrid)
Vicedecanato de Postgrado, Investigación y Biblioteca (U.C.M.)

Comité organizador:

Daniel Lesmes González, Isabel Gamero Cabrera, Eduardo Maura Zorita, Florencia González Lanzellotti, Fernanda Samaniego Bañuelos, Juan A. Fernández Manzano, Diego Fernández Psychaux, Ignacio Pajón Leyra, Enrique Forniés Gancedo

Coordinadores de área:

Estética: Daniel Lesmes González

Epistemología: Isabel Gamero Cabrera

Filosofía de la historia: Eduardo Maura Zorita

Filosofía y literatura: Florencia González Lanzellotti

Filosofía de la ciencia: Fernanda Samaniego Bañuelos

Filosofía política: Juan A. Fernández Manzano

Filosofía de la mente: Alfonso Muñoz Corcuera

Ética: Diego Fernández Psychaux

Comité científico asesor:

Dr. José Fernando Rampérez Alcolea, Dra. Ángeles Jiménez Perona, Enrique Forniés Gancedo, Dr. Jacobo Muñoz, Dra. Cecilia Inés Avenatti, Iñaki San Pedro, Dr. Mauricio Suárez, Gustavo Castel de Lucas, Juan Gómez Bárcena, Dr. Mariano Rodríguez González, Dr. Damián Salcedo Megales.

En cuanto al presente número de la Revista, expresamos nuestro agradecimiento a los autores, tanto por sus excelentes trabajos, como por el esfuerzo que supone reelaborar los textos para adecuarlos a los criterios formales de nuestra publicación.

Asimismo, destacar el trabajo de los editores de este número, preocupados por la calidad y el interés de todos y cada uno de los textos, gracias a los cuales tenemos aquí las Actas que os presentamos.

Esperamos que las ideas y argumentos presentados en esta publicación sirvan nuevamente para estimular la discusión y mantener vivo lo que nos une a todos: el diálogo filosófico. Y que el excelente resultado del Congreso que aquí se manifiesta en sus Actas, nos inspire para continuar trabajando en la calidad de la próxima edición.

LA POLÍTICA DEL CINE O ¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR POLÍTICAMENTE UN FILM?

THE POLITICS OF THE CINEMA OR WHAT DOES IT MEANS TO THINK POLITICALLY A FILM?

Wenceslao GARCÍA PUCHADES

Universidad Politécnica de Valencia

✉wencesgp@gmail.com

Recibido: 30/05/2010

Aprobado: 19/09/2010

Resumen: El siguiente texto trata de responder a la cuestión de cómo es posible pensar políticamente el cine. Pensar políticamente el cine, veremos, significa pensar en qué medida el cine puede tener efectos políticos y contribuir a la formación del sujeto político hoy en día. Para abordar esta tarea correctamente la hemos ubicado dentro de un marco más amplio, a saber, aquel que se cuestiona las relaciones entre arte y política. Pero, ¿por qué preguntarse por la relación entre arte y política? ¿En qué condiciones surge la pregunta por la relación entre arte y política? A lo largo de estas líneas veremos como sólo desde una actitud filosófica-pedagógica determinada tiene sentido preguntarse por los efectos políticos de las prácticas artísticas y cinematográficas.

Palabras clave: Rancière, Badiou, cine, Maestro ignorante, política.

Abstract: The following text tries to answer the question of how it is possible to think cinema politically. To think cinema politically, as we will see, signifies to think why cinema could have political effects and how it contributes to the education of political subjects nowadays. So if we want to tackle this task correctly, we must put it into a wider task, that is, the one which wonders about the relation between arts and politics. However, why do we must wonder about the relation between arts and politics? In which conditions does the question about the relations between arts and politics arise? Along these lines we will see that it is only from a concrete philosophical and pedagogical attitude that it makes sense to wonder about the political effects of artistic and cinematic practice.

Keywords: Rancière, Badiou, cinema, Ignorant Schoolmaster, politics.

Comencemos con la célebre reivindicación de Godard y Gorin de intentar “hacer no solamente *films* políticos, sino de hacerlos políticamente”¹. ¿Qué diferencia hay entre hacer cine político y hacer cine políticamente? La respuesta a esta pregunta la encontramos en la crítica al arte crítico que Jacques Rancière establece en *El espectador emancipado*. Desde este punto de vista, el cine político coincidiría con un modo de hacer mediante el cual el artista asume la ficción de igualdad entre causa y efecto. Es decir, asumen que los efectos políticos pretendidos por el artista serán captados por el espectador. Hacer cine políticamente supone una excepción a este modo de hacer, tal y como muestra el “sino” en la frase de Godard, supone hacer cine no tanto pensando en las intenciones del autor, sino en los efectos políticos de la propia materialidad cinematográfica en su relación con el espectador. Ahora bien, ¿cómo pensar en los efectos políticos de la obra cinematográfica? La respuesta a dicha cuestión concierne a la cuestión de saber si el cine puede, verdaderamente, constituir un lugar adecuado para la articulación política dentro de las condiciones actuales. Evidentemente, para abordar esta pregunta correctamente es necesario ubicarla dentro de un marco más amplio, a saber, aquel que se cuestiona las relaciones entre arte y política. Pero, ¿por qué preguntarse por la relación entre arte y política? ¿Por qué tratar de encontrar puntos en común entre dos ámbitos que en principio pueden parecer tan independientes? ¿Qué ha llevado a diferentes pensadores y artistas preguntarse por los efectos políticos del arte? Con otras pa-

¹ La frase es extraída de un texto que Godard y Gorin escriben en “*Politique Hebdo*” acompañando a un collage de imágenes de películas realizadas por el Grupo Dziga Vertov: “*Des militants encore isolés cherchent à faire des films de façon nouvelle, à faire non seulement des films politiques, mais à faire politiquement, en contact avec les réalités historiques et sociales où ils sont eux-mêmes plongés*”. Cfr. CHIESI, R. *Jean Luc Godard*. Roma: Gremese Editore, 2003. p. 49.

labras: ¿En qué condiciones surge la pregunta por la relación entre arte y política?

1. El origen de la pregunta por las relaciones entre arte y política

Si nos preguntamos por el origen de la pregunta por la relación entre arte y política resulta necesario remontarnos a Platón. Tal y como Platón expone en el libro X de la *República*, la verdadera política o *politeia* debe organizar la ciudad según la Idea de Justicia. Para ello, dirá Platón, es necesario desterrar a la poética y seguir el paradigma del pensamiento matemático². Pero, ¿qué nos está diciendo Platón? En primer lugar debemos de saber que cuando Platón escribe la *República* a comienzos del siglo IV a. C., las numerosas guerras que acontecieron en la península del Peloponeso habían dejado en el interior de la ciudad de Atenas una situación política incierta. Su democracia estaba siendo fuertemente cuestionada por diversas tendencias políticas que habían producido una situación de confusión. Por otro lado, en el plano intelectual, la escuela sofista se mostraba como una corriente de pensamiento al alza que, al priorizar los juegos del lenguaje y la retórica, imposibilitaba cualquier pensamiento verdadero. Esta situación de incertidumbre política y de relativismo intelectual constituía aquello que Platón denominaba el ámbito de la *doxa* u opinión³. De esta manera Platón hará frente a la opinión cotidiana afirmando que: existe una Verdad; es tarea de la auténtica política ordenar el orden social fáctico de una ciudad según la Verdad; dada la situación de confusión y relativismo, es necesario que aquellos que vayan a participar en la organización de la ciudad reciban una educación correcta que les permita alcanzar por sí mismos la Verdad y saber cómo

² PLATÓN. *República*, libro X. 595a-607b. Madrid: Editorial Gredos, S.A. pp. 463-468.

³ Para más información acerca este punto de vista véase “Educación política e ideal panhelénico”. En: JAEGER, W. *Paideia*. Libro IV. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 857-869.

hacerla efectiva; para ello es necesario acudir a las matemáticas, pues ellas son un lenguaje-pensamiento que procede con la coherencia y universalidad de la lógica deductiva; aunque el lenguaje poético, en tanto lenguaje contagiado con la lógica de la ambigüedad y el relativismo de la opinión convencional, no es el paradigma de un pensamiento verdadero que da acceso a la Verdad, tiene un poder de atracción al que un educador no puede renunciar en su tarea de acrecentar el interés del alumno hacia la búsqueda de la Verdad. De esta manera, es posible utilizar la poética en la educación del futuro político sólo si ésta se aleja de la imitación del mundo sensible convencional –caótico, desordenado y confuso– y trata de imitar el patrón de las formas eternas y hombres virtuosos que se encuentran al servicio de una comunidad justa.⁴

Cerremos este primer apartado. Decíamos al comenzar que para pensar políticamente el cine debíamos de preguntarnos por el origen de la relación entre arte y política. Ahora podemos contestar que si nos fijamos en la doctrina platónica encontramos que es el filósofo-pedagogo quien, ante la necesidad de conseguir una sociedad justa, comienza a cuestionarse por el papel que pueden tener las prácticas artísticas en la educación del sujeto político. Dicho con otras palabras, lo que Platón nos muestra es que la pregunta por los efectos políticos del arte solo tiene sentido en la medida en que es ubicada en el seno de una actitud filosófica que asuma que existe la Verdad y que es necesario formar al ciudadano para que la alcance por sí mismo y la haga efectiva en la organización de una sociedad con Justicia.

2. Filosofía, verdad y justicia

Partiendo de estas consideraciones trataremos de actualizar los conceptos que Platón puso en juego hace más de dos mil años. Para ello afrontaremos, tal y como hemos sugerido, la relación actual entre la

⁴ PLATÓN, *República*. libro X. 606a-607b. Madrid, Editorial Gredos, S.A. pp. 480-482.

política y el arte adoptando una actitud filosófica que afirme la existencia de verdades, dé cuenta de cómo se desarrollan y sea capaz de transmitir de manera eficaz dicha experiencia para conseguir la constitución de una sociedad Justa. Desde nuestro punto de vista, dicha actitud es reivindicada por el filósofo francés Alain Badiou. Para Badiou la filosofía no es más que una disciplina del pensamiento que parte de la convicción de que existen verdades y que sólo participando en ellas un individuo humano puede ser capaz de orientar su existencia viviendo una vida digna. Una sociedad justa, dirá Badiou, será una sociedad formada por sujetos capaces orientar su vida según verdades⁵. Vemos, por tanto, cómo el filósofo francés se hace eco de la doctrina platónica, pero, a diferencia de éste, afirmará no sólo que existen múltiples verdades, sino que además dichas verdades son experimentadas en inmanencia al mundo en el que vivimos⁶.

Definamos, antes de continuar, qué es una verdad para Badiou⁷. En el marco de una situación determinada, podemos denominar “ver-

⁵ BADIOU, A. *La philosophie et l'événement*. Paris: Germina, 2010. p. 148-149; y BADIOU, A. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 2008 [2006]. p. 557-565.

⁶ Badiou considera innecesario –y un tanto oscuro– buscar estas verdades en lugares trascendentes pues (in)existen de manera inmanente y singular al propio mundo material. Existen, para el filósofo francés, cuatro ámbitos de la producción humana que, a lo largo de la historia, han mostrado distintos procesos de subjetivación y lógicas excepcionales al orden establecido, a saber: la política de emancipación y sus variantes, las ciencias formales y experimentales (matemáticas y la física), las artes (artes plásticas, música, poesía y literatura, teatro, danza y cine) y el amor. De manera que el reto de la filosofía del siglo XXI debe ser triple: identificar las verdades de nuestra época, hacerlas convivir gracias a un espacio conceptual adecuado que de cuenta de su formación y ser capaz de transmitir dicha experiencia. Cfr. BADIOU, A., *La philosophie... Op. cit.* pp. 125-149.

⁷ Badiou trata los conceptos de “verdad”, “acontecimiento” y “sujeto” en prácticamente todas sus grandes obras. De esta manera, y dada la complejidad y extensión con la que Badiou los desarrolla, no es nuestra pretensión en este artículo hacer una descripción exhaustiva de ellos. Por otro lado, hemos considerado necesario referirnos a dichos conceptos utilizando la terminología que el filósofo francés ha empleado en sus últimas obras (Cfr. BADIOU, A. *Lógicas de los mundos. Op. cit.*; y *Second manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard, 2009 en las que revisa y completa sus primeras aproximaciones (cfr. BADIOU, A. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2009 [1982]; *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 2007 [1988]; y *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1990 [1989]).

dad” a un procedimiento singular que trata de dar existencia a un cuerpo inexistente⁸ –al que Badiou denomina “huella del acontecimiento”– para el orden lógico de dicha situación. Para que esta tarea sea posible es necesario cambiar el orden anterior a través de un proceso de investigación que permita la incorporación sucesiva de cuerpos que sean fieles y compatibles a la lógica que el acontecimiento inaugura. Al conjunto de cuerpos excepcionales Badiou les denominará “sujeto de la verdad” por ser el agente que da forma al proceso de la verdad. Podríamos, por tanto, definir la verdad como un procedimiento constituido por cuerpos-sujeto que tratan de desplegar una lógica inexistente al orden establecido y tiene su origen en un acontecimiento. Es por ello, dirá Badiou, que las verdades son singulares y universales: singulares, pues tienen su origen en un hecho que tiene lugar en una situación determinada, y universales, pues participan de la excepcionalidad que un acontecimiento genera en una situación cual sea.⁹

“Justicia”, dirá Badiou, es cómo el filósofo denomina a un procedimiento político verdadero¹⁰. Y, ¿qué es un procedimiento político verdadero? Una verdad en el seno de una situación política. Y si, tal y como hemos visto en el apartado anterior, una verdad es un proceso de transformación del orden preestablecido en una situación para conseguir que el cuerpo más inexistente de ella adquiera existencia real, una verdad política consistirá en un procedimiento que trata de transformar un orden social determinado para dar representación al colectivo de personas que no tenga representación en dicho orden. Por esta razón las reivindicaciones de una política verdadera y justa son singulares y genéricas, pues todos los ciudadanos pueden participar de ellas en la medida en que trascienden la distribución representacional existente¹¹.

⁸ Para una información breve acerca del concepto de “existencia” véase BADIOU, A. “Existence”. En: BADIOU, A. *Second manifeste...* *Op. cit.* pp. 53-75.

⁹ BADIOU, A. “Huit thèses sur l’universel”. En: SUMI, J., (ed.). *Universel, Singulier, Sujet*. Paris : Kime, 2000. pp. 11-20.

¹⁰ BADIOU, A. *Justicia, filosofía y literatura*. Santa Fe: Homo Sapiens Ediciones, 2007. p. 23.

¹¹ Para ver la relación entre verdad y justicia cfr. BADIOU, A. “Verdades y justicia”. En: *Compendio de metapolítica, cit.* pp. 77-83.

De esta manera Badiou entiende como sujeto político al agente local de una verdad política. Pero dicho agente no está constituido por una identidad individual o colectiva concreta, sino por el conjunto de acciones, enunciados e individuos que dan una forma singular a un proceso político genérico. Podríamos decir, por tanto, que un individuo deviene sujeto político cuando se incorpora a un proceso político verdadero o, con otras palabras, cuando participa en un proceso de subjetividad por el cual los colectivos inexistentes en un orden social determinado adquieren existencia.

Pero esta experiencia, a saber, afirmar la existencia de verdades en el ámbito político, es una experiencia filosófica no política. La filosofía no es la aplicación efectiva de dichas verdades, pero requiere de ellas para existir¹². Con otras palabras, el filósofo no se puede contentar con saber qué es y cómo se constituye una verdad política, sino que le es de suyo incitar a la formación de verdades políticas. Se trata por tanto de conseguir que los individuos, aquellos que no tienen representación en una situación política, por sí mismos, adquieran la necesidad de devenir en sujetos. La cuestión es: ¿Cómo formar un sujeto político?

3. La filosofía como teoría de la educación según verdades.

Para conseguir formar a individuos capaces de participar en una verdad política es necesario que sean capaces de desarrollar un pensamiento autónomo y excepcional al orden establecido. De esta manera, al filósofo le surge una nueva cuestión, a saber, ¿cómo conseguir que los individuos se experimenten a sí mismos como seres capaces de un pensamiento autónomo y excepcional? Y más aún, ¿cómo transmitir dicha experiencia sin caer en contradicciones pedagógicas? Para su respuesta encontramos fundamentales las enseñanzas de otro filó-

¹² “Plantaremos pues que hay cuatro condiciones de la filosofía, y que la falta de una sola arrastraría su disipación, así como la emergencia de su conjunto condicionó su aparición. Estas condiciones son: el matema, el poema, la invención política y el amor”. Cfr. BADIOU, A., *Manifiesto...Op. cit.* p. 17.

sofo francés: Jacques Rancière. Rancière, en su texto *El maestro ignorante*, parte de una idea de la que el propio Alain Badiou se hace eco, a saber, que la capacidad de pensar con autonomía de los seres humanos no es un objetivo ni un fin, sino un axioma del que partir. Se trata de partir del principio igualitario de que todos los seres humanos somos capaces de pensar por nosotros mismos¹³. Para ello el maestro debe escapar de la lógica “embrutecedora” que se fundamenta en el presupuesto de igualdad de la causa y el efecto, y por el que lo percibido, lo sentido o lo comprendido es aquello que el maestro ha pretendido transmitir y que el alumno ha aprendido. Esta supuesta igualdad, dirá Rancière, “reposa a su vez sobre un principio no igualitario: reposa sobre el privilegio que el maestro se otorga el conocimiento de la distancia ‘correcta’ y del medio de suprimirla”. De esta manera la lógica de una educación para la emancipación debe de realizarse en un escenario en el que la distancia entre el maestro y el aprendiz desaparezca. Este escenario estaría constituido no sólo por el maestro ignorante y el aprendiz emancipado sino, además, por una “tercera cosa” que sea “ajena tanto a uno como al otro y a la que ambos pueden referirse para verificar en común lo que el alumno ha visto, lo que dice y lo que piensa de ello”¹⁴. Es esta “tercera cosa” la que le permite al aprendiz tener la experiencia de compartir la misma capacidad de pensamiento autónomo que el maestro. La propuesta didáctica de la filosofía consistiría, por tanto, en la generación de escenarios pedagógicos por los que alumnos y maestro verifiquen el axioma de igual capacidad de pensamiento autónomo al orden establecido.

Pero, ¿qué es esa “tercera cosa” de la que ninguno es propietario y que permite verificar dicho axioma? Desde nuestro punto de vista, esa “tercera cosa” une el proyecto filosófico-pedagógico de Rancière y

¹³ BADIOU, A. “Rancière y la comunidad de iguales” y “Rancière y lo apolítico”. En: *Compendio de metapolítica*. Op. cit., pp. 85-95; y BADIOU, A. *Justicia, filosofía y literatura*. Op. cit. p. 24.

¹⁴ RANCIÈRE, J. *El espectador emancipado*. Castellón: Ellago Editores, 2010 [2009]. p. 20.

Badiou¹⁵. Porque, ¿qué son las verdades sino esos cuerpos a las que cualquier sujeto tiene alcance? Las verdades, y más concretamente las verdades contemporáneas, son esos cuerpos que participan de una lógica, de un sentido que inexisten. De manera que al carecer de forma conocida ningún saber previo puede dar cuenta de ellos. Podríamos decir, por tanto, que el saber que inaugura las verdades es un saber anónimo que se encuentran al alcance de todos. El único requisito que se requiere para participar de él es ser fiel a la materialidad de la que parten y a la lógica innovadora que despliega. Así, en un escenario pedagógico, maestro y alumno ante un cuerpo-verdad dejan de ser maestro sapiente y alumno ignorante para participar en el mismo proceso de pensamiento excepcional que la verdad despliega. Por un lado, el maestro se ve en la obligación de renunciar a toda explicación fundada en un saber establecido. Por otro lado, el alumno, al no poder recurrir al saber del maestro, se ve ante la necesidad de pensar por sí mismo. De esta manera el alumno, en la medida en que decide incorporarse al pensamiento de un procedimiento de verdad, se experimenta, de manera implícita o explícita, como un individuo capaz de desarrollar un pensamiento autónomo en una situación determinada.

Pero, ¿dónde buscar esos cuerpos que permiten al maestro la construcción de escenarios pedagógicos? Es tarea de la filosofía, afirmará Badiou, mostrar, exponer y enunciar dónde se encuentran estas verdades¹⁶. De esta manera Badiou coincide con Rancière al considerar el ámbito artístico como uno de los lugares idóneos para la búsqueda de materialidades útiles para la tarea filosófico-pedagógica¹⁷.

¹⁵ Tal y como Badiou afirma: “no existe la educación sino por medio de verdades”. Cfr. BADIOU, A. *Pequeño manual de inestética*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2009 [1998]. p. 60.

¹⁶ *Idem.* pp. 59-69.

¹⁷ Badiou, a diferencia de Rancière, también considera necesario la educación a través de los nuevos desarrollos de las matemáticas, lógica o física. Nosotros, por lo que nos atañe en este texto, nos centraremos únicamente en el papel que éste le otorga a las prácticas artísticas para la educación para la emancipación.

4. Verdad, arte y figuras éticas

Tal y como afirma Badiou en su *Pequeño manual de inestética* “el arte en sí-mismo es un procedimiento de verdad (...) el arte es educador simplemente porque produce verdades, y ‘educación’ siempre ha querido decir (salvo montajes opresivos o perversos) sólo esto: disponer los saberes de una forma tal que alguna verdad pueda agujerearlos”¹⁸. Una verdad artística es una configuración constituida por las obras que la componen. De esta manera una obra de arte “es una indagación inventiva sobre la configuración, que piensa por ende el pensamiento que la configuración habrá sido (bajo la suposición infinita de su terminación infinita)”¹⁹. Una obra de arte es un “punto-sujeto” de un proceso de investigación que trata de construir una nueva lógica a partir de un acontecimiento artístico que “agujerea” el saber artístico de una época. El despliegue de una verdad artística estará constituido por las continuas incorporaciones de obras de arte fieles a la lógica desplegada por el acontecimiento original. Así pues, un individuo participará en una verdad artística de una época en la medida en que se incorpore con sus obras al despliegue de dicha lógica. Vemos, por tanto, como para Badiou es posible entender las obras de arte que participan en las verdades artísticas de una época como materialidades propicias para la formación de sujetos políticos, ya que dichas obras, en la medida en que se tratan de cuerpos cuya lógica “agujerean” el saber de una situación, pueden ser utilizadas por el maestro para generar escenarios pedagógicos propicios para que el alumno se experimente como individuo capaz de un pensamiento autónomo y excepcional. Potencialidad que, tal y como hemos esbozado anteriormente, se encuentra como condición de la incorporación a un proceso político verdadero.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista el maestro ignorante sigue teniendo un hándicap en su educación según verdades. Pues el hecho de que proponga escenarios en torno cuerpos-verdad de una época no

¹⁸ *Idem.* p. 54.

¹⁹ *Idem.* p. 59.

garantiza que el alumno decida incorporarse al proceso de pensamiento que ellos inauguran. Y más aún cuando su imaginario está construido por objetos de deseo que tienden a perpetuar el *status quo*. La solución a estas dificultades, aunque no haya sido expuesta de manera sistemática por Badiou, puede extraerse de la mayoría de sus obras. Desde nuestro punto de vista, el filósofo francés a través de sus textos nos propone la necesidad que tiene el maestro para construir un imaginario en base a figuras éticas de la verdad²⁰. El maestro, así, en su tarea de conseguir que el alumno participe en las verdades que le propone en un escenario pedagógico, debe apelar a narrativas y fábulas que permitan instalar en el alumno, como objeto de deseo, figuras éticas que le inciten a participar en ellas. Es en este punto en el que el maestro acudirá, nuevamente, a las obras de arte para ponerlas al servicio de una educación según verdades (de una manera similar a la que Platón sugería en su *República*) recurriendo a la fuerza de atracción del lenguaje artístico para mostrarlas. Las figuras éticas de la verdad serían figuras ficticias o reales, históricas o contemporáneas, que mostrarían como uno o varios individuos, *agujereando* el saber político, artístico, científico o afectivo de una situación, participan en un proceso genérico y excepcional que trata de dar existencia a algo que carecía de existencia. Estas figuras éticas al carecer de un contenido normativo concreto podrían ser consideradas como modelos de acción universales, eternas e infinitas: universales en la medida en

²⁰ Desde nuestro punto de vista los textos de Badiou están plagados de estas figuras éticas de la verdad, ya sean figuras históricas (políticas como Espartaco, Lenin o Mao; artísticas, como Mallarme, Brecht, Beckett, Schoenberg, los Straub, Godard, Kiarostami; o científicas, como los matemáticos Cantor, Cohen o el científico Galileo) o figuras ficticias propias del cine o la literatura (figuras de justicieros que participan en verdades políticas, figuras amorosas que participan en la verdad del amor, figuras científicas que luchan por agujerear el conocimiento establecido y figuras de individuos que tratan de crear nuevas formas sensibles). Un buen ejemplo de ello lo tenemos en BADIOU, A. *El Siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2005 [2005]. De la misma manera toda su obra literaria y teatral se caracteriza por construir protagonistas que responden a este perfil. Cfr. BADIOU, A. *L'écharpe rouge*. Paris: Maspero, 1979; BADIOU, A. *Ahmed le Subtil*. Arles: Actes-Sud, 1994; BADIOU, A. *Ahmed Philosophe, suivi de Ahmed se fâche*. Arles: Actes-Sud, 1995.

que se incorporan a procedimientos en los que todos los componentes de una situación pueden participar; eternas en la medida en que participan en procedimientos que se repiten una y otra vez a lo largo de la historia; e infinitas porque al carecer de forma determinada su tarea es inacabable. El maestro, por tanto, debería buscar cómo el arte representa y ha representado estas figuras. Se trataría de incluirlas en los escenarios pedagógicos para que a través del poder erótico del arte sean ubicadas en el imaginario de los individuos como objeto de deseo y favorezcan, así, la decisión de participar en procedimientos de verdad.

Tenemos, finalmente, la última pieza que nos permite el engranaje entre arte y política. Recapitulemos. El filósofo, en una situación de injusticia, se pregunta cómo construir una sociedad justa y concluye que una sociedad justa es aquella que es fiel a las consecuencias que se generan por asumir el axioma de igualdad, a saber, que todos los ciudadanos son capaces de pensar y discernir con autonomía. Ser fiel a dicho axioma, dirá el filósofo, es incorporarse a una verdad política. Pero, ¿cómo conseguir que los ciudadanos sean fieles a dicho axioma? El filósofo entenderá que esta fidelidad no se puede imponer, sino que los ciudadanos deben alcanzarla por ellos mismos a través de escenarios pedagógicos que les fuercen a experimentarlo. Por otro lado, el filósofo sabe que sólo participando en las verdades de una época es posible verificar este axioma. De esta manera reivindicará la educación en torno a los cuerpos-verdad que inexisten en una situación concreta para que cualquier ciudadano pueda verificar su capacidad de pensar con autonomía. Para esta tarea el maestro puede recurrir a las obras de arte siempre y cuando éstas participen en las verdades artísticas de dicha situación. Pero, aún así, todavía no está garantizada la decisión del ciudadano para participar en dichos procesos, pues éste participa de un imaginario construido por objetos de deseo que le imposibilitan ser fiel a un pensamiento excepcional al orden establecido. Es necesario, por tanto, agujerear dicho imaginario introduciendo nuevas figuras éticas que apelen a la participación en procesos de verdad.

5. Pensar políticamente el cine

Estamos ya en disposición de abordar la pregunta con la que comenzábamos este texto. Pero antes de ello: ¿por qué, de entre todas las artes, hay que pensar políticamente el cine hoy en día? El cine, desde nuestro punto de vista, es la última de las artes en aparecer y, por esa razón, posee unas características peculiares que la hacen idónea como herramienta pedagógica para una educación según verdades:

En primer lugar, el cine es capaz de producir verdades tal y como Badiou afirma en varios de sus textos sobre cine. Aunque él mismo reconoce que dado la novedad de este arte y su gran dependencia de la industria, esta tarea, aunque complicada, está todavía por explorar. A pesar de ello, afirma el filósofo francés, es posible hablar del cine de los Straub, de Kiarostami, de Godard o de Manuel Oliveira como intentos de producir configuraciones verdaderas cinematográficas²¹. En segundo lugar, el cine siempre ha estado siempre ligado a la construcción de fábulas y narraciones de una temática propia de la modernidad artística. Con un pie en la ficción y otro en la realidad de su época, el cine se ha desarrollado elevando a la categoría de símbolo figuras cotidianas que el arte clásico había dejado en el olvido²². En tercer lugar, el desarrollo de las nuevas tecnologías a lo largo del siglo XX ha convertido en las prácticas audiovisuales en uno de las formas de comunicación más populares. De esta manera el cine, con un pie en la democracia de la masa y con otro en la aristocracia artística, se ha convertido en una herramienta política fundamental²³. Por último, el desarrollo de nuevas tecnologías en comunicaciones –móviles y otros dispositivos de grabación y edición audiovisual– ha hecho que la creación audiovisual se encuentre, en gran medida, al alcance de

²¹ BADIOU, A. *Second manifeste...* *Op. cit.* p. 136. Y BADIOU, A. “Sobre la situación actual del cine”. En: *Imágenes y palabras*, Buenos Aires: Bordes Manantial, 2005. pp. 41, 42.

²² RANCIÈRE, J. *La Fábula cinematográfica*. Barcelona: Paidós Comunicación, 2005.

²³ BADIOU, A. “El cine como experimentación filosófica”. En YOEL, G. (ed.). *Pensar el cine 1: imagen, ética y filosofía*. Buenos Aires: Manantial, 2004. p. 30.

una mayoría ciudadanos, convirtiéndolo en una herramienta pedagógica muy importante para la educación a través de verdades artísticas hoy en día.

Por tanto, ¿qué significa pensar políticamente un film? Pensar políticamente un film significa afrontar un film con una actitud filosófica que permita evaluar en qué medida puede contribuir al proceso de formación de un sujeto político. Este proceso pedagógico se fundamenta en el principio de que cualquier individuo es capaz de hacer efectivo un pensamiento autónomo y excepcional al orden establecido. Se trata, por tanto, de pensar en qué medida un film posibilita dicha experiencia. A lo largo de este texto hemos visto que es tarea del filósofo-pedagogo reivindicar que dicho proceso pedagógico se sostiene sobre la base de una educación según verdades. De manera que el filósofo propondrá al maestro la construcción de escenarios en torno a las verdades de una época. Aplicado a las prácticas artísticas y cinematográficas, el maestro debe construir escenarios pedagógicos en base de aquellos filmes que participen en las verdades cinematográficas de una época. Estas películas deberían de estar constituidas por nuevas formas de narratividad audiovisual más allá de la lógica dominante de la industria hollywoodiense o de los medios de información televisivos.

Así pues, maestro y alumno, en torno a estos cuerpos inexistentes, se verán forzados a desarrollar un pensamiento original e innovador a partir de la nueva lógica que ellos despliegan. Además, el maestro debe incentivar a los aprendices para que haga efectivo dicho pensamiento en la propia escena pedagógica a través de la producción de obras cinematográficas según dicha lógica. Finalmente, el profesor deberá proponer al alumno que realice sus propias creaciones cinematográficas. De esta manera el alumno verificará por sí mismo su capacidad de desarrollar un pensamiento autónomo y excepcional, experiencia indispensable para la participación en un proceso político verdadero.

Por otro lado, el maestro debe atraer la participación del alumno en dichas verdades. Para ello el maestro acudirá, nuevamente, al poder

de atracción del lenguaje cinematográfico. A través diferentes películas el maestro debería mostrar figuras de la emancipación –artísticas, políticas, científicas o amorosas– ya sean históricas o contemporáneas, reales o ficticias, que irrumpen en el imaginario del ciudadano para constituirse en su objeto de deseo. De esta manera el maestro mostraría la eternidad de las figuras éticas de la verdad. Estas figuras, aunque singulares, deben elogiar la participación en procesos de emancipación genéricos de manera que en su particularidad incluyan a toda la humanidad. Se trataría, por tanto, de construir un imaginario colectivo a través de la eficacia del poder erótico del cine en base a figuras de la emancipación carentes de forma que puedan atraer a un individuo cual sea a la participación/incorporación en procedimientos verdaderos.

En definitiva, en este texto hemos defendido que la eficacia política de un film no debería ser establecida por la intencionalidad de su autor o por su esencia política, sino por su validez dentro de un proceso educativo para la emancipación. Podríamos concluir que el cine puede ser pensado políticamente siempre y cuando pueda ser utilizado para que un individuo se experimente como ser capaz de un pensamiento autónomo y excepcional para una situación determinada. Y eso sólo es posible en la medida en que el cine puede producir verdades más allá del saber establecido y construir nuevos imaginarios en base a figuras éticas que propicien la participación en dichas verdades.

MARK ROTHKO Y EL ARTISTA QUE NUNCA FUE: LA DESMATERIALIZACIÓN DE LA PINTURA Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO EXPOSITIVO

MARK ROTHKO AND THE ARTIST THAT NEVER WAS: THE DEMATERIALIZATION OF PAINTING AND THE CONSTRUCTION OF THE EXHIBITION SPACE

Miriam PAULO ROSELLÓ
Universidad Autónoma de Barcelona
✉miriam.paulo81@gmail.com

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: Este artículo propone repensar el papel de Mark Rothko a partir de una reflexión sobre su concepción de la construcción del espacio expositivo, en la medida que genera un desplazamiento conceptual y articula un nuevo discurso artístico que prefigura el arte de instalación y *site-specific*. Su aportación al arte contemporáneo surge, precisamente, a raíz del movimiento dinámico, interactivo y performativo que se producía en la instalación de sus pinturas abstractas –tanto en exposiciones efímeras en galerías de arte, como en sus espacios específicos. La emergencia del mundo contemporáneo se produce cuando rompe los límites del género pictórico, referidos al ideal del arte autónomo, e invade el espacio vital del espectador. El encuentro con la obra no se produce en el interior del lienzo, sino fuera. Se desmaterializa y se vaporiza; ya no es sólo pintura, sino experiencia.

Palabras clave: espacio expositivo, performatividad, arte vaporoso, desautonomización del arte, el fin del arte.

Abstract: The departing point of this article is a reflection on Mark Rothko's conception of the exhibition space in order to reconsider his role as an artist. It generates a conceptual displacement and articulates a new artistic discourse that foreshadows installation and site-specific art. His contribution to contemporary art stems from the dynamic, interactive and performative movement that took place in the installation of his abstract paintings –both in the ephemeral exhibitions and in the specific places. The emergence of the contemporary world occurs when he breaks the limits of the pictorial genre, concerning the ideal of autonomous art, and invades the living space of the spectator. The encounter with the work does not occur inside the canvas, but outside. It dematerializes and vaporizes; it's not only painting, but experience.

Keywords: exhibition space, performativity, vaporous art, deautonomization of art, the end of art.

En una superficie de 6 x 8 pulgadas de sangre coagulada yacía el cuerpo de Mark Rothko, célebre y celebrado artista de la Escuela de Nueva York. Su cuerpo fue descubierto por su ayudante, Oliver Steindecker, el lunes 25 de febrero de 1970 a las 9 de la mañana. Su cadáver: en ropa interior –camiseta interior blanca, calzoncillos azules y calcetines negros– boca arriba y los brazos ligeramente abiertos. La causa de la muerte fue por desangramiento aunque también se había procurado una dosis considerable de barbitúricos, la suficiente como para provocarse una intoxicación aguda y atenuar el dolor de la agonía. De la misma forma meticulosa y cuidadosa, perfeccionista y controladora que lo caracterizaba, y al modo de un ritual preparativo, envolvió una hoja de afeitar con un pañuelo de papel para evitar incómodos cortes en los dedos y se seccionó las venas del antebrazo. El veredicto médico era claro: “an open-and-shut suicide”¹. A la mañana siguiente, la noticia del trágico suceso apareció publicada en el *New York Times*.

De acuerdo al homenaje que Motherwell le dedica, se ha concebido su muerte como la celebración ritual de un sacrificio; a la vez reafirmación y aniquilación de sí mismo como momento más nítido de su individuación, seguido de un estallido y desmembramiento fulminante del artista sacrificado. De esta forma se convirtió, junto a sus colegas fallecidos, en un mito del último arte moderno. Para Motherwell, su muerte, misteriosa y compleja, constituye una pérdida sin precedentes para el arte en la medida que sus obras son únicas y no encuentran equivalente con el que se las pueda medir. Su legado radica, con pa-

¹ BRESLIN, J. *Mark Rothko. A Biography*. Chicago: Chicago University Press, 1993. p. 522.

labras de Motherwell, en haber creado “un lenguaje del sentimiento” que el arte todavía no había explorado².

El relato moderno parecía haber alcanzado su punto álgido en la medida que las circunstancias prácticamente cinematográficas de su muerte ofrecían el registro poético idóneo. Incluso parece ilustrar la teoría del fin del arte dantiano: el sacrificio del artista como el fin de una narrativa del arte, y el inicio de otra “era” todavía inhóspita cuya única referencia es la pluralidad de juicios y el eslogan –no siempre banal- *everything goes*. Una interpretación tentadora que podría parecer satisfactoria si en 1958 Allan Kaprow no hubiera publicado su artículo “The Legacy of Jackson Pollock”³.

Kaprow empieza su homenaje a Pollock señalando que la verdadera tragedia de su muerte no fue que el mundo del arte había perdido a uno de los grandes mitos del expresionismo abstracto, genio creador de las *all over drip paintings*. Tampoco era trágico el hecho de que, tras su muerte, tuviera lugar el decaimiento del expresionismo abstracto. Según Kaprow, la verdadera tragedia de la muerte de Pollock fue la ceguera crítica y teórica que todavía controlaba las interpretaciones en torno a su lenguaje pictórico. Advierte que aquellos que simplemente destacaban los factores formales de sus grandes murales todavía no habían entendido su obra. En una fecha tan temprana como 1958, Kaprow pone en tela de juicio aquellos aspectos que identifican la pintura de Pollock como una obra completa y acabada; una obra que se rige por los criterios del relato moderno capitaneados por la autonomía y la definición autocrítica de la pintura. Como contrapartida, propone que sus lienzos de gran formato servían, principalmente, a una noción de espacio abierto al espectador que lo convertiría en el antecedente inmediato del *happening*, del arte procesual o de la anti-

² Motherwell, R. “On Rothko, an Eulogy” (1970). En: ASHTON, D. y BANACH, J. (eds.). *The Writings of Robert Motherwell*. Los Angeles: University of California Press, 2007. pp. 271-274.

³ KAPROW A. “The Legacy of Jackson Pollock” (1958). En: LANDAU, E.G. (ed.). *Reading Abstract Expressionism. Context and Critique*. New Haven: Yale University Press, 2005. pp. 181-187.

forma. En este sentido, considera que la obra de Pollock establece un punto de inflexión por el que los artistas ya no se definirán a sí mismo como “pintores”, “poetas” o “bailarines”. De alguna forma prefiguraba lo que Kaprow llama “las alquimias de los años sesenta”.

Esta intervención propone llevar a cabo el mismo ejercicio crítico con respecto a Mark Rothko. El ejemplo de Pollock que propone Kaprow es un punto de partida para nutrir la hipótesis de que otros artistas de su generación también se habían resistido a las reglas propuestas para el expresionismo abstracto —estás son la exaltación del plano bidimensional, las cualidades expresivas del pigmento del color y el énfasis del marco como límite infranqueable de la pintura. A partir de aquí, surge el punto de inflexión que los relaciona genéticamente con otras prácticas contrapuestas al relato greenbergiano. En el caso de Rothko, es el sentido de unidad ambiental y emocional de sus espacios el que inicia este proceso: rompe los límites del género pictórico referidos al ideal del arte puro, autónomo y autocrítico, e invade el espacio vital del espectador. Esta particularidad genera un desplazamiento conceptual y articula un nuevo discurso sobre el espacio, y el cuerpo del artista/espectador que se avanza al arte de instalación y *site-specific*. El encuentro con la obra no se produce en el interior del lienzo, sino fuera. Se desmaterializa y se vaporiza; ya no es sólo pintura, sino experiencia.

“El artista que nunca fue” es una respuesta a la pregunta kaprowiana sobre la verdadera tragedia de su muerte. Rothko, al igual que Pollock, no se enfrentaba únicamente a un sistema de valores críticos que carecía de un vocabulario adecuado para darse cuenta de la magnitud y la importancia de su obra para el arte contemporáneo. También se enfrenta a todas las dificultades técnicas que implicaba su proyecto artístico, los llamados *jointed-schemes* —conjuntos de pinturas y murales interrelacionados pensados para producir una experiencia única.

La capilla en Houston permanece como testigo remoto de este proyecto artístico tan frágil y complejo. El resto se ha vaporizado y sólo quedan pequeños fragmentos desmantelados y repartidos, tímidas voces que todavía proyectan el eco de su proyecto original y reclaman

una revisión teórica. Este sería el caso de las efímeras exposiciones en galerías de arte y el fracaso del proyecto Seagram cuando Rothko determinó que los murales no ocuparían su lugar en el restaurante Four Seasons de Nueva York.

En última instancia, la tragedia de Rothko es que su proyecto artístico apenas ha dejado constancia presencial, lo que dificulta el tipo de experiencia que el artista quería evocar. Sin duda, sus espacios fueron un reto para el comisario, el galerista, el crítico e incluso el coleccionista que no podía acabar de poseer la experiencia de sus pinturas. Una rareza del arte contemporáneo que prefigura la obra de artistas como Dan Flavin, Robert Irwin, James Turrell o Maria Norman. Al mismo tiempo que se avanza a la idea de Yves Michaud de que la belleza está en todas partes excepto en los museos.

El interés de Rothko por las posibilidades artísticas del espacio real se origina en las exposiciones que realizó a lo largo de los años cincuenta en las galerías de Betty Parsons⁴ y Sidney Janis. Éstas se convirtieron en el escenario idóneo para poner en práctica lo que había anunciado en el simposio celebrado en el MoMA en 1951⁵:

I paint very large pictures. I realize that historically the function of painting large pictures is something very grandiose and pompous. The reason I paint them however is precisely because I want to be intimate and human. To paint a small picture is to place yourself outside your experience, to look upon an experience as a stereopticon view or with a reducing glass. However, you paint the larger picture, you are in it. It isn't something you command.⁶

⁴ La vinculación de Rothko con la Parsons Gallery se origina a finales de los años cuarenta. No obstante, empezó a exponer sus obras clásicas en 1951. Véase BRESLIN J. Op. cit. p. 307.

⁵ En mayo de 1951, la intervención de Rothko fue transcrita y publicada en la revista *Interiors*.

⁶ ROTHKO, M. "How to Combine Architecture, Painting, and Sculpture" (1951). En: LÓPEZ-REMIRO M.(ed.). *Mark Rothko: Writings on Art*. New Haven: Yale University Press, 2006. p. 74.

A raíz de estas exposiciones, Rothko empieza a gestar una noción de proporción y medida que se adecua a la necesidad de crear un ambiente “íntimo” y “humano”⁷; no depende únicamente de la escala monumental de los lienzos, sino que también radica en una cuestión de distancias. Uno de sus principales objetivos consistía en evitar que el espectador retrocediera, alejándose física y anímicamente, para una contemplación pasiva. Por otra parte, trataba de que las condiciones físicas del espacio no fueran muy distintas a las del estudio: si las obras habían sido pintadas en un espacio reducido donde el artista apenas podía alejarse para comprobar su efecto, era necesario recrear la misma sensación de aglomeración. En definitiva, la proporción no atañe únicamente a la cuestión de la escala sino que participa en la elaboración de la experiencia. A través de la proporción, Rothko logra que sus obras conquisten el espacio vital del espectador quien las sentirá como una presencia en la sala. Rothko se refería a ello con el término “the mood” que suele traducirse como ambiente o entorno, aunque en el contexto en que el artista lo utiliza también se puede entender como los estados de ánimo que suscita en el espectador.

En *About Rothko* Dore Ashton narra la abrumadora sensación al entrar en la Janis Gallery y sentirse rodeada de una pintura que, como un organismo vivo, intenta atrapar a todo aquél que se le acerque. Ofrece una detallada descripción de la perplejidad del espectador, que está obligado a ejercer un papel activo en la medida que el artista lo reta continuamente convirtiéndolo en “algo más que un colaborador”. El espectador, todavía desorientado, trata de esclarecer sin éxito las nuevas reglas propuestas. Este desafío psicológico es animado por el movimiento, centrípeto y centrífugo, que la pintura genera. En oca-

⁷ David Anfam ofrece una descripción muy detallada de la importancia que Rothko otorgaba al espacio expositivo y lo ejemplifica con el tipo de distribuciones que propuso para su última exposición en la Betty Parsons Gallery en 1951, la exposición comisariada por Katherine Kuh en el Art Institute of Chicago en 1954, así como la retrospectiva realizada por el Contemporary Arts Museum de Houston en 1957. Se centra en el tipo de relaciones cromáticas y en los ambientes que conseguía. Véase ANFAM, D. (ed.). *Mark Rothko. The Works on Canvas. Catalogue Raisonné*. 4ª reimpr. New Haven: Yale University Press, 2008. pp. 71-75.

siones parece que quiera mostrar sus cartas, pero en seguida se retrae y se esconde en su misterioso vaivén:

The movement Rothko created was always hovering, respiring, pulsing, but never wholly described. He teased his viewer into a state of receptivity and inquiry. Unaccustomed juxtapositions of huge areas of color (or sometimes merely tone) challenged not only the eyes of the beholder but his entire psychological and motor being. Rothko's uncanny command of these often baffling juxtapositions and subtle movements transformed his viewer into more than a collaborator⁸.

Ashton no llega a precisar si se trata de la exposición de 1955 o la de 1958. En un principio se podría considerar como un detalle sin importancia en la medida que Rothko procuró generar la misma sensación de aglomeración tanto en la primera como en la segunda. No obstante, la exposición de 1958 destaca por ser la primera en mostrar un cambio cromático radical que inaugura el periodo de las llamadas *dark paintings*⁹. Mediante la brusquedad de este cambio, prefigura una sensación claustrofóbica, que el propio Rothko describió como "entrapment"¹⁰, y que caracteriza sus instalaciones murales desde el proyecto Seagram¹¹.

En los meses de transición entre la Betty Parsons Gallery y la Sidney Janis Gallery, Rothko hizo una exposición individual en el Art Institute de Chicago comisariada por Katherine Kuh. Las cartas que ambos intercambiaron en 1954 permiten hacer una aproximación más

⁸ ASHTON D. *About Rothko*. 2ª ed. Nueva York: Da Capo Press, 1993. pp. 194-195.

⁹ En torno a 1957 Rothko hace un cambio radical en la utilización de la paleta. Abandona los colores vivos que habían llevado a la crítica a seguir una línea hedonista, y empieza a utilizar colores oscuros y neutros. Véase BRESLIN J. *Op. cit.* p. 328.

¹⁰ Véase FISCHER J. "The Easy Chair: Mark Rothko, Portrait of the Artist as an Angry Man" (1970). En: LÓPEZ-REMIRO, M. (ed.). *Op. cit.* pp. 130-138.

¹¹ Pocos meses después de la exposición de 1958, Rothko fue contratado para pintar los murales Seagram.

precisa a las sensaciones que Rothko pretendía despertar a través de la pintura. En una carta del 28 de julio, aclara que su concepción del espacio se aleja de los parámetros utilizados por “la historia del arte”, “la astrología”, “el atomismo” y “la multidimensionalidad”¹². Por esta razón, considera necesario redefinirlo en otros términos más afines que todavía desconoce pero que percibe en sus pinturas: “The actual fact is that I do not think in terms of space in painting my pictures, and it is better to let myself find my own words at the right time”¹³.

En otra carta del 25 de septiembre describe el efecto que quiere crear en el espectador en la medida que desempeña un papel fundamental para determinar este espacio que Rothko intuía y no se atrevía a definir. No obstante, para que el efecto fuera operativo, era necesario que el Art Institute de Chicago respetara y siguiera sus directrices. Rothko era consciente de que en los espacios ofrecidos por los museos y las galerías siempre existe el peligro de que los grandes muros blancos se impongan o que la obra parezca excesivamente decorativa. Para salvar esta dificultad, propuso aglomerar las salas de exposición con sus obras. Los lienzos más grandes debían colgarse en las salas más pequeñas para que la primera experiencia del espectador fuera sentirse rodeado por sus pinturas. A su vez, los lienzos debían colgarse ligeramente más bajos para favorecer la sensación de estar dentro de la obra. Años más tarde, Katherine Kuh también describió la experiencia de las obras de Rothko en términos de colaboración y participación: “Seeing Rothko’s paintings is more related to participation than to objective looking. Somehow one feels enclosed by them, not as an observer but as an active contributor”¹⁴.

¹² Según Rothko era necesario alejarse de la concepción del espacio creada por la abstracción europea para poder lograr la dimensión de lo humano que tanto había promulgado. Por este motivo consideraba que era necesario desligarse de la influencia de la astrología y la división del átomo de Kandinsky, de la representación pictórica de la cuarta dimensión matemática y física de Malevich y de la geometría teológica y bidimensional de Mondrian. Véase ROTHKO M. “Letter to Katherine Kuh, July 28” (1954). En: LÓPEZ-REMIRO, M. (ed.). *Op. cit.* p. 92.

¹³ ROTHKO M. “Letter to Katherine Kuh, July 28” (1954). En: *Idem.* p. 93.

¹⁴ KUH, K. “Art without Isms” (1961). En: *Saturday Review*. 1961, vol. XLIV, No. 9, p. 37.

Las palabras de Rothko adquieren un sentido más allá que el de ofrecer unas pautas para montar y organizar lo que consideraba una buena exposición. El contenido de las cartas a Katherine Kuh, así como buena parte de las anécdotas en relación a otras exposiciones, podrían ser sintomáticas de un genio controlador preocupado por el trato institucional que reciben sus obras. Sin embargo, parece una apreciación poco atinada, insatisfactoria y un tanto cliché. A estas alturas, Rothko era plenamente consciente de que el sentido de sus obras podía variar en función del criterio utilizado por el comisario y en función de las condiciones físicas del espacio de exposición. Por este motivo, una mala práctica curatorial podía tener consecuencias funestas para sus obras como dejar de despertar emociones, de dialogar entre sí o de retar al espectador. Una mala práctica podía, y puede, adormecer o anestesiar el efecto de las obras exiliándolas al terreno de lo decorativo o, con suerte, de lo contemplativo en su sentido más caduco.

Desde este punto de vista, el problema de la definición del espacio en la obra de Rothko adquiere un nuevo matiz. Por una parte, la importancia de los criterios del comisario suscitan la noción de *expertise* desarrollada por Yves Michaud: el arte es algo que se practica tanto a nivel creativo, receptivo, intelectual o curatorial¹⁵. Por otra parte, también hace referencia a una interpretación en clave metafórica que explora la relación de la pintura de Rothko con la arquitectura: si bien existe una tendencia que estudia esta vinculación a partir de un esquema representacional basado en la ventana albertiana, también se puede entender como el estudio del límite entre el espacio ficticio de la pintura y el espacio real. Esta segunda hipótesis implica que su obra no sea únicamente pintura sino que parte de una base conceptual mucho más compleja –de ahí la dificultad del artista para definirla.

Dore Ashton considera que la retrospectiva en el MoMA organizada por Peter Selz en 1961 es la que mejor encarna el espíritu de Rothko. El artista decidió omitir la obra anterior a 1945, es decir, anterior a las *multiforms*, y enfatizar la importancia de las obras clásicas

¹⁵ Véase MICHAUD Y. *El juicio estético*. Barcelona: Idea Books, 2002. p. 89.

realizadas en los años cincuenta. En esta ocasión, también saturó las salas para crear un ambiente íntimo matizado con una iluminación suave que liberaba la luz interior del cuadro. Georgine Oeri, comisaria del Guggenheim, subrayó la intensidad de los ambientes que Rothko había construido. Diseñó el itinerario para que el espectador se encontrara continuamente ante una encrucijada cromática, en la que no podría escapar del efecto envolvente de sus pinturas. Oeri lo describe de la siguiente manera:

To enter the exhibition was to enter an environment, as inescapable as it was elusive. The exhibition galleries were interconnected in such a way that at various crossroads, one faced the huge expanses of the closely hung Rothko canvases, no matter which way one turned. The more they looked different, the more they looked the same; and the more they looked the same, the more they looked different¹⁶.

Su apreciación se acerca a la de Willem de Kooning quien describió esta exposición como una casa con muchas mansiones¹⁷, o a la de Max Kozloff quien se centró en el carácter paradójico de una pintura inmaterial y objetual al mismo tiempo¹⁸. Otros críticos subrayaron aspectos más convencionales como la capacidad cromática del artista, el complejo universo emocional y psicológico que suscitaban sus obras, la vinculación con los espacios subterráneos del metro y su relación con la figura humana, etc¹⁹. Fuese como fuese, esta exposición reubicó a Rothko en el marco internacional después de viajar a Londres, Bruselas, Basilea, Roma y París. En ocasión a la exposición en la Whitechapel de Londres, Rothko envió una carta a Bryan Robertson, el comisario encargado de su retrospectiva, indicando la altura

¹⁶ OERI G. "Mark Rothko". En: *Quadrum*. 1961, No. 10, Nueva York, p. 66.

¹⁷ Véase ASHTON, D. *About Rothko*. *Op. cit.* p. 5.

¹⁸ KOZLOFF M. "Mark Rothko's New Retrospective". En: *Art Journal*. 1961, No. 20, Nueva York, p. 149.

¹⁹ En *About Rothko* Ashton narra minuciosamente los detalles de las exposiciones del MoMA y la Whitechapel. Véase ASHTON, D. *Op. cit.* pp. 163-167.

en que debían colgar sus lienzos, describiendo el color de las paredes para que no neutralizaran el efecto de sus obras, así como el grado de iluminación adecuado para liberar el efecto del color sin caer en ambientes “romantizantes”²⁰.

Teniendo en cuenta la evolución de su noción de espacio, es necesario replantear la importancia de la exposición de 1958 en la Janis Gallery. Como se ha advertido anteriormente, se puede interpretar como una prefiguración cromática del proyecto Seagram, así como una primera tentativa del proyecto de los *jointed-schemes*. Para ello, es preciso llevar a cabo un ejercicio imaginativo y tratar de ubicar el efecto que causó el cambio cromático radical que inauguraba el largo periodo de las *dark paintings*. Los grandes protagonistas de esta exposición fueron el rojo, el marrón, el naranja, el violeta, el negro y el blanco. Mientras que en la exposición de 1955 en la misma galería y la organizada en 1957 en el Contemporary Arts Museum de Houston, todavía predominaban los colores chillones y las combinaciones alegres que tanto habían entusiasmado a la sociedad neoyorquina de los cincuenta²¹.

La propuesta más bien trasgresora de esta exposición no escapó al ojo crítico de Dore Ashton, quien trató de explicar el sentido del cambio de registro cromático. Según la autora, responde a la necesidad por parte del artista de alejarse de asociaciones de tipo hedonistas al modo de Matisse. Aunque era uno de sus referentes pictóricos más importantes, la obra de Rothko se alejaba de la sensualidad cromática del maestro francés. De esta forma, Ashton reclama la voz trágica que emerge de las pinturas de Rothko: “He seems to be saying in these

²⁰ ROTHKO, M. “Letter to the Whitechapel Gallery” (1961). En: LÓPEZ-REMIRO, M. (ed.). *Op. cit.*, pp. 145-146.

²¹ Sarah K. Rich establece una relación entre la tendencia de la crítica a describir las nubes de colores de Rothko como hedonistas y las prácticas de relajación en las multinacionales americanas. Estas prácticas formaban parte de una empresa propagandística en pro de la virtud y la buena salud de “el buen americano” de los cincuenta. Véase RICH, S. K. “Staring into Space: The Relaxing Effect of Rothko’s Painting on Critics in the 1950s”. En: PHILLIPS, G. y CROW, T. (eds.). *Seeing Rothko*. Londres: Tate, 2006. pp. 81-100.

new foreboding works that he was never painting *luxe, calme et volupté* if we had only known it! Most of these paintings are in the great tragic voice (though one borders on irritable despair)”²².

La crítica de Ashton parece ofrecer una respuesta directa a “‘American-Type’ Painting” de Greenberg donde se explicitaba esta vinculación colorista con el hedonismo. Según el crítico de la *Partisan Review* y del *The Nation*, la obra de Rothko era la más cercana al público puesto que, además de la cálida sensualidad de sus colores, era fácil reconocer sus fuentes y la horizontalidad de sus rectángulos recordaban al paisaje²³. Ashton también se muestra crítica con la asociación en clave greenbergiana de la *color-field painting*²⁴. Las nuevas obras de Rothko enfatizaban su rechazo del plano pictórico mediante un uso complejo del tono del color: los negros, los rojos y los morados nunca acababan de ser negros, ni rojos, ni morados. Esta característica es la que la llevó a describir el espacio pictórico como el escenario del drama.

Es necesario añadir que Rothko logra un efecto envolvente mediante el uso del modelo de la repetición que puso en práctica desde sus primeras *multiforms*. Este recurso permite discernir la más mínima variación cromática y formal. Asimismo, despertó cierta noción de serie que ha sido altamente discutida²⁵. Se suele interpretar a partir de una concurrencia cromática y sus gamas tonales, que acaban confor-

²² ASHTON, D. “Art: Mark Rothko” (1958). En: SCHAPIRO, D. y SCHAPIRO, C. (eds.). *Abstract Expressionism: A Critical Record*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 403.

²³ Véase GREENBERG, C. “‘American-Type’ Painting” (1955). En: O’BRIAN, J. (ed.). *The Collected Essays and Criticism. Affirmations and Refusals 1950-1956*. Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1993. pp. 232.

²⁴ Sandler Irving acuña el término *color-field painting* a partir de la base formalista ofrecida por Greenberg. Véase IRVING, S. *El triunfo de la pintura norteamericana. Historia del expresionismo abstracto*. Madrid: Alianza, 1996. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que Greenberg criticó la falta de precisión y audacia de esta categoría.

²⁵ Existen diferentes propuestas que cotejan la importancia de las series de Rothko. Evidentemente, existe una voluntad de coherencia formal en el uso del color que conforma su lenguaje artístico y que abarca el conjunto de lienzos del llamado periodo clásico. Borchardt-Hume, por ejemplo, presenta las series de Rothko como unas variaciones que hacen una exploración sistemática de su esquema compositivo. Mientras, Briony Fer trata de romper con la idea tradicional de esta repeti-

mando la experiencia final del espectador. Siguiendo esta misma línea, Jeffrey Weiss observa como en más de una ocasión el efecto envolvente de sus pinturas se manifiesta como el reflejo invertido de otro lienzo cercano. No obstante, es en la saturación de las salas cuando el mecanismo de la repetición cobra vida y es más eficaz²⁶. Las palabras de Georgine Oeri citadas más arriba adquieren un sentido más rico cuando se contrastan con este recurso.

El replanteamiento del evento de 1958 a partir de los parámetros ofrecidos por Ashton, y teniendo en cuenta la voluntad de crear una unidad pictórica que confluye en el espacio de exposición, demuestra que el panorama de Rothko ya trazaba una nueva trayectoria. Durante los años de su vinculación con la Sidney Janis, Rothko se distanció de Newman y Still. En 1955 escribieron una carta condenando su debut en esta galería, aunque la ruptura definitiva se produjo en el momento en que Rothko aceptó participar en el proyecto Seagram. Mientras Still y Newman consideraban que se había dejado seducir por el éxito, Greenberg criticaba su carácter lúgubre y asfixiante, así como el hecho de que Rothko abandonara el camino de la definición autocrítica de la pintura para recuperar el ilusionismo escultórico. Centró la crítica de los murales Seagram en las estructuras arquitectónicas –interpretadas como puertas o ventanas- que emergen desde el fondo²⁷.

ción como el sello personal del artista y la vincula al espacio de recepción. Véase BORCHARDT-HUME A. “Shadows of Light: Mark Rothko’s Late Series”. En: BORCHARDT-HUME, A. (ed.). *Mark Rothko*. Londres: Tate, 2008. p. 19. Y FER B: “Seeing in the Dark”. En: *Op. cit.* p. 40.

²⁶ Fer centra su atención sobre el fenómeno de la repetición y lo recontextualiza en el arte de los sesenta. En este sentido, compara los mecanismos de este fenómeno en las obras de Rothko y Flavin, se pregunta si la inclusión física del espectador se podría entender como una prefiguración de la obra de Bill Viola, y enfatiza la dosis de espectáculo que se ha generado en torno a los murales Seagram. La mayor aportación de Fer ha sido cuestionar la dimensión aurática de la obra de Rothko: “His repetition is certainly of a different order, but I think it is wrong to accept it as the auratic regressive model against which to set a more radical kind of repetition derived from the ready-made”. Véase FER B. “Rothko and Repetition”. En: PHILIPS, G., y CROW, T.(eds.): *Op. cit.* p. 161.

²⁷ GREENBERG, C. “After Abstract Expressionism” (1962). En: O’BRIAN, J. (ed.): *Op. cit.* Vol. 4. pp. 121-135.

Estas anécdotas son un ejemplo de cómo el celebrado expresionismo abstracto había empezado a disolverse mientras Nueva York se preparaba para protagonizar un nuevo cambio revolucionario en el ámbito artístico. No obstante, Rothko siempre se había mostrado reacio a identificarse con esta etiqueta, tal como expresó en el discurso para el Pratt Institute:

I never read a definition and to this day I don't know what it means. In a recent article I was called an action painter²⁸. I don't get it and I don't think my work has anything to do with Expressionism, abstract or any other. I am an antiexpressionist²⁹.

La definición cada vez menos precisa y más ambigua, la enemistad con Still y Newman, y las consecuencias de la muerte de Pollock indican que el Rothko más interesante, el más productivo y el más estimulante es el que sobrevivió al expresionismo abstracto y el que superó sus barreras formalistas generando, así, un desplazamiento conceptual que reclamaría nuevas vías de aproximación.

En este contexto de cambio subterráneo alquiló un nuevo estudio en Bowery street para empezar a trabajar en los murales Segram³⁰.

²⁸ Véase DE KOONING, E. "Two Americans in Action: Franz Kline & Mark Rothko" (1958). En: *The Spirit of Abstract Expressionism: Selected Writings*. Nueva York: George Braziller, 1994. pp. 166-175.

²⁹ ROTHKO, M. "Address to Pratt Institute" (1958). En: M. López-Remiro (ed). *Op. cit.* p. 128.

³⁰ El proyecto nace cuando el presidente de corporación de Whisky Joseph E. Seagram, Frank R. Schwengel, anuncia la construcción de un nuevo edificio de oficinas en Park Avenue entre las calles 52 y 53 para celebrar el centenario de la corporación. Su fundador, Samuel Bronfman, envía el proyecto arquitectónico a su hija, Phyllis Bronfman Lambert quien estudiaba escultura en París. Ésta se involucra en el proyecto y organiza un nuevo concurso arquitectónico en el que participarían Mies van der Rohe, Le Corbusier y Frank Lloyd Wright. Finalmente, se inclina por la propuesta de Mies van der Rohe, quien deberá trabajar junto al arquitecto americano Philip Johnson. Construyen un edificio de bronce y cristal que se encuentra adentrado en una plaza rectangular de mármol rosa con dos fuentes paralelas que magnifican la entrada. Phyllis Lambert había ideado un proyecto donde convergerían todas las artes. El restaurante Four Seasons sería el espacio ideal para que tuviera lugar esta comunión entre las artes. En este contexto, Philip Johnson propuso a

Halla las palabras para describir la construcción de un espacio compartido con el espectador de una forma literaria cuando en octubre de 1959 Dore Ashton lo visitó en Bowery. Rothko se encontraba absorto trabajando en su nuevo proyecto. Era la primera vez que creaba una obra interrelacionada para un espacio en particular, lo que ofrecía nuevas posibilidades en la distribución y disposición de los murales que, a su vez, ampliaría e incrementaría la experiencia del espectador.

Para la producción de este proyecto, Rothko recreó meticulosamente el espacio del que dispondría. Su intención era llegar a controlar la luz en tanto que elemento arquitectónico y, con ella, las experiencias que sus murales suscitaban. Siempre tuvo preferencia por los estudios oscuros y austeros donde se podían dirigir fácilmente los efectos lumínicos. Incluso cuando alquilaba un estudio luminoso tapiaba las ventanas para impedir que la engañosa luz natural estropeará su proceso creativo³¹. Dore Ashton entró cuidadosamente en el estudio que parecía un viejo teatro donde sólo se percibía un hilo de luz tenue que le indicaba donde se encontraba su amigo. Cuando Rothko advirtió su presencia exclamó emocionado y exaltado que había creado *un lugar*: “I have made a place”³².

Concibió esta noción de espacio a lo largo de ocho meses de intenso trabajo entre 1958 y 1959, cuando tuvo lugar la anécdota de Ashton y el estudio. Había construido un escenario donde ponía en práctica el modelo de repetición y los reflejos cromáticos a los que se refería Anfam; un lugar para la puesta en escena que había ensayado en las galerías de Betty Parsons y Sidney Janis y que, a partir de este momento, sería decisivo para el desarrollo de su trayectoria artística. Se trata de un espacio real, concreto y transitable que se aleja de la ilusión escultórica, asociada a las leyes de la perspectiva, y se presenta como un nuevo recurso formal. Asimismo, denota una connotación

Rothko participar en la decoración de la sala-comedor del restaurante. Véase BRESLIN, J. *Op. cit.* pp. 371-409.

³¹ Paulatinamente, el estudio se convertiría en parte fundamental del proceso creativo. En parte, muchos de los problemas relacionados con el lugar de exposición surgen a raíz de esta transformación del estudio.

³² ASHTON, D. *About Rothko. Op. cit.* p. 155.

volátil, efímera y vaporosa en el sentido más michaudeano del término. Dicho de otra forma, el espacio de exposición es transfigurado y resignificado por los mismos lienzos que estaba destinado a albergar. Por lo que se convierte en algo más que una simple sede, y la pintura, en algo más que pintura.

Sin embargo, la necesidad de lograr un control total sobre el espacio, y el sentimiento de incomodidad del artista ante el lujo del entorno, llevó el proyecto Seagram al fracaso –aunque nadie puede imaginar cómo habría sido el resultado final. La nueva noción de espacio que había concebido con los *jointed-schemes* no vería la luz hasta que Rothko fue contratado para pintar los paneles de la capilla en Houston ya que, en esta ocasión, tuvo la oportunidad de involucrarse activamente en el proyecto arquitectónico³³. Dore Ashton ha subrayado la dificultad para lograr la plena articulación de los paneles ya que requerían un gran control de las condiciones físicas de su entorno: “Rothko had made a consecrated place for himself, and when some of the panels were subsequently removed from the ‘place’ and exhibited out of context, they appeared strangely isolated”³⁴. Volvió a referirse a esta dificultad en la biografía intelectual del artista: “These paintings had to respond to an inner vision that could never be quite satisfied in actual *situ*, as confirmed by Rothko’s eventual refusal to deliver them”³⁵. Teniendo en cuenta la reflexión de Ashton, es inevitable pensar que una parte de su producción artística se ha perdido en este antecedente embrionario del *site-specific art* y cobra sen-

³³ En un principio, el arquitecto encargado de la construcción del templo era Philip Johnson. Proponía hacer un edificio de ambición monumental coronado con una pirámide, pero Rothko no aceptó este proyecto porque no quería condicionar su obra a ningún símbolo ni a un espacio demasiado grande o lujoso ya que entonces se impondría sobre su obra. El espacio debía ser austero, sencillo y lo más parecido a su estudio. Este conflicto llevó al matrimonio de Menil, mecenas de este proyecto, a contratar a dos nuevos arquitectos, Eugene Aubry y Howard Barnstone, que sí aceptaron las condiciones de Rothko. Véase BRESLIN, J. *Op. cit.* pp. 465-466.

³⁴ ASHTON, D. *The Unknown Shore. A view of Contemporary Art*. Boston: Little, Brown and Company, 1962. p. 77.

³⁵ ASHTON, D. *About Rothko. Op. cit.* p. 156.

tido la idea de que existió un Rothko volátil, frágil y quimérico. Esta peculiaridad exige una reconstrucción, piedra por piedra, de unos espacios de encuentro que no siempre llegaron a materializarse, aunque sí se intuyen en la intensidad envolvente de sus lienzos. Para llevar a cabo esta tarea, es necesario que la teoría y la historia del arte contemporáneos confíen en testimonios como los de Ashton, Oeri, Panicali o Motherwell, entre otros³⁶.

En la medida que el proyecto Seagram fracasó, resulta altamente problemático tratar de definir el lugar que deben ocupar sus murales: ¿sería el estudio de Bowery o una versión ideal del Four Seasons? ¿Sería la sala 18 que le asignó Norman Reid³⁷ o su actual sede en la Tate Modern³⁸? La transfiguración del espacio y el sentido que adquiriría se modificarían en función del lugar escogido: Bowery sería el lugar original donde se crearon, pero ante la ficticia posibilidad de que el estudio se hubiera convertido en museo, sería difícil mantener la misma experiencia. Finalmente, la Tate se ha convertido en la madre adoptiva de unos *site-specific* que habían perdido su lugar, unas obras huérfanas que, en cierta medida, se pueden comparar con las *nonsites* de Smithson, tal como propone Anfam. Los murales Seagram necesitarían un lugar propio para reproducir la experiencia envolvente que marcó el inicio de este proyecto; un lugar que palpitará con la intensidad del color, y donde los murales se resistieran a ser colgados teatralmente en las paredes.

³⁶ El episodio en el estudio que narra Ashton no fue la única vez que el estudio se convertiría en una sala de exposición improvisada. Algo parecido ocurrió con sus series tardías cuando reunió a un grupo de amigos en el estudio de la calle 69 en el Upper East Side. Estas obras no llegaron a exhibirse públicamente antes de la muerte de Rothko. La importancia del estudio como lugar de exposición abre otro tema de reflexión. Borchardt-Hume explica que en algunas ocasiones el estudio se convierte en el único lugar donde Rothko consigue el tipo de instalación que estaba buscando. Véase BORCHARDT-HUME, A. *Op. cit.* p. 28.

³⁷ Normand Reid era el director de la Tate Gallery cuando se pactó la donación de los nueve murales Seagram.

³⁸ Algunos murales y bocetos también forman parte de la colección de la National Gallery de Washington y el Kawamura Memorial Museum of Art en Chiba. No obstante, Rothko participó en la discusión de cómo se distribuirían los nueve Seagrams de la Tate Gallery.

Siguiendo el hilo argumental, la Rothko Chapel constituye el testimonio permanente de este proyecto. Por lo que se convirtió en el lugar de Rothko: ahí donde se produce la puesta en escena del drama humano, aunque no necesariamente melancólico, y resurgen las emociones a partir de una experiencia física del arte. Su carácter único no es consecuencia de un valor aurático, ni de un resultado teleológico. Más bien responde al hecho de que fue su gran oportunidad para crear un lugar que no dependiera de las efímeras exposiciones en galerías de arte, ni tuviera que adaptarse a un espacio predeterminado. Rothko no consideraba sus murales ni como pinturas ni como iconos, su intención consistía en eliminar cualquier trazo que distrajese al espectador. Se trataba de que las obras desaparecieran y se disolvieran en la luz que ellas mismas reflejaban las unas sobre las otras, fruto de un diálogo fluido y activo. Finalmente sólo quedaría la presencia de una luz densa, palpable y oscilante por la que sus pinturas se convertirían en algo más que pintura.

¿BAILÁS? SOBRE LA DANZA Y NO COMO FORMA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

WOULD YOU DANCE? ABOUT DANCE AND NO DANCE AS A CONTEMPORARY POLITICAL FORM

Erica FRONTINI

Università degli studi di Genova

Universidad Nacional del Sur

✉ericafrontini@yahoo.com

Recibido: 30/05/2010

Aprobado: 19/09/2010

Resumen: Son múltiples las relaciones que se pueden trazar entre la danza y otras disciplinas. En el presente texto nos interesa explorar y presentar resumidamente los posibles cruces entre danza contemporánea, política y filosofía desde diferentes perspectivas. Cada una de las secciones delinea respectivamente y sin ánimos de exhaustividad, la relación entre danza de escenario y política; las luchas políticas al interior del campo de la danza contemporánea; la política y la filosofía en tres obras de creadores reconocidos de danza contemporánea: *uma misteriosa Coisa, disse e.e. cummings* de Vera Mantero, *Jerôme Bel* de Jérôme Bel y *Self Unfinished* de Xavier Le Roy.

Palabras clave: danza contemporánea, filosofía política, Vera Mantero, Xavier Le Roy, Jérôme Bel

Abstract: We are able to establish multiple relations between dance and other fields. In this paper we are interested to explore and present briefly the possible relations between contemporary dance, politics and philosophy. Every section draws (without any ambition of exhaustivity) a map of the relationship between stage dance and politics; political internal struggles into the field of contemporary dance; politics and philosophy in three works of well known contemporary dance coreographers: *uma misteriosa Coisa, disse e.e. cummings* by Vera Mantero, *Jerôme Bel* by Jérôme Bel and *Self unfinished* by Xavier Le Roy.

Keywords: contemporary dance, political philosophy, Vera Mantero, Xavier Le Roy, Jérôme Bel

*Labour is blossoming or dancing where
The body is not bruised to pleasure soul.
Nor beauty born out of its own despair,
Nor blear-eyed wisdom out of midnight oil.
O chesnut-tree, great-rooted blossomer,
Are you the leaf, the blossom or the bole?
O body swayed to music, O brightening glance,
How can we know the dancer from the dance?*

William Butler Yeats

Se podría decir que gran parte de la danza contemporánea es un intento de desarmar y reformular el poema presente en el epígrafe, reposicionando y replanteando las nociones de cuerpo, sujeto, belleza, poder. Con estos versos la *Kulturstiftung des Bundes* y el *Tanzplan Deutschland* lamentaron en un anuncio la muerte de Pina Bausch sin advertir la paradoja que ello conllevaba. La premisa estética en torno a la cual gira la danza contemporánea apunta en realidad a señalar los caminos para subvertir el poema. Y Pina Bausch suscribía esta premisa.

Justamente en ese ejercicio de subversión, de trazado de líneas de fuga, radica el potencial político de la danza contemporánea, pero no sólo. En los párrafos que siguen intentaré delinear un mapa de los múltiples cruces entre danza contemporánea y política tomando como ejemplo algunos trabajos coreográficos y algunas nociones claves de la filosofía contemporánea. El mapa presentado no tiene la ambición de ser exhaustivo o definitivo, sino más bien de generar espacios de debate que permitan ver posibilidades y límites, terrenos propios y compartidos entre danza, filosofía y otras disciplinas artísticas.

1. El mito del origen

Abstraktion ist vielleicht die Bewegung von einem Feld zu einem anderen Feld der Macht. Und das ist eines der ersten Ziele in unserer Arbeit. Entspannen, Release-Arbeit, sich selbst aus den Systemen herauslösen, das ist extrem schwierig. Es ist ein Lebenswerk¹.

William Forsythe

Antes de presentar los cruces más específicos entre danza contemporánea y política, es conveniente señalar una intersección que se da en el origen de la danza que podríamos llamar de escenario (o, si se prefiere, *ballet*). No es importante cuándo ubicamos históricamente ese pasaje. Podríamos, con fundamento, pensarlo a fines del SXVI, cuando nace la primera versión de la expresión *coreografía*² o un poco antes, cuando el renacimiento preparaba el terreno para la filosofía moderna. Lo importante es que este salto posee un anclaje en una operación política. El pasaje de la danza popular a la danza de escenario es conceptualmente una operación política. El *ballet* nace como una mecanización de la danza popular³. Mientras que en esta última lo principal era el mero disfrute y la participación espontánea en una actividad comunitaria en la cual casi todos podían tomar parte, el *ballet* codifica y mediatiza lo que era originalmente un acontecimiento cultural inconsciente. La danza es uno de los elementos que más radicalmente colabora en la transformación de la fiesta en espectáculo (transformación que se profundizará hasta llegar a la fuerte preeminencia que posee hoy el espectáculo). Con el surgimiento del *ballet*, la danza se pone al servicio de la representación del poder y propone un modelo de disciplina corporal que más tarde invadirá otras esferas de la vida social. Con esto no se pretende sostener que con la aparición

¹ La abstracción es quizás el movimiento de un campo a otro del poder. Y ese es uno de los primeros objetivos en nuestro trabajo. Relajar, trabajo de *release*, eludir el sistema. Eso es extremadamente complicado. Es el trabajo de toda una vida.

² Cfr. LEPECKI A. *Option Tanz*. Berlín: Ed. Theater der Zeit. 2008. P. 16.

³ Cfr. ODENTHAL J. *Tanz, Körper, Politik*. Berlin: Ed. Theater der Zeit. 2005. P. 20.

de la danza de escenario muere o desaparece totalmente la danza popular y la fiesta. Es claro que existen todavía sociedades en las que la vertiente popular de la danza es muy fuerte y en aquellas en las que la danza de escenario ha asumido un rol hegemónico podemos sin embargo encontrar manifestaciones populares todavía vigentes, que poseen una gran potencia contrahegemónica. Las danzas populares son la expresión inmediata de las experiencias urbanas y sociales y son un termómetro sensible de la sociedad hecha cuerpo⁴.

Lo interesante es no perder de vista esto: la danza de escenario nace como producto de una operación política, y quienes producen y analizan la danza pueden recuperar este movimiento, esta situación originaria para contrarrestar o afirmar, romper o continuar este proceso de extracción y abstracción.

2. Política cultural

Unser Tänzer ist ein einsamer Mann auf einer Bühne in Hamburg. Sein Name ist Jochen Roller und er ist derzeit die Speerspitze des deutschen Solo-tanzes, weil er der Verarmung des Bürgers verkörpert. Um zu tanzen, faltet er Kleider by H&M, arbeitet im Call-Center, jobbt in Plattenladen. Auf der Bühne zeigt er, dass Tanzen im Neoliberalen Kapitalismus eine Tätigkeit ist, keine Kunst, sondern eine Ich-AG, die einen Saldovortrag erstellen, die Kosten der Arbeitsstunde drücken muss und die besten Ratschläge gewiss nicht mehr in der Tanzkritik erfährt, sondern in Publicationen zu Management, Marketing und Multitasking⁵.

Arnd Wesemann⁶

⁴ Cfr. KLEIN, G. "Die reflexive Tanzmoderne" en ODENTHAL J. (ed.) *tanz.de*. Berlin: Ed. Theater der Zeit. 2005. P. 22.

⁵ Nuestro bailarín es un hombre solitario en un escenario en Hamburg. Su nombre es Jochen Roller y es actualmente la punta de lanza del *solo* alemán ya que encarna el empobrecimiento del ciudadano. Para poder bailar, dobla vestidos en H&M, trabaja en un *call-center* o en una disquería. En el escenario muestra que bailar, en el contexto del capitalismo neoliberal, es una actividad. No es un arte, sino un Yo-S.A. que perfecciona un contrato basura, que debe reducir los costos de la hora de trabajo y en vez de buscar consejos entre los críticos de danza lo hace en los libros de *management, marketing y multitasking*.

⁶ Crítico de danza, redactor de *ballet-tanz*.

En esta sección realizaremos algunas breves consideraciones sobre lo que quizás sea el aspecto menos interesante de los cruces entre danza contemporánea y política, pero que es relevante si se considera que condiciona seriamente la producción y circulación de las obras. Se trata del posicionamiento de la danza contemporánea frente a las otras artes y frente a otras vertientes dentro de la danza misma.

La danza es y ha sido considerada un arte menor. Ocupa un lugar marginal en la asignación de fondos por parte de las instituciones culturales, cuenta con un público más bien selecto y reducido y una modesta estructura de críticos y teóricos (enormemente modesta si la comparamos con la de las artes plásticas por ejemplo). Dentro de este panorama, el lugar de la danza contemporánea es aún más marginal: a diferencia de la danza clásica, que se encuentra altamente institucionalizada (ya sea en su transmisión o en su producción), la danza contemporánea debe todavía luchar para definir sus espacios. La tendencia (aunque no absoluta) de no fomentar la constitución de repertorios, el carácter móvil y multicultural de sus *ensembles*, la diversidad de técnicas y enfoques hacen que los bailarines de danza contemporánea (a diferencia de los bailarines clásicos) no puedan capitalizar sus habilidades corporales, dado que lo que sirve para trabajar con el coreógrafo X no sirve para Y⁷. Esta desinstitucionalización y fluidez de la danza contemporánea hace que gran parte de la producción de obra se realice en el seno de compañías independientes (lo cual genera una gran diversidad y multiplicidad de enfoques) y que los festivales se transformen en los grandes determinadores de agenda.

Se pueden identificar dos posiciones en tensión al interno de la disciplina: aquella que lucha por su constitución como campo autónomo⁸, en pro de una institucionalización definitiva y aquella que intenta permanentemente quebrar y subvertir los modelos impuestos

⁷ Cfr. LAERMANS R., MEUDERS C. “Der Körper als Re/Depräsentation oder: was macht der Tanz zeitgenössisch?” en Gareis S., Kruschkova K. (eds.) *Ungerufen. Tanz und Performance der Zukunft*. Berlin: Ed. Theater der Zeit. 2009. P. 102.

⁸ Cfr. DÜMKE C., “Tanzkarrieren im Übergang“ en Gehm S. et al. (ed). *Wissen in Bewegung*. Bielefeld: Ed. Transcript. 2007. P. 310; Odenthal J., *Op. cit.*, p. 58.

de producción y circulación⁹. En este sentido son paradigmáticos los trabajos de Xavier Le Roy, quien, por ejemplo, intenta evadir la lógica de la distribución de los fondos para la realización de obras usando el dinero asignado para una obra distinta de la que fue aprobada¹⁰.

En resumen, al interno de la danza contemporánea se desarrollan también luchas políticas: algunas, de reproducción, por la acumulación de capital simbólico; otras que intentan evitar la constitución de un campo desafiando las reglas de producción y circulación. Esta última práctica crítica, que en principio va dirigida al interior del campo puede poseer proyecciones fuera del mismo, ya que, en muchos casos, dichas reglas de producción y circulación son comunes a otros ámbitos sociales.

3. Vamos descolonizando. O no.

Intento integrar nociones que nuestra cultura separa. Es muy importante no perpetuar esa división. Y aunque en nuestra cultura hay mucha castración corporal, creo que no hay pensamiento sin cuerpo, porque pensar o razonar implican también emociones. [...] Tengo necesidad de hacer una obra políticamente explícita, traer las cuestiones del mundo a la danza, porque a veces siento que hoy estamos demasiado preocupados por las exploraciones formales, de composición.

Vera Mantero



Imagen I. Vera Mantero en una misteriosa coisa, disse e.e. cummings.
Fuente: revistadadanca.com

⁹ Cfr. HUSEMANN P. *Choregraphie als kritische Praxis*. Bielefeld: Ed. Transcript. 2009. P. 13 y ss.

¹⁰ Cfr. HUSCHKA S.. *Moderner Tanz*. Reinbek am Hamburg: Ed. Rowohlt Taschenbuch Verlag. 2002. P. 320.

La danza contemporánea tematiza, a nivel de composición y de contenido, las diferencias culturales, la sociedad multicultural. En muchos casos la creación coreográfica se realiza de manera colectiva, en *ensembles* que reúnen bailarines o performers de diferentes partes del mundo y que se relacionan en un modo mucho más horizontal y democrático que el de las compañías de ballet clásico. La danza contemporánea se presenta en general como propiciadora de la integración, ya que se nutre de la multiplicidad de voces. Desde esta perspectiva se asume también como un desafío al sujeto moderno, eurocéntrico y masculino.

En 1996 y en un festival organizado por un banco importante de su país de origen, la coreógrafa y bailarina portuguesa Vera Mantero¹¹ presentó la obra *uma misteriosa Coisa disse e.e. cummings*. El solo, cuya duración es de veinte minutos, fue creado bajo la consigna de inspirarse en Josephine Baker y continúa presentándose hasta hoy. El título hace alusión a lo que Cummings dijo sobre Josephine Baker: “una misteriosa Cosa, ni primitiva ni civilizada, o más allá del tiempo, en el sentido que la emoción está más allá de la aritmética”.

¹¹ Coreógrafa y performer. Estudió danza clásica y se unió al ballet Gulbenkian entre 1984 y 1989. Comenzó su carrera coreográfica en 1987 y desde 1991 ha mostrado su obra en toda Europa, Argentina, Brasil, Canadá, USA y Singapur. De su trabajo se destacan las obras *Una rosa de los músculos* (1989), *Quizás ella pudiera bailar primero y pensar después* (1991), *Olympia* (1993) y *uma misteriosa coisa, disse e.e. cummings* (1996) así como las obras grupales *Bajo* (1993), *Para cansados y profunda tristeza* (1994), *La poesía y la barbarie* (1998), *Hasta que Dios es destruido por el ejercicio extremo de la belleza* (2006) y su última creación *Echaremos de menos todo lo que no necesitamos* (2009).

Vera Mantero participa regularmente en proyectos internacionales de improvisación como *Crash Landing* y *En la mesa*, cuya iniciativa corresponde a la coreógrafa Meg Stuart, y *On the edge*, una iniciativa de Mark Tompkins. En 1999 Culturgest de Lisboa organizó una retrospectiva de su obra. Desde el año 2000 se dedicó exhaustivamente al trabajo con su voz, cantando el repertorio de diversos autores y en co-creación de proyectos de música experimental. Representó a Portugal en la 26ª Bienal de Sao Paulo (2004), en colaboración con el escultor Rui Chafes con la obra *Comer el corazón*. En 2007 codirigió y montó la película *Curso del Silencio* (en asociación con Miguel Goncalves Mendes). En 2002 recibe el premio Almada (IPAE) y en 2009 el premio Gulbenkian por su carrera artística como creadora e intérprete. Esta información se encuentra en www.forumdanza.pt.

En escena, Vera Mantero aparece con un maquillaje recargado, propio de una vedette. Por un momento, se ve sólo su cara. Luego la luz se amplía, se hace visible el cuerpo desnudo de Mantero, pintado color marrón oscuro. Dicha pintura deja sin cubrir la cara y las manos. Y en los pies, en lugar de pies, vemos un par de pesuñas de cabra, que atentan todo el tiempo contra la estabilidad de Mantero. En un tono melancólico y suspirante, Mantero enuncia su *ritornello*: “una intolerancia, una no-visión, una incapacidad, un deseo, un vacío, un vacío, un vacío, un vacío, una ternura, una caída, un abismo, una dicha...” y repite “atroz, atroz, atroz”. Movimientos de brazos y manos acompañan el recitado, pero ella no se mueve del centro de escenario. No hay danza. Sólo la confrontación con la melancolía de la época postcolonial¹² (recordemos que Portugal fue el último país europeo en descolonizar, al menos formalmente, África). La referencia a la raza, a la imposibilidad de una bailarina blanca europea de convertirse en una bailarina negra, a la animalidad y sensualidad del otro cultural (la pezuñas son de cabra y en portugués esa palabra se utiliza también como sinónimo de puta), la elección de una coreografía estática y un tono melancólico operan como una denuncia de la amnesia europea de la brutalidad de su pasado colonial¹³. Mantero presenta ese exotismo (es decir, la mirada exótica del otro) y sensualidad que operaron en la consagración de Josephine Baker como algo ajado y sin brillo, para recordarnos las consecuencias de lo que esa visión exótica permitió en el tiempo colonial, no tan lejano, después de todo.

Esta coreografía es un ejemplo de cómo la danza contemporánea, reponiendo las categorías del sujeto moderno y sus construcciones, poniéndole el cuerpo a las categorías críticas, funciona políticamente.

¹² Cfr. Lepecki A., op. cit., p. 156.

¹³ Cfr. Lepecki A., p. 158.

4. Grado cero

Using choreographic quotation is one of my discursive strategies (Jérôme Bel : The Rite of Spring (1913 by Stravinsky for Nijinsky, The Last Performance : Wandlung (1978) by Susanne Linke and the Tanztheater). I'm interested in the ecological aspect of quotation (recycling). It allows me to put modern/contemporary dance into perspective (historicisation) and to determine an ontology of performance. I can use quotation to make up for my incapacity to produce dance. But from a broader viewpoint, dance remains a medium which makes it possible for me to indulge in (idle) esthetical, historical, social and philosophical speculations.

Jérôme Bel



Imagen II. Escena de la obra *Jérôme Bel*. Fuente: jeromebel.fr

En 1995 el coreógrafo Jérôme Bel¹⁴ presentó su obra homónima. En la misma aparecen cuatro *performers* desnudos en un escenario

¹⁴Coreógrafo y bailarín francés nacido en 1964. Actualmente vive en París y trabaja en todo el mundo. Su primer trabajo como coreógrafo *nom donné par l'auteur* (1994), es una coreografía de objetos. El segundo, *Jérôme Bel* (1995) se basa en el desnudo total de los *performers*. El tercero, *Shirtology* (1997), presenta un actor usando varias remeras. *The last performance* (1998), citando varias veces un solo de la coreógrafa Susanne Linke así como también Hamlet o André Agassi, intenta definir una ontología de la performance. La obra *Xavier Le Roy* (2000) fue reconocida por Jérôme Bel como propia, pero en realidad fue coreografiada por Xavier Le Roy. *The show must go on* (2001), reúne un elenco de veinte performers, dieci-

con fondo y piso negro. La pieza surgió como una respuesta a la pregunta (barthesiana) ¿cuál es el grado cero de una representación de danza? ¹⁵. Componiendo bajo este esquema de elementos mínimos Bel propone en escena cuerpo (uno masculino y otro femenino), luz (la lamparita creada por Thomas Edison que es sostenida por una de las *performers*) y música (*Le sacré du printemps*, de Stravinsky, tarareado *ad infinitum* por la cuarta *performer*). Los performers-cuerpo escriben sus nombres con tiza en la pared negra. Anotan también la altura, el peso, la edad, el número de teléfono y el saldo de su cuenta bancaria. La performer-luz escribe en cambio Thomas Edison, la restante Stravinsky. En un momento de la obra una de los *performer-cuerpo* orina y borra lo escrito generando anagramas. También se escriben datos sobre sus cuerpos con un lápiz labial. O juegan estirándose la piel y el cabello. Todo muy lentamente. Jérôme Bel, que da nombre a esta pieza, jamás entra en escena. Tampoco hay danza en el sentido más común del término. De hecho los organizadores de uno de los festivales en los que Bel presentó la pieza fueron demandados por publicidad engañosa, dado que habían presentado la obra como una obra de danza.

Si, con Sloterdijk, entendemos que la ontología de la modernidad es la de un puro ser-para-el-movimiento, entonces podemos señalar

nueve canciones pop y un DJ. En 2004 fue invitado a producir una obra para el ballet de la Ópera de París: *Veronique Doisneau* (2004), que versa sobre el trabajo de la bailarina Veronique Doisneau, perteneciente al mencionado cuerpo de baile. *Isabel Torres* (2005) para el ballet del Teatro Municipal de Rio de Janeiro es la versión brasilera de la producción para la Ópera de París. *Pichet Klunchun and myself* (2005) fue creada en Bangkok con el bailarín tradicional tailandés Pichet Klunchun. En 2009, produce *Lutz Förster* (2009), bailarín que ha actuado con Pina Bausch, la José Limón Dance Company y Bob Wilson, y *Cédric Andrieux* (2009), bailarín en la Merce Cunningham Dance Company y en el Lyon Opera Ballet. En 2010 crea junto a Anne-Teresa De Keersmaecker *3 Abschied*, basada en *Das Lied von der Erde* de Gustav Mahler en la versión de Schönberg. Jérôme Bel se ha hecho acreedor a un premio Bessie por la obra *The show must go on* en New York, en 2005. En 2008 recibió junto a Pichet Klunchun el premio Routes Princess Margriet por la diversidad cultural. Esta y más información disponible en www.jeromebel.fr.

¹⁵ Cfr. BAUER, U. "The movement of embodied thought. The representational game of the stage zero of signification in Jérôme Bel". *Performance Research* 13(1). Pp. 33-39.

que la introducción en la coreografía de la inmovilidad, del aletargamiento de los movimientos opera como crítica de la interpelación cinética del sujeto en la modernidad¹⁶. En el caso de Bel (como en el de otros coreógrafos de danza contemporánea) la búsqueda no se agota en la reformulación de categorías estéticas y en la redefinición de los límites de la propia disciplina (como ocurría en las vanguardias del siglo XX) sino que la misma se extiende al campo político, materializando conceptos de la filosofía y recuperando el movimiento originario que se dio con el nacimiento del *ballet*. En la pieza *Jérôme Bel* opera también una crítica de la representación. Bel elude en esta pieza la posibilidad de que el cuerpo sea presentado como signo que el público debe leer como representación de la movilidad, flexibilidad, belleza y elegancia. El cuerpo es en realidad un actor importante en el proceso de transformación del lenguaje en reescritura constante de su historia. La desimbolización del cuerpo es una condición para el surgimiento de un nuevo discurso.

5. Solipsismo

[...] wir können über die Tatsache reden, dass das Körperbild extrem fluide und dynamisch ist. Dass seine Grenzen, Kanten und Konturen „osmotisch“ sind und dass se die bemerkenswerte Kraft der Einbeziehung und des Hinausdrängens haben. Innen und Außen – ein dauerhafter Austausch¹⁷.

Xavier Le Roy



Imagen III. Escena de *Self unfinished*. Fuente: xavierleroy.com

¹⁶ Cfr. LEPECKI, A., *Op. cit.* p. 86.

¹⁷ [...] podemos hablar sobre el hecho que la imagen corporal es extremamente

En el marco de la danza contemporánea el solipsismo coreográfico se presenta como una posibilidad de superar desde dentro la modalidad de subjetivación de la modernidad centrada en un yo aislado¹⁸.

Xavier Le Roy¹⁹ en su coreografía *Self unfinished* trabaja desde esta perspectiva. En escena hay sólo una mesa y una silla de líneas muy finas. El piso y la pared son totalmente blancos. Le Roy recibe al público sentado en esa silla, vestido de negro. A lo largo de la función realiza sobre sí mismo una serie de metamorfosis: primero es un hombre, luego un robot, luego una mujer, luego un animal, luego algo indefinible. Primero viste pantalón, remera y zapatos, luego remera,

fluida y dinámica. Que sus límites, bordes y contornos son “osmóticas”, que poseen notablemente la facultad de absorber y expeler. Interior y exterior - un intercambio duradero.

¹⁸ Cfr. LEPECKI, A., *Op. cit.* p. 61.

¹⁹ Coreógrafo y performer. Estudió biología molecular en la Universidad de Montpellier y ha trabajado como bailarín y coreógrafo desde 1991. Ha actuado con la compañía de l'Alambic (1992-1995), el grupo Detektor (1993-1997), Quator Knust (1996-2000), Alain Buffard (1999), Marten Spangberg (2000), Lindy Annis (2005) y Tino Sehgal (2001 y 2006). Desde 1997 hasta 2003 fue artista residente en el Podewil, Berlín. Ha coreografiado los solos *Self Unfinished* (1998), *Product of Circumstances* (1999), fue invitado por el festival Tanz im August para trabajar con Yvonne Rainer en *Meetings* (2000), realizó una pieza de Jérôme Bel: *Xavier Le Roy*; coreografió *Giszelle* (2001) en colaboración con Eszter Salamon; y *Project* (2003) una obra para 15 performers. También puso en escena *Das Theater der Wiederholungen*, una obra de Bernhard Lang y *Mouvements für Lachenmann* (2005), concierto con música de Helmut Lachenmann. Con el proyecto educativo de la Berliner Philharmoniker coreografió *Ionisation* de Edgar Varèse con 40 niños. Desde 2004 está involucrado en varios proyectos educativos. En 2007 coreografió un solo sobre la música de Igor Stravinsky “Le Sacre du Printemps”. En 2008 continúa su investigación sobre la gestualidad de los músicos y crea *More mouvements für Lachenmann*. En 2007-2008 es artista asociado al Centre Coreographique National de Montpellier donde co-dirige el programa educativo y junto con nueve artistas inicia el proyecto *6 months 1 location* para explorar condiciones de trabajo específicas que asocian a los participantes y el programa *ex.e.r.ce.08*. En 2009 presenta *To contemplate* en el festival In-Presentable-Madrid y *Xavier fait du Rebutoh* en el museo de la danza de Rennes, trabajo que reelabora en PAF con el título *product of other circumstances*. En 2010 crea *Floor Pieces* en la Julia Stoscheck Collection en Düsseldorf y es invitado como *fellow artist* en la residencia en el programa del MIT Art Culture and Technology (Cambridge, USA). Invitado por la galería Hayward de Londres creó una obra para los “activators” de la exhibición MOVE:Choreographing You. Esta y más información en www.xavierleroy.com.

luego falda, luego nada. Le Roy nos presenta su respuesta a la pregunta deleuziana ¿qué puede hacer un cuerpo?

Mediante estas transformaciones, Le Roy socava el isomorfismo hegemónico entre presencia, masculinidad, verticalidad, figura, frontalidad, rostridad y eficiencia del movimiento. El devenir, tal como Deleuze y Guattari lo entienden produce un poder, un plano de inmanencia, una composición del deseo, un cuerpo sin órganos. El devenir no produce una representación sino un plano del deseo inmanente. La fuerza biopolítica del devenir radica en que todo devenir es un devenir-menor, una minorización. Esta apelación a la categoría del devenir queda también evidenciada en el título de la pieza: *Self unfinished*. No debemos pensarlo modernamente, como la referencia a un sujeto que no se encuentra terminado, realizado, sino como una advertencia de que en realidad no puede realizarse jamás. A través del solipsismo como metodología coreográfica Le Roy renueva el rechazo al cuerpo monádico de la modernidad y posiciona a la coreografía como una praxis con potencial político a través de la presentación de un cuerpo relacional²⁰.

6. Concluyendo

A lo largo del texto se han presentado esquemáticamente algunos de los puntos en los cuales la danza contemporánea, la filosofía y la política se tocan. Este trabajo puede (y debe) sin dudas profundizarse. Para ello quedan abiertas las puertas del debate.

²⁰ Cfr. LEPECKI, A., *Op. cit.* p. 66.

ESCEPTICISMO ANTIGUO / ESCEPTICISMO MODERNO. A PROPÓSITO DE UNA DISTINCIÓN PROBLEMÁTICA

ANCIENT AND MODERN SKEPTICISM ABOUT A PROBLEMATIC DISTINCTION

Vicente RAGA ROSALENY

Universidad de Valencia

✉Vicente.Raga@uv.com

Recibido: 30/05/2010

Aprobado: 19/09/2010

Resumen: Habitualmente tiende a realizarse una distinción clara entre las corrientes escépticas antiguas y la “recuperación” moderna del escepticismo. Además, en los estudios actuales suele dejarse de lado la *skepsis* griega, filosóficamente devaluada desde la perspectiva del pensamiento moderno que se enfrenta al reto escéptico entendido en términos netamente epistemológicos, frente a la postura ética antigua.

Nuestra intención es, pues, doble. Por un lado, pretendemos cuestionar algunas de las supuestas distinciones que separarían tajantemente al escepticismo antiguo del moderno. Y por otro lado, deseamos mostrar cómo esta distinción ha llevado a minusvalorar la potencia filosófica del escepticismo antiguo y su relevancia como reto fundamental para cualquier posición filosófica moderna, en tanto en cuanto las objeciones que se le imputan al escepticismo en general quedarían invalidadas ante las estrategias del escepticismo clásico.

Palabras clave: escepticismo, pirronismo, metafísica, Sexto Empírico, Montaigne

Abstract: Usually scholars draw a clear distinction between the old skeptical currents and the “modern recovery” of skepticism. In addition, contemporary studies tend to leave aside the Greek *skepsis*, philosophically devaluated from the point of view of the modern thought that understood the skeptical challenge in epistemological terms, in front of the old ethical sense of this current.

In this sense, we have two main targets. On the one hand, we try to challenge some of the supposed distinctions that would separate sharply old and modern skepticism. And on the other hand, we wished to show how this distinction underestimates the philosophical power of the old skepticism and its relevance as a fundamental challenge for any modern philosophical position, while the objections that are imputed generally to skepticism would be invalidated before the strategies of the classic *skepsis*.

Keywords: Key Words: Skepticism, Pyrrhonism, Metaphysics, Sextus Empiricus, Montaigne

1

Es ya casi un tópico aquel que sitúa en el Renacimiento el origen de un “redescubrimiento” del escepticismo de importancia crucial para el pensamiento moderno. Basándose en la obra pionera de Richard H. Popkin¹, que situaba a Montaigne como un autor central en la transmisión del pensamiento antiguo a nuestro tiempo y, al mismo tiempo, como un paradigma del encuentro y fusión en un momento de crisis de dos *Weltanschauungen*, la pagana y la cristiana, la mayoría de los interpretes posteriores han entendido ese momento de la Modernidad temprana en clave pirrónica.

El escepticismo pirrónico, o pirronismo, que tomaría su nombre de su mítico fundador, Pirrón de Elis (ca. 360- ca. 270 a. C.), fue una corriente de pensamiento que se extendió durante unos quinientos años en la Antigüedad, aunque prácticamente todo nuestro conocimiento de este movimiento proviene de los escritos de Sexto Empírico, un recopilador y autor tardío que vivió durante el s. III d. C., ya en las postrimerías del pirronismo clásico. Son las traducciones latinas de las obras de éste, sus *Esbozos pirrónicos* y su *Contra los profesores*², en la década de 1560 en Europa, y su difusión luego en los textos de autores como Montaigne, así como el contexto de crisis cultural del Renacimiento: con la ruptura con la tradición y el criterio de autoridad en el plano religioso, científico y artístico, o con novedades como la del Encuentro con el continente americano, los que decidieron la fortuna del pirronismo durante el Renacimiento³.

¹ Un texto ya clásico que en su última edición ampliada, disponible sólo en inglés, puede encontrarse como POPKIN, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford U. P., 2003.

² Puede encontrarse traducción al español de los textos, EMPÍRICO, S., *Esbozos pirrónicos*, trad. de A. Gallego y T. Muñoz. Madrid: Gredos, 1993; EMPÍRICO, S., *Contra los profesores*, vol. I, trad. de J. Bergua. Madrid: Gredos, 1997 (la obra completa, por la misma editorial, está ya en prensa).

³ Para una completa y reciente narración de la transmisión del escepticismo de la

Por otra parte y aunque son diversas las metamorfosis sufridas por el pirronismo en la época clásica, con cambios relevantes, desde las escasas formulaciones atribuidas al mítico fundador del movimiento escéptico, Pirrón de Elis, hasta su compilador más tardío Sexto Empírico, todavía quedarían muchos elementos que, según diversos autores, permitirían distinguir netamente, en términos generales al escepticismo moderno del antiguo.

Así pues, y pese a los paralelismos que algunos han establecido entre las dos épocas de clímax del escepticismo, con las crisis sociales y culturales, políticas y económicas, que pudieron rodear el período helenístico y, paralelamente, las ya mencionadas fracturas de la autoridad eclesiástica, del paradigma aristotélico-escolástico, y las correlativas inseguridades, producto de la atmósfera bélica del momento renacentista tardío, también se han destacado las novedades que, supuestamente, distanciarían de un modo más o menos radical al escepticismo antiguo de su avatar moderno.

En este sentido, cabría señalar, por ejemplo, antes que nada y como uno de los rasgos diferenciales fundamentales para la mayoría de estos críticos, la pérdida del punto de vista moral del escepticismo por parte de las corrientes epistemológicas contemporáneas⁴.

Y es que parece que con seguridad podría calificarse a la meta principal de las corrientes escépticas, la *ataraxia*, la tranquilidad que acompañaría a la *epoché* o suspensión del juicio en su versión sextiana, como una perspectiva claramente moral e, incluso, tal meta podría formularse en forma de reto. De esta manera, compartiendo con los movimientos contemporáneos de la *skepsis*, como la escuela epicúrea y estoica, el objetivo de la vida feliz, la pregunta por la vida buena, sin embargo, el escepticismo sextiano pondría en cuestión la posibilidad y deseabilidad del conocimiento filosófico para lograr tal meta, criticando así la conocida conexión socrática entre saber y virtud o felicidad.

Antigüedad al Renacimiento puede consultarse ROMÃO, R. B., *A Apologia na Balança. A Reinvenção do Pirronismo na "Apologia de Raimundo Sabunde" de Michel de Montaigne*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2007.

⁴HILEY, D. R., "The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism". *Journal of the History of Philosophy*, (1987) 25: 2, pp. 185-213.

De este modo, la vida tranquila sería, en la formulación sextiana, una vida *adoxastos* (sin creencias), siguiendo los fenómenos, esto es, acorde con el instinto, la costumbre y las tradiciones⁵, y dejando de lado cualquier aseveración dogmática, que no la apertura mental propia del indagar constante, la cual no se detendría para mantener una teoría o doctrina. Y esto, al parecer de muchos exegetas, sería lo que el moderno escepticismo habría perdido al ir dotando de cada vez más relevancia (como ya, aunque a menor escala, haría Sexto por relación a Pirrón) a la vertiente epistemológica del mismo.

Sin embargo, es ésta una aseveración problemática y es que si atendemos a la que pretende pasar por ser la primera formulación moderna del escepticismo, la realizada por Montaigne en sus *Essais*, seguiría siendo fundamental en ésta la perspectiva práctica, tal y como acabamos de plantearla, como reto a la relación entre conocimiento y felicidad establecida por los dogmáticos.

Así pues, la idea de un escepticismo cercano a un “arte de vivir” propio de la Antigüedad, y contrapuesto a otro en el que tan sólo preocupase la dimensión epistemológica, en la Modernidad, quedaría desdibujada, y los límites que las separarían, quedarían difuminados, al menos por relación a este punto, siendo más correcto, quizá, un planteamiento que entendiese las distinciones como graduales y diversas, según las diversas opciones o corrientes.

Pero, pese a esta observación, no finalizarían aquí tampoco las divergencias planteadas entre el escepticismo en ambos períodos, ni la importancia del contraejemplo montañiano se reduciría a este punto, ya que precisamente apoyada en el carácter supuestamente ético del escepticismo antiguo, o vinculado con ello, estaría su carácter presuntamente menos englobante. Y así, la inclinación práctica del escepticismo griego iría vinculada, en estas interpretaciones, a la supuesta dificultad de estas corrientes para poner en cuestión algo que caracterizaría, al menos desde Descartes, al escepticismo, la puesta en duda radical del mundo externo⁶.

⁵ EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, I, § 11.

⁶ BURNYEAT, M. F., “Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *The Philosophical Review*, (1982) 91: 1, pp. 3-40.

Según esta argumentación, ampliamente compartida, existiría, pues, un realismo subyacente a las tesis escépticas que limitaría, como no lo haría en el pensamiento postcartesiano, la total suspensión del juicio proclamada por Sexto. Desde esta perspectiva, el escepticismo, al menos en su versión sextiana, suspendería el juicio acerca de los enunciados que se pronuncian sobre cómo son las cosas en sí mismas, pondría en cuestión que las propiedades aparentes correspondan a la cosa en sí⁷, sin interrogarse acerca de éstas en el radical modo en que lo habría hecho la duda hiperbólica cartesiana.

Es más, y a esto iría ligado otra importante diferencia respecto del escepticismo moderno, y es que sin cuestionar la existencia del mundo externo al modo radical en que lo haría en un primer movimiento Descartes, no se establecería tampoco en las corrientes escépticas antiguas la ruptura planteada por el pensamiento cartesiano, aunque formulada en una tradición que podría remontarse a Agustín de Hipona y más allá, entre el mundo externo y el mundo subjetivo, cuyos estados se nos darían como ciertos. Esta última idea llevaría a algunos a extremar todavía más la distancia entre pensamiento escéptico antiguo y moderno, e incluso entre ambas épocas del pensamiento como un todo, al afirmar que, en realidad, entre los antiguos no llegaría a darse un reconocimiento de tales estados subjetivos del conocimiento. Es decir, para determinados autores, no habría una subjetividad como dominio acerca del que pudieran enunciarse verdades, en el pensar antiguo⁸.

⁷ EVERSON, E. "The Objective Appearance of Pyrrhonism", en Everson, S. (ed.), *Companion to Ancient Thought*, vol. II, Cambridge, Cambridge U.P., 1991, p. 127.

⁸ Esta posición está liderada por los ya mentados Burnyeat y Everson, como evidencia FINE, G., "Subjectivity, Ancient and Modern". En MILLER, J., (ed.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., 2003, p. 192. En cuanto a algunos posibles candidatos, entre las escuelas que podrían haber dedicado su reflexión a la subjetividad, la respuesta de Everson, que rechaza la alegada similitud entre la visión de lo mental que pudieran tener los Cirenaicos y, por extensión, en tanto que conocemos diversos testimonios al respecto tomados de la discusión sextiana con ellos en las obras de este último, los escépticos pirrónicos tardíos, sería clara y casi canónica: los estados subjetivos de conciencia de corte cartesiano no pasarían de serlo de tipo material en el caso de los Cirenaicos, sin que hubiera lugar a la distinción de esferas, subjetiva e interna, objetiva y externa, a que el pensamiento poscartesiano nos tendría acostumbrados.

Pero, vista esta argumentación, ¿cabría decir que tal distinción, radicalmente basada en el carácter eminentemente moral del escepticismo antiguo y en sus limitaciones relacionadas de aceptación realista del mundo y carencia de preocupación por los estados subjetivos de conciencia, podría sostenerse de manera firme? ¿Acaso el contraejemplo montañiano no podría al menos acercar nuestro juicio a un estado cercano a la suspensión, absteniéndonos de aceptar un dictamen tan tajante como el que estos especialistas plantean y que una parte importante de los investigadores actuales de este campo comparten?

Resulta complicado dar respuesta a tales preguntas y difícil enfrentarse a una posición tan ampliamente extendida como la que hemos expuesto, sin embargo, nos gustaría cerrar este apartado con una breve contestación que, desde una perspectiva general nos acercase a esa suspensión del juicio que caracterizaba al pirronismo.

Y es que cabe la posibilidad de que Sexto Empírico no fuese escéptico respecto del mundo externo pero sí que hubiese advertido esa posibilidad, descubriendo esa posición como mantenida por alguien, o bien que hubiera sido éste un punto de vista que introdujese en sus textos. Pero, entonces, si ése fuese el caso, podría decirse que sí habría introducido al menos la discusión sobre el mundo externo en el escepticismo antiguo. Además, y añadiendo posibilidades más allá de esta opción de mínimos, que el escepticismo sextiano, o alguna otra de las corrientes imperantes en la época antigua, hubiera desarrollado un escepticismo del mundo externo al extremar el supuesto escepticismo de propiedades que según la mayoría de las interpretaciones más habituales le correspondería, no resulta nada descabellado ya que ciertamente esta clase de *skepsis* sería realmente inestable y volátil.

Sin embargo, la cuestión principal, que ligaría las dos diferencias señaladas más relevantes, y que permitiría hablar de un escepticismo del mundo externo en Sexto, sería la presencia o no en éste de algo que, al decir de los críticos, constituye el núcleo esencial del escepticismo moderno, a saber, la asimetría epistemológica, el privilegio de la primera persona que involucraría un escepticismo del mundo externo y que, así planteada, requeriría también de una noción de subjetividad como la moderna.

Esta sería la idea más importante sostenida por el escéptico moderno que daría cuenta de la presencia de un escepticismo del mundo externo, esto es, la defensa de un acceso privilegiado a los propios estados mentales y la correlativa barrera existente entre eso que aparece como estados subjetivos de la conciencia y toda otra cosa, entre, por decirlo así, el alma y el cuerpo. Sin embargo, ¿qué nos impide pensar que los escépticos sextianos conocieran, o incluso hubieran defendido, una posición en la que se consideraran los estados subjetivos y de los que se predicara verdad, creencia y conocimiento?

En realidad, ése podría ser el punto de vista de la escuela cirenaica, tras un análisis estrecho de sus textos, bien conocidos por Sexto (que constituye una de nuestras fuentes a ese respecto). Y tal conocimiento sextiano de las opiniones cirenaicas, unido al modo en que el autor griego trataría de las afecciones y apariencias, con los ejemplos empleados en sus textos, relativos al dolor y al placer, paradigmáticos de los estados subjetivos, y con algunas de las características, como la del acceso privilegiado o la de la incorregibilidad, que les serían propias y que algunos autores⁹ consideran como rasgos centrales de esos mismos estados de conciencia, nos permitiría al menos poner entre paréntesis o suspender la aseveración de una diferencia radical entre las corrientes escépticas antiguas y las contemporáneas.

2.

Puesta en suspenso, o al menos cuestionada, la separación tajante entre pirronismo y escepticismo moderno cabría atender a un segundo tópico, habitualmente asumido de manera acrítica y relacionado con el primero, y es que si la imagen moderna del escepticismo es eminentemente epistemológica, por contraste con el supuestamente diverso escepticismo pirrónico, la consecuencia de ello sería una devaluación filosófica de la escuela antigua por relación a la moderna, seguida luego de una crítica general al escepticismo *tout court*.

⁹ NAGEL, Th. "What is like to be a Bat?" *The Philosophical Review*, (1974) 83, pp. 435-450.

Cuatro son las razones que se esgrimen para ello: La supuesta puerilidad de las estrategias argumentativas desarrolladas por Sexto Empírico; el carácter contradictorio de sus afirmaciones (la proposición “El conocimiento no es posible” supondría un ejemplo de conocimiento, y, por tanto, se trataría de un enunciado que se autorrefuta); las paradojas que generan sus tesis, en concreto, distintas variantes de la “paradoja del conocedor”; finalmente, el carácter nihilista y puramente destructivo de esta escuela, que le resta valor frente a las filosofías de sistema, filosofías que si destruyen algo es sólo para llevar a cabo la que se concibe como “verdadera” misión del filósofo: poder levantar un edificio cognitivo más sólido.

Y de manera complementaria con estos cuatro puntos, otros cuatro son los rasgos básicos de la escuela escéptica tal como la caracteriza Sexto Empírico en el Libro Primero de los *Esbozos pirrónicos*: El escepticismo es una “escuela de persuasión”¹⁰ cuyo objetivo es la “tranquilidad en materias de opinión”¹¹, es decir, se trataría de una metodología terapéutica cuya finalidad sería la eliminación de la ansiedad filosófica y de la compulsión metafísica; el escéptico no pondría en cuestión las apariencias o fenómenos, sino que investigaría “lo que se dice acerca de lo aparente, cosa muy distinta a investigar lo aparente mismo”¹²; lo cual, parafraseado en terminología contemporánea, significaría tanto que la función del escepticismo no es problematizar las creencias de sentido común, sino que su verdadero contrincante sería el dogmático, esto es, el filósofo que dota a sus enunciados de un énfasis epistemológico o metafísico; el escepticismo poseería un carácter global, o, lo que es lo mismo, el escéptico no se limitaría a problematizar un área concreta de conocimiento, sino que extendería la duda a la totalidad de las aseveraciones metafísicas posibles¹³; y por último, el escepticismo sería la “habilidad para establecer oposiciones”¹⁴ entre opiniones filosóficas, la capacidad de proporcionar argumentos válidos para dos puntos de vista contrapuestos de tal forma que, al no poder decidir la

¹⁰ EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, I, § 17.

¹¹ EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, I, § 25.

¹² EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, I, § 19.

¹³ EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, II, § 20.

¹⁴ EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, I, § 8.

cuestión propuesta, se originase una equipolencia (*isostheneia*) cuyo resultado racional sería la suspensión del juicio.

Se trataría de rasgos básicos. Pero también de características problemáticas o, incluso, tras atenta inspección, claramente paradójicas. Afirmando que la suspensión del juicio es la única opción racional cuando afrontamos cuestiones cognitivas, el escéptico se comprometería con la tesis de que el conocimiento no es posible, tesis que pasaría a ser su seña de identidad. Y ésta no sólo sería una tesis contradictoria, sino también un elemento que distorsionaría la imagen que el escéptico tendría de sí mismo, convirtiéndose en un elemento que implicaría la eliminación (con el fin de que su posición poseyera un mínimo de coherencia) de las otras características de su autorretrato.

Así es como el escepticismo se presentaría como contradictorio, origen de intranquilidad cognitiva, amenaza del sentido común y dogmático. Ésta es la imagen real contenida en el escepticismo, imagen que no concuerda con las declaraciones pirrónicas (contempladas ahora como artificios que disimulan la verdadera sustancia de su escuela) y a partir de la cual se define el proyecto filosófico. Un proyecto éste cuyas relaciones con el escepticismo serían ambiguas. Por una parte, el objetivo de la filosofía sería la refutación o superación de la amenaza escéptica mediante el descubrimiento de, al menos, un dato sobre el que no pudiera dudarse coherentemente; es decir, el escepticismo se presentaría filosóficamente como un obstáculo. Pero, al mismo tiempo, la filosofía requeriría del escepticismo para desarrollarse, vería en esta posición, no sólo una obstrucción, también una oportunidad. En varios sentidos: porque el escepticismo sería un preámbulo necesario de la filosofía, un método de demolición de pseudo-conocimientos que limpiaría el terreno de la mente de vaguedades y prejuicios, preparando un suelo estable sobre el que erigir una estructura metafísica invulnerable. Porque reflexionando sobre las condiciones de posibilidad del escepticismo, el filósofo podría descubrir datos que, al ser condición de la duda, no pudieran consistentemente ponerse en duda. En este sentido, el escepticismo sería también vehículo de conocimiento. Pero fundamentalmente, porque sería la amenaza escéptica la que daría sentido a la filosofía, la que la legitimaría a los ojos tanto de un sentido común

que, cuestionado por el escéptico, busca en la epistemología sus credenciales, como ante un individuo descontento y paralizado que, confrontando al escéptico, no podría ni alcanzar el conocimiento ni renunciar a él.

3.

Éste es el proceso que, devaluando la definición pirrónica del escepticismo, desemboca en su concepción epistemológica, en la representación que, de algún modo, ha pasado a ser la imagen natural de dicha doctrina. Sus credenciales son tanto su coherencia interna como la supuesta inteligibilidad de la conjunción de rasgos propuesta por Sexto Empírico. Sin embargo: ¿No descansa esa imagen en un único punto: en adscribir al escéptico la tesis de que el conocimiento es imposible, en interpretar la suspensión del juicio como negación del conocimiento, en identificar al escepticismo con una posición epistemológica concreta, que responde en idéntico nivel discursivo a las mismas preguntas que afrontan otras doctrinas? ¿Y no contradice eso la reiterada máxima pirrónica de acuerdo a la cual el escéptico no afirma ni niega nada? ¿Es posible que, después de todo, la imagen de Sexto Empírico sea inteligible? ¿Y que su inteligibilidad pase por la priorización del aspecto terapéutico del escepticismo, priorización que fuerce una reinterpretación radical de la suspensión del juicio? Empecemos por tomar en serio aquello a lo que Sexto Empírico denomina “el objeto final de deseo”¹⁵ de las estrategias escépticas: la tranquilidad cognitiva. Mientras no se respondan dos cuestiones: ¿en qué contexto se realiza esta declaración y a quién se dirige? y ¿cuál es el tipo de inquietud que intenta aliviar el escéptico?, ni el objetivo del escepticismo dispondrá de un contenido específico ni, por consiguiente, serán comprensibles sus métodos. No es de extrañar, por ello, que el Primer Libro de los *Esbozos pirrónicos* consista en gran parte en una aclaración magistral de estos dos problemas, o, lo que es igual, en la determinación del espacio conceptual al que se ciñen los argumentos escépticos.

¹⁵ EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, I, § 25.

El escéptico se presenta como un individuo que empezó a hacer filosofía con el fin “de aprehender qué es verdadero y qué falso”¹⁶ y que, desarrollando sus investigaciones, ha tropezado con un dilema que le impide tanto avanzar como retroceder: es incapaz de encontrar aquello que busca, un conocimiento indudable, algo cuya verdad sea incorregible; y, pese a ello, y porque se siente obligado a reconocer que tiene que haber algo cierto, que su investigación, además de tener sentido, es el resultado necesario tanto de su naturaleza como de las exigencias fundamentalistas de la racionalidad pura, es al mismo tiempo incapaz de renunciar a una búsqueda que, aunque comprende, no rinde resultados.

Ésa es la inquietud que trata de apaciguar el escéptico. Determina tanto el contexto que otorga sentido como el individuo al que se dirige su terapia: el filósofo. Se trata del estado de ánimo asociado al escepticismo. Por tanto, ¿cómo podemos describir al escéptico extendiendo la enfermedad que pretende curar?, ¿diagnosticando un problema sólo para después negarnos la posibilidad de su solución, negación que, además, define al problema? La concepción tradicional (externa) del escepticismo se sostiene sobre una profunda incoherencia.

Pues bien, si lo que nos impide avanzar es la contradicción entre nuestras aspiraciones y nuestras posibilidades y el límite de las últimas no pone límite a las primeras, la labor del escéptico no es mostrar que el conocimiento es imposible, sino persuadirnos a dejar de considerar esas aspiraciones como algo necesario, natural y con sentido. En otras palabras: la terapia escéptica se dirige a la voluntad, intenta eliminar el deseo de certeza o de verdad con mayúsculas. Se trata de que dejemos de querer conocer (metafísicamente hablando), y no tan sólo de que renunciemos al cumplimiento del conocimiento. Para ese cometido no es eficaz la señalización de nuestras limitaciones cognitivas. Se requiere algo más: llegar a ver que realmente no sabíamos qué queríamos decir con nuestras palabras, que verdaderamente no sabíamos qué buscábamos; fijar la atención, no en la imposibilidad de las respuestas, sino en la ininteligibilidad de las preguntas.

De este modo, el objetivo del escéptico no sería mostrar que el juicio sobre ciertas cuestiones no es posible; más bien, indicar que en metafísica

¹⁶ EMPÍRICO, S. *Op. cit.*, I, § 26.

no hay cuestión alguna sobre la que juzgar. No es que el valor de verdad de las proposiciones filosóficas sea indeterminable, las proposiciones filosóficas no son tan siquiera candidatos a verdad o falsedad. Lo que significa, en definitiva, que el escéptico no pretende vaciar cognitivamente a la filosofía, sino hacerla absurda.

Subrayemos para finalizar dos cosas: Al escéptico pirrónico no le interesaría la imposibilidad de conocimiento de acuerdo a parámetros filosóficos en sí misma; le interesaría como síntoma de la inaprehensibilidad de la noción misma de “conocimiento” y su terapia no sería demostrativa, sino persuasiva; lo que significa tanto que el pirrónico no se compromete con ninguna tesis, tampoco con la afirmación de que las proposiciones filosóficas son en sí mismas absurdas, como que la persuasión puede encontrar resistencias y que, por ello, la terapia no garantiza automáticamente la curación.

Es evidente que el pirronismo no pecaría de todas aquellas faltas de las que le acusan sus detractores: autorrefutación, nihilismo cognitivo, falta de sofisticación, fuente de ansiedad gnoseológica, problematización del sentido común, dogmatismo. Estos son estigmas del escepticismo epistemológico, una caricaturización del escepticismo antiguo construida a partir de sus jirones por la filosofía con el fin tanto de justificarse como de hacerse necesaria. Al mostrar tanto las dificultades de una separación tajante entre escepticismo antiguo y moderno, como el valor “filosófico” del pirronismo esperamos, pues, haber contribuido a la reivindicación de la *skepsis* en nuestros días.

EPISTEMOLOGÍA Y CONSTRUCTIVISMO: HARAWAY VS HACKING¹

EPISTEMOLOGY AND CONSTRUCTIVISM: HARAWAY VS HACKING

M^a José TACORONTE DOMÍNGUEZ
Universidad de La Laguna
✉mjtacorontedominguez@gmail.com

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: En este trabajo se pretende hacer dialogar el planteamiento constructivista de D. Haraway con la propuesta de I. Hacking respecto a cómo entender el constructivismo. Con ello se pretende situar los aspectos constructivos, o no, de la práctica científica con el fin de avanzar hacia una epistemología más democrática y hacia una mayor democratización de la epistemología. El objetivo es replantear la idea de que el conocimiento en general, y el científico en particular, se caracterizan por su objetividad, por su neutralidad, y que sus contenidos no quedan afectados por valores externos. La cuestión central es contrastar la visión más constructiva de Haraway con la más matizada de Hacking con el fin de arrojar luz sobre el debate actual sobre estos temas.

Palabras clave: Ciencia, constructivismo, relativismo, conocimientos situados, estilos de razonamiento, responsabilidad.

Abstract: In this paper it is analyzed the constructivist approach of D. Haraway and the thesis of I. Hacking on how to understand constructivism. The objective of the analysis is advancing toward a more democratic epistemology and to democratize the epistemology. The aim of the paper is to rethink the idea that knowledge, in general, and science in particular, are characterized by objectivity and neutrality, and that their contents are not affected by contextual values. The central issue is to contrast the constructive vision of Haraway with Hacking's approach on constructivism in order to light the current debate on these topics.

Keywords: Science, constructivism, relativism, situated Knowledge, styles of reasoning, responsibility.

¹ Este artículo ha sido realizado gracias al soporte del Proyecto de Investigación FFI2009-09483, *Epistemología, política e institucionalización en el desarrollo cien-*

*Las luchas sobre lo que será
considerado como versiones racionales
del mundo son luchas sobre cómo ver.*
Haraway

El presente escrito tiene una pretensión simple, establecer algunos paralelismos entre el pensamiento de D. Haraway y el de I. Hacking, tanto en lo que refiere a la dimensión político-ética de la ciencia, cuanto respecto al constructivismo; de este modo, el objetivo de este trabajo es comparar de forma sucinta, los posicionamientos de los autores en estos dos ámbitos. El punto de partida de este análisis es la consideración de que ni Haraway es hiperconstructivista, al contrario de lo que se tiende a interpretar, ni Hacking rechaza totalmente el constructivismo, ya que es un constructivista moderado.

1. La responsabilidad de la ciencia

El discurso de Haraway no es lineal, tampoco pretende serlo. Su proyecto es feminista-político, centrado en la tecnología y en la ciencia como materia prima de su pensamiento. *Grosso modo* se ha de entender su objetivo como la búsqueda de nuevos espacios teóricos que permitan construir nuevas alternativas para la ciencia, el conocimiento y la vida social. Es una autora que considera a los sujetos como entidades semiótico-materiales, dándole relevancia al contexto social donde estos se desarrollan.

Su dimensión crítica tiene como finalidad el cuestionamiento de lo existente y la necesidad de pensar lo por venir para que en ello tenga cabida una ciencia y una forma de vida humana más igualitaria, justa y democrática. Pretende una deconstrucción del ojo esencializador del hombre blanco, según ella, las miras de cómo se ven las cosas pueden ser cambiadas, modificadas, es hora de que todos los que no han podido, formen parte del discurso.

tífico: La ciencia española de la república a la dictadura. Del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Según García Selgas², este posicionamiento la hace caer en la circularidad reflexiva, es decir, al rechazar la visión única, trascendente, sólo hay enfoques parciales, que caracteriza como no inocentes. Así pues, teoriza sobre los *conocimientos situados*, como herramienta que permite superar la dicotomía universalismo/ relativismo.

Para Haraway el sujeto está situado, localizado en un espacio y un tiempo concreto y relativo, esta situación es la más adecuada para no privilegiar a un grupo sobre otro; la cuestión es no reproducir discursos hegemónicos. Intenta sortear el universalismo y el relativismo por medio de los conocimientos situados, en aras de llegar al consenso entre diferentes puntos de vista, respetando la igualdad de diferencias, hemos de zafarnos de las representaciones únicas.

La localización, como decimos, es importante, es desde ese lugar en el que nos encontramos, desde el cual hablamos y desde el cual nos tenemos que posicionar para llevar a cabo una conciencia oposicional, para criticar y construir, mediante la práctica, un armazón que nos permita lograr una democracia participativa y una ciencia más ecuánime con respecto a las desigualdades que se han ido trazando a lo largo de su propia historia. En la parcialidad es donde reside la posibilidad de construir una visión del mundo mejor, porque sólo desde ella podemos buscar la objetividad, en palabras de la autora:

“La única posición desde la cual la objetividad no podría ser practicada ni alabada es el punto de vista del amo, del Hombre, del Dios Uno, cuyo Ojo produce, se apropia y ordena todas las diferencias”³

Para Haraway, la objetividad no es sino una conversación de diferentes conocimientos situados que llegan a un entendimiento. Se distancia esta autora de la concepción tradicional que entendía a la objetividad como algo trascendente, impermeable a los valores no constitutivos de la ciencia, y cercana a la verdad. La objetividad se plantea como un consenso entre di-

² GARCÍA SELGAS, F.: “El cyborg como reconstrucción del agente social”, *Política y Sociedad*, 1999 n° 30, Madrid. pp. 167 y ss.

³ HARAWAY, D. J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. 1995, p.333.

ferentes partes, ésta ya no es neutral, como entendía la filosofía de la ciencia tradicional.

Entiende que los sujetos se encuentran en un contexto histórico, concreto y relativo, lo cual le aporta un conocimiento parcial y cambiante. Con dichos saberes contextuales se codifican los conocimientos situados. De este modo, y a partir de la conversación, surge la objetividad, pero repetimos, dicha objetividad no se refiere o remite a un conocimiento trascendente, sino que se refiere a una encarnación particular y específica, relativa al contexto, y por ello cambiante. Eso sí, la objetividad está basada en el acuerdo, siempre revocable, de las parcialidades en discusión.

Lo que en términos foucaultianos se caracteriza como “valor de verdad” es criticado también por la autora, quien no pretende implantar un nuevo objetivismo, es decir, similar al de la tradición, sino uno que lo modifique, intentando trastocar los modos en los que éste se plantea, y mostrando qué y de qué modo, tal objetivismo y su correspondiente noción de verdad son entidades e ideas, construidas, constituidas. Haraway pretende clarificar los estrechos vínculos que existen entre ética, política y epistemología, para dar pie a un posicionamiento crítico que dé lugar, a su vez, a un consenso entre diferentes puntos de vista. Por tanto, la idea de objetividad incluye la de consenso, guardando cierta relación con la noción de S. Harding acerca de la *objetividad fuerte*, fundamentada en la idea de consenso entre diferentes visiones. En Harding, sin embargo, se da un privilegio epistémico al punto de vista de las mujeres que en Haraway no está. Haraway incluye no sólo a las mujeres, sino también a otros oprimidos, como pueden ser los colectivos homosexuales, las etnias, etc.

Otro ingrediente importante del planteamiento de Haraway es el de la *responsabilidad* de la ciencia. Así como las epistemologías tradicionales prometían transcendencia de responsabilidades, ella trae al mundo real la cuestión de la responsabilidad y aboga por el hecho de que toda perspectiva parcial ha de ser responsable de sus decisiones. En sus propias palabras: “la perspectiva parcial puede ser tenida como responsable de sus monstruos prometedores y de sus monstruos destructivos”⁴.

⁴HARAWAY, D. *Op. cit.* p.326

La misma idea de responsabilidad puede entreverse en ciertos postulados del filósofo de la ciencia I. Hacking, aunque ciertamente considero que en Haraway esta cuestión es más destacada⁵. En Hacking la responsabilidad de la ciencia es entendida en clave política, debido a que es desde este ámbito a partir del cual se financia la investigación, que primordialmente destaca como militar: “La enorme cantidad de inversiones sobre armas prácticamente asegura que sea aquí donde se produzca una gran parte de nuestro conocimiento nuevo”⁶. Ciertamente su comentario versa sobre la creación de conocimiento, de avances teóricos y tecnológicos, pero está claro que si algo es creado, y más en este ámbito, es para su uso posterior; es aquí donde considero que radica la importancia de la responsabilidad en Hacking, ya que el uso de “lo creado” siempre lleva aparejado una estrategia, y ésta a su vez, tiene consecuencias que no siempre son positivas. Pongamos el ejemplo del láser⁷. Indudablemente gracias a este avance hoy día podemos realizar cirugía ocular sin problemas, o grabar cedés, pero está claro, nos explica Hacking, que sus inicios fueron otros: mejorar y superar los resultados del radar, orientados a la localización del enemigo para controlarlo y derribarlo. Una vez acometido su fin, los avances tecnocientíficos son introducidos en el mercado, es decir, se produce una economización de los avances tecnocientíficos para que continúen reportando beneficios, sobre todo económicos, como pasa con el ejemplo del láser, el cual pasa de un uso exclusivamente militar a un uso social, y cabría decir, de ocio y salud.

Ciertamente como nos comenta Hacking: “El objetivo de un programa es aumentar el contenido de nuestro conocimiento y sus usos”⁸, así es que la responsabilidad entra en la cuestión del tipo de usos (y posibles abusos) a los que se dirige la investigación y sus resultados, y esto no es baladí, es una cuestión que atañe a los tres ámbitos: ética, política y epistemología.

⁵ La cuestión de la responsabilidad considero que es un tema común en el ámbito de estudio feminista, como ejemplo véanse entre otras publicaciones: SCHIEBINGER, L. “Crating Sustainable Science”, *Osiris*. 1997 Vol.12. Chicago Press. - Shiebinger, L. *¿Tiene sexo la mente?* Madrid: Feminismos, 1989.

⁶ HACKING, I *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós, 2001.

⁷ Para una explicación más concreta véase HACKING, I. *Op. cit.* pp. 294 y ss.

⁸ HACKING, I. *Op. cit.* P. 297

Entrecruzamiento, por otra parte, reivindicado principalmente desde el feminismo de ciencia.

En la argumentación de Haraway hay una necesidad explícita de que el conocimiento sea sometido a una valoración ético-política, lo cual a su vez enlaza directamente con la redefinición del sujeto, apuntando hacia una responsabilidad compartida donde todos estén, si no formados, sí informados⁹.

Como el propio sociólogo de la ciencia, Robert Merton afirma: “en última instancia, la ciencia es un cuerpo de conocimiento socialmente compartido y convalidado”¹⁰. La cuestión estribaría entonces en quiénes son esos sujetos que validan el conocimiento y cómo comparten sus conocimientos, ya que como expresa Antonio Diéguez: “La ciencia se ha convertido en algo demasiado importante como para dejarla sólo en manos de los científicos”¹¹.

Asimismo, y visto lo comentado líneas arriba, la política entra de lleno en el proceder de la ciencia, esta idea se aprecia con claridad en la obra de Haraway y aparece quizá, de un modo un tanto más reticente en Hacking. Aún así, de forma directa o indirecta, la ideología política, las directrices mismas e incluso los intereses, entran de lleno en la ciencia. Desde que en 1963 Solla Price publicara su conocida obra *Little Science, Big Science*, se presta atención y se explicita de forma más clara las transformaciones que se han dado en el proceder de la ciencia. A partir de este periodo se entiende a la ciencia y a la tecnología como disciplinas dependientes entre sí, en las que se invierte mucho capital, tanto privado como público, donde además, la vinculación empresarial y la rentabilización económica de los resultados son las acciones prioritarias. Asimismo, la política y los intereses de poder y control fomentan unas ramas de estudio u otras, marcando claramente qué es lo importante en ciencia o en la investigación científica. Todo ello bajo el manto de un gran número de personal especializado, desde personal de laboratorio hasta directores de marketing, que trabajan

⁹ HARAWAY pone como ejemplo los paneles de participación de ciudadanos en las decisiones de la tecnociencia, participación democrática que se lleva a cabo en Dinamarca.

¹⁰ MERTON, R. *La sociología de la ciencia*. Vol. II. Madrid: Alianza, 1977, p. 567.

¹¹ DIÉGUEZ, A. *Filosofía de la Ciencia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 277.

desde las ideas de la interdisciplinariedad y máximo rendimiento. En este campo podríamos subrayar los clarificadores trabajos de Javier Echeverría, quien teoriza de forma amplia estas cuestiones, sirva de ejemplo su conocido libro *La revolución tecnocientífica*¹². Siguiendo algunos de sus ejemplos, valdría comentar como muestra de cómo está procediendo este tipo de nueva ciencia, o tecnociencia, que es fiel a estas prácticas citadas, el proyecto Manhattan, el Proyecto Genoma Humano y el telescopio Hubble que entre otros.

En este sentido la ciencia, la investigación y la práctica de la actividad científica no son simplemente cuestiones o problemas de índole epistemológica; cómo conocemos, qué se conoce, qué se entiende por ciencia, etc., sino que como destacan claramente las epistemologías feministas y los estudios CTS, son cuestiones axiológicas de gran calado social, y por ende, resulta necesario hacerlas públicas y revisables.

En este sentido, no hemos de tener en cuenta sólo la epistemología, sino también la ética y la política; la ciencia no es un ente aislado que entra en contacto con los humanos y el mundo una vez realiza sus avances o descubrimientos, sino que es una actividad que está en contacto directo con el planeta y los humanos, y eso sí trae consecuencias. Es curiosa la paradoja que se puede argüir: si bien la tecnociencia se caracteriza también por ser info-ciencia, esto es, ser ciencia informatizada, que necesita de las redes, los ordenadores y las tecnologías informáticas para desarrollarse de forma más plena, parece curiosa la situación de desinformación en la que viven las sociedades globales; no pretendo entrar en el arduo debate entre los denominados países del norte y del sur, pero sí podemos observar que no todo desarrollo tecnológico lleva aparejado un progreso social, otra singularidad que debemos tener en cuenta en la era tecnológica y de la información en la que vivimos. Todo ello hace inevitable, y a la vez visible, la estrecha relación entre ética, política y epistemología, que desde los estudios de ciencia y género, y más concretamente, desde las epistemologías feministas, se viene reivindicando. La ciencia es una actividad transformadora del mundo, y dicha transformación está dirigida por valores y fines, el proceder y el avance de la ciencia no se remiten únicamente a saber cómo es el mundo.

¹² ECHEVERRÍA, J. *La revolución tecnocientífica*. Madrid: FCE, 2003.

Considero relevante en este apartado recuperar lo que ya he mencionado de Haraway, autora comprometida con este tipo de reivindicaciones; también I. Hacking puede ser destacado en este aspecto, ya que en su mencionado libro *¿La construcción social de qué?*, sobre todo en los últimos capítulos, comenta, aunque de forma más implícita, que los intereses de aquellos que ostentan el poder influyen y/o marcan las direcciones en las que se orienta la ciencia, y por ende, sus investigaciones. Asimismo, se ha de llegar a matizar una cuestión muy relevante en este ámbito que suele ser susceptible de malentendidos: una cosa es la dirección que tome la investigación científica, esto es, el rumbo, las coordenadas que damos a la ciencia y todo su haber para que lleve a cabo descubrimientos y conquistas, es decir, *la forma del conocimiento*; y otra muy diferente es que los intereses mismos entren de lleno en el *contenido específico de la ciencia*. Tenemos la forma de la ciencia, y por otro lado, el contenido específico de la ciencia. Tanto para Haraway y más claramente para I. Hacking, los intereses que entran a formar parte de la ciencia, lo son de la forma de la ciencia y no de su contenido específico; lo que se estudia, la prioridad con la que se invierte en investigación, qué se considera necesario, etcétera, son directrices que marcan los intereses¹³.

El ejemplo que expone Hacking sobre la dolomita es bastante clarificador en este sentido. Este tipo de piedra porosa, la dolomita, fue estudiada por diversos expertos en épocas distintas. Lo que comenzó como algo contingente en la época de Napoleón, derivó en la pregunta de por qué hoy día no se produce formación de este tipo de piedra caliza y su consecuente búsqueda en diversas regiones del planeta. Estas preguntas no fueron fruto del azar, sino más bien de la necesidad (léase interés); tras las diversas incursiones sobre las características de la dolomita, una de ellas, la más destacada, es que es un recipiente natural de petróleo. Debido a ello, se ha

¹³ En este aspecto también existen arduos debates, muchos y muchas se preguntan si realmente no intervienen los intereses en el proceder de la ciencia, es decir, en el contenido específico. En este caso dejamos la pregunta sin contestar, dada su magnitud y dificultad, pero al igual que muchas pensadoras, hay que poner en cuestión el canon establecido. A este respecto véanse, LATOUR, B. *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor, 1992 y LATOUR, B. y WOOLGAR, S. *Laboratory life. The construction of scientific fact*. Princenton: Princenton University Press, 1979.

invertido mucho sobre el estudio de este recipiente natural del tanpreciado oro negro. De hecho, no considero que sepamos tanto sobre la dolomita porque sea un mineral que se da en zonas desérticas, o porque es poroso, sino porque tiene intereses comerciales para las multinacionales del petróleo, en este caso¹⁴.

Con este breve modelo podemos dirimir entre (a) la forma del conocimiento y, (b) el contenido específico de éste. La forma del conocimiento (a), es la elección que tomamos de estudio entre múltiples otras cosas a estudiar y conocer, por ejemplo, el caso de la dolomita. La forma de conocimiento es donde centramos las preguntas a responder, cómo las respondemos, cuánto personal trabaja en el estudio, quién invierte el capital, que instrumental es necesario, entre muchas otras cosas. El interés o intereses, la necesidad, etc... hace que sea esa cuestión la que ha de ser investigada, desarrollada, y no otra del abanico de elecciones que podemos tener, o encontrarnos, en las diferentes ciencias.

En cambio, el contenido específico (b), nos dice I. Hacking es “lo que descubrimos una vez que las preguntas se han planteado”.¹⁵ El interés funciona como foco que ilumina lo que importa en cada momento conocer, en lo que es preciso ahondar, invertir. Lo que no interesa, en cambio, no es *iluminado*. Es contingente, por varios motivos, la elección de lo que se ha de conocer, (a), pero una vez decidido qué es lo que se ha de estudiar, explicar, etc, los resultados pueden tener otro carácter, y de hecho lo tienen, pueden ser tenidos como conocimientos más estándares, más universalizables, esto es, (b).

2. Constructivismo

Desde la perspectiva constructivista en la que se enmarca claramente Haraway, y en los postulados de Hacking acerca del constructivismo, hay algo común: la pretensión de desenmascarar el tono de autoridad que envuelve a la práctica científica, esto es, la ideología que domina y controla

¹⁴ Este ejemplo está más desarrollado en HACKING, I. *Op. Cit.* p. 307.

¹⁵ HACKING, I. *Op. Cit.* p. 330.

la dirección de la ciencia. Esta idea es patente en toda la obra de Haraway, y en Hacking la podemos observar en su conocido libro *¿La construcción social de qué?*¹⁶.

En este punto, nuevamente se pueden establecer ciertas relaciones entre los postulados de Haraway y de Hacking. Salvando el dilema clásico de si los agentes científicos, o de ciencia, son individuales o colectivos¹⁷, cabría comparar en este punto *Los estilos de razonamiento* y el *Ajuste Robusto* de Hacking, con *Los conocimientos situados y la visión* de Donna Haraway. Ambos autores no dejan claro su posicionamiento con respecto al colectivismo o al individualismo del agente de ciencia, pero podemos tender lazos comparativos entre sus ideas y tesis principales.

En Hacking se entiende por *estilo de razonamiento* el que cada pensamiento científico posea un método de razonamiento propio y permita hablar de objetos propios que no serían reconocibles sin el estilo. Esto es, cada teoría, por ejemplo, tendrá sus hipótesis, sus hipótesis auxiliares, sus tesis principales, sus aparatos correspondientes, etc. que posibilitan “ver” las cosas de cierta forma, adecuándose y ajustándose entre sí. Asimismo, este autor nos habla de cómo el estilo de razonamiento marca diferentes visiones, métodos y aproximaciones al proceder de la ciencia, y a lo largo de la historia de la ciencia, determinando qué se considera relevante para el desarrollo de ésta, cómo proceder para ser más efectivos, qué es la realidad, cómo se conoce, etc. El estilo de razonamiento no existe hasta que es creado, construido. Asimismo, es el propio estilo de razonamiento el que determina qué cuenta como objetividad. En resumidas cuentas, y simplificando a Hacking, podríamos decir que el mundo existe, es real e independiente de nosotros, únicamente lo conocemos por medio del estilo de razonamiento que tiene nuestra estructura epistémica para conocer, siendo ésta cambiante, dependiente del contexto y del estilo de razonamiento que se instaure.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Sobre este tema el feminismo ha llevado a cabo sendos debates, véase a modo de ejemplo: HARDING, S. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata, 1986. LONGINO, H. *Science as Social Knowledge*, N. J. Princeton University Press, 1990. AGAZZI, GÓMEZ, y ECHEVERRÍA. *Epistemology and the social*. Amsterdam: Rodopi. 2008

Todo ello, en mi opinión, guarda una estrecha relación con la(s) visión(es) y los conocimientos situados de Haraway. Para esta autora, la visión es una forma de ver el mundo desde un contexto concreto y relativo, lo cual, a su vez, nos hace entender la ciencia de una forma u otra, con un ajuste robusto u otro, siguiendo a Hacking, según el contexto en el que nos encontremos. En este caso el ajuste robusto se presenta cuando se interrumpe la dialéctica entre la resistencia y la acomodación, y a su vez, se da un ajuste entre teoría, fenomenología¹⁸, modelo esquemático¹⁹ y aparatos. Dicho ajuste es significativo porque puede ser repetido por cualquier grupo de científicos-as o expertos-as; todos estarían en la misma visión, mirarían desde la misma perspectiva, parodiando a Kant, todos llevarían las mismas gafas.

En el caso de la epistemología de Haraway los contextos son adjetivados como parciales y cambiantes. Es por ello por lo que la propia autora nos dice: “los ojos, incluidos los nuestros, son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y *maneras* específicas de ver, es decir, formas de vida”²⁰.

La visión es el artefacto político de la localización, es un producto histórico y material que nos enseña a mirar desde nuestra localización, nuestra situación. No se pretende, al modo de la tradición, mirar y observar la verdad, la realidad, y por ende, la objetividad. Todo ello es una quimera científica, no es posible; nuestra autora tiene como pretensión distanciarse de las concepciones tradicionales acerca de una visión trascendente, para encarnarse en una parcialidad que sea crítica consigo misma, a esto se refiere cuando habla de conocimientos situados. Idea que I. Hacking refuerza, a mi modo de ver, cuando afirma que “la pretendida unidad de la ciencia es un vano sueño imposible”²¹.

¹⁸ ¿Qué hace la fenomenología en la ciencia? A alguna persona le pudo resultar extraño, pero según Hacking los fenomenólogos-as son los encargados de la interpretación y análisis experimentales, son los responsables del engranaje entre la teoría física englobadora y los datos.

¹⁹ Modelo esquemático, con ello se hace referencia a cómo funcionan los aparatos.

²⁰ HARAWAY, D. *Op. Cit.* p. 327.

²¹ HACKING, I. *Op. Cit.* p. 284.

Los conocimientos situados son la alternativa de la propuesta de Haraway para sortear el universalismo y escapar del relativismo. Desde estos se pueden crear nudos generativos de conocimiento parcial que sirvan para establecer lazos de unión entre diferentes visiones y grupos, y así, consolidar una conciencia de oposición. Y a su vez, dar lugar a la objetividad, que recordemos, es una conversación de diferentes conocimientos situados. Como ilustra esta cita:

“[...] la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva”²²

Quizá parezca una arriesgada comparación el hecho de asemejar los *conocimientos situados* de Haraway con los *estilos de razonamientos* de Hacking, pero a pesar de estar teorizando desde diferentes posiciones y afiliaciones, considero que ambas posturas tienen ciertas similitudes, que a su vez, son interesantes para la búsqueda de una ciencia democrática, e incluso para mejorar la participación en la ciencia. Y sobre todo, para llevar a cabo una práctica crítica de la realidad actual, idea en la que coinciden ambos.

Los estilos de razonamiento y los conocimientos situados se asemejan en tanto que se cuestionan la mística en la cual han sido educados, quiero decir, abren el cerco de la ciencia a la posibilidad de la historia, no aceptan literalmente los ideales de la ciencia, recordemos, objetividad, neutralidad, ahistoricidad, etc. Tanto Haraway como Hacking teorizan, sobre y desde, el contexto de la ciencia. Tienen en cuenta el contexto, la localización, no acatan lo que Fleck llamó *la piadosa reverencia ante las ciencias*²³.

Se pone en tela de juicio la concepción estándar de la ciencia, que recordemos, ha imperado hasta el giro historicista, una filosofía del conocimiento que priorizaba el contexto de justificación. En cambio, a partir de

²² HARAWAY, D, *Op. cit.* p. 326.

²³ Idea que se recoge en FLECK, L. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza, 1986.

los años 70 se ha ido consolidando una filosofía que hace hincapié en la práctica y la actividad científica.

Desde posturas menos atentas a la óptica de la tradición, se entiende que el mundo no viene con una preestructura fijada, los hechos científicos se dan dentro de estilos de razonamiento, y además “La metafísica del construccionismo niega que la creación tenga una esencia o que haya una visión desde el ojo de dios”²⁴.

Tanto Hacking como Haraway coinciden en la consideración acerca de los marcos dentro de los que nos hacemos las preguntas, consideran que estos surgen a partir de un proceso histórico, y parecen ser contingentes. Ahora bien, Hacking afirma que no es un *contingentista* en lo referente al contenido de la ciencia, sólo es contingentista en lo que refiere a las preguntas mismas. Una vez elegida una dirección para el avance, recordemos lo comentado líneas arriba sobre la *forma del contenido de la ciencia*, eso es inevitable, o más bien, tomada como vía a desarrollar de forma necesaria.

Hacking se define como realista de entidades, es un filósofo de la ciencia que se centra en la práctica científica, los humanos, los científicos, intervienen en el mundo. Se entiende por realismo de entidades la existencia de entidades que son independientes de la mente humana, es decir, tienen una existencia objetiva. Se justifica la creencia en entidades teóricas solamente cuando estamos en una posición de uso de esas entidades para producir efectos. Su realismo ontológico no tiene relación con la semántica, ni con los realistas acerca de la verdad. La verdad para Hacking se da dentro de un estilo de razonamiento. Para este autor el mundo está ahí afuera, y existe independientemente; la forma que tenemos de conocerlo es por medio del estilo de razonamiento, de ahí que la verdad no la entienda como una relación de correspondencia directa con el mundo. A pesar de que el mundo se nos presenta mediado, lo interpretamos de cierta forma, lo cual no refuta su existencia objetiva e independiente. Tampoco el sujeto interpreta lo que quiere, en tanto que sujeto racional que se adecua a cierto estilo de razonamiento, construye la objetividad con sus pares o acepta la establecida.

²⁴HACKING, I. *Op. cit.* p. 108.

Por otro lado, en Haraway encontramos un constructivismo no radical; no todo es construido, no todo es relativo. Defiende una forma mínima de realismo, es decir, no todo viene dado (esencialismo), ni tampoco todo es radicalmente construido (hiperconstructivismo). Su posicionamiento está caracterizado desde el realismo agencial que supone mantener que los fenómenos existen, *son*, en tanto que son conocidos en un momento de la investigación, dentro de una red de interacciones y procesos²⁵.

En definitiva, lo que buscan tanto Haraway como I. Hacking es destacar los aspectos constructivos de la ciencia y subrayar que hay mejores visiones del mundo, más ricas, incluyentes y por tanto menos discriminatorias, partiendo de la base de la responsabilidad y la comunicación, unido todo ello a la voluntad de cambio de las significaciones recibidas.

²⁵ Término acuñado por Karen Barad. Surge de las teorizaciones del físico Bohr sobre la realidad agencial en física.

CONOCIMIENTO BÁSICO: JUSTIFICACIÓN O FIABILISMO MODAL

BASIC KNOWLEDGE: JUSTIFICATION OR MODAL RELIABILISM

María Dolores GARCÍA ARNALDOS
Universidad de Santiago de Compostela
✉ dolores.arnaldos@rai.usc.es

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 10/09/2010

Resumen: La distinción conocimiento básico/no-básico nace como respuesta a las tendencias escépticas con el fin de combatir el problema de regreso al infinito y los casos Gettier. Pero ¿realmente esta distinción evita dichos problemas? Según Lehrer y Paxson (1969) conocimiento *básico* es el conocimiento de aquel que sabe que una proposición es verdadera sin que haya otra proposición que justifique su creencia: “es creencia verdadera completamente justificada”. Por otra parte, Williamson (2000) sostiene que el conocimiento no es un estado híbrido formado por componentes mentales (creencia justificada) y no mentales (verdad), sino que es enteramente un estado mental factivo, epistémicamente básico. Bealer (2000) argumenta, en cambio, que lo característico del conocimiento básico es el tipo de enlace *fiable* apropiado a la verdad. Nuestra tesis es que el *fiabilismo* puede ser una respuesta ya que proporciona una explicación natural en virtud del vínculo modal entre las fuentes básicas y la verdad.

Palabras clave: conocimiento básico, justificación, fiabilismo modal, regreso al infinito, casos Gettier.

Abstract: The difference between basic/non-basic knowledge comes up as an answer in response to the skeptical tendencies in order to combat the problem of infinite regress and Gettier cases. But does this distinction really avoid those problems? According to Lehrer and Paxson (1969) basic knowledge is the knowledge of a subject who knows that a proposition is true without any other proposition to justify their belief, “is completely justified true belief.” Moreover, Williamson (2000) argues that knowledge is not a hybrid state consisting of mental (justified belief) and not mental components (truth), but a totally factive mental state, one that is epistemically basic. Bealer (2000) argues, however, that what characterizes basic knowledge is the type of appropriate and reliable link to truth. Our contention will be that reliability can be an answer because it provides a natural explanation of the modal link between the basic sources and the truth.

Keywords: basic knowledge, justification, modal reliabilism, regress argument, Gettier cases

1. Introducción. Conocimiento factual y conocimiento práctico

La distinción conocimiento básico/no-básico nace como respuesta a las tendencias escépticas presentes en la filosofía actual como un modo de combatir el problema de regreso al infinito y los casos Gettier. Ahora bien ¿qué es el conocimiento básico?

La idea de investigar la naturaleza y los límites del conocimiento ha sido provocada, en muchas ocasiones, por argumentos cruciales de filósofos que beben en fuentes escépticas. Es difícil desentenderse del querer justificar la convicción de que somos capaces de lograr algún grado de verdad. Un movimiento previo, sin embargo, es necesario antes de abordar el análisis de la naturaleza del conocimiento: distinguir qué tipo de *conocimiento* es el que vamos a considerar. Partimos de una de las distinciones habituales de la dimensión individual tradicional que se asigna al conocimiento, la distinción que se traza entre el conocimiento *factual* y el conocimiento *práctico* (*know-how*).

El conocimiento *factual* es el conocimiento de ciertas verdades o hechos. El conocimiento *proposicional* es el tipo de conocimiento *factual* atribuido en expresiones del tipo “S sabe *que...*”, en las que lo que sigue a “que” es una proposición¹, como por ejemplo, ‘yo sé que Murcia está en España’; es, por lo tanto, conocimiento que puede ser articulado verbalmente. El conocimiento *factual* también considera el tipo de conocimiento que se expresa cuando usamos locuciones del tipo: saber *cuándo*, saber *quien*, etc. Es decir, las expresiones de atribución de conocimiento que tienen como complemento, no una proposición, sino una pregunta indirecta, por ejemplo: “S sabe *quien* tiene el dinero”². En este caso, lo que

¹ Véase BLASCO, J. L. y GRIMALTOS, T. *Teoría del conocimiento*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia. (2004) p. 79.

² *Ibid.* p. 79.

conocemos son ciertos hechos y, en este sentido, el conocimiento *factual* puede contener información semántica sobre entidades tales como personas, países y organizaciones. No obstante, mientras que Hookway³, sostiene que son expresiones de atribución de conocimiento no proposicionales, Hintikka y más recientemente, Stanley y Williamson⁴, en cambio, cuestionando los argumentos de Ryle a favor de la dicotomía entre saber-que (*knowing-that*) y saber-cómo (*knowing-how*), defienden que saber-cómo y, del mismo modo, saber *quién* (*knowledge-who*), saber *cuándo* (*knowledge-when*), saber *dónde* (*knowledge-where*), etc. se pueden definir en términos de conocimiento proposicional. El caso de si el conocimiento *práctico* (*know-how*) es parte o no del conocimiento proposicional, es algo que desde el planteamiento de Ryle no deja de estar en discusión y ha dado lugar a dos teorías opuestas⁵: intelectualistas⁶ y anti-intelectualistas⁷.

³ HOOKWAY, C. *Scepticism*, London: Routledge 1990, citado en BLASCO y GRIMALTOS. *Op. cit.*, p. 80.

⁴ Véase HINTIKKA, J. *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Ithaca: Cornell University Press, 1962, pp. 131-132, citado por STANLEY, J. and WILLIAMSON, T. "Knowing How" *The Journal of Philosophy*, 98: 411-444, (2001), footnote nº 8.

⁵ Véase en FANTL, J. "Knowing-How and Knowing-That". *Philosophy Compass* 3 2008 (3) pp. 451-470 DAMSCHEN, G. "Dispositional Knowledge-How Versus Propositional Knowledge-That". En Gregor Damschen, Robert Schnepf & Karsten Stueber (eds.), *Debating Dispositions. Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. de Gruyter, 2009.

⁶ Véase la defensa del intelectualismo en BROWN, D. G.: "Knowing How and Knowing That, What". En Wood and George Pitcher (ed.), *Ryle* London, (1970): 213-248. STANLEY, J. and WILLIAMSON, T. "Knowing How" *op. cit.* (2001); WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*, New York: Oxford University Press, 2000.

⁷ Véase la defensa del anti-intelectualismo en RYLE, G.: "Knowing How and Knowing That", in Gilbert Ryle: *Collected Papers*, Volume 2, New York: Barnes and Nobles, 1971, pp. 212-225. LEWIS, D.: "What Experience Teaches", in Lycan (ed.) 1990, pp. 499-519. PUTNAM, H.: "Introduction to Andrew Pessin and Sanford Goldberg", eds., *The Twin Earth Chronicles*, Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1996: xv-xxii. DEVITT, M.: *Coming to Our Senses*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. NOE, ALVA. "Against Intellectualism" *Analysis*, 65, 2005, 4: 278-290.; KUMAR, V. "In Support of Anti-Intellectualism". *Philosophical Studies*, (forthcoming).

Alguien sabe *que* el 6 de diciembre es el día de la Constitución Española, además, sabe *cómo* usar una tabla de surf. ¿Cuál es la diferencia? Según los *intelectualistas*, no mucho: saber *cómo* hacer algo es una cuestión de saber *que* algo es de un determinado modo, se necesita primero una cierta teoría. Los *anti-intelectualistas* niegan este orden de prioridad: saber-cómo y saber-que son independientes. La diferencia entre saber *que* algo es el caso y saber *cómo* hacer algo es planteada por Ryle⁸ de modo claro: el saber-cómo es una habilidad, un conjunto de disposiciones, mientras que saber-que “es una relación entre un pensador y una proposición verdadera”⁹. La tesis de Ryle surgió con el propósito de atacar lo que él denominó “la leyenda intelectualista” según la cual, el saber-cómo es una especie de saber-que, teoría que más tarde han defendido vivamente Stanley y Williamson¹⁰.

Esta diferenciación ha sido y sigue vigente en muchos autores para los que, conocer el significado de una palabra, saber lo que es una experiencia y reconocerla o la competencia semántica, son habilidades, son “*knowledge-how*”. Para el *intelectualismo*, todo saber-cómo es un estado mental constituido, al menos en parte (o tal vez completamente), por la posesión de actitudes doxásticas¹¹, es decir, cualquier actitud proposicional que sea apta a la verdad. Saber *cómo* arreglar una persiana, por ejemplo, es tener (quizás implícitamente) una teoría sobre la forma en que una persiana puede ser arreglada. El anti-intelectualismo niega esta afirmación; saber-cómo no es, o no es simplemente, tener el tipo correcto de creencias sino que es equivalente a una habilidad en la que la creencia no es un ingrediente

⁸ RYLE, G.: *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1949.

⁹ “(...) *knowledge-that is a relation between a thinker and a true proposition*”. STANLEY, J. and WILLIAMSON, T. “Knowing How” *Op. cit.* p. 1. [Donde no se indique lo contrario, la traducción de las citas en inglés es mía].

¹⁰ “*All knowing how is knowing that. The intellectualist legend is true. Neglect of this fact impoverishes our understanding of human action, by obscuring the way in which it is informed by intelligence*”. STANLEY, J. and WILLIAMSON, T. “Knowing How” *Op. cit.* p. 33.

¹¹ Actitud doxástica o estado doxástico se usa en lugar de “creencia” ya que algunos intelectualistas, como Williamson, defienden que saber-cómo es una especie de saber-que, pero no aprueban que el saber-que sea una especie de creencia. Sin embargo, aceptan que el saber-cómo se pueda dar en un estado doxástico de algún tipo.

necesario. Si tener una habilidad es necesario y suficiente para saber-cómo, la balanza se decanta del lado del anti-intelectualista.

Además de la diferenciación señalada hasta ahora, hay un tipo de conocimiento, denominado “*knowledge by acquaintance*”¹²: conocimiento sin mediación alguna, *directo* o por familiaridad. Éste tiene que ver con el conocimiento de *objetos* y se caracteriza por el hecho de que el sujeto está o ha estado en contacto directo con lo que dice que conoce.

Por otra parte, el conocimiento *proposicional*, a diferencia del conocimiento directo (*by acquaintance*), es un conocimiento *indirecto* y en este caso no tiene que ver con objetos sino con *proposiciones* o con “entidades” lingüísticas. Dentro del conocimiento *proposicional* podemos distinguir entre el conocimiento *inferencial* (o demostrativo), es decir, aquel que resulta de inferencias deductivas o inductivas desde otras proposiciones que sirven como evidencia o justificación, y el conocimiento *no-inferencial* (o básico, inmediato). En lo que sigue vamos a partir de la distinción primera entre conocimiento *factual* (que comprende el conocimiento *proposicional* y el conocimiento que se expresa cuando usamos locuciones del tipo: saber *cuándo*, saber *quién*, etc.) y conocimiento *práctico*, pero nos concentraremos en el conocimiento *factual*, es decir, el conocimiento de ciertas verdades o hechos, sin entrar en el debate de si hay verdades o hay hechos, cuestiones que se podrían discutir. El problema que vamos a considerar es: qué se necesita para conocer esas verdades y esos hechos. ¿Cuál es la naturaleza de un estado de conocimiento? Nos detendremos fundamentalmente en el conocimiento *proposicional*, entendido como conocimiento indirecto que contiene información sobre lo que se conoce y se expresa a través de enunciados, dado que comprende gran parte de lo que llamamos conocimiento. ¿Cuál es la relación entre el conocimiento proposicional y el conocimiento directo? ¿Es el uso proposicional el *básico*, no-inferencial y el uso no proposicional se define en términos del básico o al contrario? ¿Es el conocimiento básico, en cualquier caso, conocimiento proposicio-

¹² Véase RUSSELL B. “*Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*”- PAS New Series. v. XI 1910-1911, pp. 108-128 y RUSSELL, B. *Problems of Philosophy* Oxford: Oxford University Press, 1912. Hay traducción en castellano: *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor, 1993, cap. V, pp. 47-57

nal? Responder a estas preguntas requiere investigar los distintos análisis que se han hecho de dicho concepto, y los problemas que de ellos se han generado. En primer lugar nos detendremos en la definición clásica o tripartita del conocimiento, en segundo lugar, trataremos de aclarar la naturaleza de la justificación y la consideración del conocimiento como noción primitiva o conocimiento *básico*.

2. La definición de conocimiento tradicional tripartita

Según la definición clásica: conocimiento es la *creencia verdadera justificada*. Es la definición que ya encontramos en Platón¹³, que heredamos de Descartes y que asumieron más recientemente, por ejemplo A. Ayer, R. Chisholm y K. Lehrer¹⁴ entre otros. A. J. Ayer¹⁵ articula el análisis tradicional describiendo la creencia como “estar seguros” y la justificación como “el derecho a estar seguros”. En cualquier caso, en esta definición el sujeto aparece como punto partida del conocimiento ya que la creencia o el estar seguros se asume como uno de los requisitos necesarios para la constitución de conocimiento. Otro de los requisitos del conocimiento tiene que ver con su conexión con la verdad. El conocimiento excluye la falsedad aunque sí puede haber creencias verdaderas o falsas. No obstante, es necesario agregar la fundamentación o justificación de la creencia para evitar que se llegue a creencias verdaderas de modo erróneo o por azar. De este modo se ha llegado a denominar tradicionalmente a esta definición tripartita por contener dichas cláusulas: alguien *sabe que p*,

- i) si *p* es verdadero,
- ii) si, además, cree que *p* y,
- iii) dicha creencia está justificada¹⁶.

¹³ PLATÓN. *Teeteto*, 201 d: “el conocimiento [es] una creencia verdadera a la que se añade una explicación (*logos*)”. Si no se puede dar una explicación, no hay conocimiento.

¹⁴ Véase LEHRER, K. *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press. (1990), p. 9 y ss.

¹⁵ AYER, A. J. *El problema del conocimiento*. *Op. cit.* p. 43.

¹⁶ Véase DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1993, p. 39.

En primer lugar, esta definición clásica es una definición de conocimiento *proposicional*, no de conocimiento directo (*by acquaintance*), ni de conocimiento *práctico*. En segundo lugar, en cualquiera de estos análisis, la cuestión es por una parte, si la creencia y la justificación son necesarias para el conocimiento y, por otra, cómo se tiene el derecho a estar seguros o cómo se justifica una creencia. Para saber algo no basta con creerlo, se requiere algo más que la simple creencia, aunque esta creencia sea verdadera. Si conocer es poseer una creencia justificada, la justificación implica poder decir “poseo buenas razones para creer que la proposición *p* es verdadera”¹⁷. En este tipo de análisis, por consiguiente, es importante explicar cómo una creencia se puede justificar de modo que pueda desechar o pueda neutralizar proposiciones competidoras¹⁸; y para ello, más que una creencia cierta o que sabemos que es verdadera, es necesaria una creencia que sea más razonable que la de una proposición concurrente¹⁹. De este modo, se evitarán todos aquellos argumentos escépticos que defienden que el conocimiento requiere certeza ya que contaríamos con razones suficientes o garantías en las que basamos nuestras creencias lo bastante poderosas para superar toda duda. Parece entonces, que lo que se requiere para poder hablar de conocimiento es la creencia que *p* y que esa creencia esté justificada. Veremos que esto no es suficiente.

- **Casos Gettier**

Después de los famosos contraejemplos de Gettier²⁰ la definición tripartita resultó insuficiente ya que, aunque se cumplan los tres requisitos, alguien puede seguir sin saber algo. Además, se mostró que se podía llegar a tener una creencia justificada que sea verdadera “accidentalmente”, lo cual no es una instancia de conocimiento. Gettier fue capaz de desarrollar

¹⁷ Véase BONJOUR, L. *In Defence of Pure Reason: a Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge University Press, 1998.

¹⁸ Véase GOODMAN, M. F. and SNYDER, R. A. (eds.) *Contemporary Readings in Epistemology*. New Jersey: Prentice-Hall, 1993 p. 2.

¹⁹ Sobre si el análisis del conocimiento debe incluir o no la certeza, WILLIAMSON en *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press, 2000, dirá que no.

²⁰ GETTIER, E., “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23, 1963, pp. 121-123.

dos casos, en los que una persona tenía una creencia verdadera justificada pero carecía de conocimiento, es decir, las tres condiciones expuestas eran necesarias pero no suficientes. Tenemos que buscar, pues, un modo de discriminar las características de las creencias determinantes en un acto cognitivo, de aquellas que sean meramente accidentales, si queremos entender lo que es el conocimiento *proposicional*. En epistemología parece que hay acuerdo en que los casos Gettier se centran en el conocimiento proposicional *inferencial*, sin embargo, es objeto de controversia si todos los tipos de conocimiento proposicional son susceptibles de caer en el espectro de dichos contraejemplos. El hecho de que el conocimiento *práctico*, saber-cómo, no cuente del lado de tales contraejemplos es una de las razones que se esgrimen para no considerarlo un tipo de saber-que y, por lo tanto, no se considera conocimiento proposicional.

Los casos Gettier parten de dos supuestos: del supuesto de la posibilidad de que una creencia falsa pueda estar justificada -hay ejemplos en los que enunciados falsos *p*, implican y justifican completamente a S en creer que *h*, de manera que S cree que *h* correctamente, aunque esta corrección puede ser cuestión de suerte- y del supuesto del *Principio de cierre*²¹: una creencia justificada debe justificar cualquier creencia que sea implicada por ella. Algunos autores han sostenido, a partir de los supuestos anteriores, que los casos Gettier tienen errores o son defectuosos subrayando la presencia de la falsedad relevante, es decir, si la creencia inicial *p* de la que se infiere la creencia verdadera justificada *q* es falsa, entonces *p* es falsa. Otros los aceptan y plantean la necesidad de buscar el modo de completar la definición de conocimiento (creencia verdadera justificada + *algo más*: un componente que garantice conocimiento) de forma que no sea vulnerable, o variar la definición de conocimiento²². De este modo, algunas teorías han ido añadiendo nuevas cláusulas a la definición clásica, como es el caso de las teorías de Goldman o Lehrer y Paxson²³.

²¹ *Principio de cierre*: La transición desde algo conocido a algo que se sabe que es una consecuencia de lo conocido no nos lleva más allá del área cerrada del conocimiento. Véase DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*. *Op. cit.* p. 25 y ss.

²² Véase LEHRER, K. *Theory of Knowledge*. *Op.cit.*, p.16.

²³ LEHRER, K.; PAXSON, TH. JR. "Knowledge: Undefeated Justified True Belief", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 8. 1969, pp. 225-237.

En el análisis propuesto por Lehrer y Paxson se intenta responder al desafío de Gettier añadiendo otra condición al conocimiento²⁴. Dada la presencia de la falsedad relevante, como hemos señalado más arriba, por la cual si la creencia inicial p de la que se infiere la creencia verdadera justificada q es falsa, entonces p es falsa, Lehrer y Paxson ponen una cuarta condición: no se puede conocer nada que se infiera de una creencia falsa. El conocimiento exige la verdad, es decir, se precisa algo más que el hecho de que no haya falsedad relevante²⁵. Proponen, para ello, una explicación de la justificación del conocimiento a partir de la idea de *cancelabilidad*²⁶.

En ciertos casos, una persona desconoce o no ha considerado evidencias decisivas ya que si lo hubiese hecho, su justificación de la creencia seguramente se debilitaría o se habría desechado. Por esta razón, dado que hay veces en que la justificación no es completa, la creencia verdadera justificada no puede llegar a ser conocimiento. Ahora bien, para completar el análisis es necesario definir qué se entiende por *cancelabilidad* especificando cuándo no hay otras proposiciones que cancelen la justificación. Se trata de encontrar el modo de rechazar el núcleo²⁷ que Gettier asume cuando crea sus contraejemplos exigiendo una justificación *no cancelable* para el conocimiento que evite dichos casos. Habrá *conocimiento* si no hay proposiciones que el sujeto esté justificado en creer, sean ellas verdaderas o falsas, que cancelan esa creencia.

Para distinguir entre evidencia cancelable y no cancelable habrá que ver si la evidencia que el sujeto está justificado en creer puede llegar a ser falsa; lo cual significa que una justificación no cancelable es de algún modo, una

²⁴ Bernecker y Dretske dicen que también se podría ver como la reinterpretación del tipo de justificación que se pide más que el hecho de añadir otra condición. En el caso de Lehrer y Paxson que no sea cancelable. En el caso de Dretske, el tipo de justificación que se requiere para el conocimiento es una justificación *conclusiva*. Véase BERNECKER y DRETSKE (eds.), *Knowledge: readings in contemporary epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 5.

²⁵ Véase DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea. op. cit.* p. 47.

²⁶ Véase BLASCO, J. L. y GRIMALTOS, T. *Teoría del conocimiento. Op. cit.* p. 73.

²⁷ El núcleo es que, el tipo de justificación que se precisa para el conocimiento, acepta que algo pueda ser justificado por creencias falsas.

justificación *conclusiva*²⁸ y el conocimiento exige que una creencia verdadera justificada esté basada en razones concluyentes. Esto implica que ninguna creencia falsa puede ser justificada de modo no derrotable puesto que siempre habrá algunas verdades que sumadas refutarían las justificaciones, es decir, no es posible estar justificados en creer algo falso sin encontrar nunca una proposición que cancele la creencia ya que se podrá siempre encontrar y añadir verdades que derroten la justificación. No obstante, los problemas que se presentan a la teoría de la refutabilidad o cancelabilidad son varios: en primer lugar, va a depender del tipo de evidencia que se tenga²⁹, del origen del posible cancelador y de cómo este cancelador afecte a la posibilidad de que la creencia sea verdadera. Además, si para que haya conocimiento se exige que la justificación no sea refutable y que no haya verdades que sumadas puedan cancelar la justificación, nos encontramos con el problema de cuántas verdades se pueden llegar a sumar; siempre careceremos de cierta evidencia que puede ser relevante para la justificación: cuál es el rango de proposiciones a cubrir que aseguren que, efectivamente, no hay otras proposiciones canceladoras. Parece que siempre y sólo tendremos razones mínimas para creer que sabemos algo. Esta cons-

²⁸ En “Conclusive Reasons” Dretske defiende que no podemos tener evidencias o razones por algo falso. Es necesario, pues, entender el tipo de justificación que se precisa para el conocimiento como justificación conclusiva. Aunque no es necesario saber que una evidencia es conclusiva, para saber que *p* uno sí debe tener una evidencia que no tendría a menos que creyese que es verdadera. Según Dretske, los casos Gettier se inventan usando justificaciones no conclusivas ya que se usan proposiciones falsas como razones para aceptar proposiciones verdaderas. Usando un tipo de justificación conclusiva se evitan los casos Gettier. No se pueden usar proposiciones como las de Smith sabe que Jones es el que obtendrá el trabajo, si Smith no lo sabe; ni que Jones tiene un Ford, si no lo sabe ya que no tiene una justificación conclusiva que les permita hacer estos enunciados de conocimiento. No obstante, este tipo de respuesta a los casos Gettier no puede sostenerse y mantener a la vez una concepción falibilista del conocimiento. DRETSKE, F. “Conclusive Reasons” en BERNECKER Y DRETSKE (eds.) *Knowledge: readings in contemporary epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 42-62.

²⁹ Se está exigiendo que el método con el que se obtiene la creencia verdadera sea fiable, que sea un criterio de *fiabilidad* que proporcione verdad, pero ¿qué es un método fiable? ¿qué criterio proporciona verdad? Según Dancy, la fiabilidad definida en términos de verdad o de justificación, en realidad, no añade nada. Véase DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*. *Op. cit.* p. 49.

tatación, sumada a las dificultades que presenta el análisis del conocimiento, ha llevado a algunos autores a adoptar dentro de la concepción moderna del conocimiento, el *falibilismo*; según esta concepción conocemos algo aun cuando la evidencia que tenemos para ello no excluya la posibilidad de que estemos equivocados, de modo semejante a como se realiza el progreso del conocimiento científico a lo largo de la historia y el desarrollo de la ciencia³⁰.

Por otra parte, es consistente admitir, de acuerdo con el análisis del conocimiento de Lehrer y Paxson, que alguien (S) sabe algo incluso si no hay proposiciones que constituyan la evidencia que justifique completamente la creencia de S. Los recuerdos, la memoria y ciertas experiencias perceptivas pueden estar justificados completamente aunque no contemos con proposiciones evidenciales. Dicho conocimiento es conocimiento *básico* y excluiría los contraejemplos Gettier. Veremos si efectivamente quedan fuera.

Se entiende por conocimiento *básico*, el conocimiento de aquel que sabe que un enunciado (proposición) es verdadero sin que haya otro enunciado que justifique su creencia: “es creencia verdadera completamente justificada”³¹. El conocimiento que alguien tiene es, en cambio, *no-básico* si un enunciado (proposición) es verdadero porque hay otros que justifican su creencia. Lo que se le exige al *conocimiento no-básico* es que sea creencia verdadera cuya justificación no sea cancelable. En el análisis del conocimiento de Lehrer y Paxson además de aceptar la distinción conocimiento básico³²/no-básico³³, se busca una teoría de la justificación que sea satisfactoria. Esto nos lleva a dos cuestiones: ¿Es indispensable la noción de conocimiento básico para evitar los casos Gettier? y ¿cuáles son las condiciones para una teoría de la justificación satisfactoria?

³⁰ Nos referimos sobre todo al conocimiento empírico ya que en áreas como el conocimiento *a priori*, por ejemplo, es más plausible seguir hablando de infalibilidad.

³¹ LEHRER, K.; PAXSON, TH. JR. “Knowledge: Undefeated Justified True Belief”. *Op. cit.* p. 225.

³² Cfr. LEHRER-PAXSON “Knowledge: Undefeated Justified True Belief”. *Op. cit.* p. 237.

³³ La distinción entre conocimiento básico/no-básico tiene su inspiración en DANTO, A. “Freedom and Forebearance”. En *Freedom and Determinism*. New Cork: Random House, 1965, pp. 45-63.

3. Naturaleza de la justificación: la justificación en términos de creencia. El conocimiento básico desde la definición tripartita

En toda teoría de la justificación, la estructura de la justificación epistemológica se puede organizar asumiendo que el conocimiento tiene fundamentos (*Fundacionalismo*) o que el conocimiento no tiene fundamentos (*coherentismo*).

La distinción conocimiento *básico*/conocimiento *no-básico* nace en una determinada concepción del conocimiento: la concepción *fundacionalista*. La metáfora del edificio para describir la estructura arquitectónica en la que se sustentan los sistemas de creencias, es la acostumbrada imagen esgrimida por el fundacionalismo. Se trata de fundar nuestro conocimiento en creencias básicas a las que tradicionalmente se les asigna el papel de ser infalibles, incorregibles e indubitables, verdades auto-evidentes capaces de justificar a las demás. Las creencias son *básicas*³⁴ respecto a la justificación en cuanto soporte de aquellas otras creencias (inferenciales, no-básicas) que dependen y derivan de ellas³⁵. Las tradiciones que asumen estas distinciones tienen raíces cartesianas. Descartes necesitaba un fundamento del cual no pudiésemos dudar: las creencias fundacionales *a priori* que conciernen a nuestra propia conciencia asumiendo el innatismo. La tradición empirista³⁶ contemporánea desecha el innatismo pero quiere respaldar el conocimiento empírico con fundamentos a partir de la experiencia³⁷. El

³⁴ Entre los autores que no aceptan la posibilidad de creencias básicas, véase por ejemplo, LEHRER, K., *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press, 1990.

³⁵ Véase BONJOUR, L. *The Structure of Empirical Justification*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

³⁶ Según el empirismo radical lo que justifica los principios de inferencia de la justificación es la experiencia. El conocimiento procede de la percepción sensible y el resto del conocimiento se deduce de creencias fundantes que resultan de la observación. Desde Locke solemos considerar que todo sujeto es consciente directamente sólo de la naturaleza de sus ideas y el resto se conoce indirectamente. Este es el caso de epistemologías que se centran en el individuo como si cada uno de nosotros comenzase todo desde el inicio y tenga el deber de explicar cómo llegamos a tener el conocimiento que tenemos. No considera el conocimiento en su dimensión social (cosa que es más fácil de defender desde el coherentismo (véase “Fundamentalismo y otras mentes” – DANCY, J. *Introducción a la epistemología contemporánea*. *Op. cit.* p. 86 y ss.).

³⁷ Véase AYER, A. J. *El problema del conocimiento*. *Op. cit.*

fundacionalismo -en su vertiente empirista- distingue, pues, entre creencias *básicas* y *no básicas* donde las *básicas* vienen dadas por la experiencia: se justifican no inferencialmente. Las creencias *no básicas* las derivamos por medio de inferencias a partir de la experiencia: las justificamos inferencialmente por apelación a las creencias básicas³⁸. La tarea principal de un fundamentalista es explicar cómo se *justifican* las creencias básicas dado que actúan de “generadoras” epistémicas, ¿cuáles son las condiciones para que alcancen un estatus epistémico positivo? La respuesta a esta pregunta ha dado lugar a dos líneas entre las *teorías de justificación*: el *internalismo* y el *externalismo*, de manera que un fundamentalista podría ser externalista o internalista.

Un externalista dirá que una creencia es básica si no está justificada por otras creencias y si se forma en el modo correcto (por un proceso cognitivo fiable o que “siga la pista” de la verdad). Por el contrario, la explicación internalista parte de la explicación común de que, para muchas de nuestras creencias, la experiencia³⁹ (o el “insight” *a priori*, en el caso de Bonjour⁴⁰) es la que proporciona la justificación de las creencias básicas. Sin embargo, esta explicación se complica cuando se trata de dar cuenta de qué es lo que hace que una creencia sea básica. Para el *internalismo*, las condiciones son aquellas a las que el sujeto tiene acceso directo a través de su conciencia; es decir, debe ser consciente de las características que justifican el conocimiento.

³⁸ Fumerton, Plantinga y otros usan la expresión “*properly basic belief*” “creencia propiamente básica” en lugar de simplemente “creencia básica” queriendo subrayar que estas creencias son básicas en un sentido normativo, epistémico, ya que también se distinguen otros dos tipos de “basicidad” al menos: psicológica, en donde una creencia es básica si, y sólo si, no depende de otras creencias para su existencia, y semántica, en donde una creencia es básica si, y sólo si, no depende de otras creencias para su contenido. Véase DE PAUL, M. (ed.). *Resurrecting Old Fashioned Foundationalism*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2001. PLANTINGA, A. “Direct Acquaintance?”. En De Paul ed. 2001. FUMERTON, R. “Classical Foundationalism”.

³⁹ Véase, por ejemplo, LEWIS, C. I., *Mind and the World Order*, New York: Scribners, 1929. Una de las razones que mueve a C. I. Lewis en su defensa del fundacionalismo es que no puede haber nada que llegue a ser probable, a no ser que haya algo que sea cierto.

⁴⁰ BONJOUR, L. *In Defence of Pure Reason: a Rationalist Account of A Priori Justification*. *Op. cit.*

Hay muchos tipos de internalismo epistémico. El *internalismo simple*⁴¹ es el que siguen posturas dogmáticas, ya sea en la justificación de los juicios perceptivos como del conocimiento lógico. Se trata del *dogmatismo* que se defiende a través de juicios que dependen de intuiciones o experiencias constitutivas de significado de términos o de las condiciones de posesión de conceptos, de manera que si una creencia p está justificada, entonces el sujeto debe tener una creencia justificada p_1 de que p está justificada. Este tipo de internalismo es compatible con el conocimiento básico. Otro tipo de internalismo es el denominado *internalismo de acceso* según el cual, para defender la justificación epistémica, las experiencias perceptivas deben estar en el “espacio de las razones”⁴². Si una creencia p está justificada, el sujeto debe tener acceso a la propia justificación J para creer que p . Esto supone que J es accesible y el sujeto debe tener acceso al hecho de que J justifica p .

- **El problema del regreso al infinito**

El externalismo pone en evidencia un problema del internalismo y es que, sostener que: S cree que p , exige introducir la creencia (p_1) “ S cree que la creencia que p está justificada”, y, a su vez la creencia (p_2) “ S cree que la creencia (p_1) S cree que la creencia que p está justificada” Se produce, de este modo, un *regreso al infinito*. Y parece además, que no sólo el internalismo sino la concepción externalista causal de la justificación y, en general, el análisis tripartito del conocimiento, tiene que superar el ataque escéptico del problema del *regreso al infinito* que se genera en toda *transmisión* de conocimiento. La cuestión es que si asumimos que el co-

⁴¹ Véase GARCÍA-CARPINTERO, M. “Intuiciones y contenidos no-conceptuales” en GRIMALTOS-PACHO (eds.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Valencia: Pre-textos, 2005, pp. 109-123. También se han realizado otras clasificaciones, por ejemplo, la de un “internalismo moderado” que se encontraría entre un “internalismo débil o de superveniencia” y un “internalismo fuerte o de acceso”. Véase POLLOCK, J. L., - CRUZ, J. L. *Contemporary theories of knowledge*, 2nd ed. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999.

⁴² Como es el caso de MCDOWELL, J. *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press, 1994. Hay traducción al castellano *Mente y mundo*, Salamanca: Sígueme, 2003.

nocimiento es creencia verdadera justificada y que sólo una creencia justifica a otra creencia, dado que el conocimiento se transmite inferencialmente nos encontramos con el problema de que se genera una cadena de justificaciones que sólo puede dar lugar a un *regreso al infinito*. Admitir que hay creencias justificadas de un modo no-inferencial adoptando una postura fundacionalista es el único modo de evitar este problema, a no ser que se quiera dar una respuesta no fundacionalista, como hace, por ejemplo, el coherentismo.

La directriz básica del fundacionalismo es el considerar dos formas de justificación, la *justificación inferencial* y la *no-inferencial* dentro de las teorías de la justificación. Nuestras creencias se justifican por la relación inferencial que tiene con otras creencias que están, a su vez, justificadas. Ahora bien, ¿cuáles son las creencias justificadas no-inferencialmente? En el caso de la justificación *no inferencial*, según el *dogmatismo*, las creencias son experiencias o intuiciones, y por lo tanto, en cierto sentido, a ellas “se accede de forma automática”. Uno puede tener este tipo de acceso sin tener una creencia p_1 que justifique p . Sin embargo, si son nuestras creencias sobre la experiencia presente las que tienen la estabilidad necesaria para sostener a las otras creencias, la cuestión que sigue es: cómo es posible que haya creencias justificadas no-inferencialmente, ¿cómo las reconocemos? La idea de que la experiencia justifique creencias no tiene sentido si se asume que el contenido constitutivo de la experiencia sensorial tiene carácter no-proposicional y no-conceptual⁴³. Para salir al paso a este tipo de objeciones, autores como Bonjour han buscado la respuesta en el coherentismo.

Desde el *coherentismo*, la justificación siempre remite a otras creencias. Según Bonjour, la coherencia es una propiedad que posee el sistema de creencias; sus conexiones internas son de tipo inferencial⁴⁴. Bonjour sostiene el *holismo radical*, es decir, la estructura de la justificación se configura en sistemas globales de creencias y el *internalismo*: la justificación

⁴³ BONJOUR, L. *Epistemology: Classical problems and contemporary responses*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield. 2002, p. 199.

⁴⁴ Véase BONJOUR, L. *In Defence of Pure Reason: a Rationalist Account of A Priori Justification*. *Op. cit.*

epistémica de una creencia empírica no depende de ningún factor externo al sistema de creencias empíricas del sujeto. El sujeto debe captar que la creencia es *coherente* con el resto del sistema porque ésta ha de ser una de sus razones para creerla. En este sentido, Bonjour admite la captación implícita del sistema y acepta la experiencia siempre que se mantenga que la justificación es inferencial desde una perspectiva coherentista de la justificación del conocimiento empírico. Por otra parte, dado que defiende el conocimiento *a priori* y justificar este modo de conocimiento desde el coherentismo conduce a un *círculo vicioso*⁴⁵, asume un fundacionalismo⁴⁶ racionalista moderado⁴⁷ (admite la falibilidad) como estructura de la justificación del conocimiento *a priori*, postulando el “insight” *a priori* como fuente genuina de justificación. Otro tipo de fundacionalismo moderado⁴⁸ es el que admite, por otra parte, que haya ciertas creencias que sean “prima facie”.

4. Conocimiento básico en Williamson. La justificación en términos de conocimiento.

El sentido que hasta aquí se ha venido concediendo al conocimiento *básico* dependía de la definición tripartita y en consecuencia, el conocimiento se ha entendido en términos de creencia y de justificación. Desde otra perspectiva, veremos ahora que el conocimiento básico también se puede definir desde una postura contraria⁴⁹, en la que la creencia y la justificación

⁴⁵ Véase BONJOUR, L. *Epistemology: Classical problems and contemporary responses*. *Op. cit.*

⁴⁶ BONJOUR, L. *The Structure of Empirical Justification*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1985 p.193.

⁴⁷ Aunque M. García-Carpintero –véase GARCÍA-CARPINTERO, M. “Intuiciones y contenidos no-conceptuales”, *op. cit.* sitúa a Bonjour (y a Bealer) en el Racionalismo *radical*, Bonjour mismo sostiene que el suyo es un Racionalismo *moderado*, ya que contempla la posibilidad del *falibilismo*.

⁴⁸ Véase AUDI, R. *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*, 2nd ed. New York: Routledge, 2003, p. 27.

⁴⁹ Si por un lado García-Carpintero inscribe a Bonjour dentro del *Racionalismo radical*, del lado opuesto sitúa a Williamson dentro del *Naturalismo radical*. Véase GARCÍA-CARPINTERO, M. “Intuiciones y contenidos no-conceptuales”. *Op. cit.*

se establecen en términos de conocimiento. Williamson⁵⁰ argumenta que definir el conocimiento como una función de las variables “creencia” y “verdad” que deba ser analizado en componentes internos y externos, supone admitir el dualismo en su base⁵¹. El conocimiento no es un ‘híbrido metafísico’ formado, en parte por componentes mentales (creencia justificada), en parte por el mundo (verdad), sino que es enteramente un estado mental *factivo*, epistémicamente básico. Hay conceptos para los que no tenemos que buscar condiciones necesarias ni suficientes para usarlos o aplicarlos y por ello no pierden sentido, como por ejemplo, las nociones de inteligencia o de tiempo. Saber es una noción inanalizable, indefinible, es un estado mental, es un fenómeno ‘primitivo’: es el estado epistémico más básico. Al ser, pues, el conocimiento una noción *inanalizable y previa a la de creencia*⁵², Williamson está afirmando que es el conocimiento, a partir del papel evidencial que cumple, el que confiere justificación a las creencias (incluso cuando no son conocimiento: puedo estar justificado en creer falsamente). El conocimiento, en términos de *conocimiento proposicional*, que puede ir acompañado de creencia o no, es lo que justifica y no lo justificado; por ello, no requiere certeza. Del mismo modo, el conocimiento no se explica en términos de justificación, aunque vaya acompañado de ella, sino al contrario, la justificación se explica en términos de conocimiento. Williamson se sitúa en una línea externalista radical sobre la justificación epistémica: el conocimiento es enteramente un estado mental que se da sólo si el pensamiento representa correctamente el mundo, es *factivo*, es decir, es una actitud *factiva* (como percibir, recordar), acerca de un contenido proposicional: el *mundo*. Precisamente, por el hecho de estar en posesión de la misma, podemos inferir la verdad de su contenido proposicional. Yo no puedo saber que tengo un reloj frente a mí si el reloj no está frente a mí. La *factividad* se relaciona con la individuación externa de los contenidos mentales⁵³; es decir, el contenido de ciertos estados mentales depende *constitutivamente* del mundo⁵⁴.

⁵⁰ WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits. Op. cit.*

⁵¹ WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits. Op. cit.*, p. 21.

⁵² WILLIAMSON, T. *Ídem*, cap. 1.

⁵³ WILLIAMSON, T. *Ídem*, p. 7 y ss.

⁵⁴ WILLIAMSON, T. *Ídem*, p. 5-6.

Esta definición alternativa de conocimiento como *estado mental* cuyo contenido depende *constitutivamente* del mundo va en contra, por tanto, del dualismo mente-mundo y elude el problema del escepticismo (que nace al asumir la noción de conocimiento como estado mental *no-factivo*). Es la *factividad* del conocimiento humano lo que hace innecesario postular creencia verdadera, que constituye un cruce entre mente y mundo.

5. El fiabilismo modal: La propuesta de Bealer.

Retomando ahora la perspectiva contraria, la noción clásica de conocimiento tripartita, podemos decir que llegamos a conocer algo -partiendo del creer- cuando tenemos una justificación racional de nuestro creer. No obstante, ni es lo mismo creer que conocer, ni sirve cualquier justificación, como hemos visto. Las razones por las que creemos algo deben estar bien conectadas con la verdad de lo que se cree, de otro modo, no podemos decir que hay conocimiento⁵⁵. El conocimiento exige una justificación de tal naturaleza que todo el que la comprenda debe asentir. De no asentir, su conducta estaría fuera de los patrones de la racionalidad o del “P^o de la accesibilidad universal de la razón”⁵⁶. Es necesaria, por tanto, una teoría de la justificación que dé cuenta del vínculo con la verdad. Bealer⁵⁷ ha realizado un análisis del conocimiento *a priori*, del que se puede desprender una caracterización del conocimiento básico centrado en una teoría de la justificación: el *fiabilismo modal*.

Cuando seguimos el procedimiento estándar de justificación, usamos las intuiciones como evidencias; por ejemplo, los mismos casos Gettier o los experimentos mentales como los de “la tierra gemela”⁵⁸. La *intuición*

⁵⁵ En palabras de Russell “¿podemos *conocer* en efecto algo, o sólo de vez en cuando, por una feliz coincidencia, creemos lo verdadero?”, RUSSELL, B. *Los problemas de la filosofía*. *Op. cit.*, p. 113.

⁵⁶ “(...) a la razón está pensar sistemáticamente de tal manera que cualquiera que mire por encima del hombro debería ser capaz de reconocer como correcto. Esta generalidad es la que niegan los relativistas y los subjetivistas” NAGEL, TH. *Una visión de ningún lugar*. México: FCE, 1996, p. 15 y ss.

⁵⁷ BEALER, G. “A Theory of the A Priori”. *Pacific Philosophical Quarterly* 81, 2000, pp. 1-30.

⁵⁸ BEALER, G. “A Theory of the A Priori”. *Op. cit.*, p. 2.

es un “episodio consciente genuino”, es una actitud proposicional primitiva: “parecerle a uno que p ”, es algo distinto a la creencia. La intuición no es un dato de la experiencia, sino de la razón y no es infalible, ya que se dan paradojas. Podemos asumir que la creencia es una actitud proposicional natural y la intuición y la experiencia fenoménica son fuentes básicas de evidencia o prueba de conocimiento, es decir, son conocimiento básico. Ahora bien, ¿por qué la intuición es una fuente básica de evidencia? Según Bealer, una fuente de evidencia es *básica* si, y sólo si, se da en condiciones cognitivas adecuadas, es decir, si entre la intuición y la verdad hay un vínculo modal necesario. Otras fuentes, en cambio, son *no básicas* porque carecen de *ese* tipo de vínculo modal. El infalibilismo no sirve porque exige un vínculo demasiado fuerte.

Para explicar el vínculo entre la creencia y la verdad propone el *Fiabilismo Modal*, según el cual hay un cierto tipo de enlace modal entre intuiciones y verdad: “algo se considera como una fuente *básica* de evidencia si, y sólo si, existe un tipo de vínculo modal apropiado entre lo que proporciona [la evidencia] y la verdad”⁵⁹. Según Bealer, este análisis *funciona* (porque nos muestra lo que es común a las fuentes básicas tradicionales y lo que falta en las demás) y es *posible*, ya que algunos sujetos pueden estar en condiciones cognitivas adecuadas y formular la teoría a partir de lo que confiere cada fuente básica -intuición y experiencia fenoménica-, pudiendo, además, proveer una evaluación correcta en su mayor parte, al menos. No es lo mismo adivinar que tener evidencias de que algo es cierto. El fiabilismo⁶⁰ no es infalibilismo. La cuestión que queda por resolver es ¿por qué debería haber un vínculo a la verdad? El vínculo a la verdad es consecuencia de lo que es comprender los conceptos involucrados en las intuiciones. Un sujeto posee un concepto si, y sólo si, el sujeto tiene la creencia (la actitud proposicional natural) hacia proposiciones que tienen ese concepto

⁵⁹ BEALER, G. “A Theory of the A Priori”. *Op. cit.*, p. 9. Se necesita un vínculo modal con las siguientes características: (1) que se dé en ciertas condiciones cognitivas apropiadas, (2) que sea de carácter holista, y (3) que se cumpla, no universalmente, pero sí “en su mayor parte”.

⁶⁰ Véase BLASCO J. L. y GRIMALTOS, T. *Teoría del conocimiento. Op. cit.*, p. 71. y QUESADA, D. (ed.) *Cuestiones de Teoría del Conocimiento*, Madrid: Tecnos, 2009, p. 96.

como contenido conceptual y lo posee sin malinterpretaciones y sin comprensión incompleta. Se trata de poseer un concepto en sentido pleno, de determinar la comprensión de las proposiciones. Bealer afirma que “comprender una proposición determinadamente es entenderla en un cierto *modo*”⁶¹.

En conclusión, el *fiabilismo modal* es una teoría que llena el vacío explicativo que dejan el racionalismo y el empirismo dando razón de cómo las dos fuentes básicas, intuición y experiencia⁶², tienen el tipo correcto de vínculo modal a la verdad. El vínculo a la verdad es consecuencia directa de lo que, por definición, es entender los conceptos contenidos en nuestras intuiciones, lo cual explica, además, por qué las intuiciones tienen fuerza probatoria.

Bealer, así como Bonjour se centran en priorizar lo que se suele llamar la *perspectiva de primera persona*⁶³ y el papel de la intuición o del “insight” (que para Bonjour no son equivalentes) en una línea análoga; ambos admiten las evidencias racionales, la falibilidad y el conocimiento *a priori*. Según Bonjour, el “insight” *a priori* es fuente genuina de justificación, aunque pueda ser falible⁶⁴. Es el acto intelectual de captar las conexiones

⁶¹ BEALER, G. “Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance”, en Tamar S. Gendler & John Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*. Oxford University Press, 2002, p. 106. Lo que distingue ese *modo* de otros modos naturales del entendimiento es que se le exige que cumpla las propiedades de *corrección*; *completud categorial*; y *completud no categorial*. BEALER, G. “A Theory of the A Priori”. *Op. cit.*, p. 21.

⁶² “(...) si nuestros pareceres intelectuales tienen el vínculo modal a la verdad indicado, entonces no podemos estar equivocados con respecto a lo que nos parece reflexivamente ser el contenido de nuestra experiencia fenoménica”. BEALER, G., “A Theory of the A Priori”. *Op. cit.* p. 22.

⁶³ En este sentido, Bonjour defiende que las cuestiones epistemológicas más importantes no se resuelven en un nivel comunitario sino individual, ya que es el nivel en el que se pueden discernir las conexiones *a priori* que den razón de los enunciados con pretensiones de verdad que no involucran la experiencia directa.

⁶⁴ La falibilidad no es un problema. La mayoría de errores se pueden corregir a través de un cuidadoso y ordenado examen de los vínculos o conexiones y, aún cuando no fuera posible un modo de corregir sistemáticamente los errores, no sería motivo suficiente para abandonar el “insight” *a priori* “sin el cual todo razonamiento y crítica sería imposible”. BONJOUR, L., “Is there *a Priori* Knowledge? En Defense of the *a Priori*”, En *Contemporary Debates in Epistemology*, E. Sosa y M. Steup, eds. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2005, pp. 98-105.

necesarias y se caracteriza por ser *directo*, inmediato, no-discursivo, no-proposicional, como la “captación directa del modo en el cual la conclusión se deriva de las premisas y fluye válidamente de ellas”⁶⁵. Este conocimiento es, además, *a priori* cuando esta “fusión” (*insight*) es anterior e independiente de la experiencia.

6. Conclusiones.

Al inicio hablábamos de tres tipos de conocimiento: conocimiento *factual* (en su mayor parte *proposicional*), conocimiento práctico (*knowing-how*) y conocimiento directo (*by acquaintance*). Si analizamos el conocimiento básico desde la definición tripartita, podríamos caracterizarlo del siguiente modo:

- Es un conocimiento que se justifica en virtud del “contacto directo”, entendiendo por *acquaintance* cierta clase de acto mental o relación⁶⁶, es decir, es una creencia justificada no-inferencialmente. Si es un conocimiento *directo*, no puede ser *proposicional* (que es *indirecto* ya que tiene que ver con “entidades” lingüísticas). Por lo tanto, el conocimiento *proposicional* no es conocimiento *básico*. El uso no-proposicional es el básico, no-inferencial y el uso proposicional se define en términos del básico. El conocimiento *básico* es conocimiento directo, no-inferencial y no-proposicional.

- Williamson define, en cambio, el conocimiento como estado mental factivo. Es conocimiento básico pero en otro sentido de básico, ya que no hay conocimiento no-básico; todo conocimiento es básico y es *proposicional*.

- Desde cualquiera de las dos posturas, el conocimiento básico es una respuesta a los casos Gettier y al problema del *regreso al infinito*. En el primer caso, los casos Gettier -que se dan en el ámbito del conocimiento *proposicional*- no afectan al conocimiento básico dado que es no-proposi-

⁶⁵ BONJOUR, L., “Is there *a Priori* Knowledge? In Defense of the *a Priori*. *Op. cit.*, p. 100. El “*insight*” no se puede aplicar proposicionalmente porque produce un *círculo vicioso*.

⁶⁶ Véase PLANTINGA, A., “Direct Acquaintance?”. *Op. cit.*, p. 60.

cional, y el *regreso al infinito* se detiene al encontrar una base fundacional. En el segundo caso, ni los casos Gettier ni el problema del *regreso* tienen cabida como hemos visto.

- En cuanto a la cuestión sobre cuáles son las condiciones para una teoría de la justificación satisfactoria: consideramos que, para el conocimiento *proposicional*⁶⁷ –desde la definición tripartita– se requiere *justificación epistémica*, es decir, “la pertinente y apropiada al conocimiento”⁶⁸; puesto que, por una parte tiene que ver con *creencias* –y sólo aceptamos creencias para las que tenemos buenas razones para pensar que son verdaderas–, y por otra, con la “relación interna o esencial a la meta cognitiva de la verdad”⁶⁹. Dado que el núcleo de la idea de la justificación epistémica está relacionado con el ser epistémicamente responsables y lo que la distingue de otras justificaciones es su “relación esencial a la verdad”, la propuesta de G. Bealer puede ser una teoría aceptable de la justificación del conocimiento básico. Si aceptamos que lo característico del conocimiento básico, más que su justificación es su vinculación a la verdad, puesto que una fuente de conocimiento es *básica* “si, y sólo si, tiene un tipo de enlace fiable apropiado a la verdad” y el *fiabilismo* proporciona una explicación en virtud del vínculo modal entre estas fuentes básicas y la verdad, podemos concluir que dicha propuesta –la posibilidad de una *intuición a priori* como *evidencia* desde una teoría unificada del *a priori*– sostiene el conocimiento básico⁷⁰.

⁶⁷ Entendido como el “conocimiento de que algo es el caso, de que una cierta proposición es verdadera”. BONJOUR, L., *The Structure of Empirical Knowledge*. *Op. cit.*, p. 3.

⁶⁸ BONJOUR, L., *Ídem*, p. 5.

⁶⁹ BONJOUR, L., *Ídem*, p. 8.

⁷⁰ Y en este caso conocimiento básico coincide con el conocimiento *a priori*.

LA MUERTE DE LA HISTORIA CON LA EXPLOSIÓN DEL CAPITALISMO

THE END OF HISTORY AS A RESULT OF THE OUTBURST OF CAPITALISM

Marta Rojano Simón

Universidad de Córdoba

✉ ymilce@gmail.com

Recibido: 30/05/2010

Aprobado: 19/09/2010

Resumen: La corriente de pensamiento que surge a principios de los años 90 en el mundo occidental sitúa en primera línea de debate una cuestión tan antigua como la propia Historia: ¿hemos llegado al final de la Historia tal y como ha sido conocida por el ser humano? Esta profunda reflexión se plantea como fruto de la crisis que sufre Occidente a raíz de la caída del muro de Berlín en el año 1989. Como consecuencia de la ruptura del último opuesto binario que se sustentaba en la dialéctica social desde el punto de vista marxista se pone de manifiesto la pérdida de referentes sociales, políticos y culturales. Este hecho lleva a los intelectuales de finales del siglo XX a cuestionar el futuro del mundo en el que el triunfo del capitalismo corre el riesgo de convertirse en el hito que marque la decadencia de la civilización.

Palabras clave: Historia, Filosofía, Fin de la Historia, Capitalismo, Siglo XX.

Abstract: The irruption of a philosophical tendency in the 90's within the Western culture brings an ancient question back to the forefront of intellectual debate: have we reached the end of History as it's been understood so far? This deep reflection arises from the profound crisis produced as the result of the fall of the Berlin Wall, in 1989. As a consequence of the collapse of the last surviving binary opposite in which the social dialectic was sustained, from a Marxist perspective, the lack of political, cultural and social references becomes evident. Thus, XX century intellectuals begin to reconsider to what extent the triumph of capitalism represents the milestone of our civilization's decadence.

Keywords: History, Philosophy, End of History, Capitalism, XX Century.

El politólogo Francis Fukuyama en su artículo “El fin de la Historia” publicado en la revista *The National Interest* en el año 1989, fruto de una conferencia con el mismo título pronunciada en el Centro John M. Olin para la Investigación de la Teoría y la Práctica de la Democracia de la Universidad de Chicago, considera que la Historia tal y como la conocemos hoy finaliza con la caída del bloque comunista en los años 90. En palabras del propio autor, la democracia liberal que se erige como hegemonía en Occidente a partir de la caída del muro de Berlín puede ser: “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad” de manera que marcaría “el fin de la historia” (Fukuyama: 1992, 25). Para él, este hito de renombrada carga histórica, además de la importancia política y social, fuerza una nueva concepción del mundo en el que han triunfado las democracias. Tras analizar de manera exhaustiva los sistemas políticos de las distintas naciones mundiales, el artículo concluye que se ha producido el triunfo definitivo del liberalismo económico y político, así como la generalización del sistema de bienestar de la gran clase media, una vez han sido derrotados los totalitarismos.

Desde un punto de vista, que sin duda incluimos en las tendencias historiográficas influenciadas por el pensamiento hegeliano, la Historia nace envuelta en un halo de enfrentamiento dialéctico que se ha visto agudizado en los dos últimos siglos. Así, una vez superado el trauma inherente a un nuevo cambio, el autor mantiene que todas las naciones se encaminarán hacia el sistema político neoliberal sustentado en el capitalismo como disciplina económica. De esta manera, el nuevo sistema capitalista globalizado carecerá de enemigos y sólo tropezará en lo sucesivo con altercados menores de origen nacionalista o religioso. A partir de este momento las naciones menos desarrolladas se encaminarán políticamente a imagen de las naciones triunfadoras

de la Guerra Fría: “la democracia liberal constituye la mejor solución al problema humano” (Fukuyama: 1989, 3).

De ahora en adelante, el conflicto principal puede surgir de la posible divergencia entre la evolución positiva de los sistemas sociales y políticos y la evolución del pensamiento neoliberal. Así pues, la insatisfacción no surgirá del fracaso por alcanzar el bienestar, sino de entre quienes lo han logrado. La tensión interna en las democracias liberales no procederá del deseo de un reconocimiento igualitario, sino de la ambición de destacar realizando el valor de lo propio.

La tesis sociológica denominada *Fin de la Historia* es tan antigua como la Historia misma pues desde su nacimiento se consolida como una continuidad de acontecimientos a lo largo del tiempo, una sucesión de periodos y todo ello inmerso en un conflicto dual permanente que busca acabar con un momento de pasado histórico e implantar un presente momentáneo, a la espera de la siguiente degradación. La dialéctica ha sido un concepto implícito a lo largo de la Historia y desde los albores de la filosofía el concepto de Razón ha sido un icono constante al servicio de la dinámica de la ciencia historiográfica. Sin embargo, es mediante el estudio de Aristóteles y la noción de “acto y presencia” como nos acercamos al pensamiento moderno de la dialéctica que Hegel pone de nuevo en el punto de mira:

Beischsein (ser cabe en sí) es el concepto de desarrollo de la Historia, un concepto enteramente universal. Esto es la vitalidad, el movimiento en general. La vida de Dios en sí misma, la universalidad en la naturaleza y en el espíritu, es la evolución de todo lo viviente, de lo más bajo como de lo más alto. Es un diferenciarse, un traer a la existencia, un ser para otro y un permanecer en ello idéntico a sí mismo. Es la eterna procreación del mundo, en forma diferente del Hijo, el eterno regresar del espíritu a sí mismo- un movimiento absoluto que, al mismo tiempo, es absoluto reposo -, el eterno mediar consigo. Este es el ser cabe en sí de la Idea, de la potencia para regresar a sí, para fusionarse con el otro y tenerse a sí mismo en el otro. Esta potencia, esta fuerza para el ser en lo ne-

gativo de sí mismo cabe en sí, es también la libertad del hombre (Flórez: 1983, 260)

A partir de la concepción dialéctica de la Historia desarrollada magistralmente por Hegel podemos sostener que cristianos, judíos, marxistas y fascistas entre otros mantienen que la Historia acaba en el momento justo en el que se imponen universalmente sus tesis. Para Hegel la historia no es infinita y tiene, pues, su fin en la ruptura del proceso dialéctico y la conformación de un estado liberal cuyo asentamiento sería, para el filósofo, el momento en el que todos los problemas de la humanidad resultarían definitivamente resueltos. Sin embargo ha quedado más que demostrado a lo largo de la historia que estos planteamientos teóricos no han dado resultado plausible, pues, si bien no se ha producido la hegemonía y la imposición universal de sus tesis, tampoco se ha detenido la rueda dialéctica que mueven el mundo y la Historia.

Al igual que Hegel, para Karl Marx la Historia también finaliza fruto del cese del proceso dialéctico, sin embargo los postulados marxistas ponen el punto y final a la llamada Prehistoria del hombre con la imposición del comunismo a través de un golpe de Estado de la clase desfavorecida. Esta formulación teleológica se asemeja al Juicio Final Cristiano, o a la instauración del orden militar a través de una dictadura como el III Reich:

Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos; pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean asimismo las condiciones materiales llamadas a resolver este antagonismo. Con esta formación de la sociedad termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana (Marx: 2005, 78).

Sin embargo, a pesar de que la tesis del fin de la Historia se ha mantenido latente y oculta en todas y cada unas de las teorías historiográficas, es con la llegada de Hegel al panorama filosófico cuando comienza a cobrar sentido propio. Así pues, para Hegel la Historia llega bajo los auspicios de un dios, pero no bajo su determinación, sino a través de la dialéctica y la contradicción que hace avanzar el espíritu universal, pues las contradicciones que agitan la Historia existen primero en la esfera de la conciencia humana y son ideas unificadoras del mundo que se asocian con la religión, la cultura y el conjunto de valores morales de cualquier sociedad. Llevando al extremo su concepción dialéctica de la Historia, Hegel proclamó que en 1806 ésta había llegado a su fin, pues vio en la derrota de la monarquía prusiana, a manos del ejército napoleónico en la batalla de Jena, el triunfo de los ideales de la Revolución Francesa y la inminente universalización del Estado que incorporaba los principios de libertad e igualdad. Hegel elige este hito histórico para poner punto y final a la Historia conocida pues se restablecen los ideales de la Revolución Francesa, esto es, los principios básicos para la creación del estado liberal y el idealismo político. Hegel contempla “el mundo germánico y las instituciones que comprende el estado europeo moderno como el fin de la historia” (Fontana: 1992, 7). Así pues, considera que todos los pueblos deben desarrollarse dentro de un estado liberal que garantice las libertades a través de las leyes de todos los hombres y llegado el momento en el que se instaure el idealismo político habrá llegado el fin de la historia conocida hasta el momento por el ser humano.

El Estado que emerge al final de la historia es liberal desde el punto de vista político y económico, ya que reconoce y protege a través de las leyes la libertad como derecho universal del hombre. A partir de este planteamiento, la teoría del fin de la Historia ha sido retomada por otros autores de renombre como Karl Marx, Kojève, Gadamer y Feuerbach, entre otros. Del grupo izquierdista hegeliano resaltaron las figuras de Ludwig Feuerbach, Kojève, Friedrich Engels y Karl Marx, cuyo pensamiento estuvo muy influido por la idea hegeliana

de que la Historia se rige por un proceso dialéctico, pero sustituyeron su idealismo filosófico por el materialismo histórico.

De todos ello será Karl Marx quien tomará las riendas de esta tesis y le dará un giro: el fin de la Historia ya no va de la mano de la libertad que emana del estado liberal y el idealismo político, sino de la emancipación de los hombres y la reacción contra cualquiera de las formas de opresión impuestas por los sistemas políticos que carecen de la integración en sus instituciones de los propios ciudadanos. Dios desaparece completamente del planteamiento filosófico y toma el relevo la economía como factor determinante de la conflictividad constante, que sólo se frenará cuando se alcance la igualdad económica y la sociedad sin clases. De Hegel toma la concepción del mundo como producto de la actividad de una *conciencia suprahumana* frente al *espíritu universal* que es el fundamento de todos los fenómenos de la naturaleza. Hace suyos los principios de la dialéctica hegeliana y elabora una crítica de la misma desde un punto de vista materialista. De Feuerbach toma la idea de que Dios ha sido creado por el hombre a su imagen y semejanza, dotándolo de un origen inmortal con el fin de tener un elemento de sujeción ante lo desconocido.

Marx halla la respuesta a los problemas de la sociedad en la coyuntura económica que impera, el capitalismo. Sigue las tesis de Adam Smith y David Ricardo al afirmar que el origen de la riqueza es el trabajo y el fundamento de la ganancia del capitalismo es la plusvalía. Para Karl Marx, los hombres a lo largo de la historia han repetido un mismo patrón de conducta ligado profundamente a la coyuntura económica y reconoce el papel predominante del desarrollo de las fuerzas productivas y la relación entre las mismas. Concibe la Historia como la sucesión de etapas caracterizadas por diferentes modos de producción. Los individuos establecen relaciones independientes de su voluntad, siendo la totalidad de esas relaciones lo que constituye la estructura económica de la sociedad que se erige como base real, ya que determina el proceso social, político e intelectual de los individuos. Ya no es la conciencia del ser humano lo que determina su ser, sino que es su existencia social la que determina su conciencia.

En cualquier etapa de la historia, siempre que las fuerzas productivas se han desarrollado, éstas entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, lo que produce una revolución social que conduce a una modificación del fundamento económico instaurado hasta el momento de la crisis. Al considerar estos cambios, se debe tener en cuenta la diferencia entre modificaciones materiales (herramientas de producción) y las condiciones de producción, comprobables desde el punto de vista de las ciencias que hacen que el individuo tome conciencia de su propia existencia para afrontar el problema social (conciencia de clase).

Marx sostuvo que el Estado democrático-liberal no resuelve la contradicción de la propiedad privada con los medios de producción, puesto que continúan en manos de una clase dirigente. Para Marx la teoría de Hegel impide la llegada al estado ideal, que se sustenta en la igualdad entre los hombres y, como consecuencia, la supresión de clases sociales. Marx identifica como problema base de la humanidad la estratificación de la sociedad en clases productivas sujetas a la sistema económico capitalista. Esta división de la sociedad auspiciada por el sistema político imperante aleja al individuo de un estado ideal de bienestar sustentado en la igualdad de las personas que componen el Estado y, por el contrario, lanza a los individuos hacia un modo de vida regido por los valores económicos y los conflictos por la posesión de la riqueza, cada vez más acusados y sangrientos. Así pues, el conflicto de clases sólo podría ser superado cuando los medios de producción se sustenten en manos del Estado, dirigido por un gobierno de trabajadores, esto es, las personas que rinden para las instituciones y como consecuencia los verdaderos hacedores del Estado; de esta manera se resuelve la contradicción en la que cae Hegel, ya el Estado administra los medios de producción y reparte los beneficios entre las fuerzas productivas, los hombres. La Historia es el devenir del hombre basado en una estructura económica que divide la sociedad en clases, las cuales se sumergen en una continua dialéctica que trae como consecuencia la caída de la clase social opresora, existente, para ser sustituida por otra que seguirá sus pasos en el futuro.

Marx pronostica que, a largo plazo, ante una concentración del capital por parte de la burguesía, el proletariado, una vez tomada conciencia de su condición de clase explotada, iniciará un proceso revolucionario: los expropiadores serán expropiados, comenzando así el camino hacia la realización del comunismo global. Esto es, a su entender, un proceso histórico inevitable pues el capitalismo lleva, en sí mismo, el germen de su autodestrucción. A partir de ese momento la humanidad supera su propia escisión, finaliza lo que denomina *Pre-historia de la humanidad* y da comienzo la verdadera Historia de los hombres libres e iguales entre sí. Como consecuencia de esa igualdad, no se generan conflictos que provoquen el cambio radical de sistema. Se podría decir, por tanto, que se ha llegado al estado ideal del hombre y ha terminado la historia, tal y como es entendida hoy.

El paradigma histórico que nos ocupa ha permanecido latente a lo largo del tiempo, quedando en manos de la escuela marxista. Sin embargo, a partir de 1989 Francis Fukuyama retoma esta tesis y la pone de actualidad. Las aproximaciones de Fukuyama son estrechamente afines a la situación política actual y toman especial importancia tanto por la pérdida de referentes, como por el mensaje justificativo en pro de la democracia liberal y la economía de mercado. La tesis de Fukuyama supone también dar por obsoleta la lucha de clases y la conflictividad en Occidente, pues defiende que el final del siglo XX ha evidenciado que el modelo político liberal tiende a consolidarse hasta quedar como el único camino hacia el progreso. El mundo ha asistido al final de la Guerra Fría con la victoria del bloque occidental. El liberalismo político se ha impuesto frente a los totalitarismos, de manera que no quedan ya alternativas ideológicas contra las que deba enfrentarse la democracia liberal que gobierna en Occidente. Sin embargo, el historiador Méndez Moreno sitúa la tesis de Fukuyama en el plano de las ideas de los principios del liberalismo y considera que el discurso de Fukuyama es una filosofía de la Historia que se sustenta en una antropología filosófica para anunciar el fin de la historia al modo clásico, es decir, a partir de análisis y especulaciones que buscan encontrar sentido a la evolución humana y situando el final de la His-

toría conocida en el momento en el que se carece de alternativas. Fukuyama estudia los postulados de los grandes filósofos que se han ocupado del problema del fin de la Historia y concluye que tras la caída del bloque comunista la razón estaba del lado de Hegel y no de Marx pues el comunismo, como ha quedado demostrado, no representa la etapa más alta de la democracia liberal, sino uno más de los sistemas políticos totalitarios que llevan consigo la inversión de las clases sociales. La visión holística de la Historia que acompaña a Fukuyama en su análisis le permite “pasear” por el devenir de la historia de la humanidad e identificar de manera, si bien no objetiva, pero si más clara los procesos históricos que han acontecido para situar de manera consecuente y justificada el punto y final de la historia conocida por el hombre. Para Fukuyama el mejor intérprete de Hegel para el siglo XX ha sido Kojève, pues ha reivindicado su concepción de la Historia para entender el panorama político actual. Kojève considera que desde la Batalla de Jena en 1806, hito que utiliza Hegel para limitar la historia, no ha ocurrido nada de mención salvo la progresiva toma de posiciones del liberalismo en el sistema-mundo. De igual modo, Fukuyama considera que el último hito de la historia Universal lo constituye la teoría de la modernización que defiende en desarrollo tecnológico como parte inherente al progreso de la humanidad. Así pues, el mundo se encamina hacia un proceso globalizador dominado por el llamado hombre de la post-historia contemporáneo y occidental provisto de las herramientas adecuadas para el progreso como son las ciencias sociales y la biotecnología. Este nuevo hombre que vive en un entorno social liberal, burgués y moderno que se extiende por Occidente, el mundo desarrollado. Con ello el politólogo afirma que el modo de vida de las sociedades desarrolladas responde a las necesidades esenciales del ser humano de nuestro tiempo. En palabras del propio Fukuyama:

Todo funciona mejor si puede dar por sentado un marco jurídico estable y efectivo, que permita la seguridad de los derechos de propiedad y de las personas, y un sistema de asociación privada rela-

tivamente transparente. Pero estas características no han prevalecido en los países latinoamericanos. En muchos casos, el Estado ha sido arbitrario y rapaz. Como consecuencia, se redujeron los radios de confianza al nivel de la familia y los amigos y se generó una dependencia a ellos (Fukuyama: 1992, 64).

A pesar de la creencia de Fukuyama en el fin de los procesos históricos desde el punto de vista clásico, considera también que en un futuro previsible, el mundo se escindirá en dos bloques: uno post-histórico cuyo eje de interacción será la economía, la globalización y la tecnología y otro bloque aferrado al tradicionalismo histórico estancado en la conflictividad y las luchas de poder. Así pues, nacerá un nuevo proceso dialectico que continuará alimentado el devenir de la humanidad.

De acuerdo con Méndez, la humanidad debe afrontar el fin de la historia conocida y prepararse para la nueva historia que está por venir:

Queremos decir que el fin de la Historia anunciado por Fukuyama no debería suponer una barrera para imaginar un futuro más esperanzador y humano, [...]. Seguramente la única salvación del hombre esté en liberarse de la noción del progreso, al menos mientras la entendamos como crecimiento económico, como ocurre hoy [...]. Cualquier vuelta atrás sabemos también que es hoy imposible, y por ello no nos queda más que aceptar el rostro siniestro que el porvenir muestra, pues ninguna ideología tiene en la actualidad un potencial suficiente, ni activo ni de reserva, como para constituirse en una solución frente al destino que el liberalismo occidental determina (Méndez: 1998, 176)

Partiendo de esta premisa algunos autores como Samuel Huntington, mantienen una postura contraria: la Historia aun no ha terminado, quedan muchos enemigos y conflictos por resolver. Aún quedan civilizaciones opuestas susceptibles de convertirse en enemigos comunes para Occidente.

Mi hipótesis es que la fuente fundamental de conflicto en este nuevo mundo no será en principio ideológica o económica. Las grandes divisiones entre la humanidad y la fuente de conflicto dominante serán culturales. Los estados nación seguirán siendo los actores más poderosos para los asuntos exteriores, pero los principales conflictos de política global ocurrirán entre naciones y grupos pertenecientes a diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política global. Las líneas de falla entre las civilizaciones serán las líneas de batalla del futuro (Huntington: 2002, 127)

A partir de los atentados del 11/S, los posicionamientos visceralmente contrarios a Fukuyama han adquirido predominio y se considera que el choque de civilizaciones constituye la nueva fuerza dialéctica del sistema-mundo. El terrorismo se postula como un nuevo bloque antagónico de la democracia liberal de Occidente, cuyo poder reside en la fuerza unificadora de los fundamentalistas islámicos que dominan Oriente Próximo. Si el fundamentalismo islámico convertido en arma terrorista constituye una de las fuentes del choque de civilizaciones, atentando contra el mismo corazón de occidente una y otra vez, para Huntington el mayor peligro para el dominio de Occidente lo constituye la China del comunismo de mercado, que toma posiciones sin hacer ruido mientras el terrorismo ocupa toda la atención.

Sin embargo, las tesis de Huntington tienen su principal argumentación en las propias ideas de Fukuyama, pues si éste argumenta que toda evolución histórica había terminado con el triunfo de la democracia liberal, Huntington opina que todavía queda mucho por hacer, ya que en el futuro las luchas internacionales no vendrán dadas sino por divergencias culturales, que no sólo no se han extinguido sino que se acentúan cada vez más. Como prueba de ello apunta los fundamentalismos religiosos y las tensiones culturales de las distintas regiones.

A partir de su posicionamiento, Huntington plantea una clasificación a nivel global por civilizaciones y una lista de conflictos, por orden de probabilidad y nivel de tensión, desarrollados a partir de variables económicas y demográficas.

Basándose en los ritmos históricos marcados por la corriente analista, se enfrenta a la propia escuela estableciendo como motor de la Historia las desavenencias culturales. La idea principal de su hipótesis es la caída de las civilizaciones, pues todas, hasta las que parecían más inamovibles, finalmente claudicaron justo en el momento histórico en el que proclamaban que se había alcanzado el fin de la historia bajo su yugo. De la misma manera, para Huntington la llegada de la democracia liberal a Occidente es producto del cisma cristiano del que sale resultante el protestantismo bajo el que se desarrolla la base de la economía capitalista. Su visión de la historia como un crisol de culturas le provoca desconfianza y suspicacia frente a los valores universales subyacentes heredados de la ética kantiana que son, por el contrario, frecuentemente aludidos en los ensayos de Fukuyama como base necesaria para un sistema político único a nivel global. Por el contrario, Huntington rechaza todo universalismo posible y cualquier creencia en la necesaria imposición de los valores occidentales.

Sin embargo, podemos encontrar un punto en común entre ambos politólogos: Occidente se configura como una única cultura y en su interior no hay divisiones pues se han alcanzado tanto la libertad y la igualdad a la que aludía Hegel, como a la sociedad sin clases de Marx. De esta manera se anulan todas las probabilidades de conflictividad social dentro del seno de Occidente.

Samuel Huntington, en definitiva, no solo rechaza la tesis de fin de la Historia que plantea su colega estadounidense, sino que juzga necesaria la dialéctica como motor de la historia y considera nuestra obligación estudiar e identificar los focos de conflictividad, que ahora y por primera vez anidan fuera de Occidente. Desde este punto de vista podríamos decir que existe un lazo de unión entre Fukuyama y Huntington, pues este último afirma que si la sociedad global llegase a resolver la lucha de civilizaciones a favor de Occidente y desapareciesen los conflictos armados y las diferencias culturales que los provocan habríamos llegado al final de nuestra Historia.

La teoría del fin de la Historia ha constituido un problema sobre el que reflexionar para muchas de las mentes más lucidas del panorama

intelectual. Sin embargo, resulta imposible decir que alguna de ellas ha llegado a una conclusión tanto en pro como en contra del apocalipsis de la humanidad. Así pues, la Historia, que no deja de ser un eterno retorno a la narración moderna o un *gran relato legitimador* a la manera de J. F. Lyotard que continua su trasiego a través del tiempo sin que el ser humano que la estudia no sepa nunca cuando va a detener su rumbo o la dirección que va a tomar.

Los distintos pensadores que hemos estudiado en el presente artículo presentan lúcidas interpretaciones del camino de la Historia e intentan predecir el cese de la misma a partir del análisis científico de los distintos acontecimientos. Sin embargo, resulta más sincero reconocer el desconocimiento que el ser humano tiene acerca del devenir de la Historia y tomar conciencia de que, si bien, no sabemos nada acerca del tiempo, si conocemos, por propia experiencia, que la caída de un antiguo capítulo de la historia nunca la ha paralizado, sino que, muy al contrario, la ha hecho surgir fortalecida y dispuesta a continuar escribiendo la Historia del Hombre.

Bibliografía

- FLÓREZ, R. La dialéctica de la Historia en Hegel. Madrid: Gredos, 1983.
- FONTANA, J. *La Historia después del Fin de la Historia: Reflexiones acerca de la situación actual de la Ciencia Histórica*. Barcelona: Crítica, 1992.
- FUKUYAMA, F. "The End of Historia" *The National Interest*, 16, 1989.
- *El Fin de la Historia y el Último Hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.
 - *El Fin Del Hombre: Consecuencias de la Revolución Biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B, 2002.
 - *La Construcción del Estado: Hacia un Nuevo Orden Mundial en el Siglo XXI*. Barcelona: Ediciones B, 2004.

- HEGEL, G. *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Claridad, 2008.
- HUNTINGTON, S. P. *¿Choque De Civilizaciones?: Cuadernos de Filosofía y Ensayo*. Madrid: Tecnos, 2002.
- *El Choque De Civilizaciones y la reconfiguración del Orden Mundial*. Barcelona: Paidós, 2006.
- LYOTARD, J. F. *La condición Postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984
- MARX, K. *El 18 Brumario De Luis Bonaparte*. Madrid: Alba Libros, 2005.
- *Escritos De Juventud Sobre El Derecho. Textos: 1837-1847*. Barcelona. Anthropos, 2008.
- *Las Crisis del Capitalismo*. Madrid: Público, 2010.
- MÉNDEZ, E. L. *Ensayo sobre el Finalismo Histórico de F. Fukuyama*. Cáceres: Universidad, 1998.
- PADGEN, A. *Mundo en guerra: 2.500 años de conflicto entre Oriente y Occidente*.
Barcelona: RBA, 2010.
- VELÁZQUEZ, J. *Globalización y Fin de la Historia*. México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005.

EL PROBLEMA DE LA ANTERIORIDAD EN MARX

THE PROBLEM OF ANTERIORITY IN MARX

Héctor GARCÍA CID

Universidad Complutense de Madrid
✉nyarlathotep969@hotmail.com

Recibido: 30/05/2010

Aprobado: 19/09/2010

Resumen: En el presente artículo nos ocupamos del desafío a la tradición realizado por Karl Marx, un desafío del que el mismo autor fue consciente y cuya expresión fue la denominada ‘inversión de la filosofía hegeliana’. Abordamos esta problemática desde dos frentes: la consideración de Marx sobre la determinación de la conciencia por parte de la realidad (donde se produce el enfrentamiento con toda la tradición filosófica desde Platón) y la crítica a la mediación que supone todo lenguaje (pilar sobre el que se sostiene el edificio de la filosofía marxista).

Abstract: In the present article we take care of the challenge made by Karl Marx to tradition, a challenge of which the own author was conscious and was so-called "Hegelian philosophy inversion". We are going to aboard this problematic from two different points: Marx's consideration about reality as a determination to conscience (where a confrontation takes place with every philosophical doctrine since Plato) and the critic to mediation that every language supposes (main column that supports the whole building of marxist philosophy).

Palabras clave: Marx, Hegel, inversión, lenguaje, mediación.

Keywords: Marx, Hegel, inversion, language, mediation.

*A partir de ahora los ojos de los hombres se volverán a mirar los rostros,
no de aquellos que han gobernado, sino de aquellos que han pensado”*

Victor Hugo¹

La inversión de la anterioridad.

Entre las obras de los grandes filósofos, desde Platón hasta Hegel, es imposible no encontrar un tratado que aborde de manera específica el problema de la política. Cuando Platón escribió su famosa alegoría de la Caverna, fue perfectamente consciente de que el momento que más rompía con su contexto histórico era aquel en que el hombre que ha sido iluminado por la luz de la razón emprende su regreso al mundo terrenal, impregnado de tinieblas. La *Politeía* es para nuestra tradición, el primer tratado de filosofía política. El interés de los filósofos en gobernar mediante el saber los asuntos públicos, sólo pudo ser acallado dos mil años más tarde, cuando la política fue suplantada por la historia. Estrictamente hablando, no hay ningún tratado de filosofía política posterior a Hegel. La filosofía política siempre se enfrentó con el gran problema de “decir el ser”, nacido de la pretensión de gobernar mediante la verdad. El problema del ser en cuanto ser que está en el origen del pensar y de la filosofía misma, quedó relegado a un segundo ámbito: el saber buscaba la verdad, y debía alejarse de la mera opinión. Cuando se produjo la intromisión de la historia en el ámbito político, ambas cuestiones desaparecieron o se revelaron como enunciados sin sentido.

El problema de la anterioridad, del que aquí nos ocupamos, nunca deja de ser otro que el problema del ser. Cuando decimos que algo es anterior, presuponemos la anterioridad, no de la cosa, sino de su ser mismo. Nuestro pensamiento nada puede sin que previamente un objeto haya aparecido ante nuestros sentidos, y el lenguaje nada significa si no hay un *qué* del que hablar. Ciertamente, detrás del problema de la anterioridad está la cuestión del sujeto, aquello que está dado y por

¹ Frase pronunciada en el panegírico a Honoré de Balzac.

lo cual podemos otorgar entidad ontológica a aquello que se muestra. La palabra griega *hypokéimenon* (de la que deriva la palabra latina de *subiectum*), que significa sustrato, lo subyacente, hace referencia a un ser que previamente estaba ahí, y que necesariamente debe pre-ceder al discurso humano; en términos generales, podría decirse que el problema de la anterioridad se basa en la experiencia que muestra que, si bien los hechos son primeros, no pueden aparecer en el mundo de los hombres sin una interpretación, esto es, sin que haya nadie que los signifique. Cuando Aristóteles habló del asombro “de que las cosas sean lo que son” como el “comienzo (*arché*)”² propio de la actividad del pensamiento, fue perfectamente consciente del límite que este no puede sobrepasar: la realidad. Y que si bien la facultad de pensar se sitúa en un no-lugar, no significa que opere en el vacío.

Como ya hemos dicho, partimos aquí de una experiencia filosófica, si se quiere, opuesta: el asombro ante la realidad que antaño era la fuente misma de la sabiduría, ha dejado de experimentarse. Las nociones que sirvieron para interpretar el mundo se han vaciado de sentido y todo nuestro lenguaje se nos muestra como algo que, más que servirnos, habla a través de nosotros. La realidad se nos muestra como ajena, extraña. Marx fue muy sensible a esta experiencia de pérdida de todos los referentes; en nuestro tiempo “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Es tarea del presente artículo mostrar la decisiva influencia de Marx en el desarrollo de una nueva filosofía que debía mostrar la radicalidad de su ruptura con todo lo anterior. Este desafío se vislumbra con especial claridad en los escritos de juventud de los que Marx nunca renegó³, y que tomaron como adversario principal a la filosofía hegeliana.

Quizá resulte de utilidad comenzar abordando lo que Hannah Arendt convino en llamar “el descubrimiento de Tocqueville”⁴. En su

² ARISTÓTELES. *Metafísica*, A 2, 983a 13. Madrid: Editorial Gredos, 2006.

³ En el epílogo a la segunda edición de *El Capital*, Marx señala que “hace treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que aún estaba de moda”, en MARX, K. *El Capital* (Libro I). Madrid: Siglo XXI, 1976, p. 20.

⁴ ARENDT, H. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2007, Capítulo 1.

famosa obra “El antiguo régimen y la revolución”, Tocqueville pareció dar cuenta del hecho de que, en la Revolución francesa, el resentimiento de los oprimidos no procede del “gran poder y de sus grandes abusos” sino de la falta de explotación, y que cuando el poder y la riqueza quedan desvinculados, la existencia de la nobleza resulta incomprendible. Desde el punto de vista de los oprimidos, resulta particularmente inadmisibles observar cómo el opresor deja de ejercer su función y se aísla del mundo para deleitarse en un cúmulo de riquezas. La situación privilegiada de los poderosos debe, como mínimo, ser capaz de manifestarse como interés general; su legitimidad debe provenir de la función que tiene el ejercicio de su poder. Puede decirse que fue en el contexto de esta problemática donde surgió la contradicción entre la libertad y la igualdad que tanto marcó los debates políticos posteriores. Esta dualidad tiene una importancia tan central en el pensamiento de Marx, que puede decirse que nada se habrá comprendido mientras no se indague lo suficiente en la influencia que tuvo la revolución francesa en el desarrollo de toda su obra. Debe siempre quedar claro que la jerarquía tradicional del antiguo régimen, no se mantenía en pie únicamente en el uso de la violencia, sino en el reconocimiento de un interés común entre la dominación y la subordinación. El ejercicio del poder tal y como lo concebía la tradición se fundamentaba en la utilidad, no en la astucia, y por eso mismo nunca se encuentra oculto. Es una estructura funcional la que garantiza la legitimidad, pero el papel de cada uno de los órdenes se muestra sin titubeos. En el paradigma de la utilidad de la vida, la violencia únicamente se presentaba como *ultima ratio*.

Poder y riqueza poseían sentido para la tradición en cuanto eran expresión de la vinculación entre los términos y las cosas; *adaequatio rei et intellectus*, tal era la concepción de la verdad. Como ocurre en cualquier diálogo de Platón, la verdad tiene lugar cuando los interlocutores se han puesto de acuerdo con los términos que ocupan la discusión. Lo que esto implica es que el límite de las interpretaciones todavía se encuentra en los hechos mismos, y hasta el propio Hegel, que con su filosofía de la historia ponía el énfasis en el resultado, se-

guía manteniéndose fiel a la tradición en cuanto consideró al presente y no al futuro, como consumación del pasado.

La experiencia (*erfahrung*) de la conciencia de la que partió Hegel para fundamentar su sistema de la filosofía pertenece por derecho propio al mundo moderno y es heredera de la filosofía cartesiana, pero no deja de ser cierto que se mantiene en la tradición de sus antecesores. El pensamiento humano, a diferencia del divino, no se basta a sí mismo para ponerse en funcionamiento, y su objeto no puede ser más que uno: la experiencia, los hechos tal y como acontecen en el mundo de los hombres. Su inicio es la condición aporética de la realidad, la “escisión... *fuerza* de la necesidad de la filosofía”⁵.

El llamado ‘idealismo absoluto’ está fundado en la idea de que “el concepto... es lo único que posee realidad (*wirklichkeit*), ya que se la da a sí mismo”⁶. Como representante de la filosofía moderna, concibe al pensamiento como lugar de la verdad; esta solo es posible en la contemplación del mundo, en la quietud del espectador, el cual otorga sentido a los hechos acaecidos. La intromisión de la historia como nuevo centro de la filosofía fue, ciertamente, una revolución, pero lo que motivó a Hegel a introducir el devenir en su sistema fue el deseo de comprender (*verstehen*) para estar en paz con el mundo⁷ y que, como buen filósofo, se resumía en la pretensión de “eliminar lo contingente”⁸. De esta forma no pecaba de inconsecuencia en la relación

⁵ HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 16.

⁶ HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Pretextos, 2005, p. 65.

⁷ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (ed. Bilingüe). Madrid: Abada, 2010, p. 305.

⁸ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 2008, p. 43-44. Es este enunciado el que, para Althusser, señala la separación de Marx respecto de su maestro. A nuestro juicio, no hay ningún texto en toda la obra de Marx, en el que se otorgue lugar alguno a la contingencia: es cierto que una “unidad estructural” (el sistema capitalista de producción) se sustenta siempre en el proceso de sus múltiples determinaciones, pero este desarrollo se mueve en el campo de la “aleatoriedad” que a su vez sostiene la necesidad de la estructura. Sólo alguien que juega con las palabras podría denominarlo contingencia. Ver a este respecto ALTHUSSER, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena, 2002, y el

entre su filosofía especulativa y la filosofía de la historia. Mientras la filosofía se mantenía firme en el ideal contemplativo, la consumación del pasado sólo podía darse en el presente, lo que impedía la anticipación y garantizaba de esta forma la esencia que le es propia. Si Hegel no fue más allá del presente es porque jamás se le ocurrió pensar que pudieran interpretarse hechos que no hubieran ocurrido. La famosa “falta de presupuestos... el partir de la simplicidad misma”⁹ es siempre para con el pensamiento, y pretende por tanto eliminar prejuicios. Hegel siempre tuvo bien presente que la realidad debía ser por necesidad algo que debía suponerse.

Por muy idealista que pueda ser la metafísica hegeliana, el hecho es que se encontraba mucho más cercana a la realidad que el pensamiento de Marx. Para Hegel, el acto de conocimiento así como el proceso de la razón, seguían necesitando de un objeto: “nada es sabido que no esté en la experiencia”¹⁰.

Si Marx pudo dar el salto hacia el futuro¹¹ fue porque tomó en serio el proyecto de la filosofía de la historia y lo llevó hasta sus últimas consecuencias. Siendo el objeto de esta las acciones humanas, resultaba un error tomar como fundamento la perspectiva de un individuo ajeno a los hechos. Entendió que si la teoría era enfocada en términos históricos, debía de romperse radicalmente con la dialéctica de actor-espectador. Sólo la situación del agente podía arrojar alguna luz sobre las implicaciones que suponía considerar que había un sentido detrás de la amalgama de intenciones de los individuos, y sólo así se llegaría a un punto de vista objetivo (por tanto no privilegiado del espectador). La motivación fundamental del sujeto que realiza la acción era la consecución de fines, en ella debía de centrarse la mirada del filósofo.

Esta inversión de la jerarquía tradicional, que situó como cúspide a la *vita activa*, resultó en la época una absoluta novedad, pero la gra-

capítulo *De El Capital a la filosofía de Marx*, en ALTHUSSER, L. *Para leer El Capital*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

⁹ HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1972, p. 29.

¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología*, *Op. cit.* p. 911.

¹¹ Véase a este respecto el artículo “Hegel y Marx” en ARENDT, H. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2009.

mática del desarrollo histórico que elaboró Marx, su forma interna y su contenido, tuvo herencias muy precisas. Por un lado, admitió una de las mayores novedades del sistema hegeliano: que la separación, actividad propia del pensamiento, es en realidad una contradicción. Que la operación de la razón (= pensamiento) era mediar entre dos opuestos que engloban la totalidad¹². La innovación de Marx fue reubicar el lugar de manifestación de la verdad, que ahora no podía ser otro que las acciones humanas, de tal modo que “si alguna vez los dioses vivieron por encima de la Tierra, ahora se habían convertido en el centro de la misma”¹³. Las nociones de las que se sirvió para analizar la acción humana fueron recuperadas de los grandes filósofos políticos de la modernidad. La idea de la oposición y antagonismo entre los intereses había constituido la piedra angular de los proyectos políticos ideados por autores como Hobbes o Spinoza, y no es difícil encontrar en ellos un paralelismo con la teoría de la lucha de clases. Pero lo importante para nosotros es la peculiar síntesis que Marx desarrolla entre esta tradición política y la filosofía alemana.

En la segunda mitad del siglo XVIII la filosofía alemana estuvo marcada por el debate acerca de si la historia poseía un sentido, de si “el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” como dijo el célebre Kant. Pero en este momento, tal enfoque no podía sino suscitar tremendas paradojas ya que:

siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente solo en pro de las generaciones venideras... han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban¹⁴

¹² Un aspecto muy peculiar de esta postura es que permite situarse en los dos lados de un dilema, y por tanto posibilita la intercambiabilidad de los términos. Se ha denominado, coloquialmente, como la capacidad del “sistema [de Hegel]... para transfigurarse en un tramposo ingenio que se alimenta de sus detractores... que es lo que es en su ser otro”, FERNÁNDEZ LIRIA, C. *El materialismo*. Madrid: Síntesis, 2002, p. 113-114.

¹³ MARX, K. *Carta al padre*, en *Escritos de Juventud sobre el Derecho*. Barcelona: Anthropos, 2008, p. 46.

¹⁴ KANT, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 8.

Tanto la “técnica de la naturaleza” como la “astucia de la razón” siguen sin considerar radicalmente el novedoso proyecto histórico-filosófico. Las dos metáforas únicamente hacen referencia a un proceso que funciona a espaldas de los hombres que actúan. La forma en la que Marx pudo tomar en serio esta nueva filosofía, fue haciendo que el proceso histórico no sólo fuera ajeno a los fines de los actores, sino también opaco a la mirada de los espectadores, cuya misión era dar cuenta de los hechos¹⁵.

Ha habido pocas frases tan mal comprendidas como aquella de “la conciencia... es ya de antemano, un producto social”¹⁶. Al escribirla, Marx debió de considerar que esta determinación de la conciencia por parte de la esfera social, era devolverle a los hechos la importancia que poseen. Al fin y al cabo es una constante en la historia de los grandes filósofos comenzar con una justificación, en la idea de que se atienen a la cosa misma (*die sache*) más profundamente que los anteriores. Pero en el caso de Marx supuso una ruptura sin precedentes. Su pretensión respecto a la tradición filosófica fue la de poder eliminar la mediación que ejercía la realidad sobre el pensamiento. Si la conciencia reclama un lugar separado de la realidad, un puesto de observación, es porque se encuentra desdoblada. La conciencia no puede ser sino “conciencia del mundo inmediato” y por tanto un hecho que forma parte de la realidad como cualquier otro. La verdad de éstos (de los hechos) reside en su carácter determinante y únicamente se muestra cuando hablan por sí mismos.

En esta problemática se ubica el asunto de la inversión de la filosofía hegeliana, y debemos insistir en que Marx no sólo incidió y profundizó en ella, sino que literalmente “dió la vuelta... [a aquello que]

¹⁵ Es una característica de todo materialismo el buscar hechos y causas que no se ven (de ahí su aversión los espectadores). Es muy posible que Marx, que realizó tesis doctoral sobre los filósofos griegos materialistas, fuera consciente de este aspecto. El sentido de la palabra materia (*hyle*), aun en autores actuales, sigue conservando las características que le dio Aristóteles: la materia es lo que no tiene forma ni determinación, es por tanto anterior a los hechos, está más acá de ellos.

¹⁶ MARX, K. y ENGELS, F. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1971 en el Apartado A, [1] Historia, p. 26.

está del revés”¹⁷. Este procedimiento de inversión suele tratarse como el descenso del mundo de las ideas al mundo material o, en todo caso, como un avance en la ilustración, consciente de que hay una superstición (un fetiche) en la filosofía de Hegel. De este supuesto fetiche es del que aquí nos ocupamos y por desgracia, muy pocos estudios le han dado la importancia que realmente posee¹⁸. Una de los axiomas fundamentales del marxismo, que puede denominarse como *la consideración de los hechos como fuerza de las circunstancias*, encierra la enorme dificultad de que convierte a los sujetos agentes en móviles de fuerzas que les superan, y por tanto limita la posibilidad de comprender la motivación de su acción a hechos externos y ajenos a su decisión. La fuerza de este axioma y su enorme influencia en todas las ciencias humanas reside en que al considerarse los hechos como el poder que impulsa a los hombres a actuar, se logra autonomizar la interpretación del sujeto observador, y el lenguaje deja tener que dar cuenta de su significación. La acción humana pasaría a ser una trabazón de intenciones ocultas que sólo se revelarían en su fin¹⁹. La importancia que posee la inversión de la tradición se muestra en la sutil paradoja que subyace a este proceso: es en el momento en que se sitúa la primacía ontológica en los hechos por sí mismos, cuando las interpretaciones dejan de tener que rendir cuentas ante la realidad. Aparecen como un lenguaje cifrado que nace de las puras condiciones

¹⁷ MARX, K. *El capital (Libro primero)*. *Op. cit.* p. 20.

¹⁸ Llama la atención el hecho de que la noción de “fetichismo de la mercancía” ha sido objeto de numerosos estudios de muy diversa índole y que ninguno haya atendido al carácter enigmático que esta posee. Más sorprendente aún es que aquellos que al menos lo consideraron como un pilar de la filosofía de la historia elaborada por Marx, hayan sido actualmente denostados por su anacronismo o por su vinculación con la legitimación del poder soviético. Más que aclarar, los actuales investigadores marxistas lo que han hecho es ocultar una retórica ya viciada mediante una reformulación que en realidad sigue funcionando con los mismos supuestos de fondo.

¹⁹ La base de toda filosofía de la historia reside en la identificación del fin con el significado, esto es, que sólo de los resultados podemos deducir las motivaciones del agente. Sin entender esto, toda intromisión del debate sobre la existencia de una teleología resulta completamente superfluo. En la historia de la filosofía esta identificación no se llevó a cabo hasta Karl Marx.

fácticas; la tarea del científico será desentrañar este lenguaje para ver la realidad que lo hizo aparece ya que, en última instancia, los hechos vendrán posteriormente a darle la razón.

2. La crítica de la mediación.

Podríamos citar numerosos ejemplos de mediación, como pueda ser: el pensamiento, según la filosofía moderna, que media entre los hechos y la interpretación, el Estado que, según Marx, sería un mediador entre el hombre y su libertad, etc. Pero al referirnos a la crítica de la mediación que realizó este último, no nos referimos a una crítica a tal o cual mediador, sino a la mediación en sí misma.

Mediación significa, por lo pronto, lo contrario a la inmediatez. A los hombres las apariencias nunca se nos presentan inmediatamente, sino que requieren de ser aprehendidas y posteriormente significadas. ¿Acaso podríamos decir que ‘algo es’ sin ningún tipo de intencionalidad? Si hay un proyecto de filosofía marxista es el de mostrar que toda mediación no hace sino ocultar la inmediatez de los hechos. Que, por decirlo coloquialmente, cuando hay mediación hay tergiversación. Esto precisamente inclina a pensar que tal y como hemos señalado “en virtud de la esencia misma de su pensamiento, en Hegel no existe ni puede existir el problema del lenguaje”²⁰, esta innovación le pertenece a Marx por derecho propio; sólo cuando las palabras son un enigma a descifrar, es cuando puede hablarse de un problema del lenguaje. La mediación, como veremos, siempre supone dar un rodeo que oculta la contradicción en lo real mismo. Implica que el lenguaje no dice exactamente lo que dice, que los hombres “no lo saben, pero lo hacen”²¹.

²⁰ SIMON, J. *El problema del lenguaje en Hegel*. Madrid: Taurus, 1982, p. 17. De este ensayo podríamos decir sin lugar a dudas que, entre la infinita cantidad de bibliografía sobre Hegel, constituye uno de los ensayos más originales y que mejor han entendido la problemática del sistema hegeliano.

²¹ MARX, K. *El capital (Libro I)*. *Op. cit.* p. 90.

La facultad de juzgar (*Urteilskraft*) o facultad de discernir, según se ponga el énfasis en lo que el juicio tiene de unir aquello que, por otro lado, no está separado, o en la operación del pensamiento (nada ajena al juicio) de separar aquello que está unido, en lo que el discernimiento tiene de actualización como crítica de los hechos, fue entendida por la tradición como el lugar de la crítica, tanto como si lo fuera por su propia esencia. Con Marx la crítica, inseparable de la facultad de juicio, debía dejar de ser “una pasión de la cabeza [para convertirse] en la cabeza de la pasión... en un arma”²² para la conformación de la realidad. El lenguaje por tanto, debía perder toda función significativa y convertirse en expresión de intereses, cuyo fin es la ganancia. Si había una forma de realizar una crítica radical a la mediación, fue haciendo que ella misma cayera bajo el signo de lo espontáneo²³, y esto sólo lo llegó a establecer de manera definitiva en sus últimos escritos²⁴.

A este respecto llama la atención el hecho de que la idea del “fetichismo de la mercancía” haya sido objeto de tantos estudios y tan pocas veces se haya señalado que a diferencia de los grandes pensadores ilustrados que tacharon a la religión de superstición, Marx habló de ella como un “fetichismo”. Cuando uno lee alguno de estos estudios, da la sensación de que no se ha calibrado el alcance que posee la crítica de la religión en Marx, y que su consideración de que “la crítica de la religión era la premisa de toda crítica”²⁵, se ha pasado por alto.

²² MARX, K. *Escritos de Juventud. Op. cit.* p. 97.

²³ La idea de la espontaneidad y la inmediatez es crucial en todos los escritos de Marx, y particularmente en *El Capital*, ese texto que los especialistas tratan de separar del resto de la obra. Marzoa señala que en *El Capital*, “la determinación de la relación de cambio por el tiempo de trabajo socialmente necesario no es consciente sino espontánea” en MARTÍNEZ MARZOA, F. *La filosofía de El Capital de Marx*. Madrid: Taurus, 1981, p. 109. Aquí se menciona un punto que no hemos abordado en este artículo, y es que la inmediatez, el motor de la historia, aquello que siempre funciona como antítesis es nada más y nada menos que lo social.

²⁴ Precisamente por eso es notable que no deje de hablarse del “fetichismo de la mercancía” como una escisión que a su vez constituye lo real mismo, y que por tanto no hay algo así como dos mundos sino una unidad que se presenta como dual.

²⁵ MARX, K. *Escritos de juventud. Op. cit.* p. 95.

Un fetiche, como es sabido, es una figura física que obtiene una determinada devoción por parte de un individuo o grupos humanos. A diferencia del término superstición, ‘fetichismo’ no tiene una connotación de falsedad, y por tanto permite suponer que encierra algo de verdad, sea por ejemplo, el goce o la ganancia. Esta motivación inmanente, en cuanto hablamos de uno o varios sujetos que han ejercido la devoción, únicamente se muestra en los fines a los que aspiran, y por tanto sólo se comprueba de manera definitiva en sus resultados. Si Marx acudió a esta noción para realizar una crítica de la mediación fue, por un lado, por entender que la anterioridad que la visión (nuestro sentido más objetivo) posee respecto a nuestro lenguaje, era la causa de que no pudiera comprenderse el enigma del movimiento histórico: la lucha de las clases sociales por su total hegemonía. Por otro lado, garantizaba un lugar firme al ideal científico siempre presente en su obra. La ciencia aparecía como un análisis regresivo de los medios, de la mediación, como “la unidad...de una antítesis”²⁶ y por tanto síntesis dialéctica, ciencia de la emancipación. Concebir todo el tiempo pasado como un fetiche en camino de mostrar su verdad otorgaba una seguridad casi profética a su filosofía y a su crítica un poder revolucionario.

Aun con toda la novedad que supuso la filosofía de Marx, no deja de ser cierto que la idea de la inmediatez de la mediación ya había aparecido otra vez en la historia de la filosofía. El sofista Gorgias atribuyó al lenguaje una naturaleza idéntica a la de nuestros sentidos. La diferencia que hay entre la concepción de Marx y la de Gorgias reside en que para Gorgias el peso de la argumentación residía en que “aunque algo fuera, no sería cognoscible”, esto es, en la facultad intelectual, mientras que en Marx será la brecha que existe entre los fines de la acción y su cumplimiento lo que le incitará a resolver el “enigma... [que hay] en la conciencia de los emancipadores políticos... por el cual el medio aparece como fin y el fin como medio”²⁷.

²⁶ MARX, K. *Escritos de juventud. Op. cit.* p. 171.

²⁷ *Ibid.* p. 193.

La aporía que subyace al problema de la anterioridad reside en que si bien las interpretaciones requieren de algo que previamente ‘estuviese-ya-ahí’, el ir en busca de algo más allá o más acá de ello escapa deliberadamente a la posibilidad del sentido. El debate de la sofística en la Atenas del siglo V a.c., quizá por mera imposibilidad, no se enfrentó a la tortura que se produce en la mente humana con el contraste entre el perpetuo fluir del presente y la inexplicable quietud del pasado. Los sofistas jugaron con la posibilidad inherente al lenguaje mismo, de ser llevado más allá de sus propios confines, donde este puede llegar a convertirse en una realidad paralela gobernada por sus propias reglas (llámense gramática y semántica). Aun con ello, es algo sabido que los griegos no tomaron nunca muy en serio tales paradojas, quizá porque nunca se sintieron capaces de suplantar el mundo de apariencias que constituye la esencia misma de la condición humana.

El origen de la metafísica se encuentra en la división del mundo en aparente y real, pero sin perder de vista que el primero poseía un especial carácter irreductible. Con la ruptura y pérdida de sentido de esta “separación” (*chorismós*) en los albores del siglo XIX, no nos encontramos con una vuelta al mundo de las apariencias sino con un universo de antinomias cuya esencia reside en el secreto. El hecho de que Marx viese un enigma en la mediación del lenguaje supuso introducir un *antes* y un *después* donde antes se veía una única intención situada entre la mediación y la finalidad. Bajo el imperio de la metafísica, la filosofía política intentó subsumir la intención en el cálculo que permitía obtener de manera más fácil el propósito deseado por el agente. El surgimiento de la cuestión social tiró por tierra este paradigma; cuando la igualdad resurgió como el ideal político por antonomasia, fue siempre en su oposición a la libertad, que no aparecía más que como defensa de la perpetuidad en la estructura de poder. La filosofía de la historia nació para resolver esta contradicción, al mostrar que ambas podían reconciliarse en cuanto se comprendiera que la libertad sólo era la otra cara de la necesidad. El lenguaje político quedaba vaciado de sentido. Si bien seguía siendo expresión de intereses y deseos particulares, al introducirse un paradigma temporal,

estos ocultaban su componente de arbitrariedad y se hacían ecuaciones cuya verdad quedaría desvelada en la posteridad. La cuestión social no era más que un “jeroglífico social” cuya realidad sólo se mostraba en la barbarie, en la violencia física característica de toda *praxis* política, desprovista de los ropajes que le otorgaban las palabras.

La vinculación entre los antiguos sofistas y Marx fue, al fin y al cabo, la elaboración de una teoría de la expresión. Si la empresa de Marx obtuvo mucha más influencia en los hechos posteriores a su obra no fue solo por el elemento revolucionario presente en su filosofía, sino en que echó por tierra el elemento de dignidad de las intenciones humanas. Quizá los hombres de su época, y en especial los revolucionarios, se sintieron tentados a aceptar la idea de un proceso histórico ajeno a los asuntos públicos y una concepción del ser humano que consideraba los fines propios de los agentes sociales como algo externo y separado de sus propósitos. Con su teoría de la enajenación, que no hemos abordado directamente, Marx expresaba de manera certera la sensación de indiferencia respecto a la realidad que experimentó el hombre moderno. De hecho, él mismo sintió esta experiencia de manera tan profunda que no dudó en hacerlo un puntal de su filosofía. Pero fue la crítica de Marx al momento de especulación (de *speculum*, espejo) que encierra toda mediación, la base sobre la que decidió erigir el edificio de la filosofía marxista.

Si entendemos en toda su radicalidad este planteamiento, creo que estaremos en camino de comprender la relación del marxismo con una novedosa filosofía del lenguaje que, si bien ha sido escasamente explicitada, funciona a pleno rendimiento en todos los debates políticos actuales.

LOS PROGRESOS INSENSIBLES: LAS OLAS

INSENSITIVE PROGRESSES: THE WAVES

Carmen RIVERA PARRA
Universidad París VIII

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: En *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* Leibniz afirma que el alma actúa continuamente. La percepción es en todo momento asaltada por pequeñas percepciones de las que sólo mediante cierto esfuerzo podemos dar cuenta. Estas pequeñas percepciones *insensibles* forman “ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes” que conectan a cada ser con el “resto del universo”, y tienen como consecuencia “un presente ansioso de pasado y futuro”. Leibniz se sirve del ejemplo del murmullo de las olas del que no podríamos aislar el sonido de una sola ola, sino que para tener “alguna” percepción del sonido de cada ola deberíamos dejarnos “afectar por el movimiento de las olas”. Una escritora, Virginia Woolf, *escribe* y retoma en diversas ocasiones las olas como motivo. En este estudio se trata de configurar una *relación* entre la escritura de Virginia Woolf y la filosofía de las mónadas.

Palabras clave: Leibniz, Woolf, percepción, progreso, literatura.

Abstract: On *New Essays on Human Understanding* Leibniz states that soul is always acting. Perception is constantly stricken by some kind of little perceptions, however it takes some effort to think anything about them. These *insensitive* little perceptions form “this a certain something, that taste, those images” which link every being with “the entire universe”, and also they shapes “a present looking for the past and future”. Leibniz takes as an example the waves whistle. We are not able to isolate one-wave-sound, but in order to obtain some perception of that sound we must be “affected by the waves movement”. One writer, Virginia Woolf writes on the waves as a “motif”. This paper explores the configuration of *some relation* between the writing of Virginia Woolf and the philosophy of monads.

Keywords: Leibniz, Woolf, perception, progress, literature.

1

Para que la flecha reciba el impulso, ésta debe estar fabricada en una materia que no sólo absorba y no resista por completo al movimiento, sino que sea la materia misma de la que esté *fabricado* el movimiento. Esto parecería otorgarnos todas las facilidades para saber de una vez, por ejemplo, cuál es ese mismo material de la ficción del que están fabricados los sueños de aquéllos que tienen dificultades para soñar cuando duermen.

Podríamos comenzar por concebir la capacidad pasiva de recepción de la flecha como lo que primitivamente la hace ser flecha: una forma en punta de una materia que en reposo aparente, antes incluso de ser lanzada siempre más allá, fuera a su vez el resultado de una relación de tensión entre la fluidez y la rigidez. El reposo previo de la flecha, mientras es fabricada, mientras yace en lo oscuro de la ordenación del taller, cuando es colocada en el arco que al mismo tiempo se tensa, no sería sino un grado de movimiento, presente también en el grado de inercia e impenetrabilidad de su materia, y de la misma naturaleza que el movimiento que la flecha recibirá y prolongará siempre más allá. Con ello no pretenderíamos situaríamos en la inversión perfecta de las misteriosas paradojas de Zenón de Elea, sino en la región intermedia de la naturaleza, antes de afirmar con descuido “sólo hay movimiento”.

Leibniz, matemático y filósofo, sostiene que la naturaleza es una. No habría la naturaleza de la almeja, la del espino, la de la mujer, la del hombre. La misma naturaleza es naturaleza de todos. Todos tienen ese mismo sustrato, la célebre sustancia única leibniziana, la mónada. Y en esta naturaleza se sostienen todos, testigos de un espectro de luz incomunicable. La luz entendida como metáfora de los diversos grados de conocimiento es bien conocida, lo que tal vez resulte más complicado es pensar en ella como naturaleza de lo que es. Pensaríamos inmediatamente en esos seres hechos del libre juego de las luces y de las sombras, en la pintura, en un mundo de

la visión. Pero no podríamos concebir sin algunas dificultades que éste sea el mundo de esa almeja, ese espino, esa mujer y ese hombre.

Ahora bien, probablemente no estemos tan lejos de mezclarnos en esta naturaleza, también la pintura no es más que un juego de luces y sombras, y es al mismo tiempo “algo más”. Ese algo más, donde parecerían caber los materiales de los pigmentos, los de los soportes entretejidos y empastados, sería el cuerpo de ese ser para el que la luz es juego y necesidad. Se trataría de un cuerpo sin luz, de una naturaleza informe y oscura, – objetaríamos – de una materia separada del resto de la naturaleza, de una materia nada más que materia, concebida como aquello que se moldeará, se transformará y que sólo existe como abstracción, objetaría Leibniz a su vez. Es decir que se trataría en este caso de una materia inmaterial, que sería una carencia, si para entender cuál sea el cuerpo natural de la pintura, pretendiéramos aislarlo de la luz que es, si postuláramos que una proporción de arcillas y aceites se encuentra en un origen primitivo y material. Ya en la misma caverna de Platón, la luz es condición, no sólo para el camino ascendente y descendente hacia las Ideas, sino también para la existencia misma de los objetos. Las sombras proyectadas en las paredes de la caverna, no nos informan solamente del grado más pobre, más aislado, dentro de la gradación del conocimiento platónico, y del aprendizaje necesario a los guardianes de la ciudad, sino también de la existencia y materia de la sombra y de las aventuras, a partir de ella, de la visión.

Si apartáramos por un momento la inmaterialidad de la luz, quedaría aún por ver cómo es naturaleza y cómo puede ser que tome cualquier cuerpo. Concediendo tanto para la pintura como para la flecha que lo que las hace ser, lo que es sustrato y fuerza, es a la vez aquello que se nos presenta como lo que son en sus acciones y apareceres, recogemos la idea de tendencia primitiva o sustancial de Leibniz, esa tendencia de movimiento en la materia de la flecha, el cuerpo de luz de la pintura. En ambos casos se trataría de movimiento, ni la flecha podría prolongar la fuerza que recibe si no hubiera en ella fluidez y solidez, si no fuera ya flexible, y si no tuviera una solidez o impenetrabilidad tal que la fuerza no se diseminara en innumerables trayectorias. La pintura tampoco recibiría las partículas móviles de luz, gracias a las cuales la percibimos, juegos de luces y sombras, si no

hubiera en ella esa capacidad para el móvil juego de las luces y las sombras. La luz ilumina y hace posible la percepción puesto que forma parte de lo que es como capacidad de recibirla, y como facultad en cuanto la tendencia de la sustancia dé luz a la luz.

2

La facultad de iluminar pasaría zonas de sombra y claridad. Iría desde la percepción hasta el conocimiento. Se trata de no perder de vista el clarooscuro natural, a condición de no dividir la luz y la naturaleza, de no dirigir de inmediato unos seres hacia la sombra y otros hacia los claros. El clarooscuro leibniziano no parte de la división de luces, naturalezas, capacidades y facultades, por lo tanto de la división de seres capaces y ejercitantes. Merece la pena retener un momento la idea de que la naturaleza es una, la luz es una, la sustancia es una. Se encontrarían en la sombra, luces más sutiles, las percepciones propiamente llamadas. Éstas serán siempre percepción de múltiples impresiones que la sustancia recibe de lo que le rodea, o bien incluso imágenes cualquiera – también sonoras, olfativas y táctiles – que parecería generar ella misma o que al menos no recibiría del exterior como emisarios del mundo actualizado. Se trata de un grado de oscuridad y confusión que nunca se supera, “la naturaleza nunca opera por saltos¹”, así que esas pequeñas luces múltiples de la percepción actúan siempre, sosteniendo el resto de modulaciones de la luz. Estas “pequeñas percepciones”, no deben su apelación a su menor tamaño o intensidad respecto de otras percepciones que fueran de mayor tamaño o intensidad, son pequeñas infinitamente. Es más, si pueden concebirse como pequeñas es porque son infinitas, como si lo infinito fuera precisamente una miniatura en la que no cabrían las consecuencias para la imaginación de la infinitud en el tamaño y en la magnitud. No se trata ni de los vastos espacios infinitos, ni de la multiplicación incesante de un tiempo dividido en partes, percepciones alu-

¹ LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. París: Flammarion, 1990, p. 43, ver también p. 94 y p. 140. He traducido las breves citas al castellano. El estudio se centra en el Libro II “Sobre las ideas” y en especial, aunque no exclusivamente, en el capítulo IX “Sobre la percepción”.

cinatorias del vacío y de su repetición: el infinito miniaturizado sería precisamente una complicación del espacio y del tiempo.

La sustancia única tiene que vérselas con una multiplicidad de pequeñas percepciones que vienen a imprimirse en los sentidos a la vez. Por esta razón la percepción es confusa, las pequeñas percepciones reclaman atención infinitamente y a la vez, en consecuencia, unas pueden oscurecer a otras. Es decir que el alma prestaría atención a unas, se ejercería con algunas como facultad, en detrimento de las otras. Y así percibiríamos conscientemente el sonido de las aspas del molino, y el de las olas, tal vez por la costumbre de la gente de mar, nos pasaría desapercibido. O tal vez a la inversa. O tal vez incluso en el momento en el que prestáramos atención al sonido de las olas, nos sentiríamos gente un poco más de mar. Decíamos que las pequeñas percepciones son insuperables, y esto es también porque en el caso de que nuestra atención se inclinara por el sonido de las aspas del molino, la impresión de la percepción del sonido de las olas no desaparecería, sino que se oscurecería. La percepción es continua, aunque para dar cuenta de ella sea preciso concederle la atención que reclama. Esta continuidad es la continuidad de una inquietud, de movimientos insensibles que podrían llegar o no a ser pensados. Las percepciones impresionan los sentidos, los inquietan, en un cuerpo que actuando a su vez sobre el alma, dará a ésta la oportunidad de percibir conscientemente lo que ya se encuentra en ella.

No se trata, sin embargo, de un camino de percepción de un mundo exterior hacia el conocimiento de un mundo interior, dos mundos que comunicarían en sus zonas débiles e intermedias: el cuerpo, lo oscuro, los sentidos. Se trata del mismo mundo recorrido al menos en dos sentidos. Un sentido partiría de las pequeñas percepciones insensibles y llegaría hasta el pensamiento de las verdades innatas en el alma, es decir, hasta pensar aquello que ya es conocido por el entendimiento. Se trataría de un sentido que va de lo complejo a lo simple. Las pequeñas percepciones, capitales para Leibniz, serían lo complejo. Esta complejidad habría que entenderla de dos maneras complementarias: “complejidad” como confusión opuesta a distinción, es decir, en el modo de presentarse a la sensibilidad siempre simultáneo; y “complejidad” en el tiempo mismo de cada

pequeña percepción que, como la punta de un iceberg, asomaría y golpearía como una exigencia del presente, a partir del cual podría trazarse pasado y futuro. Esta consistencia temporal es la de un “infinito actual²” en la miniatura. La atención a esta complejidad nos desvía de un presente que golpea, “el futuro y el razonamiento golpean raramente tanto como el presente y los sentidos³”; y nos conduce a la atención a lo simple: la geometría, la aritmética, el principio de no contradicción, la idea de Dios (de lo absoluto, de lo eterno). Es decir, llegaríamos a pensar aquello que nuestro entendimiento ya conoce aún sin que lo sepamos. Como prueba de ello podemos evocar todas esas acciones y pensamientos en los que nos servimos de estas *verdades innatas* a pesar de que no nos hayamos tomado el tiempo ni el esfuerzo de formularlas. Lo simple sería entonces lo distinto, la *definición*, a la que habríamos llegado por un camino de oscuridades y confusiones. El otro sentido sería el sentido opuesto, el sentido del camino que habría recorrido la naturaleza. Ésta, que no hace nada sin razón, parte de lo simple y va complicándose hasta llegar a lo complejo. Habría una tercera posibilidad, un atajo que sería el camino del entendimiento que, sin atender a las percepciones, atendería en sí mismo directamente a las verdades innatas. Sería, en cierto modo, el camino de Dios, el de aquél que sólo conoce.

El problema es que esta posibilidad prescindiría del pensamiento, e impediría, al mismo tiempo, los progresos insensibles que hormiguean en sus trayectorias. El pensamiento es la acción que se dirige hacia el conocimiento de las ideas y verdades innatas, y llega a un cierto término volviéndose hacia la naturaleza misma de lo conocido: la geometría, la aritmética, la idea de Dios... Para que haya pensamiento, la acción que atendiendo a las *verdades innatas* las hará aparecer, es preciso que en un momento del camino, una disposición determine a pensar. Esta determinación es fortalecida, en su marcha inevitable hacia el conocimiento, por el estudioso. Sólo en la medida en la que se ha reconstruido a contracorriente el camino que recorre la naturaleza en su hacer, puede establecerse la firmeza y el optimismo en un progreso en ese sentido inevitable. El conocimiento es así naturaleza y providencia. En Leibniz, por tanto, al igual que en Platón,

² LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain. Op. cit.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 74.

el camino de ascenso hacia las Ideas sería una *tendencia*. Pero en Leibniz, quizá más marcadamente que en Platón, no sería una tendencia propia de los miembros de la *polis*. Es esta tendencia la que permite concebir el conjunto de lo natural, conjunto del que además siempre podremos señalar ejemplos de desvío, de demora en el camino – cuando no de aparente inactividad –, de vagabundeo. Tanto más teniendo en cuenta que precisamente, para Leibniz, la tendencia más importante del camino, el pensamiento, no se encuentra al final de éste, o concretamente, no es movilizadora por una corriente directa que arrastre desde las *verdades innatas* puestas en el entendimiento por la naturaleza.

El pensamiento tiene como condición “esos no sé qués, esos gustos, esas inclinaciones⁴” que las pequeñas percepciones van formando y que en algún momento *deben* cristalizar en una determinación. Entonces, el pensamiento como actividad, supondrá una discontinuidad en la corriente continua de pequeñas percepciones, así como un salto indeterminado respecto de la línea ascendente del conocimiento. Siguiendo a Leibniz, éste resulta imprevisible, siendo al mismo tiempo el elemento clave para la armonía preestablecida, aquí entre cuerpo y alma. “Todo sentimiento es la percepción de una verdad⁵”, en esta afirmación hay que leer ese pensamiento concebido como algo móvil que conecta los sentidos y las Ideas, en el doble sentido de que es la persistencia múltiple de los primeros la que nos permite ver las segundas, y la existencia *innata* de las segundas la que *garantiza* el progreso desde la confusión de los sentidos. Podríamos también decir que lo que conocemos de esa actividad denominada “pensamiento” son sus efectos: hacer de la confusión claridad, con luces oscuras distinguir las luces claras de las Ideas.

La metamorfosis de una cosa en la otra en la que el pensamiento como tal permanece, ¿permanecería invisible? La encrucijada sobre la que un puente móvil, el pensamiento, fabrica él mismo sus materiales a partir de esos infinitos en miniatura, los lanza ante sí y asciende y desciende obstaculizándonos o abriéndonos el paso, ¿es un progreso insensible precisamente porque la sustancia percibe exclusivamente, es decir, dirige su

⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

mirada hacia delante, sin volverla sin embargo hacia *otra mirada* que pueda a su vez ver lo que ella ve, compartiendo entonces las mónadas una suerte de ceguera?

3

Además de su evidente acogida entre las ciencias conocidas como positivas, la idea de progreso fue también recogida para la literatura en el siglo XVIII por Madame de Staël durante los años de la Revolución francesa⁶. Con iniciativas como la suya emparenta la idea de literatura como arte de la escritura hoy más o menos común, es decir, como escritura inscrita en la fluctuación de las fronteras de género, generalmente en tensión más o menos acentuada con los modos de representación convenientes al motivo representado, que servían de criterio para juzgar las obras de arte hasta entonces. Para de Staël se trataba precisamente de canalizar las ideas de los intelectuales, para que se gobernara a partir de ellas y la Revolución no se oscureciera en grupos de gobierno, que monopolizaran el poder y aplacaran así el evidente progreso de la humanidad que traía el final de un modo de gobierno despótico de uno o unos pocos sobre la mayoría pobre del pueblo. La literatura sería así una suerte de institución de desarrollo, discusión, establecimiento y difusión de las ideas nacientes con la Revolución de “libertad, igualdad y fraternidad”. El pueblo continuaría siendo gobernado, pero por medio de la sabiduría de los intelectuales. Resultan evidentes las discusiones sobre las faltas a la igualdad de un proyecto de este carácter, pero sólo podemos retener aquí el aspecto primero de unión de los *poderes de la literatura*, el arte de expresar ideas por medio de la escritura, a la idea de progreso.

La idea de un arte responsable del progreso de la humanidad, además de suponer un giro en los criterios de valoración de las obras del arte, constituye un añadido al avance del progreso que en Leibniz, en cierto modo, *iba solo*. La dedicación a un arte, en este caso el de la escritura, se propondría como la acción, que en Leibniz permanecía invisible e imprevisible,

⁶MADAME de STAËL, *De la littérature*. París: Flammarion, 1999.

que operando en el presente podría preparar y salvaguardar el avance hacia el futuro. Tal vez sería “tan sencillo” como decir que en Leibniz no existía el tiempo como Historia, que avanza por medio de las acciones de unos actores: revolucionarios, pueblo o Espíritu – con todas las diferencias que podrían señalarse entre ellos –, sino un tiempo que *ya existe* pues ya ha sido creado – pasado, presente y futuro – y que se tratar de desplegar partiendo de la percepción para llegar *por fin* a la quietud del pensamiento.

Sin embargo, en este estudio pretendíamos establecer una conexión entre Leibniz y la literatura sin ninguna historicidad. No por creer que no sea necesaria, y en cierto modo inevitable, sino porque este trabajo partía de un encuentro azaroso en el motivo de “las olas”. Leibniz, concede, como espero que hayamos visto, una importancia capital a la consideración de las pequeñas percepciones y como ejemplo de las mismas, toma la percepción del sonido de las olas. No existe para la percepción “la ola”, sino las olas, pero es la suma insensible en nosotros del sonido de cada ola la que nos permite escuchar ese canto marítimo. Para percibirlo conscientemente o *apercibirlo*, será preciso haberse visto afectado por su movimiento, es decir, antes de poder volver sobre él, el alma tendrá que acompañar el movimiento que es producido en el cuerpo a través de los sentidos. El afecto o movimiento del cuerpo sería representado en el *alma* por un movimiento o afecto sincronizado. Como los pasos que la bailarina ejecuta con los movimientos de su figura, mientras sigue la imagen de su cuerpo reflejada en el espejo de la sala de danza. Aunque sincrónicos y provenientes del mismo cuerpo, estos movimientos están separados no sólo por un reflejo sino por un pequeño desfase. Si hay una representación o expresión del movimiento en el *alma*, es debido a ese desfase entre la impresión y la expresión.

Es decir, si hay una discontinuidad en el mundo leibniziano que podamos entender como la discontinuidad que los actores operan en el avance de la Historia, haciendo aparecer el tiempo en toda su pureza e inestabilidad, en germen, es en ese momento de desfase, en que el pensamiento *puede* actuar, en el que lo encontraríamos. Avanzaremos al menos que es así, por la importancia que Leibniz concede a algo que no conocemos y del que depende la armonía del mundo entero. Lo hemos caracterizado como el instante en que la bailarina mima y varía sus mismos pasos, pero

en Leibniz es el momento en el que se da materialmente el paso de la inquietud al estudio, *de* lo que las olas hacen percibir a la caracterización de su ser como tales.

La conexión azarosa se establecía con la obra de la escritora Virginia Woolf. Sobre todo en relación a su novela *Las olas*, pero también en el recurso a las olas como figura en el resto de sus trabajos. Encontramos que en el siglo XIX, una escritora a la que dedicó varios estudios, Charlotte Brontë, inundaba y superaba a su personaje con una fuerza que llamaba “las olas” en un pasaje en el que *Jane Eyre* se abandonaba por completo a la ausencia de voluntad. Woolf leía esta novela como una tentativa fallida de emancipación de una mujer. No por este abandono, sino por cierta inadecuación en la orquestación de los ritmos y los tonos del relato, precisamente por la fuerza desmedida con la que Brontë escribía, por un “demasiado de voluntad”. Woolf no se despega de la admiración que esto le produce, y al mismo tiempo lo considera su punto débil. No nos interesa tanto señalar que es la lectura de *Jane Eyre* la que determina la vida de las olas en la obra de Virginia Woolf, como retener esta relación de fuerzas y voluntades, maquinales o bestiales, “de la naturaleza”, al mismo tiempo que un asunto crucial, para Woolf, del “arte de escribir”.

En la novela *Las olas*, aparecen las dos caracterizaciones. Las olas marcan el paso del tiempo en cuadros de metamorfosis lumínicas y sonoras que introducen los capítulos. Estos cuadros atañen tanto a la atmósfera, lo externo – el cielo, la playa – como a los elementos variables de una suerte de bodegón, cualquier cosa perceptible, cualquier objeto sobre el que cae la luz para hacerlo suspenderse en ella. Las olas en estos cuadros son los sonidos y golpes que vienen de un “afuera”, una bestia que patea en la playa, una máquina que ruge que se introduce en los monólogos de los personajes de la novela. Siempre estarán presentes en su ir y venir, aunque se *haga pasar* el tiempo y las circunstancias que se presenten varíen. Los monólogos recitados quedan así suspendidos en relación a esa luz que casi los desdibuja, como hace con los objetos sobre los que cae al entrar por la ventana. Hasta el final de la novela en el que las olas, inmutables en su movimiento, continúan rompiendo en la playa, como al principio.

La segunda caracterización, el dominio y dirección de las propias fuerzas, cierto triunfo de la voluntad, es la que literalmente lleva a su fin la novela. Esta se agota con la apropiación de la voz de los diferentes monólogos por parte de uno de los personajes, precisamente el personaje que trata siempre de enlazar una palabra con otra, de continuar a pesar de la suspensión que afecta al transcurso del tiempo, de tener siempre preparada una palabra para *cada vida*, anotada en un cuaderno. Bernard es el escritor que escribe para unir en la frase aquello que no puede percibir más que como separación, enlazando una frase con otra trata de hacer avanzar la novela. Que el tiempo avance *a pesar de todo*. Este avance tiene lugar, suprimiendo a otro personaje, Rhoda, haciéndolo desaparecer frente a nuestros ojos. Del resto nada más sabemos, sólo dejamos de escucharlos, de leerlos. Pero Rhoda era justamente lo opuesto a Bernard, incapaz de fijar una palabra a un pensamiento en la escritura, sólo enlazándolas al ritmo que marcan los golpes de las olas. Mediante los golpes de la sensación, Virginia Woolf no nos muestra un progreso, sino precisamente tal vez lo que es ser golpeado por esos seres de existencia frágil casi imperceptible, por esas innumerables pequeñas percepciones. Woolf nos mantiene en la paradoja de la escritura: los golpes de las fuerzas presentes y los intentos de dominarlas por medio de una voluntad, así como la ausencia de voluntad y la imposibilidad de apropiación de esas fuerzas. Es decir, no se trata de la escena sostenida del combate entre los sentidos y el pensamiento, sino un combate interno al arte que da a ver en la escritura ese punto de invisibilidad entre lo voluntario y lo involuntario, lo que se prevé y lo que escapa a toda previsión, en el que según Woolf se jugaba no el progreso, sino la emancipación (intelectual) de Charlotte Brontë. Bernard es, sin embargo, en *Las olas* un mal escritor, por eso, tal vez la *lección* del arte es justamente el aparente “fracaso” de la técnica de Brontë.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: Flammarion, 1990, 441p. ISBN-12: 978-2080705822.

STAËL, Madame de, *De la littérature*, Paris: Flammarion, 1999, 445 p.
ISBN-13: 978-2080706294.

WOOLF, Virginia: *Las olas*, Madrid: Tusquets, 1995, 232 p. ISBN-13:
978-84-7223-896-1

- *The common reader*, London: Vintage, 2003, vol. I, 288 p. ISBN-10:
9780099443667

LA LITERATURA, EL DISCURSO DE LA INFAMIA

LITERATURE, THE DISCOURSE OF INFAMY

Xisca HOMAR BORRÀS
 Universidad de Valencia
 ✉ xiscona@hotmail.com

Recibido: 30/05/2010
 Aprobado: 19/09/2010

Resumen: Intentaremos resituar las reflexiones entorno al poder que se dibujan en *La vida de los hombres infames* dentro de una problemática más general: la analítica foucaultiana de los mecanismos de poder que “conforman” Occidente desde el siglo XVII. Atendiendo a la noción de gubernamentalidad veremos perfilarse un “poder” sobre la vida, un poder haciéndose cargo de las infamias de la vida cotidiana; y una vida que “se resiste”, como condición de posibilidad de dicho poder. Todo para apuntar que a partir del siglo XVII las relaciones entre el poder, la vida cotidiana y la verdad, se entrelazan de un modo nuevo, haciendo inminente la entrada de la literatura en escena. Desde el momento en que se pone en marcha un dispositivo que obliga a decir las “infamias” del día a día, surge un nuevo imperativo para el discurso literario Occidental: captar los más “comunes secretos” de la existencia. Intentaremos desplegar esta relación de la literatura con la infamia, partiendo de las últimas reflexiones foucaultianas.

Palabras clave: Poder, resistencia, ‘gubernamentalidad’, infamia, literatura.

Abstract: We will try to reposition the reflections around the power reflected in *La vie des homes infâmes* in a more general aspect: the foucauldian analytic of the mechanisms of power that “forms” the West since the seventeenth century. Based on the notion of governmentality we will see an outlined “power” over life, a power taking over the infamies of everyday life. And a life that “resists”, as a condition of such a power. All to note that from the seventeenth century the relations between power, everyday life and the truth are intertwined in a new way, with the imminent entry of the literature in scene. From the moment that a dispositif which requires telling “infamies” of the everyday life is set up, a new imperative emerges for the Western literary discourse: to capture the most “common secrets” of life. We will try to expand this relation between literature and infamy, from the base of the latest foucaultians reflexions.

Keywords: Power, resistance, ‘governmentality’, infamy, literature.

Nuestro ensayo gira sobre un pequeño texto de Michel Foucault; *La vida de los hombres infames*¹. *La vida de los hombres infames* es la introducción a un libro que nunca se publicó. Es la presentación del que sería el “herbolario” de unas existencias grises e infames, recogidas todas ellas en documentos clínicos y legales. Documentos que cantan las vidas de hombres que sufrieron y murieron en la oscuridad del encierro o de la condena pública. Vidas perdidas en el olvido de su pequeñez que Foucault quiere presentar en su crudeza desnuda. Desiste de comentarlos, porque tienen que hablar por ellos mismos para no perder su intensidad.

El libro nunca se publicó. Tan solo nos queda este texto breve que inevitablemente es el prefacio de una ausencia. Quizás, como apuntaba Foucault en sus textos de los años sesenta, de la misma manera que el conjunto de las palabras que conforman una obra literaria apuntan, intermitentemente, hacia esa ausencia blanca que sería la literatura.

Es éste un texto clave en el pensamiento del filósofo francés. Y es que tal vez sea posible considerar que este escrito de 1977 funciona como bisagra entre el las líneas de poder y los puntos de resistencia. Esos desgarros de vida han llegado hasta nosotros solo gracias a su encuentro con el poder:

Todas estas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas han dejado trazos -breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos- gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser “en estado libre”².

Son las relaciones de poder las que tejen nuestro saber sobre ellas. Pero a pesar de esta imbricación del poder con la resistencia, creemos que es en

¹ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. Madrid: La piqueta, 1999.

² FOUCAULT, M. *Op.cit.* p. 181.

este texto donde se empieza a considerar la resistencia bajo otra luz. Creemos, con Deleuze, que las líneas que copiaré a continuación son un primer paso hacia el último desplazamiento en la obra de Foucault, es decir, hacia la temática de la subjetividad:

Alguien me dirá: he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir. ¿Por qué no ir a escuchar esas vidas allí donde están, allí donde hablan por sí mismas?³.

A continuación vamos a contextualizar brevemente este paso del poder al sujeto, en la obra de Foucault.

Quizá cabría empezar señalando que la ontología que se encuentra detrás de los análisis foucaultianos del poder bebe tanto de la concepción nietzscheana como de la spinozista (de ésta última, inevitablemente, mediante el sostén ontológico que le brinda la obra de Deleuze a la de Foucault). Si Nietzsche nos dice: el ser es devenir, relaciones caóticas sobre las que ficcionamos un orden para poder vivir en paz; Foucault entenderá que el ser es poder, es devenir caótico de fuerzas en relación. El ser, en la ontología foucaultiana, deviene relaciones de poder.

La analítica foucaultiana del poder, hasta *La voluntad de saber* (1976) -un año antes de la publicación de *La vida de los hombres infames*- es el análisis de un esquema de fuerzas, es análisis del diagrama. Es microfísica de líneas que chocan. El poder sería “la chispa entre dos espadas”, no importa quien las sostenga. Este poder neutro, ni bueno ni malo por naturaleza, es (y ésta sería quizás la gran novedad de la analítica foucaultiana) un poder productor -productor en el sentido de potencia-, inmanente, plural. Dicha concepción del poder se vuelve constitutiva de cualquier cosa.

En este mapa, en este diagrama tejido por los hilos de las relaciones de fuerza, se nos aparece la resistencia como punto de fuga, como posibilidad de cambiar o destruir cierto diagrama. Pero la resistencia es una parte en

³FOUCAULT, M. *Op.cit.* pp.181, 182.

la relación de poder. Incluso podríamos decir que es un producto del poder. La resistencia, en este modelo de guerra, es una modulación del poder, un aspecto más de la relación de fuerzas. Aquí se inscribiría la afirmación de Foucault *no hay relación de poder sin resistencia, y ésta última es intrínseca a la misma relación de poder*. La resistencia sería una fuerza en relación, una parte en la relación de enfrentamiento, y nada más.

Esto es así hasta el final de *La voluntad de saber*. Ahora bien, lo que nos interesaría apuntar aquí es el giro que tiene lugar en el pensamiento de Foucault justo después de este primer tomo de su *Historia de la sexualidad*.

Y es en el texto que nos ocupa donde tiene lugar la mutación, es en sus páginas donde se presiente la póstuma crisis del pensamiento de Foucault. Los puntos de resistencia que asoman tímidos en las páginas de *La voluntad de saber*, devienen “el fuego de una vida” en las páginas de *La vida de los hombres infames*:

El punto más intenso de estas vidas, aquel en que se concentra su energía, radica precisamente allí donde colisionan con el poder, luchan con él, intentan reutilizar sus fuerzas o escapar a sus trampas⁴.

El viraje hacia la temática de la subjetividad, el que suele considerarse el último desplazamiento en la obra de Foucault (saber-poder-sujeto) pasa, pensamos, por este *penser autrement* la resistencia. De ahí, quizás, la importancia de *La vida de los hombres infames*.

En su analítica del poder, Foucault ha apuntado que estas relaciones de fuerza se cruzan dando lugar a diferentes mecanismos de poder que conforman Occidente. Las tres grandes tecnologías de poder que se han sucedido y acompañado desde el siglo XVII en las sociedades occidentales, serían el poder soberano, el poder disciplinario o anatomopolítica, y la biopolítica⁵.

⁴ FOUCAULT M. *Op.cit.* p.182.

⁵ Encontramos la síntesis de este recorrido en la primera clase del curso del Collège; *Seguridad, territorio y población* (1977-78). Madrid: Akal, 2008.

El poder soberano, el primero de los mecanismos de poder que conforman occidente, inflige la muerte, no se hace cargo de la vida biológica de sus súbditos; hace morir y deja vivir. En palabras de Foucault “ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir”⁶. Ese poder teatral, que convertía en espectáculo público las muertes y los castigos, es del que habla Foucault en *La vida de los hombres infames*. El libro jamás publicado tendría que componerse de documentos todos ellos datados entre 1660 y 1760.

Y precisamente es ese discurso grandilocuente dirigido al poder absoluto de un monarca el que fascina a nuestro autor:

...sin que pueda aún hoy afirmar si me emocionó más la belleza de ese estilo clásico bordado en pocas frases en torno de personajes sin duda miserables, o los excesos, la mezcla de sombría obstinación y la perversidad de esas vidas en las que se siente, bajo palabras lisas como cantos rodados, la derrota y el encarnizamiento⁷.

Sin duda es fascinante la obsesión de la época clásica por la figura del rey. Esas gentes grises que pedían con gritos y con llantos que se encerrara a su marido por adúltero o que se castigara a un monje sodomita. El poder soberano se instauraba entre sujetos. Todos y cada uno de esos individuos eran coronados con el mismo absolutismo real, puesto que ese poder en la mayoría de los casos no era ejercido arbitrariamente por un rey, u otra autoridad, sino que era pedido a gritos por los mismos súbditos, mediante acusaciones monstruosas que aunaban la grandilocuencia y el analfabetismo. Después de todo, si el poder tan solo dijera no, si no sedujera e incitara, que fácil sería deshacerse de él. Sin embargo, nos dice Foucault:

Llegará un día en que todo este disparate habrá desaparecido. El poder que se ejercerá en la vida cotidiana ya no será el de un monarca a la vez próximo y lejano, omnipotente y caprichoso, fuente de toda justicia y objeto de cualquier seducción, a la vez principio político y poderío má-

⁶ FOUCAULT, M. *Hay que defender la sociedad*. Madrid, Akal: 2003. p. 211.

⁷ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. *Op. cit.* pp. 176, 177.

gico; entonces el poder estará constituido por una espesa red diferenciada, continua, en la que se entrelacen las diversas instituciones de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría. El discurso que se formará entonces ya no poseerá la vieja teatralidad artificial y torpe, sino que se desplegará mediante un lenguaje que pretenderá ser el de la observación y el de la neutralidad⁸.

Con estas líneas el autor define el ejercicio del poder disciplinario. Éste se identificaría con una estrategia de normalización, donde las faltas no se entenderían negativamente como transgresiones de una prohibición legal sino como “no-observación” de la norma -que indica positivamente la forma de encaminar el comportamiento-. Esta instalación de lo normal se traduce, en el curso de los dos últimos siglos, entre otras cosas, en la organización profesional de la medicina, la disposición de sistemas sanitarios y hospitalarios a escala nacional, la emergencia de las “escuelas normales” y la estandarización o fabricación normalizada de los medios y técnicas de producción industrial⁹.

Ahora bien, los siglos XVII y XVIII, en los que trascurren las vidas de estos hombres infames que Foucault trata de sacar a la luz, “*constituyeron todavía esa edad rugosa y bárbara en la que todas estas mediaciones no existían*”¹⁰. El cuerpo de los infames se enfrentaba casi directamente al rey. No existía aun un lenguaje común, se producía entonces el choque entre los gritos y los rituales. Es por eso mismo, porque era la primera vez que lo cotidiano entraba a formar parte de un código político, por lo que esos discursos tienen esa intensidad que merece ser contada, intensidad que se perderá cuando los hombres pasen a ser casos, asuntos....

⁸ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. *Op. cit.* p. 197.

⁹ Para no dejar a medias esta cartografía Foucaultiana del poder, diremos que el filósofo francés diagnostica el nacimiento de la tecnología biopolítica en el siglo XVIII. Cuando, al lado del poder soberano y del poder disciplinario, entran en escena un conjunto de prácticas y de saberes que toman la vida de la población como un bien que debe incrementarse y protegerse. Así las cosas, poder soberano, poder disciplinario y biopolítica quedan dibujados como los tres grandes mecanismos de poder que se enlazan, y se repelen en algunos casos, configurando aun el occidente de nuestros días.

¹⁰ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. *Op. cit.* p. 197.

“El discurso del poder en la época clásica, al igual que el discurso que se dirige a él, engendra monstruos. ¿A qué se debe este teatro tan enfático de lo cotidiano?”¹¹. Para responder a tal interrogante Foucault atiende a la noción de gubernamentalidad -desde la pastoral cristiana hasta el gobierno político-. Viendo así perfilarse en occidente un “poder” sobre la vida, un poder haciéndose cargo de las infamias de la vida cotidiana, y una vida que ‘se resiste’, como condición de posibilidad de dicho poder.

Es a partir de *Seguridad, territorio, población* -curso del Collège contemporáneo al texto que nos ocupa- cuando vemos desplegarse un análisis del poder en términos de gobierno, de gubernamentalidad. Vemos, por tanto, un nuevo plano de análisis, y la palabra clave no es biopolítica (noción que sobrevuela los últimos trabajos de Foucault llevando su pensamiento hacia nuevos derroteros). Si bien es cierto que el análisis del mecanismo biopolítico ha venido a completar el diagnóstico disciplinario que encontrábamos en *Vigilar y castigar* -haciendo necesario repensar las posibles resistencias-, aquí estamos tratando de apuntar hacia un cambio más radical. Creemos que en las páginas de *La vida de los hombres infames* se empiezan a vislumbrar las condiciones de posibilidad de la subjetividad como nueva dimensión para la resistencia. Y pensamos que ese “sí mismo” (*soi*) que se resiste, esa vida misma como posibilidad de resistencia, solo es posible si partimos de la noción de gubernamentalidad que encontramos problematizada en el “último” Foucault.

Rastreemos entonces, brevemente, la historia de este proceso continuo de gubernamentalización. Foucault nos dirá que “*La incardinación del poder en la vida cotidiana había sido organizada en gran medida por el cristianismo en torno de la confesión*”¹². Nos encontramos con la obligación de decir lo más íntimo, lo más vergonzoso, las naderías del día a día, para que inmediatamente después de la confesión ese murmullo confesado desapareciera y se borrara para siempre.

A partir de un momento, que puede situarse a finales del siglo XVII, sin embargo, este mecanismo se ha encontrado enmarcado y desbordado

¹¹ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. Op. cit. p. 188.

¹² FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. Op. cit. p. 188.

por otro cuyo funcionamiento era muy diferente. Gestión ahora administrativa y no ya religiosa; mecanismo de archivo y no ya de perdón¹³.

Es decir, en primer lugar el cristianismo introdujo en Occidente eso que podemos llamar poder pastoral, la conducción perpetua de las almas. En segundo lugar, vemos la lenta formación de una gubernamentalidad política: el ejercicio del poder soberano cada vez más se ocupará de la conducción de un conjunto de individuos. Ahora bien, el objetivo buscado por ambos (pastoral cristiana y gobierno político) era el mismo: que lo cotidiano entrara en el discurso del poder, que se iluminaran las oscuras irregularidades y los desordenes sin importancia del día a día.

Con la pastoral cristiana vemos nacer una forma de poder absolutamente nueva. Un poder conduciendo las almas, las acciones, los pensamientos... un poder total sobre la vida cotidiana. Según Foucault, la pastoral dibuja el problema de la gubernamentalidad tal y como se desplegará a partir del siglo XVI.

Después de este breve recorrido, quizá es posible apuntar que a partir del siglo XVII las relaciones entre el poder, la vida cotidiana y la verdad, se entrelazan de un modo nuevo, haciendo inminente la entrada de la literatura en escena –solo desde entonces se puede empezar a hablar de literatura en el sentido moderno del término-. Desde el momento en que se pone en marcha un dispositivo que obliga a decir las infamias del día a día, surge un nuevo imperativo para el discurso literario Occidental: captar los más “comunes secretos” de la existencia.

Estos discursos, estos pequeños textos de los que se ocupa Foucault en *La vida de los hombres infames* son menos que literatura, no llegan a ser ni siquiera subliteratura, y sin embargo, nos dice, conmueven en él más fibras que la llamada literatura. “*Son personajes de Céline que quieren actuar en Versalles*”¹⁴. Y es que llegará un momento en que lo cotidiano pasará a formar parte del discurso gris y monótono de la administración, llegará un momento en que estas voces en grito que pedían un castigo con palabras excesivas callarán para siempre. Entonces, las pequeñas vidas de

¹³ *Idem.*, p. 189.

¹⁴ *Idem.*, p. 197.

esos hombres y mujeres grises, que ya sólo serán casos y sucesos amontonados, tan solo podrán ser recogidas con toda su intensidad en la literatura. En ese momento es cuando el discurso literario se convierte en el discurso de la infamia.

Lejos ya de la concepción de la literatura que despliega el autor en la década de los sesenta, y después de años sin que ésta asomara en sus obras, volvemos a encontrar en este texto enigmático una importante referencia a la literatura. Una vez más Foucault difumina los límites. En los sesenta buscaba en la literatura lo que no era filosofía¹⁵, lo que constituía su afuera. En su última referencia a ésta, parece tener la intención de acercarla a lo que no es literatura, a lo que se queda más allá de ella misma.

Esas vidas infames y reales conmueven más que la propia literatura, nos dirá Foucault. Es por eso que el nombre que resuena “esta vez” no será el de Blanchot, ni el de Mallarmé, ni siquiera el de Bataille, sino el de Chéjov. Porque quizás la infamia de la que habla Foucault en este pequeño texto, la infamia que la literatura canta en su discurso, no es otra que la de esas naderías vergonzosas y esos personajes grises que pueblan los cuentos de Chéjov.

*“Ningún escritor ha creado con menos énfasis personajes tan patéticos como los de Chéjov”*¹⁶ nos dice Nabokov. Esos médicos, profesores, monjes,... que no son convertidos en héroes en las páginas escritas por Chéjov. Sus cuentos están llenos de palabras grises que impregnan las vidas infames que va creando. Los motivos de sus historias son ordinarios y hasta rozan el patetismo la mayoría de las veces. Los “héroes chejovianos” han sido despojados de cualquier pizca de heroísmo, proeza o gracia. Ficcionalaba a sus hombres infames *“manteniendo todas las palabras a la misma luz moderada y con el mismo tinte exacto de gris, un tinte que está a medio camino entre el color de una empalizada vieja y el de una nube baja”*¹⁷.

¹⁵Nos referimos a las afirmaciones que realiza el propio Foucault en una entrevista con Roger-Pol Droit, del 20 de junio de 1975. Entrevista publicada originariamente en *Le Monde*, que se publicó en castellano en el diario *El País* el 11 de septiembre de 1986: *Consideraciones inéditas y póstumas sobre literatura*.

¹⁶NABOVOK, V. *Curso de literatura rusa*. Barcelona: Zeta bolsillo. 2009. p. 442.

¹⁷*Idem.*, p. 445.

En la sociedad occidental, durante mucho tiempo, las miserias del día a día no podían acceder al discurso si no eran transfiguradas por lo fabuloso “*La fábula, en el sentido estricto del término, es lo que merece ser dicho*”¹⁸. Cuanto más se salía de lo ordinario, de lo corriente, más fuerza tenía la narración. Había una total indiferencia respecto a la verdad o a la falsedad de lo narrado. En cambio, “*desde el siglo XVII Occidente vio nacer toda una “fábula” de la vida oscura en la que lo fabuloso había sido proscrito*”¹⁹, ya no se trataba entonces de contar lo extraordinario, ya no nos encontramos con personajes cubiertos de gloria, sino que se trataba de sacar a la luz lo que permanecía oculto, lo más prohibido, lo más escandaloso; las bajezas de lo real:

Una especie de exhortación, destinada a hacer salir la parte más nocturna y la más cotidiana de la existencia, va a trazar -aunque se descubran así en ocasiones las figuras solemnes del destino- la línea de evolución de la literatura desde el siglo XVII, desde que ésta comenzó a ser literatura en el sentido moderno del término. Más que una forma específica, más que una relación esencial a la forma, es esta imposición, iba a decir esta moral, lo que la caracteriza y la conduce hasta nosotros en su inmenso movimiento, la obligación de decir los más comunes secretos²⁰.

La literatura, entonces, forma parte de ese gran mecanismo de poder que se ha desplegado en Occidente (del que hemos intentado dar cuenta en este ensayo) y que ha obligado a lo cotidiano a formar parte del orden del discurso; pero ocupando un lugar especial:

Consagrada a buscar lo cotidiano más allá de sí mismo, a traspasar los límites, a descubrir de forma brutal o insidiosa los secretos, a desplazar las reglas y los códigos, a hacer decir lo inconfesable, tendrá por tanto que colocarse ella misma fuera de la ley, o al menos hacer recaer sobre ella la carga del escándalo, de la trasgresión, o de la revuelta. Más que cualquier otra forma de lenguaje la literatura sigue siendo el discurso

¹⁸ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. *Op. cit.* p. 199.

¹⁹ *Idem.*, p. 199.

²⁰ FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. *Op. cit.* p. 200.

de la “infamia”, a ella le corresponde decir lo más indecible, lo peor, lo más secreto, lo más intolerable, lo desvergonzado²¹.

Podríamos señalar, partiendo de la misma cita que acabamos de escribir, que la literatura ocupa un lugar especial también en los análisis foucaultianos. Lugar desde donde es posible relacionar dos nociones - dos experiencias- imprescindibles a la hora de dibujar el hilo rojo que recorre la obra de Foucault: transgresión -que articulaba muchos de los textos de la “primera época”- y resistencia – que abre el camino hacia el último desplazamiento; la temática de la subjetividad-.

Quizá no sería descabellado decir que el recorrido de Foucault queda enmarcado entre dos orillas, enunciadas por Mallarmé y Nietzsche respectivamente. Si la afirmación que parece motivar los escritos foucaultianos de los sesenta es la de Mallarmé: “*hablan las palabras*” (apuntando a la disolución del sujeto y a la preeminencia absoluta del lenguaje, la literatura sería el lugar de la muerte del autor); tal vez en 1977 estaríamos ya bajo la pregunta que lanza Nietzsche: “¿*quién habla?*” (a la búsqueda de ese posible “uno mismo”, de esa vida infame que es capaz de resistir al poder).

La obra de Foucault hace de la filosofía y de la literatura el lugar común para combatir lo intolerable. Ambas permiten crear y recrear infinitamente nuevas formas de subjetividad. ¿No es ahí hacia donde apunta su último gesto? La ética del cuidado de sí (de reminiscencias baudelairianas²²), “propuesta” por Foucault como primera práctica de resistencia, tal vez solo pueda desembocar en ese “*liberarse de sí mismo*”, que encontramos en las páginas de *El uso de los placeres*²³.

²¹ *Idem.*, p. 201.

²² “Un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un indispensable ascetismo, ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: lo que Baudelaire denomina, según el vocabulario de la época, el <<dandismo>>.” “ Para Baudelaire, el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo”. En FOUCAULT, M. *Estética, ética i hermenèutica*. O.E.III. *¿Qué es la Ilustración?* Barcelona: Paidós. 1999. p. 344.

²³ DELEUZE, G., *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987. p.127.

VERDAD LITERARIA Y FICCIÓN HISTÓRICA

LITERARY TRUTH AND HISTORICAL FICTION

Rocío ORSI PORTALO

Universidad Carlos III de Madrid

✉rocio.orsi@gmail.com

Recibido: 30/05/2010

Aprobado: 19/09/2010

Resumen: El objeto de este escrito es un problema que ya planteó Aristóteles en la *Poética*, a saber, si la poesía es comparable a la historia y, en qué sentido, la primera sería “más filosófica y mejor” que la segunda. El Estagirita consideraba que la superioridad epistemológica de la poesía sobre la historia tenía que ver con la pretensión de universalidad de esta última y con el hecho ampliamente fundamentado en otros escritos de que de lo particular no cabe ciencia alguna. Sin embargo, si los *tipos* de que se ocupa la tragedia son interesantes en algún sentido epistemológico lo serán, sin duda, porque de algún modo son *verdaderos*. Por eso se nos impone una pregunta por el valor de verdad de la literatura y una reflexión sobre la naturaleza epistémica de los enunciados literarios.

Palabras clave: Ficción, historia, verdad, realismo, postmodernismo

Abstract: The aim of this writing is to address a problem already posed by Aristotle in his *Poetics*, *i.e.*, if poetry is comparable to history and in which sense the former would be “more philosophical and better” than the latter. The Stagirian used to consider that the epistemological superiority of poetry over history was connected to the universality characteristic to the former and with the fact (widely justified in other Aristotelian writings) that there is not any science of the particular. Nonetheless, if the *types* which are the matter of tragedy are in some sense interesting it is due to its being *true*. That is the reason why we must explore the true value of literature and think in the epistemic nature of literary speech.

Keywords: Fiction, history, truth, realism, postmodernism

En las próximas páginas me gustaría abordar un problema que ya planteara Aristóteles en la *Poética* a saber, si la poesía es comparable a la historia y, en qué sentido, la primera sería “más filosófica y mejor” que la segunda.

El Estagirita consideraba que la superioridad epistemológica de la poesía (o de su versión más seria, la tragedia) sobre la historia tenía que ver con su pretensión de universalidad, unido al hecho de que la historia se ocupa de lo particular y de que de lo particular, como de todo aquello que es azaroso, que no se repite o que solo conocemos a través de la sensación, no cabe ciencia alguna¹. Así, frente a Platón, para quien cualquier forma de mimesis resulta despreciable porque es un camino que no conduce a la verdad², o porque supone un tripe alejamiento de ésta³, para Aristóteles la mimesis poética tiene valor de verdad precisamente porque es capaz de pintar las cosas tal como *efectiva* o *esencialmente* son: porque las pinta en su generalidad y, por tanto, en su especificidad o en su *tipicidad*. La poesía se ocupa no tanto de las verdades acontecidas cuanto de lo verosímil, es decir, no tanto de aquello que sucede en un determinado lugar y momento sino de las cosas tal como deben o pueden suceder: su modalidad abarca lo necesario y lo conceptualmente posible, mientras que lo histórico se ciñe a lo real⁴:

Es manifiesto asimismo de lo dicho que no es oficio del poeta el contar las cosas como sucedieron, sino como debieran o pudieran haber sucedido, probable o necesariamente; porque el historiador y el poeta no son diferentes por hablar en verso o en prosa (...); sino que la diversidad consiste en que aquél cuenta las cosas tales cuales sucedieron, y éste

¹ ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*, I, 31, 87b29-39.

² PLATÓN. *Sofista*, 235d-236.

³ PLATÓN. *República*, X, 596c-e, 598b-599e.

⁴ ARISTÓTELES, *Poética*, 1448a1; 1451b27; 1460b13.

como era natural que sucediesen. Que por eso la poesía es más filosófica y doctrinal que la historia; por cuanto la primera considera principalmente las cosas en general; mas la segunda las refiere en particular.⁵

A diferencia de la historia, para Aristóteles la poesía no se limita a representar o copiar aquello que percibimos por los sentidos y que es, por tanto, particular y como tal irrepetible. Lo que hace más bien es sintetizar todos los detalles circunstanciales de los objetos para construir una imagen sensible, *verosímil*, de lo inteligible: si queremos, una representación plástica, visible, de la substancia misma de las cosas.

Por eso, de la poesía se extrae una enseñanza o un aprendizaje (*máthesis*) que es además lo que explica que encontremos gusto en sus ejecuciones: es decir, según Aristóteles la contemplación de imitaciones produce un goce que es connatural a cierta actividad cognitiva implicada en la propia imitación. Que la imitación poética sea *también* cognitiva tiene que ver con lo que hace un momento se decía sobre su capacidad de representar *tipos* de cosas, generalmente relativas a los seres humanos, a sus pasiones y a sus formas de vida. Sin embargo, si los *tipos* de que se ocupa la tragedia son interesantes en algún sentido epistemológico lo serán, sin duda, porque de algún modo se presume que son *verdaderos*: es decir, porque dicen la verdad sobre la realidad, o porque dicen *la realidad misma*. La mimesis es entonces, al igual que la historia, una representación de lo real, y de ahí que quepa preguntarse, a fuer de paradójico, qué tipo de verdad es esa característica de la poesía y cuál es ese aprendizaje o esa *máthesis* que, según Aristóteles, podemos adquirir en el transcurso de una experiencia (en principio) puramente estética cual es la asistencia a una representación dramática.

Que la poesía sea un artefacto a la vez ficticio y realista es un oxímoron que tiene su contrapartida en una tesis no menos paradójica: y es que algunas doctrinas que hoy gozan de buena salud en la historiografía (en especial desde que apareciera, en 1973, el libro de Hayden White *Metahistoria*⁶), doctrinas que, integradas en la que bien podemos llamar la

⁵ Traducción de José Goya y Muniain de 1798.

⁶ WHITE, H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.

“concepción heredada” postmoderna, hacen de la historia un peculiar género literario que, en su deseo de contar (o de pretender contar, o de hacer como que cuentan) la verdad sobre el pasado, no puede dejar de ser una *escritura* y, por tanto, reducen la disciplina histórica a un género literario más. La Historia como el conjunto de los hechos acaecidos, es decir, como *res gestae*, está irremediablemente mediada por el entorno lingüístico que habitamos y que nos habita, y por eso mismo los hechos históricos como tales están desprovistos de sentido si no se engarzan en relatos más amplios y se les dota de una estructura narrativa que los haga inteligibles: de un comienzo, un nudo y un desenlace articulados o regidos por un grupo identificable de principios causales. Y de ese modo, el conjunto de vocabulario, técnicas y metodología que componen la historia –y en este caso me refiero a la historia como *historia rerum gestarum*–, a fuer de ser herramientas lingüísticas, quedarían reducidas entonces a cierta forma de retórica. Que la historia *es* relato y se construye poéticamente es, por tanto, la contrapartida historiográfica a la tesis literaria que se remonta también a la *Poética* de Aristóteles consistente en sostener que los relatos (en general las producciones miméticas) *son* un tipo de conocimiento. Y un tipo de conocimiento, podríamos añadir, al que en cierto sentido podemos calificar como *histórico*.

Sin embargo, el más romo sentido común nos señala que existe una diferencia ontológica, epistemológica y metodológica esencial entre historia y literatura, entre urdir relatos de ficción y narrar el pasado, o entre *res factae* y *res fictae*: los textos históricos encuentran su razón de ser en una realidad extratextual, y en cierto modo (*pace* Saussure) extralingüística, a la que hacen referencia continuamente y que le sirven al texto de horizonte de corrección. El texto histórico es entonces por naturaleza un texto concebido para leerse de manera interrumpida⁷: la lectura debe detenerse cada cierto tiempo o, al menos, debe existir la posibilidad de que se haga, para que el lector que lo desee pueda recorrer el camino epistémico que nos muestra el autor, es decir, para testar en antigüedades, en documentos o en otros textos históricos (textos que a su vez remiten a objetos y discursos extratextuales) la verdad de cuanto sostiene el discurso en cuestión. El ob-

⁷Vid. POMIAN, K. *Sobre la historia*. Madrid: Cátedra, 2007, p. 25-34.

jetivo de la narración histórica es que el lector, *cualquier* lector, pueda reconstruir, juntando las piezas y siguiendo ciertas instrucciones metódicas, el pasado del mismo modo en que le propone hacerlo el narrador, y llegando así a un resultado parecido o idéntico.

La existencia de una *realidad* externa que encarrila, o si se quiere subdetermina, los textos históricos es, por tanto, lo que los diferencia de *otros relatos* que se consideran de ficción, incluidos por supuesto aquellos que pertenecen al género popularizado por Walter Scott. Porque en efecto, aunque sabemos que la realidad no determina unívocamente las representaciones que de ella construimos (por más que nuestra intención poética sea resueltamente realista), al menos sí figura como un horizonte normativo o de corrección para todos los textos históricos: el escritor, incluso el escritor de novelas históricas, puede permitirse *licencias poéticas* que en el historiador resultarían deshonestas y escandalosas precisamente en virtud de ese horizonte de corrección constituido por la realidad fenoménica.⁸ Lo cual, por otra parte, no colisiona con la melancólica constatación de que la realidad nouménica permanecerá, como siempre, desconocida y remota.

Pero, si entre los textos que pretenden descubrir o transmitir una verdad histórica y los textos que inventan un universo ficticio existe una diferencia que parece meramente retórica y por ende superficial (esa lectura interrumpida por la referencia a lo externo a la que me refería antes), lo cierto es que ésta en verdad no es sino una marca de ciertos rasgos pragmáticos (y por tanto, curiosamente, también lingüísticos) que completan la diferencia entre ambas formas de narración, la histórica y la ficticia: y es que esas referencias a la realidad externa son, en definitiva, señales que introduce el autor para notificar en el lector que el acto de habla que está llevando a cabo es de cierto tipo y no de otro. Así, no extrañará a nadie si se dice que el acto de habla que conecta a un determinado autor con cierto público es diferente en el caso de quien se propone escribir un relato de ficción y de

⁸ En eso la fotografía, como arte mimético, se parece a la historia más que al resto de las artes figurativas: no es que la fotografía y la historia sean un reflejo de la realidad, pues la metáfora del espejo dejó de ser creíble hace ya alguna centuria, sino que ni la fotografía ni la historia gozan de la *libertad creativa* que es característica del resto de las artes. Al respecto véase KRACAUER, *History. The Last Things Before the Last*, N.Y.: Oxford University Press, 1966.

quien construye un relato que se propone desvelar cierta verdad histórica, y esas marcas de historicidad que determinan la naturaleza interrumpida del relato histórico son los signos visibles de esa diferencia pragmática. La cual, a su vez, entraña una serie de diferencias que están implícitas en las prácticas lingüísticas del autor-inventor por un lado, y del autor-historiador por otro: que el estatuto pragmático de los textos literarios sea el de la ficción supone que el autor de dichos textos no se compromete con la verdad de cuanto dice, mientras que este compromiso con la verdad es *esencial* en el caso del historiador.

Ese compromiso de veracidad supone, como es obvio, un conjunto amplio de acciones (todas aquellas que las instituciones históricas exigen) que determinan ese vínculo privilegiado del texto con el conocimiento. De ahí que el uso fraudulento de las marcas de historicidad (es decir, las referencias falsas o no testadas) no sea sin más una debilidad o una flaqueza del texto, sino que vulneraría su naturaleza misma y lo convertiría en una estafa, en una “impostura intelectual”.

Es verdad también que esas marcas de historicidad han sido establecidas convencionalmente por un conjunto de profesionales que han ido dando forma a lo que hoy podemos conocer como la institución histórica. Pero que sean convencionales (y por tanto pactadas y, en buena medida, construidas, estipuladas o, si se quiere, inventadas) no significa que sean arbitrarias: el acuerdo de los historiadores en torno a qué constituye una marca de veracidad gira en torno a un concepto de verosimilitud muy determinado. En historia, a diferencia de lo que ocurre en literatura, es verosímil aquello que tiene visos de haber sido realidad: es decir, aquel relato que parece que se *corresponde* con lo que realmente ocurrió y que, por tanto, lo *refleja* fielmente. En historia, por tanto, si recurrimos a la idea de verosimilitud en lugar de a la de verdad es por razones de prudencia epistemológica, pero no de escepticismo radical u ontológico. En el fondo, la concepción de la realidad que subyace al historiador suele ser una forma de realismo aristotélico o del sentido común: es decir, si nunca estamos del todo seguros de cuándo un enunciado histórico es verdadero o falso no es porque la realidad misma se nos escape *siempre*, sino porque la realidad que reconstruye ya no está ahí para contrastarla. Un requisito de un buen

relato histórico es que sea verosímil, y verosímil es todo aquel que parece representar a la realidad porque aporta *indicios* de que la realidad fue tal como relata. Es decir, que si la realidad estuviera ahí, y no hubiera pasado, la realidad asentiría al enunciado en cuestión.

En literatura, sin embargo, es verosímil aquello que asemeja a la realidad: es decir que en literatura son verosímiles aquellas mentiras que, como se jactaban las Musas ante Hesíodo, parecen verdades. Esta apariencia de verdad se logra mediante la *mímesis* de la realidad misma (y esta *mímesis* puede entenderse como copia sin más o como copia creativa, pero estos matices, aunque son importantes, no alteran la esencia de lo que aquí se está tratando). La verosimilitud puede entenderse entonces, en el caso de la historia, como reconstrucción a partir de indicios y, en el caso de la literatura, como reconstrucción a partir de un proceso mimético. En el primer caso, el investigador (el historiador *strictu sensu*) adivina en las trazas que dejaron los acontecimientos los acontecimientos mismos, y por tanto realiza un conjunto de inferencias que pueden ser, como ya se ha dicho, seguidas y emprendidas por cualquier otro investigador. Es más: cuanto más proclives sean los diferentes investigadores a realizar las mismas inferencias que nos propone el historiador, más seguros estaremos de su acierto. Cualquiera puede, además, corregir el proceso si éste se ha llevado a cabo con falta de veracidad: como diría Bernard Williams, si se ha llevado a cabo sin la debida sinceridad y sin el escrúpulo necesario.⁹ Sin embargo, en el segundo caso, la verosimilitud es un rasgo que puede estar presente en la obra literaria pero que también puede estar ausente. Así como la relación entre un indicio y un relato es *idealmente* unívoca, las posibilidades que se abren ante los procesos miméticos son, si no infinitas, sí desde luego indefinidas: caben tantas formas de retratar la realidad (e incluso de retratar fiel o realistamente la realidad) como formas de mirarla, de concebirla y de ejecutar la representación. Por otro lado, lo que hace que una obra literaria sea apreciable no es el parecido que dicha obra entraña con la realidad, sino ciertas formas en que ese parecido (o su ausencia) conmueve a los lectores: no es entonces el parecido con la realidad lo que nos permite va-

⁹ WILLIAMS, B. *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton University Press, 2002.

lorar una buena novela o un poema excelente, sino que son otras cualidades lingüísticas las que hacen de ese artificio textual una muestra de literatura. En resumidas cuentas, el modo en que un texto literario es verosímil (y si lo es) depende completamente de la decisión del autor, soberano único y absoluto de su obra, y tampoco es la verosimilitud por sí misma lo que hace que un texto literario forme parte o no del canon. Por todas estas razones, una obra literaria es, por principio, incorregible.

Que la literatura es de suyo incorregible y que no tiene ninguna realidad a la que responder o que reflejar es ya una vieja doctrina, compatible además con distintas posturas ontológicas, de las más restrictivas o intransigentes a las más tolerantes: ya sea porque no concedamos que exista algo así como una realidad externa, ya sea porque, en una actitud ontológica menos circunspecta o más indiferente, aceptemos que dicha realidad externa puede existir pero consideremos que la literatura debe ejercerse y experimentarse sin tenerla en absoluto en cuenta, lo cierto es que no resulta inusual toparse con teóricos y practicantes de la literatura que sostienen la existencia de una brecha profunda entre la realidad y cualquier forma de ficción poética. Y es un logro del formalismo y del New Criticism que ese desprendimiento de la ficción literaria respecto de la verdad o la realidad suene tan obvio y trivial a nuestros oídos. Lo que ya sí supone un éxito dudoso, en este caso debido a la filosofía de la historia, es que ese mismo ficcionalismo militante se implante sin reservas entre las filas de historiadores y teóricos de la cultura. Y es que en las disciplinas históricas, como no podía ser menos, el antirrealismo es autofágico.

Y tanto peor para la historia. Pero quizás merezca la pena, con vistas a mejorar un poco su condición invirtiendo el sentido de los argumentos hasta ahora expuestos, recuperar la doctrina aristotélica donde se sostenía la superioridad epistémica de la poesía sobre la historia para afirmar que, en realidad, buena parte del valor de la literatura (o al menos de ciertos ejemplares literarios) estriba en que se parece más a la historia de lo que a primera vista resultaría. Es decir, en un sentido, la literatura nos importa precisamente porque se parece en algo a la historia, y en lo que se parece es en que tiene una vocación ineludible por clamar la verdad. Sin embargo, aquí trataré de que la constatación de esta naturaleza híbrida de textos li-

terarios e históricos no borre definitivamente las fronteras ni se vuelva esta vez contra la dignidad de uno de ellos a fuerza de ensalzar al otro.

Volvamos, pues, a la cuestión aristotélica. Fueron muchos los novelistas que, desde el siglo XIX y aun mostrando un gran respeto por la disciplina histórica, consideraron que sus obras gozaban de una penetración en la realidad (en la historia como *res gestae*, la Historia) más profunda y mejor que la propia historia (como *historia rerum gestarum*).¹⁰ Voy a sugerir que, a diferencia de lo que suponía Aristóteles, las virtudes epistémicas que podemos atribuir a los textos poéticos (o por nombrar los artefactos literarios más modernos, las narraciones y, en especial, las novelas) no siempre tienen que ver con su capacidad de representar lo universal como tal: a veces (como ocurre en la novela que me servirá de ejemplo a partir de ahora, *Doctor Zhivago*) la gran ventaja de lo ficticio sobre lo histórico es que permite una representación más particularizada o detallada de esa realidad a la que, a su manera, ambas formas de discurso refieren. Lo que me gustaría mostrar es, entonces, que obtendremos grandes réditos teóricos si dejamos de mofarnos de las pretensiones realistas de la historia y de reverenciar la virtualidad antirrealista de la literatura y, en lugar de ello, hacemos un esfuerzo por adivinar en los textos narrativos un valor de verdad que, sin ser exactamente historicista, es a su manera histórico. Esto redundará en revalorizar la historia *también* como artefacto literario.

Como decía, hay que recuperar los argumentos de Aristóteles, pero sin Aristóteles. Cuando el supuesto preceptor de Alejandro sostenía que la poesía era superior a la historia lo hacía porque suponía, sobre la base de presupuestos epistémicos muy determinados, que de la historia no cabía extraer ningún aprendizaje teórico suculento: el historiador refleja aquello que ocurre en un determinado momento y no espera, de ningún modo, que se repita. Si la historia, como dirán después los romanos, puede ser *magister vitae* es porque los tiempos y las personas entre sí se parecen, pero el pasado sigue siendo algo que ni el propio Zeus puede alterar -y mucho menos resucitar. Lo histórico es entonces lo irrepetible y lo inmutable, lo

¹⁰ Vid. MEYER, J. *Historia y ficción, hechos y quimeras*. México D.F.: CIDE, 2010. En este borrador, el erudito franco-mexicano recoge una amplia variedad de testimonios de escritores (novelistas o historiadores) que sostienen la hibridez o la complementariedad de ambos discursos.

absolutamente particular. Y de lo que no se repite, como ya se ha dicho, no cabe conocimiento teórico alguno. Sin embargo, la poesía representa pasiones y conflictos, avatares y sobresaltos que se dan una y otra vez, aunque con distinto revestimiento y factura, entre los hombres. La materia prima de la poesía es, pues, algo que se repite y de lo que por tanto cabe establecer, si no una ciencia de lo necesario, al menos sí una reflexión sobre lo probable, lo *verosímil*. El producto poético que Aristóteles tenía en mente era no en vano la tragedia ática, que en sus días era ya una verdadera antigualla, y en especial la que consideraba su verdadera obra maestra, *Edipo Rey*. Y en efecto, la tragedia ática se caracteriza por hacer abstracción de todo lo histórico y particular, y por eso mismo se nutre de mitos y se ubica en ese tiempo cíclico y sacral. Nada que ver, entonces, con las obras que hoy nos sirven de marco para pensar la historia y lo histórico: son las grandes obras históricas y las grandes novelas del XIX (especialmente las novelas *realistas*, y aquí el “realismo” nombra sin más un género) las que originan nuestras diatribas sobre estas cuestiones.

Pensemos, pues, en una creación literaria como *Doctor Zhivago*¹¹. Lo interesante es que no se trata de una novela perteneciente a lo que en la historia de la literatura se ha dado en llamar “realismo” o “naturalismo”, y por tanto no es sospechosa de, por razones epocales o genéricas, proponerse describir milimétrica o minuciosamente una determinada realidad. Es incluso más bien una novela poética, una novela plagada de poesía donde, además, hay tal confusión entre lírica y prosa que la idea misma de género literario se nos aparece mezquina y embrutecedora: incapaz de reflejar la riqueza ínsita en los propios textos. Pues bien, *Doctor Zhivago* es fundamental y esencialmente una obra de ficción. Sin embargo, fue considerada por las autoridades soviéticas y por el público europeo como una obra contra-revolucionaria: es decir, como una obra que transmitía cierta verdad (o cierta mentira, cierta manipulación) sobre determinados acontecimientos históricos: sobre aquellos acontecimientos que realmente ocurrieron en Rusia entre 1905 y 1929. Sin embargo, dichos acontecimientos no constituyen en absoluto el argumento de la novela.

¹¹ PASTERNAK, B., *El Doctor Zhivago*. Madrid: Cátedra, 1991.

La novela trata sobre los amores desdichados de un médico poeta y un poco místico cuya trayectoria personal se ve, eso sí, violentamente sacudida por cuanto acaece en su entorno. Pero las descripciones del invierno ruso –y de la naciente primavera-, la narración de las peripecias vitales de sus personajes o la declamación de los largos (y tan inverosímiles que casi nos hacen sonreír) discursos amorosos tienen una presencia y una solidez en el todo del entramado del libro que su importancia supera con mucho a los episodios que podríamos considerar más estrictamente históricos (como la narración de la guerra civil entre blancos y rojos). Lo propiamente novelesco no es, ni mucho menos, una excusa para narrar la historia de ciertos años desdichados del pueblo ruso: por el contrario, la Historia se sitúa más bien en el trasfondo de la historia y contempla, con la lejanía de los dioses trágicos, las vidas particulares de los hombres comunes.

Y es que, a diferencia de por ejemplo *Guerra y paz*, la de Pasternak es una novela donde no hay rastro de heroísmo, como escribió Vargas Llosa:

su héroe es el hombre común, sin cualidades excepcionales, básicamente decente, de instintos sanos, que carece de aptitud y vocación para la grandeza, al que la revolución, fuerza transformadora y destructiva, aplasta sin misericordia (como a Lara, Tonia y Yuri) o modela con brutalidad, imponiéndole una moral, una psicología y hasta un lenguaje ad hoc (como al revolucionario trágico Antikpov-Strelnikov, o a Gordon y Dudorov).¹²

Pero precisamente por eso, por lo que la novela tiene de antiheroica –y por ende por su desprecio hacia la Historia-, suscitó el escándalo entre los afines al régimen soviético. Curiosamente no tanto por su capacidad para representar lo universal, sino precisamente por su cuidadosa dicción de lo particular: por su meticulosa poetización del hombre particular, del individuo que, traspasado o superado por una Historia que lo aplasta sin piedad, renuncia a hacer entrega de su íntima individualidad, del reducto último de su yo.

¹² Vid. VARGAS LLOSA, M. *La verdad de las mentiras*. Madrid: Alfaguara, 2002, p. 308.

Y en este sentido el novelista, cronista del sentir más que del acaecer, lo que nos cuenta es entonces una historia falsa, ficticia o mentirosa, que nos ayudará a comprender mejor la Historia verdadera, real y franca del historiador.

Pero esta superioridad que se arroga entonces el contador de historias sobre el narrador de realidades, el historiador, solo puede mantenerse a fuer de conservarse intacta la diferencia (siempre borrosa, siempre inestable, pero siempre existente) entre ambas formas de narración, por un lado, y a fuer de mantener como uno de los objetivos del novelista cierta forma de verosimilitud: no la verosimilitud histórica, desde luego, pero sí una cierta forma de verosimilitud que, sin ser meramente mimética, no puede prescindir tampoco de cierta forma de veracidad. La literatura nos importa (y a veces nos molesta) porque, a su manera oblicua y torcida, pretende hacernos llegar verdades que, de otro modo, permanecen ocultas.

Para terminar, me gustaría proponer una forma de entender qué tienen en común y en qué se diferencian las pretensiones que literatura e historia comparten de decir la verdad. En una carta a Paul Morand, Marcel Proust sostenía que la finalidad de la literatura es “descubrir la Realidad enunciando cosas contrarias a las verdades usuales”. La literatura puede entenderse, siguiendo esta fórmula proustiana, como una especie de *realismo irónico*: un discurso que apunta a la verdad, que dice la verdad, pero a través de algo que no es cierto. A través de un discurso que es, por la voluntad soberana del autor y por la aquiescencia igualmente soberana del público, ficticio. La historia y la narración, o al menos los especímenes que desde el siglo XIX (¡el siglo de la historia y de la novela, y también el de la filosofía de la historia!) se catalogan bajo estas rúbricas, conllevan dos formas diferentes de realismo: un realismo sobrio, *fetén*, es decir, un realismo realista, por el lado de la historia propiamente dicha, y un realismo irónico, que presenta una realidad refractada y deforme pero, como ocurre en general con las ironías, lo hace de un modo más descarnado y veraz, más fiel, que los discursos “realmente” especulares. El realismo irónico sería, pues, el realismo propio de la literatura: un realismo que puede ser (y no ser) mimético, pero que en todo caso buscará su aproximación a la realidad no por la vía del aplastamiento con ésta sino, todo lo contrario (y pa-

radójicamente), mediante su distanciamiento o desviación. La literatura es, en definitiva, una huida de la realidad que nos sumerge más profundamente en ella.

¿POR QUÉ SER UN “REALISTA ESCOLÁSTICO” NO SIGNIFICA SER UN “PLATONISTA”?

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA TEORÍA REALISTA DE PEIRCE Y LA POSIBILIDAD DE LA CIENCIA¹

WHY BEING AND ‘SCHOLASTIC REALIST’ DOES NOT MEAN BEING A ‘PLATONIST’?

SOME REMARKS ON PEIRCE’S REALIST THEORY AND THE POSSIBILITY OF SCIENCE

Paniel Osberto REYES CÁRDENAS
The University of Sheffield
✉ p.reyescardenas@sheffield.ac.uk

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: El antiguo debate sobre el realismo y el nominalismo parece no haber desaparecido ni en la literatura filosófica contemporánea. Desafortunadamente, muchos de los errores pasados aún deben ser superados, a este propósito quisiera llamar la atención al trabajo del fundador del pragmatismo, Charles Peirce y su esfuerzo en lograr una versión del Realismo escolástico como una teoría plausible del problema hacia una posición consistente en el realismo científico, y aún más, de la misma posibilidad de la ciencia como tal. La estrategia pragmatista corre sobre las líneas de su teoría de las categorías, desde la cual cobra sentido una distinción entre ‘realidad’ y ‘existencia’, y desde la cual se puede decir que si bien las entidades abstractas como los universales no tienen existencia no por ello no son reales, siempre y cuando se encuentren en una proposición verdadera.

Palabras clave: universales, pragmatismo, realismo científico, Charles Peirce.

Abstract: The long-standing debate concerning realism and nominalism does not seem to disappear in the contemporary philosophical literature. Unfortunately, many of the past blunders still must be overcome, and in doing this I want to draw the attention to Charles Peirce’s work on his own version of Scholastic Realism concerning the problem of universals as a feasible account of the problem towards a consistent position in scientific realism, and, even more, to ground the very possibility of science as such. The pragmatistic strategy goes along the lines of his Theory of Categories, from which makes sense a distinction between ‘reality’ and ‘existence’, and thenceforth abstract entities as universals hold no existence, but they can be real though, as long they are part of a true proposition.

Keywords: universals, Scientific Realism, pragmatism, Charles Peirce.

¹ Quisiera agradecer a Rosana Keefe, Christopher Hookway, Laura Beeby, Katie

Introducción

Algunos de los acercamientos presentes al realismo sostienen que ya sea en ciencia, metafísica, matemáticas u otras disciplinas, asumir realismo sobre propiedades como clases naturales implica un extraño reino de objetos existentes, en resumen, culpan al realismo de un indeseable Platonismo. Quisiera presentarles otro punto de vista que puede encontrarse en los escritos de Charles Sanders Peirce; quien sostuvo una inusual versión del realismo llamada por él mismo “realismo escolástico”.

La idea central de esta versión del realismo está profundamente relacionada con una teoría de la verdad del sentido común y es, de acuerdo a Peirce, un enfoque que necesita ser adoptado para que la ciencia explicativa, y no sólo descriptiva, sea posible. Por ciencia, él entendió las ciencias naturales como Química, física, biología y por el estilo.

En estas líneas mostraré, por tanto, cómo Peirce confrontó el reto del significado de la realidad y las diferencias entre su posición y la nominalista. En la segunda parte de la charla algunas consecuencias para la posibilidad de la ciencia desde un punto de vista pragmatista serán esbozadas.

1. Realismo y Nominalismo

La cuestión que originó la controversia fue cuidadosamente presentada por Peirce en 1903 como sigue: “...[L]a cuestión... es... Si las leyes o los tipos generales son figmentos de la mente o son reales” (Peirce 1931, 1.16)².

Harrington, Mauricio Suárez Aller e Inga Vermeulen por sus comentarios inspiradores y al *Learned Societies Research Fund* del *Arts and Humanities Research Council* del Reino Unido por financiar la presentación de esta ponencia en el Congreso de Jóvenes Investigadores en Filosofía.

² Las traducciones a los escritos de Peirce son propias y las incluyo en este texto a menos que sea necesario confrontar con el texto original, en cuyo caso he decidido dejar el texto inglés.

Ahora bien, concerniente a la particular suerte de realismo que Peirce mantuvo algunos podrían decir que se mueve en un territorio no muy lejano al lo que los filósofos contemporáneos llaman Platonismo, y lo hacen porque tienden a pensar que el realismo sobre entidades abstractas implica consiguientemente su existencia. No obstante, para Peirce (1871) la adopción del platonismo, *i.e.*, la adopción de entidades abstractas en el sentido de objetos concretos no es una consecuencia del realismo. Sorpresivamente, más bien piensa que tal adopción es una primera consecuencia del nominalismo, como veremos más adelante.

1.1 Realismo

La argumentación que subyace a esta particular suerte de realismo es que para Peirce los predicados ‘real’ y ‘existente’ no son sinónimos, a pesar del uso común. Aunque lo que existe es real, lo que es real puede no existir; esto es así particularmente porque la existencia es interpretada como reacción e interacción, caracteres de los objetos particulares concretos. En contraste, cierta suerte de relaciones, posibilidades y entidades abstractas son reales, lo que significa que son independientes de nuestras consideraciones particulares e idiosincráticas acerca de ellas, siendo el caso de que son parte de una proposición verdadera.

“Pero se sigue que puesto que ninguna cognición es absolutamente determinada, los generales deberían tener existencia real. Ahora bien, este realismo escolástico es usualmente entendido como una creencia en ficciones metafísicas. Pero de hecho, un realista es simplemente alguien que conoce no otra recóndita realidad que aquella representada en una representación real. Entonces, por lo tanto, la palabra “hombre” es verdadera de algo de lo que “hombre” significa es real.”³ (Peirce 1998, 53)

³ “But it follows that since no cognition of ours is absolutely determinate, generals must have real existence. Now this scholastic realism is usually set down as a belief in metaphysical fictions. But in fact, a realist is simply one who knows no more recondite reality than that which is represented in a true representation. Since, therefore, the word “man” is true of something that which “man” means is real.” (Peirce 1998, 53).

El Platonismo, —es decir, la creencia en la existencia de entidades abstractas en el mismo sentido de los objetos concretos— para ponerlo claramente en nuestro caso, es tomar los universales como objetos concretos. Peirce toma los universales como ‘*real generals*’ y no como objetos particulares concretos que existen. En esto Peirce sigue al filósofo medieval Juan Duns Escoto. Escoto postuló una “naturaleza común” para explicar la realidad de los universales pero no los asumió instanciados en un objeto particular, la instanciación de las naturalezas comunes en la mente son los universales mientras que la instanciación de las naturalezas comunes en los objetos concretos son las *hecceidades*. De acuerdo a él, toda propiedad mientras está instanciada por un objeto es solo una propiedad real de tal objeto, no algo superpuesto como una capa más. Si las propiedades de los objetos se identifican como partes necesarias de una proposición verdadera estos objetos son constituyentes de lo “real”, Escoto, según Peirce, creó la palabra “*Realitas*” en este contexto (Peirce 1982, 412).

Un compromiso de la filosofía de Peirce es mantener las cosas simples, apegarse a posiciones del sentido común hasta que sean probadas como equivocadas o culpables de error (en algún sentido, todos somos realistas naïf). Peirce quiere retar a los nominalistas en su posición presumiblemente más simple. En orden a asumir el reto realizó su llamado “experimento de Harvard” (predecir que si deja caer de su mano una piedra esta caerá al suelo) en 1905 para mostrar que todos actuamos sobre esta base: La uniformidad con la que las piedras caen se debe a un principio general activo, en cuyo caso sería una extraña coincidencia que no sucediera en el momento en que mi predicción se basara en ello.

Esta extremadamente simple “prueba experimental” del realismo no es todo el realismo escolástico, pero dirige nuestra atención a una particular aproximación metafísica al mundo: para Peirce hay primeros, segundos y terceros. Echemos un vistazo a esto.

La realidad es independiente de nuestros modos particulares de concebirla, estamos destinados a encontrar proposiciones verdaderas si investigamos suficientemente y por el suficiente tiempo, llamemos a esta propiedad que emerge de los procesos de investigación como “convergencia”. A través de un enfoque formal o lógico Peirce derivó una teoría

de las categorías y resultó lo que Peirce llamó “universos de la experiencia”; se trata de maneras de expresar todo ítem de la experiencia, y son:

(1) Primeros: posibilidades, cosas o estados de cosas que no son contradictorias pero que no son actuales. Obviamente cuando una posibilidad es actualizada ya no es una posibilidad. Una posibilidad es una manera en que las cosas pueden ser o pasar, por ejemplo, “el lapicero podría ser rojo”, “tu perro podría mordirme” etc. La sola posibilidad de algo es una relación monádica en la medida que es algo no realmente instanciado y al mismo tiempo potencialmente aún sin relacionar. Sea ‘R’ el símbolo para la relación y ‘a’ cualquier variable, en una lógica de relaciones básica este predicado podría representarse como ‘aR-’, esta es una representación en lógica de relaciones fundamental de lo que es posible en la expresión de un *relatum* insaturado⁴, o en otras palabras lo que Peirce llama “*can be's*”.

(2) Segundos: hechos brutos, relaciones a nuestras investigaciones, cualquier cosa que pueda corresponder a nuestras capacidades perceptuales. Un objeto particular teniendo una propiedad particular es lógicamente una relación diádica, por ejemplo, “alguien de la audiencia se levanta y me golpea en la boca”, “el lapicero es (actualmente) negro”, etc. Llamemos a las variables ‘a’ y ‘b’ nuestros *relata* diádicos, entonces tenemos en una representación sencilla que ‘aRb’, es decir, la representación de un hecho en una proposición simple⁵.

(3) Terceros: clases naturales como universales (*generals*) y los comportamientos o patrones que parecen seguir una ley o cualquier tipo de generalizaciones proyectibles son triádicas en principio: “Si comienzo a gritar fuertemente Rosana se molestará”, “Si vierto un ácido y una base juntos en una solución obtendré sal y agua”. Los universales como “generales” nos hacen capaces de realizar predicciones, explicaciones,

⁴ Es muy probable que la idea de Peirce de “insaturated bond” tenga el mismo sentido que la “función insaturada” de Peirce, lo cual es un dato digno de estudiarse independientemente.

⁵ Puede notarse que Peirce aquí hace una transición de la tradicional lógica basada en un sujeto y predicado por la lógica de relaciones que desde el punto de vista conceptual es más económica.

experimentaciones y abducciones. Los generales son triádicos porque suponen una relación diádica y también una tercera relación en turno con un estado de cosas que sucederá con respecto a mi expresión o aserto de una predicción. En otras palabras, tenemos aquí tres *relata*: una realación diádica dentro de una proposición y la instanciación de una ley general: sean ‘a’, ‘b’ y ‘c’ nuestros *relata*, entonces ‘(aRb)Rc’ o ‘R(a,b,c)’ serían la representación lógica de lo que Peirce llama “*would be’s*” o cursos de experiencia predecibles.

Ustedes pueden pensar que es extraño dar tal orden a las categorías, y una falta imaginación dar estos nombres a las mismas, sin embargo hay dos caminos para acceder a esta categorización que llevaron a Peirce a proponer y nombrar esta clasificación de esta particular manera. La primera fue a través de un enfoque formal y lógico basado en la lógica de las relaciones, mientras que el segundo está basado en una consideración fenomenológica de los desarrollos de la investigación y la percepción. Evitaré hablar del segundo enfoque por el momento (principalmente por la simple razón de que no lo entiendo suficientemente). Concerniente al primer acceso a la teoría de las categorías vía la lógica de las relaciones podemos decir lo siguiente sobre cada categoría: los primeros (1) son cada uno un *relatum* monádico sin relacionar, los segundos (2) son *relata* diádicos, mientras que los terceros (3) son *relata* triádicos. Podemos reducir cualquier relación en términos de éstas; de aquí que podamos hablar de toda cosa cualquiera en términos de categorías de relaciones.

Ahora bien, en orden a explicar cómo estos *generales* (como terceros) son reales pero no existentes (segundos), tómese una proposición de la forma el ‘Fa’:

“El lapicero es rojo”

Cuya estructura puede trazarse como sigue:

“a es F”

Donde ‘a’ refiere a un objeto (uno particular); y ‘F ()’ representa a una propiedad (la propiedad de ser rojo) y es, de acuerdo a Peirce, un vínculo insaturado que representa no a un objeto (este es el punto de vista platónico) sino más bien a una propiedad real.

¿Por qué esto es así? Porque una propiedad expresada por una proposición verdadera es real, y es real no porque existe, es real porque no decidimos si la proposición es verdadera o no. Este es un modo de mantener las cosas simples, sin establecer alguna otra condición distinta a los elementos envueltos en la relación señalada por la proposición. La realidad es explicada en términos de verdad.

La verdad coincide con la convergencia pervasiva de los hechos en el camino de la investigación, más aún, una teoría mínima de la verdad tiene que afirmar que creer que p y que creer que p es verdad son el mismo estado. Más aún, tomaré un momento la expresión de Crispin Wright (1992, p.48) de '*superassertability*'⁶ (¿super afirmabilidad?) para apoyar esta concepción de la verdad: una proposición es superasertible cuando es, o puede ser garantizada, y su justificación sobrevivirá sin importar cuánta evidencia e investigación pueda ser llevada a cabo. Una proposición superasertible es real en la medida que es independiente de nuestros deseos, consideraciones idiosincráticas, etc.

Peirce nos da un ejemplo de esta teoría intuitiva de la verdad como la conclusión final a la que la comunidad de investigadores converge en su reseña a las obras de George Berkeley, hacia 1871 (Peirce 1982, 468), donde Peirce aprovechó para exponer, por decirlo de algún modo, su manifiesto a propósito de las líneas generales de este problema. Así pues entendemos que en el camino de la investigación, estamos gravitando siempre en torno a la verdad. Supongamos dos testigos de un asesinato, uno es ciego mientras que el otro es sordo, sin importar sus particulares y totalmente distintas condiciones para acceder a los hechos, si investigamos lo suficiente y por el suficiente tiempo estamos "destinados" a conseguir la misma opinión final acerca del hecho de un homicidio. (Peirce 1982, 468-69)

Ser un realista escolástico significa sostener que la realidad es la característica de toda proposición verdadera, y las proposiciones verdaderas son ellas mismas partes de una relación triádica con algún estado de cosas real,

⁶ De un modo más exacto la formulación de Wright es: "... is, or can be, warranted and some warrant for it would survive arbitrarily close scrutiny of its pedigree and arbitrarily extensive increments to or other forms of improvement of our information." (Wright 1992, p. 48).

por ejemplo, por medios de una predicción y la confirmación de las consecuencias prácticas de tal predicción. Predecir p significa instanciar la relación entre un estado diádico de cosas representado por p y un principio general, esto hace la relación triádica. El examen pragmático funciona bajo el supuesto de que experimentamos los generales como ‘terceridades’, esto es, que están realmente instanciados.

Ahora bien, no cualquier propiedad es un ‘general’, una propiedad es un ‘general’ o universal si y solo si es exitosa después de un examen de sus consecuencias prácticas o examen pragmático. ‘Grue’, por invocar el famoso reto a la inducción de Nelson Goodman (Goodman, 1954) no puede resultar exitoso en el examen pragmático porque no es una auténtica relación triádica, ¿Cuáles son las consecuencias prácticas de mantener ‘ p ’ como Verdadero? (p puede ser falible/falsable), sólo la experiencia recalcitrante y continuada de ‘ p ’ puede garantizar ‘ p ’, de manera que este tipo de predicados no tienen soporte en el tipo de falibilismo de Peirce. Queda abierto el tema de los límites de esta experiencia de una proposición triádica, puesto que, para Peirce, esto no sólo incluye la experiencia experimental o sensible, sino también la experiencia mediante la experimentación en diagramas, como es efectivamente mostrado en las matemáticas.

1.2 Nominalismo

Con todo, esta no es la única respuesta al problema; una explicación alternativa es la nominalista. El nominalista piensa que solo objetos particulares son reales y existentes; en tanto que piensa que los generales son ficciones mentales. Estas ficciones mentales están separadas de la realidad y son dependientes de la mente. Extrañamente, no es claro como las propiedades comunes y las representaciones de objetos particulares vienen juntas a nuestras mentes cuando hablamos de ellas, si es verdad que los generales son dependientes de nuestras mentes como ficciones y nuestras mentes están separadas de los objetos como son en sí mismos:

“The nominalist, by isolating his reality so entirely from mental influence as he has done, has made it something which the mind cannot conceive; he has created the so of then talked of ‘improportion between the

mind and the thin in itself'. And it is to overcome the various difficulties to which this give rise, that he supposes this *noumenon*, which, being totally unknown, the imagination can play about as it pleases, to be the emanation of archetypical ideas. The reality thus receives an intelligible nature again, and the peculiar inconveniences of Nominalism are to some degree avoided." (Peirce 1982, 481)

Por lo tanto, pareciera que como si al sostener una posición nominalista uno tendría que postular ciertas entidades muy similares en el sentido de la brecha interpuesta que es común a cualquier suerte de teoría platonista, *e.g.*, mediante intuiciones. En este caso la brecha es entre conceptos y cosas en sí mismas. De acuerdo a Peirce, una teoría nominalista clama por un reino inaccesible de "cosas en sí mismas", las ideas de algún modo *emanan* de ellas, pero nosotros no podemos conocer el misterioso proceso. Pero esto no sucede así con el realismo escolástico, puesto que no está comprometido con ningún reino incognoscible, todo lo que es real puede ser conocido, no necesariamente por medios de su existencia, pero sí mediante la investigación de las proposiciones verdaderas, y este es un punto sensible a favor del realismo escolástico. La estrategia nominalista no sólo no es contraria al platonismo, sino que también lo puede asumir en esta división de mundos entre conceptos y cosas en sí mismas, en la reseña a las obras de Berkeley de Peirce, que hemos mencionado arriba, Peirce reclama a Berkeley su *Nominalismo Platonista* (Peirce 1982, 480).

2. Realismo escolástico y ciencia

Consideremos que la metafísica peirceana basada en categorías de los tres universos de la experiencia es plausible en el contexto de la derivación de una teoría de las categorías que da cuenta de la Realidad como parte de una tarea de investigación metafísica, hasta ahora. En seguida se presume necesario abordar el problema de las disputas clásicas de terminología vacía por las que las teorías metafísicas han sido criticadas: Frente a esto, Peirce clamaba por una filosofía purificada de metafísica científica distinguida en virtud del hecho de que utiliza un 'método científico' o mejor

dicho, para evitar malentendidos sobre “metodolatría” y siguiendo a Christopher Hookway (Hookway 2000, 254), en virtud de un cierto carácter epistémico. La oposición de Peirce a la metafísica tradicional es la oposición a la metafísica de corte *a priori* que deriva conceptualmente el amueblado del mundo de un conjunto de premisas que se presumen como capaces de generar todo el conocimiento a partir de la introspección, en definitiva, contra la metafísica de inspiración cartesiana.

Lo que Peirce llama el “método de la ciencia” se encuentra dentro de la formulación de la máxima pragmática en su célebre artículo de 1878 “*How to make our ideas clear*”:

“Resulta, entonces, que la regla para obtener el tercer grado de claridad de la aprehensión es, a saber: considerar qué efectos, que pueden concebiblemente tener consecuencias prácticas, nosotros concebimos teniendo del objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es toda nuestra concepción del objeto⁷” (Peirce 1931, 5.388)

De este modo, el método científico o carácter epistémico que particularmente es capaz de esta tarea pervasiva de fundar la metafísica es el pragmatismo. Ahora bien, el pragmatismo es entonces una actitud de esclarecer o hacer explícitas las subyacentes consecuencias concebibles de las proposiciones, una tarea inevitable en la ciencia experimental y un enfoque lógicamente más fuerte hacia la inferencia científica.

Una característica de este método pragmático realista es la abducción. La abducción es el mismísimo método de la hipótesis o inferencia de la mejor explicación que supone una realidad de trasfondo independiente de nosotros y necesaria para posibilitar predicciones científicas en virtud de los hábitos o patrones de experiencia necesitados de explicación.

⁷ “It appears, then, that the rule for attaining the third grade of clearness of apprehension is as follows: Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.” (Peirce, 1931, 5.388).

El realismo escolástico de Peirce concebido de su mejor manera es una pieza de metafísica científica ella misma y una hipótesis abductiva de alto nivel. Esta posición tiene una importante consecuencia concebible teórica: enmarca un trasfondo donde las proposiciones de la ciencia son pragmáticamente significativas. Por ejemplo, Susan Haack (Haack 1990, 20) argumenta que la idea del realismo escolástico permea cualquier inferencia abductiva; el punto de vista pragmático es, por lo tanto, realista. Peirce está preocupado por demostrar que el pragmatismo es posible solo desde una perspectiva realista, y al mismo tiempo ésa es la razón por la que es lógicamente consistente.

Por otra parte, tenemos la idea de lo que se suele llamar platonismo en ciencia, que se encuentra en el primer estadio de análisis que hemos descrito (a saber, considerar que ‘realidad’ y ‘existencia’ son términos intercambiables) el platonismo matemático, para mencionar un caso, es un buen ejemplo de esto. El más controversial aserto en esta consideración platónica es que las entidades abstractas existen. La entera brecha en el conocimiento de algo que existe pero que es inaccesible es muy problemática para cualquier tipo de teoría, y consecuentemente es problemática para el platonismo también.

Pero hay una diferencia entre esta complicación del platonismo y el mencionado ‘realismo escolástico’. El realismo escolástico considera las entidades abstractas como reales, no como existentes. La diferencia es que la existencia de algo se muestra en los hechos que reaccionan con nosotros y el alcance de nuestra experiencia empírica real o posible, mientras que lo ‘real’ es cualquier ítem de que pervade nuestro conocimiento bajo condiciones de investigación autocontrolada y continua.

El realismo escolástico de Peirce no descarta otro tipo de experiencias reales o posibles pero no involucradas con la interacción o reacción frente a nuestros sentidos: La experiencia también puede ser diagramática (Moore 2010, 23) o darse en el razonamiento diagramático, esto es, basada en un nivel de investigación que indaga dentro de las estructuras pero que no involucra vínculos causales con nuestra percepción directa.

Experimentar sobre los diagramas es experimentar sobre la forma de las relaciones que expresan, y al mismo tiempo es encontrar verdaderas

características de los hechos representados en virtud de la capacidad representativa de los diagramas. Un diagrama en Química, por ejemplo, representa y nos dice mucho sobre la estructura molecular si representa apropiadamente la estructura de las relaciones dadas en la molécula, Peirce piensa que esta capacidad predictiva de los diagramas da cuenta de nuestra capacidad de interactuar con estructuras generales que por la misma necesidad conceptual o de experiencia diagramática se han de considerar reales (Peirce 1982, 412).

Un mapa es una representación de un terreno de manera diagramática, pero la experimentación sobre él abstrae una característica común entre el terreno y el mapa, a saber, su estructura. La experimentación sobre un mapa puede estar dada en términos del trazamiento de una ruta o la identificación de un elemento de relevancia: pero cuando hablamos en términos de localización espacial, por ejemplo, cuando decimos “me encuentro ahora aquí” uno no podría demandar que el mapa tuviera una señal o símbolo sobre el lugar en el que yo digo la expresión “me encuentro aquí” porque “aquí” es un punto adimensional y contextual, del mismo modo los puntos instanciados en las estructuras son relativos a la estructura misma si lo que queremos es obtener información relevante de ellos.

En términos de las categorías que hemos presentado en la primera parte de este escrito podemos decir que considerar que un hecho que acaece como una instanciación de una ley natural real sobre un estado de cosas no es imponer nuestra “impresión” de regularidad, sino reconocer que las regularidades (*terceridades*) gobiernan sobre los hechos (*segundidades*).

Más sobre esto se puede decir sobre la validez de la inducción, que no se basa, por tanto, en concepciones acerca de la mera probabilidad de un evento, sino de la interacción de esta suerte de inferencia con la abducción y deducción, como en efecto sucede en todas las ciencias experimentales. La mecánica cuántica, por poner un ejemplo, reconoce que el uso que se da a la probabilidad dentro de la teoría se deriva de la experimentación sobre ecuaciones de un orden muy alto en el que se estiman características de la amplitud pero que se corroboran con el poder predictivo que estas expresiones tienen, baste mencionar, por ejemplo, la notación de Dirac-Fermi de la física contemporánea a este respecto (Rae 2009, 169-177).

Como se ha dicho hasta ahora, algo es real si más allá de nuestros ‘figmentos’ o idiosincrasias permanece como parte de una proposición verdadera señalando una relación efectiva en la experiencia constante. Además, esto incluye no solo hechos, sino el reino de las posibilidades, relaciones, patrones y hábitos de acción que vienen a nuestra experiencia. Nuestra experiencia no necesariamente incluye un hecho singular individual, la experiencia es más rica en la medida que se sostiene de lo real. Lo real es el lado explicativo de cualquier condicional subjuntivo: generales reales son necesarios para la posibilidad de oraciones y proposiciones como aquellos que son efectivamente proyectibles en ciencia.

La preocupación es clara: si queremos explicar cómo la ciencia (en una búsqueda explicativa, no sólo descriptiva) es posible, necesitamos buscar una teoría plausible que abarque fenómenos naturales, y esto sólo puede ser así si hay leyes reales para ser descubiertas, y al mismo tiempo esto requiere clases reales naturales como propiedades en el mundo. De otro modo, la predicción es imposible y la inducción infundada, y el éxito de la ciencia es un extraño milagro. Como contemporáneamente Hilary Putnam ha puesto de relieve: “el realismo es la única filosofía que no hace el éxito de la ciencia un milagro”(Putnam 1975,73), la preocupación del pragmata cae bajo la categoría del realismo: un realismo que en nuestro caso es llamado escolástico atendiendo a la importancia de lo que Peirce llamó “teoría escotista de la realidad”: algo es real si permanece como objeto de una proposición verdadera independientemente de nuestras consideraciones acerca de ello (Peirce 1982, 472).

El realismo escolástico considera pues, que la posibilidad de la ciencia está dada en términos de la previa posibilidad de una teoría sustancial de la realidad, o lo que para Peirce es el objeto de investigación de una Metafísica científica.

El lector obviamente podrá notar que el trabajo sobre dicha investigación va mano a mano con una responsabilidad frente al carácter falible de nuestras teorías, pero ello comporta otro aspecto del pragmatismo que no revisaremos aquí, pero que no deja de estar supuesto en el proceso de establecer una metafísica sensible al mandamiento de no bloquear el camino de la investigación.

Referencias Bibliográficas

- GOODMAN, Nelson, 1954, *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HAACK, Susan. “Extreme Scholastic Realism: Its Relevance to Philosophy of Science Today”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 27.1, 1992: 19-50.
- HOOKEYWAY, Christopher. J., 1985. *Peirce*. London: Routledge.
- 2000. *Truth, Rationality and Pragmatism: Themes from Peirce*. Oxford: Clarendon Press.
- MOORE, Matthew E., 2010. *New Essays on Peirce’s Mathematical Philosophy*. Chicago: Open Court.
- PEIRCE, Charles S.,
- 1931–36. *The Collected Papers*. Volumes 1–6. Eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge M.A.: Harvard University Press.
- 1958. *The Collected Papers*. Volumes 7 & 8. Ed. Arthur Burks. Cambridge M.A.: Harvard University Press.
- 1982- *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Volumes 1–6. And 8. Eds. Peirce Edition Project. Bloomington I.N: Indiana University Press.
- 1998. *The Essential Peirce*. Volumen 1 y 2. Eds. Peirce edition Project. Bloomington I.N.: Indiana University Press.
- PUTNAM, H. (1975) *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, volume 1, London: Cambridge University Press.
- RAE, Alastair I. M., 2009, *Quantum Physics*. Oxford: Oxford University Press
- WRIGHT, Crispin, 1992, *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

CIENCIA CUÁNTICA SIN MÉTODO

QUANTUM MECHANICS WITHOUT METHOD

Nalliely HERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid

✉nallie3112@hotmail.com

Recibido: 30/05/2010

Aprobado: 19/09/2010

Resumen: En este trabajo me propongo presentar una lectura de algunos elementos metodológicos de la ciencia cuántica en la interpretación que se plantea en el año de 1927 basada en el principio de complementariedad y de indeterminación elaborados por Niels Bohr y Werner Heisenberg respectivamente. Dicha lectura está basada en la crítica a la idea de método científico que elabora Richard Rorty. El filósofo norteamericano deconstruye el proyecto moderno de la epistemología para disolver la noción de método científico como un procedimiento que permite descubrir el “lenguaje de la naturaleza” y que explica el éxito de la ciencia. A partir de su propuesta usaré los argumentos rortianos en este contexto histórico de la ciencia física para valorar el resultado de la crítica rortiana en este caso particular y mostrar sus ventajas y desventajas.

Palabras clave: Mecánica Cuántica, Complementariedad, Neo-pragmatismo, Método Científico, Epistemología Moderna.

Abstract: In this paper I will suggest a pragmatist interpretation about some methodological characteristics of the Principles of Complementarity and Uncertainty in Quantum Mechanics. This interpretation is based on the Richard Rorty's critic to the conception of the scientific method. The american philosopher dissolves the modern conception of methodology, as a procedure that allows us to learn the Nature's Language and that gives account about the scientific success. I will to apply his perspective in this particular case to show that it is plausible and that it has advantages in the philosophical discussion.

Keywords: Quantum Mechanics, Complementarity, Neo-pragmatism, Scientific Method, Modern Epistemology.

1. El método en la epistemología moderna

Es un lugar común en la tradición filosófica la idea de que el conocimiento realiza descripciones de la realidad que le caracterizan por tener una relación especial y distintiva con ella. Es decir, la idea del conocimiento que comenzó a configurarse a partir de las ideas sobre la ciencia de Galileo y la filosofía cartesiana generó una distinción ontológica entre el mundo de las ideas y el mundo físico, donde el segundo es representado por el primero. Asimismo, dicha representación interna exigía un vínculo con el mundo exterior, un criterio independiente que garantizara su correspondencia al margen de los sujetos. En síntesis, la demarcación del conocimiento se consolidó como una representación de la realidad que a través de un criterio independiente busca las propiedades inherentes del mundo.

De acuerdo con el neo-pragmatismo del filósofo norteamericano Richard Rorty, esta concepción global es resultado de un desarrollo histórico que se consolidó en torno a los problemas del conocimiento en lo que denomina la epistemología moderna¹. En ella, la ciencia es la actividad que se ha concebido como el discurso paradigmáticamente portador de dichas representaciones. Esta concepción de la ciencia la coloca en posición de ser un criterio para juzgar la validez de los diferentes discursos o vocabularios al margen de los diferentes propósitos que puedan tener o de sus particularidades. A su vez esta concepción ha llevado a la discusión sobre si la ciencia converge hacia un punto final llamado correspondencia con la realidad o si, por lo menos, oscila alrededor de él. Así, la ciencia se convierte en modelo de racionalidad, objetividad y verdad, proporcionando los criterios que debe satisfacer cualquier discurso para cumplir con tales características.

¹ La genealogía de la problemática epistemológica de la modernidad es descrita por Rorty en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de 1979.

Por tanto, la filosofía ha intentado establecer el esquema de los criterios normativos para la ciencia de acuerdo con la problemática epistemológica que se gestó en la modernidad en torno a los problemas del escepticismo, el problema entre mente y cuerpo, apariencia y realidad, etc. Para Rorty estos son variedades de un mismo problema formulado a partir de la distinción ontológica cartesiana entre el mundo de las ideas y el mundo físico, así como del insistente proyecto de legitimar nuestras creencias mediante un criterio independiente que garantizara la correspondencia entre ambos mundos.

De esta forma se ha venido justificando la tarea epistemológica como la búsqueda de una teoría general que diera un fundamento último y definitivo a la actividad cognitiva como representación del mundo. Como consecuencia de dicha concepción se ha asentado en la cultura la idea de que las generalizaciones universales de eficacia predictiva que la ciencia hace y busca están vinculadas con establecer una forma especial de relacionarse con los objetos.

Ahora bien, la pregunta que se sigue es: ¿por qué se piensa que la experiencia, entendida como el producto de los órganos sensoriales, desempeña un papel crucial respecto de determinadas creencias, como las científicas, y respecto de otras no? La respuesta es: porque se piensa que hay un método especial asociado a la ciencia moderna, un método “abductivo” cuyos resultados están en contraste con la evidencia de los sentidos². Es decir, esta relación especial con los objetos por parte de la actividad científica se traduce en la existencia de un método distintivo para la investigación.

Así, en la visión moderna, tal método consiste en un procedimiento preestablecido que asegura a la ciencia como la mejor representación de la realidad debido a su poder de predicción. A su vez esta idea sostiene las suposiciones y problemas de la epistemología moderna; la búsqueda del parámetro que garantiza la certeza de la fidelidad de nuestras representaciones. Desde entonces el método se convirtió en un procedimiento que permitía distinguir entre partes de nuestra mente que corresponden a la re-

² Cf. RORTY, R. *Escritos filosóficos I. Objetividad, Relativismo y Verdad*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 79.

alidad y aquellas que no, se articuló como un procedimiento especial que filtra elementos subjetivos de nuestras representaciones. Es decir, nos proporciona criterios para *acceder* a lo real. Así, las diferencias metodológicas dictan una ontológica o viceversa; lo real es proporcionado mediante dicho método. Estas formas especiales para tratar a los objetos nos permiten conocerlos *en su naturaleza* y están basadas en la razón, son modelos de proceder trascendentales que nos permiten suscribirnos a lo verdadero, independientemente de las audiencias.

La ciencia, como portadora de este método, nos proporciona los parámetros de lo que se considera conocimiento objetivo y confiable. El resto de las actividades para considerarse cognitivas, que sus objetos tengan este estatuto y se mantengan en contacto con la realidad deben proceder mediante estas formas preestablecidas. En este sentido, constantemente se intenta *eleva*r todo discurso hacia la ciencia como prototipo de lo conocido y real, siguiendo sus pautas y criterios, y promoviendo lo natural como ámbito normativo de la cultura.

Así, de acuerdo con esta concepción, la filosofía de la ciencia pretende encontrar una teoría plausible que abstraiga pautas generales a partir de los debates sobre los genes, los espectros o los campos. Estas pautas son las que, de acuerdo con Galileo, nos permiten reflejar el verdadero modo de ser de las cosas. Es decir, el éxito de la ciencia se debe a que dicho método nos permite descubrir el “Lenguaje de la Naturaleza”. Este Vocabulario Propio de la Naturaleza pareció llegar a concretarse cuando Galileo y Newton formularon un conjunto de generalizaciones universales elaborado en términos matemáticos. Desde entonces los conceptos de racionalidad, método y ciencia vienen uniéndose en la búsqueda de esas generalizaciones³.

Ahora bien, este lenguaje “natural” o “verdadero modo de ser de las cosas” Descartes lo explicó en términos de claridad y distinción y Locke en términos de reducir las ideas complejas a simples, pero la idea común era una distinción (*ad-hoc*) entre las ideas que se asemejan a los objetos y aquellas que no lo hacen⁴. Esta es la misma línea que ha seguido el positi-

³ Cf. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos. 1996, p. 277.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 274.

vismo utilizando los conceptos como objetividad, rigor y método para demarcar la ciencia frente a la no-ciencia.

La neutralidad axiológica de la ciencia de línea galileana ha sido el denominador común de esta concepción⁵. En palabras de Rorty:

[...] -la idea de que es más posible que un término «se refiera a lo real» si es moralmente insignificante y si aparece en generalizaciones verdaderas y de eficacia predictiva- da contenido a la idea de «método científico» como (en palabras de Bernard Williams) la búsqueda de «una concepción Absoluta de la Realidad», es decir, de la realidad concebida en términos de representaciones que no son simplemente *nuestras* representaciones, sino Las Suyas, según Su Propia Imagen, [...] ⁶.

Así, en general se ha insistido en explicar el éxito científico en términos del futuro descubrimiento del Lenguaje de la Naturaleza, incluso si esta metáfora no puede explicitarse, sobretodo si atendemos a la lectura histórica de la ciencia, es decir, aun cuando ni realismo ni idealismo pueden explicar en qué consiste la supuesta correspondencia entre dicho lenguaje y la jerga científica.

En síntesis, en su sentido filosófico postcartesiano el método no significa simplemente poder ordenar nuestros pensamientos, sino poder filtrarlos con vistas a eliminar elementos “subjetivos” o “no-cognitivos”. Pero esta significación es producto de un desarrollo filosófico particular, el de la modernidad, que Rorty muestra como histórico y opcional, el cual además ha ignorado una lectura histórica del pensamiento científico.

En la tradición epistemológica, la distinción entre las partes de nuestra mente que corresponden a la realidad y las que no lo hacen, se mezcla con la distinción entre formas racionales e irracionales de hacer ciencia. Esto en el sentido kuhniano es simplemente obedecer las convenciones normales de la disciplina en cuestión. Pero en la filosofía centrada en la epistemología método y racionalidad son nociones que describen la forma en que la mente está naturalmente capacitada para aprender el Lenguaje de la Naturaleza.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 279.

⁶ *Ibid.* p. 277.

Sin embargo, una vez que consideramos la historicidad de la ciencia y que atendemos a la deconstrucción que Rorty hace de la epistemología moderna, esta noción del método pierde sentido. Lo que yo me propongo es usar los argumentos rortianos en un contexto histórico de la ciencia física para valorar el resultado de su crítica en este caso particular y mostrar sus ventajas.

Concretamente, a continuación expondré una lectura de algunos elementos metodológicos que se transformaron con el surgimiento de la física cuántica, respecto de la física clásica, en la interpretación que se plantea en el año de 1927 basada en el principio de complementariedad y de indeterminación elaborados por Niels Bohr y Werner Heisenberg respectivamente. Dicha lectura está basada en la crítica a la idea de método científico que elabora el filósofo norteamericano, y con ello intentaré disolver la noción de método científico en el sentido antes descrito, así como esbozar algunas consecuencias de dicha disolución. Mostrando así que esta visión del método no es más que un conjunto de malas respuestas a la pregunta, basada en las suposiciones modernas, sobre el éxito de la ciencia.

2. Los métodos cuánticos

El proceso que llevó a los dos principios antes mencionados comenzó en el año de 1900 con la conocida hipótesis de Max Planck sobre el cuanto de acción. A partir de entonces un conjunto de hipótesis sobre el comportamiento de la materia y la energía se fueron articulando alrededor de la relación entre la continuidad y la discontinuidad de los fenómenos hasta llegar, en el año de 1925, a un nuevo formalismo para predecir los fenómenos atómicos. Seguido de un segundo formalismo y de una interpretación basada en la dualidad entre la onda y la partícula, la nueva teoría física planteaba un conjunto de desafíos en torno a las nociones fundamentales de la explicación científica clásica. Es decir, la inherente discontinuidad que se atribuía a los procesos atómicos significó un conjunto de modificaciones en los principios que se tenían asumidos sobre la realidad y su conocimiento que dictaron otro conjunto de normas que resultaban completamente novedosas en la base misma de las concepciones sobre la

realidad y, por tanto, modificaron de forma, también fundamental, nuestro modo de tratar con ella.

En primer lugar, un sistema en la teoría cuántica se representa como una función de onda que determina los estados futuros del sistema, es decir, contiene las probabilidades de sus estados posibles, lo cual implica que no podemos hablar de propiedades bien definidas del objeto a partir de la representación matemática. Una vez que la función de onda contiene, por ejemplo, la información de la posición y el momento, sólo hasta efectuar la medición podemos localizar el objeto, pero dicha operación destruye la posibilidad de encontrar el momento. Esta característica representa una diferencia metodológica básica respecto de la teoría clásica, donde por una lado, se hablaba de propiedades definidas antes de la medición y, por otro, las variables cinemáticas y dinámicas podían ser obtenidas simultáneamente.

Ahora bien, en el caso cuántico la observación en un sentido físico introduce un cambio discontinuo que selecciona los acontecimientos posibles ha ocurrir y su representación matemática también sufrirá dicho cambio. Debido a esto, se hace necesario establecer una separación entre instrumento y objeto, por tanto, resulta indispensable considerar la interacción entre objeto y aparato. Dicha línea divisoria no era requerida en el caso clásico donde la interacción entre aparato y sistema era despreciable. Este hecho a su vez implica que el sistema no puede considerarse aislado y, por tanto, los principios de conservación para predecir el estado del sistema sólo pueden hacer predicciones estadísticas; de las mismas condiciones iniciales obtenemos resultados diferentes.

De tal forma que enfatizando el aspecto metodológico de estas consideraciones, podemos ver que en el caso cuántico a diferencia del clásico, tenemos un formalismo que dicta probabilidades de ocurrencia, perdiendo en las descripciones la causalidad determinista que impide una conexión histórica entre eventos.

Asimismo, la reducción del paquete de ondas significa una consideración metodológica de la medida sobre el objeto que no existía en el caso clásico. Las mediciones en la física clásica estaban caracterizadas por la posibilidad de repetición de experimentos que supone que obtenemos los mismo resultados a partir de las mismas condiciones físicas y una precisión

sólo limitada por cuestiones instrumentales. Sin embargo, en este caso, dicha repetición se vuelve imposible al perder la causalidad determinista y sólo tener probabilidades.

Ahora bien, como he dicho ya, el cuanto de acción, a través de las relaciones de indeterminación, implica un límite no sólo instrumental, sino también teórico para la predicción de variables canónicamente conjugadas, como posición y velocidad. De tal forma que no podemos hacer determinadas extrapolaciones a partir de los resultados como la de trazar la trayectoria de la partícula, pues no podemos obtener las variables requeridas para su definición inequívoca. Se trata de una insuficiencia sin antecedente clásico.

Aquí sólo he esbozado algunos ejemplos generales, pero podríamos también hablar de la no-localidad, el comportamiento de estados entrelazados, etc. De tal forma que en general podemos ver que la discretización básica de la teoría dicta un conjunto de nuevos métodos que suponen cambios a los niveles más elementales y básicos que se contemplan en los procedimientos de la ciencia, como lo es la distinción clásica entre objeto e instrumento imposibilitada en este caso. Es decir, que los principios de realidad que guiaban la investigación clásica, no funcionan más en el caso cuántico; la continuidad de los procesos, la realidad ajena a la observación, la causalidad determinista, la individualidad, etc.

De tal forma que el conjunto de procedimientos estandarizados para conducirse ante los objetos cuánticos que se desprenden de estos principios de realidad de la nueva teoría, desde del formalismo usado hasta los procedimientos experimentales que de él derivan, aquello que se obtiene de dicho formalismo y los experimentos, las preguntas y extrapolaciones permitidas en la teoría sufren modificaciones fundamentales⁷. Cuestiones que en la tradición clásica parecían “naturales” e “inmediatas” en el trato con el mundo físico, como la idea de que los objetos están en estados únicos y definidos independientemente de la experimentación o la suposición de que las partículas tienen trayectorias continuas, son puestas en duda a raíz de la teoría cuántica.

⁷ Esta es una característica constante en la historia de la ciencia, los principios para la explicación siempre han sido transformados y las nuevas teorías suelen ser fuertemente criticadas: la crítica a la ruptura es común.

3. Ciencia sin método: una visión pragmatista

Sólo he mencionado algunas consideraciones generales al respecto, pero con ellas nos basta para afirmar algunas cuestiones filosóficas respecto a los métodos de la ciencia. En primer término que el conjunto de consideraciones sobre cómo proceder ante los objetos atómicos, en un sentido tanto teórico como práctico, no está dado de antemano, sino que se fue conformando con la propia evolución de la teoría a partir del nacimiento del postulado cuántico.

El conjunto de discontinuidades metodológicas entre ciencia clásica y cuántica, ha sido una constante en la evolución de las teorías de la ciencia, lo cual a su vez hace difícil pensar en un conjunto de procedimientos claros ya preestablecidos y sin cambios en la ciencia que no resulte trivial. Es decir, se puede configurar un proceder general científico, dado que el propósito de la ciencia es obtener mejores predicciones, y en función de éste podríamos dictar un conjunto de pasos y consideraciones insustanciales a los que la ciencia responde. Pero cuando entramos en un caso particular, como el de la cuántica, dichas consideraciones tienen sus especificaciones que responden y son producto de un ámbito concreto, por tanto, no pueden ser generalizadas en un método científico único. Así, de acuerdo con la concepción rortiana cualquier principio de inferencia central en la explicación científica resultará también central en cualquier ámbito de la cultura. Al mismo tiempo, aquellos procedimientos científicos particulares obedecen a las contingencias y particularidades de cada discurso, por lo que se vuelve imposible generalizarlas.

Toda investigación científica sigue pautas de una evaluación en torno a las ventajas relativas de las diversas alternativas concretas que se tienen, la transformación metodológica de la ciencia cuántica respecto de la clásica permitió la predicción eficiente y libre de contradicciones de los objetos. Pero saber que en cada etapa valoraremos nuestras opciones no nos dice nada sobre las particularidades de cada metodología en cada ámbito o etapa de la ciencia o de otras disciplinas. Así, de acuerdo a estas consideraciones sostendríamos la tesis pragmatista de que no existen reglas *a priori* ni permanentes en torno a hacer cualquier elección en la conformación de nuestras creencias. Retomando este resultado, el pragmatista afirma que la

disputa en torno al método se refiere más a un acuerdo sobre el fin y los medios para alcanzarlo que a una forma preestablecida y privilegiada para proceder en todo contexto.

Como consecuencia, concebir el método como simples reglas generales y particulares que nos dan guía para movernos en un ámbito determinado, en este caso, en el ámbito de la física atómica, y que dichas reglas poseen sus características propias, nos lleva a rechazar la idea de creer que sólo existe un conjunto de criterios. Entonces resulta difícil pensar en un método fiable para alcanzar la verdad sobre la naturaleza de las cosas y que este método está plasmado en los métodos de la ciencia, es decir, a rechazar lo que Rorty denomina científicismo⁸.

Los cambios metodológicos que en la ciencia cuántica se vislumbran a primera vista dificultan la defensa de un método universal y definitivo para juzgar la validez de un discurso. Pues si todo discurso obedece a una finalidad concreta, querer petrificar los medios e instrumentos que usamos para alcanzarla es equivalente a la idea de que se conocen de antemano los fines que se persiguen. Pero esto es anticipar los problemas que tendremos y las formas para satisfacerlas; los fenómenos físicos que estudiaremos en el futuro y las teorías que elaboraremos para explicarlos.

Así, las consideraciones metodológicas de la teoría cuántica desde esta perspectiva permiten evitar la idea tradicional del método científico y establecer una continuidad entre ciencias naturales y otras ciencias o actividades que, a su vez, evita insistir en el intento de seguir desplazando todo discurso hacia los parámetros establecidos metafísicamente en la ciencia.

Entonces una metodología es un conjunto de creencias estables sobre el trato que tenemos con los objetos, en este caso, cuánticos, pero que se han alcanzado progresivamente en la propia investigación y que no están dados *a priori* ni son definitivos, sino que sus consecuencias son exitosas para perseguir determinados fines, en este caso la predicción y explicación eficientes. Por tanto, vincularíamos la idea de método con una interacción directa y eficiente hacia los objetos y no mediada por una guía que vaya

⁸ Cf. RORTY, R. *Escritos filosóficos 1. Objetividad Relativismo y Verdad. Op. Cit.* p. 96.

más allá de ella y que esté necesariamente vinculada con la ciencia, como lo tiene en su sentido cartesiano.

De esta misma concepción se deriva el rechazo a admitir que las diferencias metodológicas nos proporcionan una ontológica o viceversa. Es decir, si las diferentes actividades establecen un conjunto de reglas más o menos precisas, más o menos flexibles para proceder ante sus diferentes objetos entonces no existe algo denominado método científico que nos proporcione una relación particular con un tipo especial de objeto: el objeto cognitivo.

El conjunto de reglas que la ciencia usa en un contexto determinado, en la medida en que no se considera epistemológicamente diferente a otros, no nos autoriza a establecer una distinción en un sentido filosófico entre los átomos y otros objetos no científicos. De tal forma que se rechazaría la tesis de que lo real es producto o es proporcionado por los resultados de un método particular. No existe una forma especial para tratar con los objetos que nos permita conocer *su naturaleza* o de una forma más objetiva, independiente de las audiencias que otras formas.

Todas las actividades tienen diferentes métodos que se proponen diferentes objetivos, es sólo en función de qué tan eficientes son las alternativas metodológicas para alcanzar un mismo objetivo que podemos afirmar que un método es mejor que otro; en este caso el método cuántico es mejor que el clásico para tratar con el mundo microscópico. Esto explicaría la discontinuidad metodológica entre ciencia clásica y ciencia cuántica.

Así, la diversidad de métodos nos proveen formas para relacionarnos con los objetos, estas formas se asientan en una determinada comunidad debido a su éxito, pero no son más que hipótesis de trabajo que están en constante evolución. Existen actividades que tienen metodologías más o menos precisas, más o menos sofisticadas, más o menos institucionalizadas, pero no hay nada más general que pueda decirse con interés filosófico a este respecto. Podemos analizar las particularidades de la metodología cuántica y con ella inferir consideraciones en torno a la teoría cuántica y sus suposiciones, pero no existe nada que se pueda decir sobre la realidad en general basándonos en dichas consideraciones.

Rorty sigue la recomendación de Kuhn de mirar el desarrollo histórico de la ciencia y en su conclusión de que dicha mirada nos impide realizar

un marco general que explique todo procedimiento y cambio científico. Por tanto, el argumento para insistir en que la ciencia hace uso de un método privilegiado para representar la realidad se reduce al éxito. Sin embargo, el éxito no conforma un criterio que sea externo a las propias premisas del representacionismo. Es decir, la afirmación es circular porque se dice que la ciencia representa porque es exitosa y que es exitosa porque representa. Pero: ¿Cuál es la relación entre facilitar la predicción y control y ser “no en perspectiva” o “independiente de la mente”? entre deliberación práctica y búsqueda de la verdad. Rorty no encuentra una relación necesaria entre estas dos nociones y concluye que el éxito es una explicación vacía del carácter representativo de la ciencia⁹.

Así, mediante este análisis, apoyaríamos la tesis de que no existe llave secreta del éxito, a saber, una explicación metafísica, epistemológica o trascendental de por qué se aplica el vocabulario de Galileo. Como afirma Rorty, los científicos hacen uso de los mismos métodos banales y obvios que nosotros empleamos en cualquier actividad humana, la de ordenar y sistematizar el pensamiento. Pero también usan hipótesis que contradicen el criterio, se saltan contraejemplos, ensayan conjeturas con esperanza de dar con algo que explique los casos que son problemáticos, tal y como lo narra el nacimiento de la teoría cuántica y tantos otros ejemplos en la historia de la ciencia¹⁰.

De tal forma que los progresos científicos se tratan de encontrar la jerga correcta en la que expresar las hipótesis, como ocurrió con la construcción del formalismo cuántico y su interpretación. Pero ni la mente ni la razón tienen una naturaleza que nos dará un método con el que podemos describirla en sus propios términos¹¹. Por el contrario, seguir métodos interpretativos se reduce a buscar formas de dar sentido a lo ocurrido tratando de encontrar un vocabulario para poder relacionar un objeto enigmático con otros objetos de carácter más familiar con vistas a hacerlo inteligible¹². Esto es evidente en caso de la mecánica cuántica: la inherente discontinuidad

⁹ Cf. *Ibid.* 81.

¹⁰ Cf. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo. Op. cit.*, p. 276.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 275.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 283.

generó un conjunto de fenómenos enigmáticos que llevaron a establecer nuevas relaciones entre los conceptos familiares de la descripción clásica, la causalidad y la espacio-temporalidad, la onda y la partícula, para enmarcarlos en un nuevo cuadro lógico que les hiciera inteligibles y dar una explicación libre de contradicciones.

Si uno considera que el núcleo del pragmatismo es el intento de reemplazar la noción de las creencias verdaderas como la representación de “la naturaleza de las cosas” y pensar en su lugar como reglas de acción exitosas, entonces resulta fácil tener una actitud falibilista y experimental, pero difícil aislar un “método” que agote esta actitud¹³.

Concluyendo en la línea de Rorty, las nociones de método científico son oscuras e inútiles y no proporcionan luz epistemológica sobre los diferentes vocabularios. Por el contrario, cada vocabulario tiene sus reglas y es la propia investigación y su carácter histórico la que dicta su transformación. De tal forma que toda actividad tiene determinados escenarios donde los problemas sin resolver llevan a una búsqueda conjetural de nueva terminología que caracteriza las etapas de toda línea nueva de investigación, lo que Rorty denomina hermenéutica. Pero que ésta está basada en el simple proceso del ensayo y el error, que en los casos de éxito instituye procedimientos que se siguen de forma normal.

Así, la utilidad de las narraciones y los vocabularios es un término que resulta más clarificador que el de la objetividad de las leyes y las teorías¹⁴. Como afirma él mismo: “Los vocabularios son útiles o inútiles, acertados o equivocados, fidedignos o engañosos, refinados o embrutecidos, etc., pero no más -o menos- «objetivos» o «científicos»”¹⁵.

Bibliografía.

RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, University Press. [Trad. Esp.] *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001.

¹³ Cf. RORTY, R. *Escritos filosóficos I. Objetividad, relativismo y verdad. Op. cit.*, p. 65-6.

¹⁴ *Ibid.* p. 278.

¹⁵ *Ibid.* p. 288.

- RORTY, R. (1982): *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota. [Trad. Esp.] *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996a.
- RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers 1*. Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. Esp.] *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona Paidós, 1996b.
- BOHR, N. (1934): *Atomic Theory and the Description of Nature*, Cambridge University Press. [Trad. Esp.] *La Teoría Atómica y la Descripción de la Naturaleza*, Madrid, Alianza, 1988.
- JAMMER, M. (1974): *The Philosophy of Quantum Mechanics: the Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*, New York, John Wiley and Sons.

EL ESTATUS EPISTEMOLÓGICO DEL DISEÑO INTELIGENTE COMO TEORÍA CIENTÍFICA

LA RESPONSABILIDAD O IRRESPONSABILIDAD DE ENSEÑAR « $2 + 2 = 5$ »

THE EPISTEMOLOGICAL STATUS OF INTELLIGENT DESIGN AS A SCIENTIFIC THEORY.

ABOUT RESPONSIBILITY OR IRRESPONSIBILITY OF TEACH « $2 + 2 = 5$ »

Vicente CLARAMONTE SANZ
Universidad de Valencia
✉ Vicente.Claramonte@uv.es

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: Este artículo propone un análisis epistemológico crítico del diseño inteligente como teoría científica. Al efecto, reflexiona sobre la posibilidad de señalar un conjunto coherente de criterios de demarcación, tanto positiva como negativa, entre los discursos científicos y los pseudocientíficos. Y tras aplicar los criterios demarcativos positivos empleados por el juez John E. Jones III al sentenciar el juicio *Tammy Kitzmiller et al. vs. Dover Area School District*, así como los criterios demarcativos negativos propuestos por Raimo Tuomela en *Science, Action and Reality*, concluye que el discurso del diseño inteligente no puede ser considerado ciencia sino pseudociencia.

Palabras clave: Diseño Inteligente, Creacionismo, Evolucionismo, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Biología

Abstract: This paper suggest an epistemological critical analysis of intelligent design as a scientific theory. For the purpose, it reflects about the possibility to point out a coherent collection of positive and negative demarcation criteria between scientific and pseudoscientific discourses. And after it applies positive demarcation criteria used by Judge John E. Jones III at *Tammy Kitzmiller et al. vs. Dover Area School District* trial, and negative demarcation criteria proposed by Raimo Tuomela in *Science, Action and Reality*, it concludes that intelligent design argument can't be considered science but pseudoscience.

Keywords: Intelligent Design, Creationism, Evolutionist Theory, Philosophy of Science, Philosophy of Biology

1. Napoleones, científicos y criterios demarcativos

El diseño inteligente se postula en Biología como alternativa científica a la denominada síntesis moderna, nombre usualmente empleado para designar al desarrollo teórico que ha logrado articular con sólida coherencia la teoría de la evolución de las especies por selección natural de Charles Darwin, la teoría genética de Gregor Mendel como base de la herencia biológica, la mutación genética aleatoria como fuente de variación y la genética de poblaciones. Su irrupción en la historia del pensamiento, iniciada hace aproximadamente treinta años, activa una reformulación de la longeva polémica entre transformismo y fijismo, pues la hipótesis del diseño inteligente pretende erigirse en una alternativa científica con fundamentos creacionistas a la teoría evolutiva.

Es cierto que la lectura atenta del Documento *Wedge*, un manifiesto elaborado en 1999 por el Instituto *Discovery* continente de la doctrina básica del llamado “movimiento para el diseño inteligente”, permite sospechar sobre la finalidad ideológica del diseño inteligente como discurso articulado para lograr, y no sólo en Biología, una ciencia afín a la cosmovisión del protestantismo evangélico ultraortodoxo: «*La teoría del diseño inteligente promete aminorar el sofocante dominio de la cosmovisión [científico-] materialista, y sustituirlo por una ciencia acorde con las creencias cristianas y teísticas*».¹ Sus simpatizantes insisten en que el diseño inteligente es una hipótesis científica, y afirman que la síntesis moderna es sólo un dogma de la ciencia materialista contemporánea, la cual requiere, parafraseando la filosofía científica propuesta por Thomas Kuhn, un cambio urgente de paradigma científico. Cambio que altere las reglas básicas de

¹Discovery Institute, *The Wedge Strategy* (1998). Este informe, conocido en la cultura hispanoparlante como Documento *Wedge*, es un documento interno del Instituto *Discovery* y no ha sido publicado en papel por editorial alguna, aunque puede localizarse con facilidad en Internet (ver referencias).

las actuales coordenadas epistemológicas y metodológicas de la ciencia hasta admitir, según reclama el fragmento citado, planteamientos teístas como los defendidos por los partidarios del diseño inteligente.

En cierto modo, los partidarios del diseño inteligente abusan del tejido conceptual de la Filosofía de la Ciencia, en su acepción técnica y no escolástica, es decir, entendiéndola en cuanto área de conocimiento, no como escuela filosófica. Así, Kuhn introduce los conceptos paradigma o revolución. Al margen de sus discrepancias sobre Kuhn, las escuelas coinciden básicamente en su acepción técnica, por describir un proceso histórico en que, gracias al desarrollo de la investigación científica, un paradigma previo de ciencia estable entra en crisis; y cuando ciertos hechos son objeto de distinta percepción *gestalt*, lo sustituye otro paradigma emergente: al terminar dicha transición histórica, se produjo una revolución científica. Los defensores del diseño promueven una transición entre sucesivos paradigmas científicos; no hay ningún problema en ello. La discusión surge porque, en el análisis kuhniano, ese proceso sustitutivo de un paradigma científico en crisis incapaz de avance dada su sobrecarga de anomalías, por otro emergente capaz de resolverlas, se genera en el seno de una dinámica científica, no política. Es decir, surge en el seno del proceso histórico y social de producción del conocimiento desarrollado a partir de las observaciones, hitos tecnológicos, hallazgos, y soluciones realmente debidas a profesionales de la ciencia, no activado de modo interesado.

Múltiples evidencias muestran que el diseño inteligente tiene vocación ideológica y política, no científica. Empezando por el párrafo antes citado de su ideario, el documento *Wedge*, el cual emplea conceptos como los acuñados por Kuhn, típicamente filosófico-científicos, para programar un activismo político destinado a forzar el cambio de paradigma con una controversia ideológica, no científica, pues es ajena al debate sobre el conocimiento sostenido hoy entre quienes ejercen e imparten ciencia profesionalmente. Pero además, un sinnúmero de ateneos científicos con reconocido prestigio se han pronunciado en todo el mundo, manifestando expresamente que no existe en el seno de la comunidad científica controversia alguna entre evolución y diseño inteligente, porque el acuerdo de los biólogos sobre la científicidad de la evolución y la a-cientificidad del diseño

es virtualmente unánime, y que, en todo caso, la polémica que los partidarios pretenden llevar a los medios de comunicación en cumplimiento de su programa de acción social, el documento *Wedge*, es una controversia no de índole científica sino política. Se aprecia ahora con mayor claridad cómo los partidarios del diseño abusan del tejido conceptual atesorado en el acervo lingüístico de la Filosofía de la Ciencia. Sencillamente, usan ideas como “revolución” y “paradigma” con objetivo político, no científico. Pues no pretenden contribuir al desarrollo de la ciencia, sino transformar la *Weltanschauung*, cambiar la ideología mayoritaria sobre la imagen del mundo, como puede colegirse al repasar el documento *Wedge*. Y eso, dicho en román paladino, constituye un uso netamente tramposo de ideas kuhnianas, irreconciliable con ningún significado conferido por ninguna escuela filosófico-científica, y por tanto, un abuso de la ciencia y de la filosofía de la ciencia para hacer política. Ninguna escuela de filosofía científica salvo, claro está, la argüida por los partidarios del diseño para forzar un cambio de paradigma científico por motivos políticos y a partir de una polémica ideológica. Pero, siendo el debate actual en el conocimiento científico ajeno a tales insidias, asistimos a una ceremonia de la confusión que Wittgenstein llamaría “lenguaje privado”, y los antiguos griegos “discurso de *idiōtes*”. Lejos de la universalidad propia de la tarea científica, sea cual sea la filosofía de la ciencia defendida.

Pese a la manifiesta privacidad del lenguaje, comunidad e idea que los partidarios del diseño inteligente asocian al futuro paradigma científico que pretenden impulsar, un discurso no es científico sólo porque sus adeptos o un sector de la sociedad lo consideren y proclamen ciencia. La afirmación del enunciado “*Soy Napoleón*”, desde luego no convierte por sí sola a quien la afirma en el Emperador Bonaparte. Es decir, un discurso teórico sedicente de su propia científicidad, por más que sus partidarios insistan tenazmente en presuponerla y divulgarla, además debe poder mostrarla a partir de sus auténticas propiedades epistémicas. De lo contrario, los productos cognitivos de cualquiera que afirmara convencido “*Soy científico*”, deberían sin más ser considerados ciencia. Ni la apariencia —los teóricos del diseño inteligente emplean la retórica de la ciencia, su metodología no—, ni la autoproclamación —ellos se consideran científicos, los

científicos a ellos no—, por sí solas, validan sin más la naturaleza epistemológica de un discurso. En consecuencia, la pregunta filosófica subyacente al punto crítico aquí discutido, indagaría básicamente la naturaleza epistemológica del discurso analizado, con independencia de la mayor o menor complejidad de su formulación concreta. Podría valer algo así como, ¿es el diseño inteligente una teoría científica...?

Quizás este sería el punto de partida riguroso para una reflexión racional apta para arrojar luz sobre la propuesta de los partidarios del diseño inteligente, léase, cambiar el paradigma científico, y en Biología, sustituir la síntesis evolutiva moderna por el diseño. Ahora bien, decidir con acierto la cualificación epistémica de un discurso con cierta articulación teórica, señalar con argumentos incontrovertibles, o al menos decisorios, si una teoría es ciencia u otro tipo de discurso, es una cuestión ciertamente compleja, quizás incluso aporética. La doctrina filosófico-científica lo sabe bien, pues otrora se discutió sobre el tema concienzudamente, en un contexto de debate generalizado sobre la posibilidad o imposibilidad de demarcar entre lo científico y lo acientífico, o por decirlo más concretamente, entre la ciencia, por un lado, y la filosofía, la religión o el arte, por otro. Y hasta la fecha, el problema de la demarcación entre ciencia y no ciencia, ha sido planteado habitualmente debatiendo sobre la viabilidad y consistencia de un criterio demarcativo eficaz y aceptable, o si quiera mayoritariamente aceptado. Esto es, ¿qué criterio empleamos al demarcar, y cuál es su auténtica consistencia y eficacia?

Durante la historia de la Filosofía de la Ciencia, y particularmente en el siglo XX, se han propuesto con mayor o menor grado de eficacia y aceptación varios criterios demarcativos. Entre ellos, destacan los criterios de verificabilidad y confirmabilidad discutidos en el contexto histórico del Círculo de Viena por Carnap, Ayer, Hempel, etc., el criterio de falsabilidad de Popper y el criterio de progresividad del programa investigador, o falsacionismo sofisticado, propuesto por Lakatos. Todos fueron objeto de enriquecedores e intensos debates, en los cuales fueron deconstruidos por argumentaciones filosófico-científicas contrarias, como las de Schlick, Berlin o Church contra la verificabilidad, Kuhn contra la falsabilidad y Hall o Feyerabend contra la progresividad del programa de investigación.

Al menos hasta ahora, este debate sobre los criterios de demarcación entre ciencia y no-ciencia parece no haber concluido con un resultado mayoritariamente convincente, circunstancia que ha suscitado básicamente dos tipos de reacciones: la negación o nihilismo y el relativismo convencionalista. En cuanto a la primera, Feyerabend y otros autores niegan la existencia de una diferencia gnoseológica relevante entre ciencia y no-ciencia, y tras compararla con el mito, el pensamiento mágico, el arte o la filosofía, no hallan razones para privilegiar aquélla en el ámbito epistemológico. Respecto a la segunda, la sociología de la ciencia considera la demarcación como una cuestión puramente convencional. La misma comunidad científica decide tácitamente qué debe ser considerado ciencia y no-ciencia en función de sus intereses y de sus tradiciones institucionales: aunque lo “científico” comparta un conjunto de características comunes, no hay ningún criterio para distinguirlo, excepto su integración en el marco institucional de lo socialmente admitido como ciencia.

Ambas soluciones podrían pecar de radicalismo. Como afirma Antonio Diéguez,² tal vez sea preferible plantear el tema como una cuestión gradual y relativa al contexto, más que intentar trazar una frontera tajantemente definida. Un planteamiento de la cuestión comprometido con el gradualismo y la contextualidad quizás podría proporcionarnos dos buenos compañeros de viaje en el itinerario conducente a la solución. El primero, la convicción argumentada de que las dificultades demarcativas en las cuestiones más sofisticadas no implican la imposibilidad de toda demarcación, la cual puede y debe establecerse, al menos, respecto de lo básico en cuanto a poder distinguir la naturaleza epistemológica del discurso científico y el acientífico, en este caso, entre ciencia y religión. El segundo, consistiría en abandonar la pretensión, tal vez un tanto filosóficamente ingénuo, de hallar un criterio que por sí mismo aúne eficacia demarcativa universal, a priori, metacontextual y eterna, y reformularla en cambio mediante el señalamiento de un conjunto de rasgos que permitan cualificar la científicidad de una teoría pese a no tratarse de condiciones *sine quae non*, y que nos coloquen sobre la pista de la “buena” o “no

² DIEGUEZ, A.. *Filosofía de la Ciencia*. Madrid, Biblioteca Nueva (2005): p. 151.

tan buena” ciencia. Valoremos algo más detenidamente, las chances que puedan ofrecernos ambas compañías en nuestro viaje cognitivo y su reflexiva búsqueda hacia la solución.

2. *Devil is in the details. Pero no en el tuétano.*

Que no exista un criterio de demarcación definitivo e intemporal, no significa que entre ciencia y no-ciencia no quepa en absoluto ninguna distinción, o que sea sólo convencional, como parecen sugerir el anarquismo epistemológico y la sociología de la ciencia respectivamente. Tal vez en cuestiones de detalle sea difícil despejar al demonio demarcativo, pero eso no implica necesariamente una posesión demoníaca de la médula misma de toda demarcación. Aunque la escuela filosófica adoptada condicione el concepto de ciencia asumido, no obstante es posible distinguir la ciencia al margen de toda escuela filosófica, especialmente en la cuestiones básicas. Tenemos fuertes intuiciones sobre que existen diferencias epistemológicas entre un libro de ciencia y otro de política, o entre uno de ciencia y otro de religión: entonces, ¿por qué habríamos de renunciar a la posibilidad de argumentar dichas diferencias para poder conducir nuestra experiencia intuitiva hasta, empleando términos hegelianos, “la casa segura” del concepto.

Allende las escuelas filosóficas defendidas, ¿distinguimos o no, entre la obra de Maquiavelo y la de Einstein? Decimos inmediatamente y sin dudar que uno escribe sobre Política y el otro sobre Ciencia, ¿no?, incluso admitiendo que la primera puede contener implicaciones científicas y la segunda detalles políticos. ¿Y acaso no distinguimos entre las explicaciones cosmológicas de William Paley y las ofrecidas por Stephen Hawking? Ahora decimos Teología Natural en un caso y en el otro Ciencia. Siendo así, ¿por qué negar sus diferencias epistemológicas? ¿Por el deseo perseverante de los defensores a ultranza del diseño inteligente? ¿Acaso porque escuelas filosóficas con discurso críptico y apelativo bombástico, como relativismo cognitivo, constructivismo social o posmodernismo radical, afirman que, como la ciencia y la comunidad científica en definitiva son un producto histórico, social y lingüístico, en el fondo ambos textos son iguales...?

La humanidad entera es un fruto histórico y social, asaz dependiente de las convenciones para poder convivir, comunicarse y aprender; ningún problema en admitirlo. Sin duda, el contexto sociohistórico dado y su tejido de necesidades e intereses condiciona nuestros productos cognitivos. Pero sin obstar ello que, en ciencia, ciertas cuestiones no sean contingentes ni convencionales, sino metacontextuales e innegociables. De lo contrario, el conocimiento científico resultaría imposible. Siendo cierto que la historia de la ciencia muestra cómo distintas sociedades sostuvieron teorías científicas cuya falsedad se demostró después, ello no excluye todo criterio distintivo entre corrección e incorrección, ni entre ciencia y no ciencia.

Si en clase de Cosmología el profesor expone el heliocentrismo como la explicación teórica correcta sobre la posición de los cuerpos celestes en la Vía Láctea, mientras ciertos alumnos defienden el geocentrismo, ¿constituirían una comunidad alternativa apta para cambiar el paradigma científico o con ello la Tierra estaría en el centro y el Sol alrededor? Si el profesor de Geología expone en clase el enunciado “*La antigüedad de la Tierra ronda los 4.500 millones de años*”, pero en cambio una mayoría de escolares decide defender su lectura del Génesis, considerarlo falso y afirmar que, en cambio, es verdadero este otro, “*La antigüedad de la Tierra ronda los 6.000 años*”, ¿a partir de entonces la Tierra sería tan joven o comenzaría un paradigma científico alternativo?

Es difícilmente sostenible una demarcación entre ciencia y no ciencia clara e incluso definitiva, como se indicó antes. La discusión doctrinal sobre los distintos criterios nunca concluyó con soluciones mayoritariamente satisfactorias, sino señalando las limitaciones y carencias en el empirismo, la verificabilidad o la falsabilidad; también en la perspectiva normativa, cuya concepción de ciencia objetiva, racional, crítica y progresiva, se revela ingenua y superficial; así como en la progresividad del programa de investigación lakatosiano. Sin olvidar la dificultad de negar las implicaciones sociales en la demarcación entre lo científico y lo acientífico, aval de la conclusión relativista argumentada desde la sociología de la ciencia.

Por supuesto, existen implicaciones sociológicas al demarcar la ciencia. Pero el análisis sociológico también tiene sus limitaciones, como argumento definitivo para enervar cualquier posibilidad demarcativa, especial-

mente si hablamos del tuétano y no de detalles, pues en el conocimiento científico no todo depende de factores históricos o sociales. Aceptar sin crítica un posmodernismo delirante de sociología, conlleva suprimir toda posible diferencia —en detalles y tuétano—, entre las respuestas correctas y las incorrectas: *anything goes*. En cuyo caso, ¿sería posible educar en una formación sólida y rigurosa, si se carece de todo criterio distintivo entre lo verdadero y lo falso, o entre lo científico y lo acientífico? Sencillamente, la ciencia no puede impartirse únicamente según las preferencias del colectivo social discente, como si se tratara de un programa de discriminación positiva políticamente inspirado, circunstancia que no debería ocultar una lectura, tal vez distorsionada, de la sociología de la ciencia.

Sin pretender obviar la conveniencia de asumir cierto relativismo, derivado de las aportaciones de la sociología de la ciencia, e incluso de adoptar un sano nihilismo, sugerido por las lecciones históricas del anarquismo epistemológico, la admisión de factores históricos y sociales al establecer criterios de demarcación, no justifica impartir teorías científicas falsas, refutadas u obsoletas. Quizás ciertas limitaciones demarcativas, tan acertadamente señaladas en su día por el constructivismo, podrían superarse integrando el legado histórico de la ciencia en la cultura universal, incluyendo ciertos hallazgos y valores científicos, tesoros cognitivos que la posteridad recibiría filtrados de intereses crematísticos y preferencias políticas o religiosas, al ser imprescindibles para formar personas capaces de gobernar su vida con sentido y porvenir al crecer y socializarse. El descubrimiento de la gravedad como fuerza universal, por ejemplo, allende los contextos sociales e históricos, y de las escuelas filosóficas, merecería integrar el currículo de una asignatura como la Física, mientras la exposición del argumento del relojero propuesto por William Paley más bien sería apropiada para otra sobre Religión o Filosofía de la Religión, ¿no es así? Pero en cambio, no viceversa.

Afirmar que un colectivo social tiene derecho a una formación científica respetuosa con sus creencias, como argumentó Steven Fuller en el caso *Tammy Kitzmiller et al vs. Dover Area School District*, juicio sobre diseño inteligente celebrado en Dover, Pensilvania, es hacerle el juego a la estrategia defendida por el Fundamentalismo estadounidense, y basada en el

trinomio de eslóganes conocidos como “*equal time*”, “*teach the controversy*”, y “*balanced treatment*”. Ahora bien, aunque el 50% de alumnos de Astronomía defiendan que el geocentrismo es una teoría cosmológica verdadera, ¿ello justifica reivindicar un 50% de la carga lectiva para explicar heliocentrismo y otro 50% geocentrismo? Igual sucede con la teoría evolucionista y el diseño inteligente. Se advierte de nuevo que la distinción entre verdad o falsedad, o entre ciencia y pseudociencia, no es cuestión de proporcionalidad o mayoría. Acaso ambas sean criterios adecuados para decidir en política, pero no necesariamente en ciencia. Así por ejemplo, los hechos naturales y los sistemas axiomáticos son ajenos a la convención. Dado que en ciencias naturales y exactas los criterios de corrección apenas si responden a implicaciones sociohistóricas, por más que su presencia sea innegable y subyacente, una sociología radical disloca la cuestión crítica discutida en este artículo si define lo científico según las preferencias de los colectivos concernidos, pues un discurso no deviene teoría científica sólo por su respaldo social.

Admitidas las consideraciones expuestas en los párrafos anteriores, demarcar entre ciencia y no-ciencia dejaría de ser imposible en el tuétano, aunque siguiera siendo difícil lograrlo en los detalles. Con ello, las versiones absolutas u omnímodas de los argumentos respectivamente propuestos por la sociología de la ciencia y el anarquismo epistemológico, deberían ser reemplazadas en favor de otras más críticas o flexibles. Quizás el diablo siga —y seguirá siempre— en los detalles, pero al menos salvamos el tuétano.

Sin embargo, todavía nos resta un problema no menor. Si recordamos la aludida discusión acaecida durante la práctica totalidad del siglo XX entre diversos autores de Filosofía de la Ciencia, carecemos de un criterio demarcativo infalible, mayoritariamente aceptado o siquiera único.

3. Cambio *arkhé* por surtido de galgos, lebreles y podencos

Dicho sea con el máximo y más leal de los respetos debidos a las sesudas personalidades que intervinieron en el mismo, tal vez dicho debate, sin dejar de ser interesante, enriquecedor e incluso imprescindible para la Historia de la Filosofía de la Ciencia y de la Filosofía en general, visto desde

la perspectiva del siglo XXI, puede parecer inmerso en una praxis filosófica candorosa. A veces recuerda, entre elevadas dosis de cariño y nostalgia, la infatigable búsqueda por parte de los filósofos presocráticos del *arkhé*, una suerte de principio metafísico universal, susceptible de erigirse en origen y causa de toda cosa. En nuestra sede, la madre misma de todas las demarcaciones; definitiva, eterna e infalible. El agua de Tales, el *apeiron* de Anaximandro o el fuego de Heráclito, en cosmología, parecen recordar la verificabilidad del Círculo de Viena, la falsabilidad de Popper o la progresividad del programa investigador de Lakatos, en filosofía científica. Y tanto en el ámbito metodológico como en el conclusivo, tanto en lo riguroso del apasionante intercambio de bofetadas filosóficas, cuanto en el imposible fruto de señalar un criterio definitivo.

Abandonada la pretensión de hallar un criterio que por sí mismo aúne eficacia demarcativa universal, a priori, metacontextual y eterna, quizás surja el espacio para un horizonte amanecido gracias a la luz de nuevos meteoros. Uno de ellos aconsejaría alejarnos del *arkhé* entendido como criterio demarcativo único, y reorientar la búsqueda hacia un elenco de rasgos que en conjunto, pese a no tratarse de condiciones *sine quae non*, permitan cualificar la cientificidad de una teoría al colocarnos, cual surtido de galgos, lebreles y podencos eficazmente olfativos, tras el rastro de la distinción entre la “buena” o “no tan buena” ciencia, hasta el punto de darle caza o al menos cercarla en los lindes de un universo de discurso identificable, consistente e irradiador de significado. Con ello, habríamos cambiado un principio único, pero hasta la fecha demostradamente imposible, por un tejido conceptual plausible, un instrumental analítico que convierta la senda de la demarcación de —sólo— fuertemente intuitiva, en —además— racionalmente viable. El otro foco de luz, siamés del anterior, sería producto de la difícil conciliación entre eternidad histórica y demarcación epistemológica, y aconsejaría admitir, sin renunciar al rigor filosófico, que el conjunto de criterios demarcativos empleados en cada sociedad y contexto histórico para discernir entre lo científico y lo acientífico es susceptible de evolución. Asunción que reconciliaría el relativismo derivado de la sociología de la ciencia y el nihilismo derivado del anarquismo epistemológico, con una filosofía de la ciencia comprometida con la distinción

entre Ciencia, Filosofía, Religión y Arte, aun cuando renunciara a todo pronunciamiento sobre la jerarquía de su estatus epistemológico respectivamente considerado. Esta línea de solución tiene la ventaja de reforzar la demarcación mediante una bivalencia destinada a analizar a ambos lados de la frontera, pues, para distinguir gato por liebre, podría presentar unos sabuesos especializados en el olfateo del felino junto a otros expertos en perseguir al lepórido. Es decir, este planteamiento reforzaría doblemente la distinción crítica, al facilitar tanto una demarcación positiva, eligiendo un conjunto de criterios destinados a señalar cuándo un discurso es ciencia, como otra demarcación negativa, seleccionando otros tendentes a indicar si el discurso es pseudociencia.

Empecemos por la demarcación positiva. Aunque ciertos filósofos, por su idiosincrasia tendentes a literaturizar hasta lo que es infame, hayan argumentado en pro y en contra hasta convertirla en cuestión indecible, según comprobamos al repasar el debate producido entre especialistas de Filosofía de la Ciencia durante todo el siglo anterior, veamos qué ocurre cuando no hay más remedio que decidir. Quizás la vida en la torre de marfil pueda discurrir plácidamente sin la imperiosa necesidad de asumir la responsabilidad de elegir; pero cuando se trata de una situación inmersa en el mundo real, los acontecimientos suceden de modo muy diferente.

En la sentencia del citado juicio *Kitzmiller*, recaída el 20 de diciembre de 2005, al juez John E. Jones III no le cupo más remedio que decidir sobre si el diseño inteligente es o no una teoría científica, pues dicha decisión constituía la premisa imprescindible para cumplir su obligación jurisdiccional inexcusable de resolver en todo caso el asunto del que estaba conociendo. Los demandados, autoridades administrativas en la Escuela Superior de Dover, Pensilvania, habían fomentado la lectura y el estudio del diseño inteligente en las clases de Biología. Por ello, se les acusaba de impartir religión en el currículo de una asignatura de ciencias naturales, conducta antijurídica conforme a las leyes del Estado de Pensilvania y a la jurisprudencia del Tribunal Supremo de Estados Unidos interpretativa de la cláusula de aconfesionalidad derivada de la primera enmienda constitucional. Esta norma prohíbe instaurar la religión o impedir su libre ejercicio, imponiendo así a la acción gubernamental —incluyendo autoridades aca-

démicas— la neutralidad más exquisita entre “religión y religión”, y entre “religión y no-religión”; es decir, neutralidad entre las distintas confesiones religiosas y ante la disyuntiva entre lo religioso y lo laico. El caso queda planteado. Los demandados habían fomentado la docencia de diseño inteligente en clase de ciencias naturales. El juez Jones estaba obligado a resolver si los demandados eran inocentes o culpables de promocionar la religión en clase de ciencia, hecho contrario al ordenamiento estadounidense. Si el diseño inteligente era considerado ciencia, los demandados debían ser declarados inocentes; en cambio, si era considerado religión, culpables. Por tanto, demarcar sobre si el diseño inteligente es ciencia o religión se convertía en premisa imprescindible para adoptar un veredicto de inocencia o culpabilidad. Y además debía adoptarse la decisión bajo la inexorabilidad inherente al mundo real, sin los indecibles subterfugios hallados en los recovecos de cada estancia integrante de la cómoda torre de marfil.

¿Cómo lidió el juez Jones, con este fiero morlaco de la demarcación entre lo científico y lo acientífico? Tras asesorarse convenientemente con los informes y declaraciones depuestas sub iúdice por los peritos presentados por ambas partes, y valorando además los informes emitidos expresamente por instituciones de acreditada relevancia científica, como la *National Academy of Sciences* o la *American Association for the Advancement of Science*, recurrió a un conjunto de criterios característicos de los discursos teóricos considerados ciencia. El apartado de la sentencia rotulado con el epígrafe E) 4, “Sobre si el diseño inteligente es Ciencia”, la demarcación epistemológica planea sobre un tejido conceptual urdido por al menos siete elementos. Empleo de la causalidad natural en la explicación teórica, empirismo como presupuesto de las inferencias planteadas, verificabilidad y refutabilidad de las tesis, uso de metodología naturalista o hipotético-deductiva, formulación de hipótesis contrastables, aceptación generalizada por la comunidad científica, y por último, aun cuando no se trate de un criterio *stricto sensu* sino más bien un indicio, praxis un tanto desvinculada o despreocupada de indagar el sentido y la finalidad del mundo. Y concluyó en que el diseño inteligente no podía ser considerado como una teoría científica, porque no satisfacía dichos criterios.

Además de apelar en última instancia a un instrumental analítico múltiple, consistente y complementario, ¿qué otra cosa hubiera podido hacer, si pretendía adoptar su ineludible decisión basándola en argumentos racionales? Ciertamente, ninguno constituye un *arkhé* demarcativo que por sí mismo permita resolver la cuestión; en ello coincidió con los más sesudos filósofos de la ciencia legados por el siglo anterior. Pero eso no significa que los discursos considerados ciencia por la comunidad científica actual no presenten rasgos coincidentes susceptibles de observación, pero no eternos ni metacontextuales, sino adaptables a la evolución cognitiva trazada por el desarrollo científico-tecnológico subyacente a la historia de la especie humana. Con ello, el diseño inteligente sería calificable como teoría científica si mostrara, valorando el conocimiento disponible, los rasgos requeridos a un discurso para considerarlo tal según el estado presente de un sistema de conocimiento, social y en cierto modo también lingüístico, regido por sus propias prácticas metodológicas y características gnoseológicas al que solemos llamar “ciencia”. Además de los empleados por el juez Jones en el caso *Kitzmilller*, existen otros, como el respaldo fáctico, la coherencia con otras teorías aceptadas por la comunidad científica, el rendimiento explicativo, la potencia predictiva, etc. Aunque ninguno por sí mismo valide qué es científico, lo cierto es que un discurso puede ser todo menos ciencia si, aplicados conjuntamente todos los citados y aquellos otros disponibles por su luz diferenciadora, no satisface siquiera ni uno sólo. Este es el caso del diseño inteligente.

El tejido conceptual de criterios demarcativos aludidos, evolutivamente integrable por otros designados por contextos sociales futuros en su análisis del desarrollo del conocimiento epistémico, no son criterios abstractos, o cuasi-metafísicos y ajenos a una construcción social del conocimiento. Muy al contrario, su aplicabilidad puede concordar con el conocimiento construido por la sociedad científica actual, aunque discuerden con el soñado por los partidarios del diseño. Asociaciones representativas de millones de profesionales, pronunciadas al respecto de la científicidad del diseño inteligente, coinciden todas en negar que sea ciencia. Tras revisar 135.000 propuestas de publicación sobre creacionismo “científico”, Eugenie Scott y Henry Cole mostraron que sólo un 0,000134 % involucraban el soporte

empírico o experimental propio de la metodología científica, mostrando la ausencia de artículos *peer-review* sobre “ciencia” de la Creación.³ Dada la abrumadora evidencia adversa, resultaría frívolo considerarlo ciencia apelando sólo a la históricamente demostrada falibilidad del científico al decidir qué es ciencia o presentar una explicación teórica, o bien a las profundas transformaciones en los criterios de científicidad subyacentes en la estructura de las revoluciones provocadoras de los sucesivos cambios en paradigma científico. Y aunque, por sí solo, el rechazo virtualmente unánime de la comunidad científica actual hacia el diseño inteligente no implique su ineptitud para contribuir al conocimiento epistémico, por congruencia lógica, considerarlo teoría científica implicaría contradecir la práctica totalidad del conocimiento científico acumulado por la humanidad. ¿Parece excesivo, no? Así por ejemplo, la cuarta ley termodinámica de Dembski, supone rechazar las restantes; y la complejidad irreducible de Behe, implica negar el conocimiento actual en Genética, Bioquímica y Biología Molecular, sin olvidar otras ciencias concernidas indirectamente. Aun razonando sólo mediante la navaja de Occam, ¿no parece más verosímil, creer que la comunidad científica acierta y en cambio Dembski y Behe se equivocan...?

Pero aún no hemos completado nuestra jauría. Hasta ahora, hemos tratado de cercar o dar caza a la liebre, pero en nuestra empresa final también nos ayudará distinguir al gato. Además de lebreles, disponemos de otros avezados podencos. Junto a ciertos criterios de demarcación positiva, rigurosos y consistentes entre sí, podríamos señalar otro elenco coherente de criterios útiles para la demarcación negativa. E incluso la complementariedad de ambos conjuntos, podría ofrecernos la esperanza de una radiografía epistemológica última verosímilmente fiable.

En la diabólica discusión sobre los detalles de una miríada de variables, la demarcación negativa también será difícil, pero a su vez, tampoco hasta el punto de imposibilitar la detección del tuétano. Ahora los galgos deben ser especialistas en olfatear y perseguir al felino. Para distinguir entre lo genuino y lo sucedáneo, buscamos herramientas conceptuales y sólidos

³ SCOTT, E y COLE, H., “The Elusive Scientific Basis of Creation “Science””, *The Quarterly Review of Biology*, vol. 60, n.º 1 (Marzo, 1985), pp. 21-30. Chicago, Press University.

elementos de juicio aptos para desnudar el ropaje pseudocientífico auspiciado por intereses ideológicos. Existe abundante literatura especializada y bien fundamentada al respecto. Entre los diversos elencos de caracteres propuestos por la doctrina de Filosofía de la Ciencia, cuya coincidencia ha sido detectada en los discursos pseudocientíficos, seguiremos aquí, por su amplitud y ponderación, el propuesto por Raimo Tuomela,⁴ concretado en nueve criterios sugerentes de los rasgos que permiten sospechar si un discurso se aleja de la segura senda de la ciencia, aconsejándonos concluir que nos hallamos más bien ante pseudociencia. Según los mismos, la pseudocientificidad puede argumentarse plausiblemente si el discurso propone una ontología oscura, o trasluce una epistemología basada en autoridad o en capacidades paranormales, y actitud dogmática ante la crítica; rehúye el pensamiento exacto lógico-matemático; formula hipótesis y teorías imposibles de contrastar o poco apoyadas en los hechos y en otras teorías; postula hipótesis y teorías inalterables tras la confrontación con cualquier tipo de evidencia; implica un pensamiento anacrónico retrotraído a teorías antiguas ya desechadas; apela con frecuencia a los mitos; plantea problemas de índole práctica en lugar de teórica; utiliza métodos ajenos a la autocorrección y comprobación alternativa; y en noveno y último lugar, constituyen un cuerpo de doctrina aislado de la ciencia coetánea, lo cual, aunque el análisis tuomeliano original no lo desarrollo, podría rastrearse, por ejemplo, a través de la ausencia de publicaciones especializadas, el rechazo de la comunidad científica y la incompatibilidad con el conocimiento científico vigente. Como el abajo firmante defiende en un artículo monográfico,⁵ tras aplicar el test de este fino instrumental analítico de demarcación negativa, el diseño inteligente se revela como pseudociencia, no como ciencia.

Aunque carezcamos de *arkhé* demarcativo, tras olfatear concienzudamente su felina presa, ningún desaprensivo podrá darnos gato por liebre gracias a nuestros galgos, en tanto puedan señalar las diferencias entre ciencia y no ciencia moviendo alegremente su colita.

⁴ TUOMELA, R., *Science, Action and Reality*. Dordrecht, Reidel (1985): pp. 228-9.

⁵ CLARAMONTE, V., "Cómo ilustrar que el diseño inteligente no es Biología sino pseudociencia", *Evolución*, 5 (2); 2010: pp. 43-54.

4. Peligroso silogismo: Si “Nada es ciencia”, y por ello, “Todo es ciencia”, entonces, vale enseñar “ $2 + 2 = 5$ ”

Los partidarios del diseño inteligente buscan amparo en planteamientos anti-realistas porque con el realismo o naturalismo lo tienen francamente crudo. Por ello reniegan de la ciencia actual aunque apenas la conozcan, excepto para denostarla, porque la metodología científica y sus éxitos conllevan apego riguroso a las explicaciones naturalistas, y ello conduce a la comunidad científica a simpatizar *de facto* con el realismo, al menos con un realismo moderado. En cambio, pese a su atrezo postmodernista, el discurso del diseño en el fondo orbita en clave de Metafísica, en el más connotativo sentido que Kant la demostró imposibilitada para recorrer el seguro camino de la ciencia. De ahí que reclamen un cambio en los principios fundamentales o reglas de oro del conocimiento científico hasta que admitan la causalidad sobrenatural y las excepciones a las leyes de la naturaleza, ardid retórico ajeno a la observación empírica al cual se aferran como clavo ardiendo en su intento desesperado de reintroducir un discurso teísta en el quehacer de los científicos. Con tales pretensiones, dan alegremente la bienvenida a lecturas hipertróficas del anarquismo epistemológico y la sociología de la ciencia, cuya sobreinterpretación consideran beneficiosa para sus intenciones de infiltrarse en el debate científico hasta divulgar en el mismo la ideología afín a sus intereses. Se pretende que factores como las implicaciones históricas y sociológicas al concebir la ciencia y las empresas científicas que deben acometerse, los intereses subyacentes a los programas y tradiciones de investigación y la misma falibilidad probada del científico en ciertos casos a la hora de señalar en qué consiste un discurso teórico-científico, enerven cualquier posibilidad de distinguir entre lo científico y lo acientífico. Si “Nada es ciencia”, entonces “Todo es ciencia”, incluyendo el diseño inteligente y todo otro discurso teísta. La intervención pericial de Steve Fuller en el juicio de Dover, antes citado, sintonizó *grosso modo* con este planteamiento general.

La *hybris* o desmesura subyacente a un planteamiento, emerge de verdad cuando se demanda su aplicación hasta las últimas consecuencias. Veamos dónde puede llevarnos, al demarcar entre ciencia y no ciencia, el nihilismo inferido del anarquismo epistemológico o el relativismo cogni-

tivo inferido de la sociología de la ciencia, especialmente cuando a sus variantes más radicales se les exige una aplicación también radical. Por un lado, la falibilidad de la propia comunidad científica, como mostraron Kuhn y Feyerabend, ciertamente tiene implicaciones para demarcar lo científico; pero no son absolutas, a su vez también tienen sus limitaciones. Por ejemplo, carece de implicaciones para convertir al diseño inteligente en teoría científica, pues, por más que los científicos se equivoquen —incluso al señalar qué es una teoría científica o cuando su investigación es consistente con alguna—, el diseño sigue siendo un argumento religioso. La humanidad es limitada o falible, y por ello también los científicos. Pero eso no homologa la científicidad de los discursos, ni justifica equiparar argumentos religiosos como el diseño inteligente, con teorías científicas como la evolutiva, pues la falibilidad de la comunidad científica no transustancia la naturaleza epistemológica de un argumento de religioso en científico. Por otro, si las implicaciones sociohistóricas al relativizar o negar la demarcación entre ciencia, filosofía, religión y arte, quedando todos homologados en estatus epistemológico como productos cognitivo-culturales, justifican que cualquier discurso es ciencia, dependiendo tan sólo de las preferencias del colectivo o bien del contexto de descubrimiento del programa o tradición de investigación, entonces, por ejemplo, el enunciado “El flogisto causa la combustión”, constituiría “buena” ciencia. ¿Y también el enunciado “ $2 + 2 = 5$ ”? Conclusiones tan contradictorias como estas deberían precavernos contra el peligroso corolario del postmodernismo extremo ridiculizado por Alan Sokal: puesto que nada es ciencia, todo vale por ciencia. Eso convertiría en teoría científica, no sólo al diseño inteligente, también a la Astrología, la Parapsicología, la Cienciología, etc.

¿Por qué deberíamos admitir sin más la *hybris* o desmesura filosófica al interpretar escuelas como el anarquismo epistemológico, la sociología de la ciencia, el constructivismo social, el relativismo cognitivo o el postmodernismo, visto que conllevan conclusiones contrarias al más mínimo ejercicio de sentido común? Por ejemplo, para el docente profesional conllevarían la irresponsabilidad de enseñar a sus alumnos enunciados tales como “*La antigüedad de la Tierra ronda los 6.000 años*”, “*El Sol no es el centro de nuestro sistema planetario*”, o bien “ $2 + 2 = 5$ ”. Si nada es cien-

cia, da igual qué enseñemos a las generaciones futuras, pues en última instancia, el conocimiento y el rigor en su transmisión también dan igual, todo es lo mismo. Seríamos irresponsables de formarlos como analfabetos respecto a ciertos valores inestimables ya incorporados al acervo de la cultura universal de la humanidad, los valores y hallazgos científicos.

Muy al contrario. Si tu mascota enferma, consultas a un veterinario, quien te ofrece el conocimiento científico disponible para sanarla: aunque su saber sea una construcción histórica, social y lingüística, y además su eficacia falible, ¿por ello la llevarías a un brujo? Al afrontar Mr. Fuller un grave problema de salud consigo o con un pariente querido, ¿alguien se cree que no lo confiaría a un falible médico sino al tan —por no decir mucho más— falible hechicero, descartando el saber científico actual ante el mágico-religioso y pese a equipararlos en estatus epistemológico ciertas escuelas de filosofía científica? La respuesta es evidente hasta para los niños, quienes a menudo muestran más sentido común que ciertos filósofos reputados. ¿Y por qué deberíamos preferir en Filosofía de la Ciencia un razonamiento que Mr. Fuller nunca preferiría en una cuestión crucial para él?

Personalmente, distinguido lector, elijo pensar como los niños. ¿Y vos...?

Referencias

CLARAMONTE, V., “Cómo ilustrar que el diseño inteligente no es Biología sino pseudociencia”, *Evolución*, 5 (2); 2010: pp. 43-54.

DIEGUEZ, A.. *Filosofía de la Ciencia*. Madrid, Biblioteca Nueva (2005): p. 151.

TUOMELA, R., *Science, Action and Reality*. Dordrecht, Reidel (1985): pp. 228-9.

The Wedge Strategy (1998) Documento inédito y anónimo, publicado en internet bajo la responsabilidad del “Discovery Institute, Center for Renewal of Science and Culture”.

<http://ncse.com/creationism/general/wedge-document>

¿SON REALMENTE COMPATIBLES MONARQUÍA Y DEMOCRACIA EN LOS MODERNOS ESTADOS LIBERALES?

ARE MONARCHY AND DEMOCRACY ACTUALLY COMPATIBLE IN MODERN LIBERAL STATES?

Valerio ROCCO LOZANO
Universidad Autónoma de Madrid
✉valerio.rocco@uam.es

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: A partir de las reflexiones de G. F. W. Hegel y de su crítica por parte de H. Kelsen, es posible investigar la compatibilidad racional entre las características de las democracias liberales modernas y la articulación institucional de una monarquía parlamentaria. A través de referencias a autores clásicos como Aristóteles, Hobbes, Rousseau y Kant, se traza una breve historia de los argumentos a favor y en contra de la monarquía parlamentaria. El artículo defiende una concepción del rol del monarca como *pura voluntad* y ausencia de todo contenido político. Esta caracterización formal de la monarquía hace preferible, por razones lógicas, epistemológicas, políticas, históricas, jurídicas y pragmáticas una Jefatura de Estado hereditaria a otra de tipo electivo.

Palabras clave: Marx, Hegel, inversión, lenguaje, mediación.

Abstract: Starting from G. W. F. Hegel's thoughts and from his critical reception by H. Kelsen, it is possible to explore the rational compatibility between the features of modern liberal democracies and the institutional structure of a parliamentary monarchy. Through several references to classical authors such as Aristotle, Hobbes, Rousseau and Kant, the article outlines a short history of arguments in favor and against parliamentary monarchy, and defends the conception of the monarch's role as *pure will* and absence of any political content. This formal characterization of monarchy makes it preferable to an eligible State leadership for logical, epistemological, political, historical and pragmatic reasons.

Keywords: monarchy, democracy, Hegel, hereditary, juridical coherentism.

1. ¿Son compatibles monarquía y democracia?

Esta pregunta, de tan largo alcance, quizás pueda parecerle ociosa a más de uno, pues en el mundo hay decenas de países cuyos Jefes de Estado son monarcas y que presentan todas las características comúnmente aceptadas que definen a las democracias: un parlamento derivado de elecciones libres, división de poderes, Constitución (o leyes fundamentales), y otros elementos que han sido definidos por los politólogos. La inexistencia de incompatibilidad lógica alguna entre ambos conceptos fue especificada ya por el autor del que vamos a partir para nuestro análisis, G. W. F. Hegel, al tratar las características de la monarquía constitucional moderna, por oposición a las antiguas formas feudales y patriarcales, que sí son inconciliables con el espíritu democrático.

Con su análisis, Hegel supera y engloba el tradicional esquema clásico que presentaba como alternativas mutuamente excluyentes la monarquía, la aristocracia y la democracia. Como es sabido, en Aristóteles la taxonomía es más articulada: “dividimos en tres los regímenes rectos, monarquía, aristocracia y *politeia*, y en tres las desviaciones de éstos, la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república”¹. Sin embargo el propio Aristóteles, así como la mayor parte de los filósofos políticos hasta la modernidad, en la práctica tratan sólo las tres formas efectivamente existentes. Ya Hobbes había considerado insuficiente esta división tripartita, basada únicamente en el número. Aunque en el *De cive* lleva a cabo una meticulosa e interesante comparación entre monarquía y democracia, llegando a concluir que “la que se aproxima más a la monarquía o se aleja más del gobierno popular es la mejor de todas”², en el *Leviatán* su análisis es sensiblemente distinto. De hecho, considera en

¹ ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Alianza, 2000, p. 160.

² HOBBS, T., *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid: Tecnos, 2001, p. 24.

celebérrimas palabras que ese “Dios mortal al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa es [...] un hombre o asamblea de hombres al que se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos”³. Hobbes es el primero en intuir que la diferencia entre ambos regímenes de gobierno no reside en el número, sino en el *modo* en el que se ejerce la autoridad sobre los súbditos: por decirlo de otra manera, en la *forma imperii*, y no en la *forma regiminis*. Pero su taxonomía resulta todavía insuficiente al contraponer democracia y monarquía; hay que notar, sin embargo, que el concepto hobbesiano de monarquía es bastante *sui generis*: “el locus natural del *Leviatán* es más una dictadura oligárquica o militar que una monarquía tradicional”⁴. Esto explica que en las convulsas contiendas civiles de la época, los *tories* prefirieran a la controvertida obra de Hobbes el *Patriarca* de Robert Filmer, una justificación político-teológica de la monarquía basada en los profundos pensamientos de Bodino.

Precisamente Bodino es uno de los blancos principales de Montesquieu en su análisis de la monarquía: pero Hegel, a su vez, denuncia la insuficiencia del planteamiento del autor del *Espíritu de las leyes*, pues “el hecho de reconocer al honor como principio de la monarquía muestra ya que Montesquieu no considera ni la monarquía patriarcal o antigua ni la que ha evolucionado hasta la Constitución objetiva, sino que se refiere a la monarquía feudal”⁵.

En los *Principios de filosofía del derecho* de Hegel se produciría, por lo tanto, en nuestra opinión, una doble superación del concepto tradicional de monarquía, que se orienta hacia su forma constitucional actual; en primer lugar, porque el principio rector del orden político no es ni el honor ni una unión “afectiva” al señor feudal⁶, sino el deber, el sometimiento a la

³ HOBBS, T., *Op. cit.*, pp. 146-147.

⁴ ROMERALES, E., *El pensamiento británico hasta la Ilustración*, Madrid: Akal, 1997, pág. 30.

⁵ HEGEL, G. W. F., *Principios de Filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa, 1999, pág. 416.

⁶ También Marx denunciará en su primera gran obra las artimañas del feudalismo que tiñe con una “gloria romántica” la relación de esclavitud del campesinado con su amo. Cfr. MARX, K., *Manoscritti economico-filosofici*, Turín: Einaudi, 2004, págs. 60-62.

ley y ya no al individuo: la Constitución, y no el monarca, es la piedra angular del Estado, “lo divino y lo persistente”⁷. En segundo lugar, en la monarquía constitucional se armonizan las tres formas de Estado que los clásicos habían presentado como incompatibles:

“la antigua división de las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia tiene como fundamento la unidad sustancial aún indivisa, que no ha llegado aún a su diferenciación interior. [...] Estas formas, que pertenecen de tal manera a diferentes totalidades, son rebajadas en la monarquía constitucional a la categoría de momentos: el monarca es uno, en el poder gubernativo participan algunos y en el poder legislativo la multitud”⁸.

De esta manera Hegel resuelve dialécticamente un debate milenario sobre cuál de las tres formas de gobierno es preferible.

Sin embargo, aunque el esfuerzo sintético de Hegel sea sin duda admirable, hay que reconocer que no es totalmente original: de hecho, ya los romanos de la época republicana habían empleado esta reflexión para justificar la superioridad de su forma de gobierno respecto a las helénicas. Polibio había apuntado que la constitución romana era tripartita, y no se podía decir si el poder era monárquico (cónsules), oligárquico (senado) o democrático (*comitia centuriata* y *comitia curiata*). Lo que pocos dicen es que a su vez esta forma mixta había sido teorizada anteriormente por Di-cearco de Mesina en su *Tripolítico*⁹.

Volviendo a Hegel, éste presenta al príncipe como cúspide del Estado, pues en su persona se da nuevamente una triple síntesis en la que se resumen los tres poderes antes mencionados:

⁷ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 417. Nótese que aunque utilice estas expresiones altisonantes, Hegel sí admite un proceso de reforma de la Constitución, pues ésta emana directamente del *Volkgeist* de cada pueblo que está en perpetua evolución (por los contrastes dialécticos con otros pueblos). Cfr. *Ibidem*: “cada pueblo tiene por tanto la Constitución que le conviene y corresponde”.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. FERNÁNDEZ DE BUJÁN Y FERNÁNDEZ, A., *Derecho público romano*. Madrid: Civitas, 2002. pág. 96.

“el poder del príncipe contiene en sí mismo los tres momentos de la totalidad: la universalidad de la constitución y las leyes, los cuerpos consultivos como relación de lo particular con lo universal, y el momento de la decisión última como autodeterminación, a lo cual retorna todo lo restante y que sirve de punto de partida de su realidad”¹⁰.

Hegel defiende una concepción organicista del Estado, y el príncipe es la manifestación viviente de la indisolubilidad de los tres poderes y de todos los elementos del sistema político. Su ser manifestación de todos los sectores estatales se explica también a la luz de la lógica hegeliana: la afirmación “yo” que el monarca puede hacer es tanto lo más concreto e individual como lo más abstracto e indeterminado, pues conviene a todos. El príncipe es la individualidad universal, la “subjetividad abstracta pero concreta”¹¹, la mejor encarnación de ese “Dios real, [...] ese camino de Dios en el mundo que constituye el Estado”¹².

Precisamente por afirmaciones de este tipo, el principal filósofo del derecho del siglo pasado, Hans Kelsen, ha afirmado que “Hegel, el gran metafísico de los alemanes, no es sólo el filósofo del Espíritu absoluto, lo es también de la monarquía absoluta”¹³. De hecho, en un capítulo muy discutible, Kelsen asocia las tendencias autocráticas de los filósofos a cuánto se hayan ocupado de metafísica, mientras que los filósofos empiristas y críticos serían más propensos al relativismo y a la defensa de la democracia. Esta correlación es insostenible, y es significativo que Kelsen se olvide de mencionar a Hobbes, introductor del empirismo y a pesar de ello no precisamente un demócrata, o que incluya al según él “liberal” Spinoza entre los filósofos anti-metafísicos, o sus embarazosos comentarios sobre el caso intermedio de Kant. Es sin embargo muy profunda su asociación de democracia-primacía del conocimiento frente a autocracia-primacía de la voluntad, a la que volveremos más adelante.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 419.

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 474.

¹² HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 374.

¹³ KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia*. Barcelona: Ed. Labor, 1977, pág. 156.

Sin duda no es la arriesgada incursión en el ámbito de la historia de la filosofía lo más interesante del ensayo de Kelsen. En unas páginas ya famosas, define los dos conceptos de democracia y autocracia:

“para esta última el Estado es una realidad diversa por naturaleza de la masa o suma de los individuos, una realidad supraindividual, colectiva, un organismo místico y, en cuanto tal, una especie de ser supremo, la realidad de un valor absoluto. El concepto de soberanía eleva el Estado a la categoría de lo absoluto, lo diviniza; pero por Estado se entiende aquí el soberano; la expresión simbólica de esta teoría es «el Estado soy yo»¹⁴.

Esta definición parece, según lo que hemos expuesto más arriba, un resumen de la teoría de Hegel. Pero Kelsen se opone no sólo a la autocracia, sino más en general, a todo tipo de monarquía, incluso la parlamentaria, en la que las asambleas representativas serían una mera ficción. De hecho, en otro lugar sitúa el criterio de demarcación entre ambos regímenes en el tipo de “personalidad” que se sitúa en la cúspide del Estado: en la democracia se da “la creación de una personalidad anónima del Estado, a la que se atribuye el imperio, y no a ninguna persona física [...] La autocracia tiene por gobernante a un hombre de carne y hueso, aunque elevado a la categoría divina”¹⁵. De hecho, Kelsen toma como ejemplo del primer modelo la Voluntad General de Rousseau, que sin embargo tanto influyó en Hegel y en otros pensadores normalmente tildados de “autoritarios”.

Este criterio de demarcación entre ambos conceptos resulta absolutamente insuficiente: hoy en día, todos los Estados democráticos tienen en su cima a un hombre en carne y hueso, sea éste un monarca o un presidente. Es más, en la vasta mayoría de estados monárquicos los poderes del Jefe del Estado son considerablemente menores que los de los presidentes de repúblicas presidenciales, y parecidos a los de las repúblicas parlamentarias. Kelsen es consciente de esto, pero para no abandonar su “tenedor de dos puntas” llega a claras incoherencias:

¹⁴ KELSEN, H. *Op. cit.*, pág. 150.

¹⁵ KELSEN, H. *Op. cit.*, pág. 26.

“es casi una ironía de la Historia que una república como los Estados Unidos de América acepte ciegamente el dogma de la separación de poderes y lo eleve a la cúspide en nombre de la democracia, cuando el puesto de Presidente de los Estados Unidos está copiado conscientemente del que ocupa el Rey de Inglaterra; [esto es] un ataque, más bien que un apoyo, a la soberanía del pueblo. [...]. No media gran diferencia entre la autocracia de un monarca hereditario, legitimada por la fórmula de la representación, y la seudodemocracia de un emperador electivo”¹⁶.

En esta larga cita se pone de manifiesto la consecuencia a la que llega el análisis de Kelsen: según él el modelo hegeliano es sin duda una autocracia, pero también los actuales Estados Unidos, Francia, Inglaterra y España, entre otras decenas de países considerados democráticos por todos los observatorios políticos del mundo. Hoy en día la ciencia política ha abandonado la rígida división de Kelsen¹⁷, y la ha sustituido por taxonomías más ajustadas al panorama político actual.

Sin embargo, la clasificación kelseniana resulta también insuficiente para estudiar casos *anteriores* a su teoría, por ejemplo el caso del Principado romano en los primeros siglos después de Cristo. La refutación de la aplicación del análisis kelseniano a este periodo ha sido efectuada por el gran romanista italiano Antonio Guarino. Es especialmente interesante estudiar su teoría, que constituye una brillante refutación de la aplicación de la categorización de Kelsen a uno de los momentos más complejos e interesantes de la historia del derecho.

A lo largo de su libro, Guarino expone muchas consideraciones para avalar su tesis, pero a nosotros nos interesa sobre todo la conclusión con la que rebate las tesis kelsenianas: se puede afirmar sin ninguna duda que hubo una forma de Estado democrático tanto en la *libera respublica* de los siglos IV al I a. C. como en el principado, hasta el principio del siglo III d.

¹⁶ KELSEN, H. *Op. cit.*, págs. 114-115.

¹⁷ Cfr. por ejemplo SCHMITTER P.C. y KARL T. L. 1993, “Qué es y qué no es la democracia”, *Sistema*, 116, págs. 17 – 30. También otras taxonomías, como la de Lijphart (división entre modelos democráticos en consensual y Westminster) han sido abandonadas por análisis multifactoriales como el de Tsabelis, basado en los mecanismos y actores del veto en los distintos órganos representativos.

C. Esto demuestra que es perfectamente posible conciliar democracia y forma de gobierno monárquica no sólo en las modernas monarquías constitucionales, sino también en casos históricos del mundo clásico, que Kelsen por fuerza conocía y que según su análisis había que catalogar como autocracias. Con este *exemplum* cerramos este primer punto, del que se deduce que no sólo a nivel fáctico e histórico, sino también a nivel conceptual y filosófico, no existe incompatibilidad alguna entre democracia y monarquía.

2. ¿Debe ser el Monarca pura Voluntad?

Para entender el sentido de esta segunda pregunta es necesario volver a algo que adelantábamos más arriba, esto es, la correspondencia individuada por Kelsen entre espíritu democrático y racionalidad por un lado y tendencias autocráticas y primacía de la voluntad por otro: “en el gran dilema entre voluntad y razón, entre el impulso a dominar el mundo y la aspiración de comprenderlo, el hombre demócrata se inclina más bien hacia el conocimiento y la comprensión que no hacia la voluntad de dominio”¹⁸. Por otra parte, sería propio de la autocracia la intransigencia, la imposición en virtud de la creencia de estar en mano de la verdad absoluta. Una vez más Kelsen es demasiado radical en su análisis, pues entre estas dos formas extremas, entre la vida política como discusión y debate crítico por un lado y la *potestas* impositiva del tirano por otra hay infinitas gradaciones.

Pero hay un fondo de verdad en la reflexión de Kelsen, y esta identificación de la monarquía con la pura voluntad irrestricta había sido captada sagazmente por Kant en varios de sus escritos políticos, sobre todo en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* y en *Hacia la paz perpetua*. La idea de Kant es que el Soberano (el único, como decía en *¿Qué es Ilustración?* que puede legítimamente ordenar “¡Obedeced!”) debe ser pura voluntad, mera facultad de aprobar o disentir. El Entendimiento de la sociedad, esto es, los que elevan los consejos y las advertencias al rey para que éste las considere, serían los filósofos; de hecho el último ar-

¹⁸ KELSEN, H. *Op. cit.*, pág. 142.

título de *Hacia la paz perpetua* reza así: “Las máximas de los filósofos sobre las condiciones que hacen posible la paz pública deben ser tenidas en cuenta por los Estados armados para la guerra”¹⁹. Esta propuesta, una vez más, no brilla por su originalidad:

“la solución kantiana [...] se trata de una versión del consejo –extendido de Platón a Heidegger, pasando por Voltaire– de guiar al guía. [...] Pero ese mismo filósofo, encarnación y vanguardia del Hombre Universal, podría aconsejar al Soberano, si bien no y directamente (como Voltaire) sino en cuanto funcionario de la Facultad de Filosofía, la cual influiría por su parte en las otras facultades, que están directamente al servicio del poder. Eso, por un lado. Por otro –y anticipando la función del “intelectual”- la libertad de expresión (de pluma) permitiría al filósofo difundir sus ideas entre le público, el cual a su vez reclamaría reformas a su Soberano”²⁰.

Por lo tanto Kant reinventa un doble mecanismo por el que el filósofo propone máximas a la voluntad del soberano, que sólo puede decir sí o no.

Esta visión del monarca es retomada y ampliada por Hegel, e insertada en un sistema político más articulado y complejo: la soberanía es para él la autodeterminación pura, la facultad de elegir absolutamente (sin ligazón alguna) en el terreno político; reside en el Estado pero es ejercida por el monarca, que ostenta su máxima representación. Esta concepción, en contradicción con el espíritu de todas las constituciones modernas, encuentra plena justificación dentro del sistema de los *Principios de filosofía del derecho*: si ejercer la soberanía es decidir, esto significa en términos kantianos ejercer la propia *personalidad* (actuar con libertad): pero “una llamada persona moral, la sociedad, la comunidad, la familia, por muy concreta que sea en sí misma, tiene la personalidad sólo como momento, de un modo abstracto; [...] la personalidad del Estado sólo es efectivamente real como una persona, el monarca”²¹.

¹⁹ Cfr. KANT, I., *Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, 2004, pág. 171.

²⁰ DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna*. Madrid: Akal, 1998, pág. 152.

²¹ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 424.

Esta concepción de la soberanía no es más que la aplicación al terreno político de la idea kantiana de libertad: ésta sería una causalidad absolutamente desvinculada, que ejerce su imperio en el mundo fenoménico manifestándose como ley moral. El monarca, tal y como nos lo presenta Hegel, sería esa pura voluntad desvinculada de la trabazón de relaciones de la sociedad civil (y por ello desinteresada en el ejercicio de su cargo, hecho que constituye una superioridad con respecto a Jefes de Estado electivos). Él es el individuo universal, la manifestación concreta del Estado, y por este su ser persona puede decidir (ejercer la soberanía), y su libre decisión se le presenta a los súbditos como ley civil, como imposición. El paralelismo entre ambos esquemas es total: resulta paradójico que a menudo se haya contrapuesto una ética kantiana liberal a una política hegeliana autoritaria o incluso proto-fascista, cuando la segunda no es más que una especificación de la primera.

La Voluntad General de Rousseau queda aquí comprimida en una única persona, pero no deja por ello de ser general, pues ese individuo encarna en sí la universalidad del Estado: “la representación concibe fácilmente que el Estado es la voluntad perfectamente soberana que se determina a sí misma, y que a él le compete la decisión última; lo difícil es aprehender ese «yo quiero» como persona”. Y la herencia del pensador ginebrino prosigue en la figura del “legislador”. Dice Rousseau: “el legislador es, en todos los aspectos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su empleo. Éste no es magistratura, no es soberanía”²². Su función es la de elevar las leyes a la voluntad general para que ésta las apruebe o las rechace; su función, alabada por Rousseau como la de un profeta, no es otra que la del filósofo según Kant: influir en el Soberano proponiéndole leyes ventajosas para el pueblo.

En Hegel también existe un legislador que ejerce la misma función, pero al contrario que en sus antecesores, no se trata de un intelectual ilustrado sino un parlamento, donde se halla representada la colectividad: “en una monarquía correctamente organizada el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley, a la cual el monarca sólo tiene que agregarle el sub-

²² ROUSSEAU, J.-J., *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 2003, pág. 64.

jetivo «yo quiero»²³. Así pues, mientras que en Rousseau y Kant (considerados por Kelsen como demócratas) la legislación es un comercio entre un filósofo ilustrado y el detentor de la Soberanía, en el “autocrático” Hegel el príncipe se limita a firmar (o rechazar) las leyes que provienen del poder legislativo.

La actividad del monarca hegeliano que, recordémoslo, no ostenta el poder ejecutivo, se parece cada vez más a la de cualquier Jefe de Estado de las democracias actuales: “si la constitución es sólida, su función se reduce con frecuencia a asentar su firma. Pero este nombre que él agrega es importante, es la cima más allá de la cual no se puede ir”²⁴. Esto recuerda sobremanera el reciente proceso constituyente que vivió España tras la dictadura: la Constitución, tras ser aprobada por las Cortes y ratificada por el pueblo, fue “firmada” por el rey, que de esta forma le añadió legitimidad, dignidad o, como la llamaría Hegel, “majestad”. ¿Cómo se explica si no que cualquier ejemplar de la Constitución empiece con estas palabras: “Don Juan Carlos, Rey de España, a todos los que la presente vieren y entendieren, sabed: que las Cortes han aprobado y el pueblo español ratificado la siguiente Constitución”? Asimismo, la disposición final de la Carta Magna culmina con las siguientes palabras: “por tanto, mando a todos los españoles, particulares y autoridades, que guarden y hagan guardar esta Constitución como norma fundamental del Estado”; y tras la fecha, la firma, “Juan Carlos”, que no añade nada al texto legal pero que a la vez constituye su más alto refrendo, precisamente en los términos en que rezaban las líneas, citadas más arriba, de los *Principios de Filosofía del Derecho*.

Resumiendo, el poder fáctico que Hegel otorga al príncipe es mínimo, y se reduce a ejercer una pura voluntad (en virtud de su desvinculación del tejido social, tan criticada por Kelsen) a la hora de firmar las leyes: “en una organización perfeccionada, sólo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga sí y que

²³ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 431.

²⁴ *Ibidem*. Hobbes también ha recurrido a la voluntad del soberano para explicar el mecanismo de transformación de la costumbre en ley: cfr. HOBBS, T. *Op. cit.*, pág. 170: “cuando un prolongado uso adquiere la autoridad de una ley, no es la duración del tiempo lo que le da autoridad, sino la voluntad del soberano”.

ponga el punto sobre la *i*”²⁵. Las leyes provienen del parlamento, y el príncipe puede rechazarlas: este hecho no es un elemento de peligrosa arbitrariedad, sino al revés, un elemento de garantía de las instituciones. El propio Kelsen, con razón, señala que “la suerte de la democracia moderna depende en gran proporción de que llegue a elaborarse un sistema de control”²⁶. De hecho, en general los jefes de Estado (menos en las repúblicas presidenciales) suelen ser individuos *super partes* que tienen la facultad de frenar actividades legislativas que puedan alterar el sistema democrático: el actual Presidente de la República Italiana, Giorgio Napolitano, se ha negado a firmar varias leyes *ad personam* impulsadas por el Gobierno Berlusconi y que contaban con mayoría parlamentaria. Es de sentido común pensar que cuanto más *super partes* sea el jefe de Estado, más desvinculado del juego político y de los intereses económicos, mejor garantizará la pureza de la democracia.

Es en este sentido cómo debe leerse la defensa hegeliana de la monarquía como pura voluntad desvinculada, como pura autodeterminación política, un elemento institucional, por lo tanto, plenamente compatible con las modernas democracias liberales.

3. ¿Debe ser hereditaria la Jefatura del Estado?

La conclusión a la que llegamos tras estas consideraciones es que los cargos de Presidente de la República (si excluimos las repúblicas presidenciales) y de Rey en una monarquía constitucional son muy parecidos, y ello podría argumentarse no sólo en base a su rol institucional, sino también por lo que respecta a poderes, significado, rol en las esferas civil y militar y otros elementos que nos ha sido imposible analizar aquí. Por este motivo podemos comparar a los Presidentes con unos príncipes electivos con un mandato limitado (recuérdense en este momento las consideraciones de Guarino sobre la democraticidad de los Césares romanos, e incluso sus polémicas afirmaciones de que un Presidente vitalicio no dejaría de ser democrático, siempre y cuando se respetaran unos requisitos formales).

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ KELSEN, H. *Op. cit.*, pág. 107.

Considerado todo esto, cabe preguntarse cuál de las dos formas de Jefatura del Estado, entre la hereditaria y la electiva, es preferible. Este debate tiene precedentes ilustres y remotos en la historia de la filosofía: consideremos los más significativos.

Ya Platón, en su diálogo *Menón*, se pregunta si la virtud política, esto es, la capacidad de mandar, es hereditaria; tras haber demostrado con unos cuantos ejemplos históricos que no, se pregunta si es enseñable. Si lo fuera, éste sería un elemento que jugaría indirectamente a favor de la hereditariadad, pues un buen monarca podría transmitirle con sus preceptos a su hijo la capacidad de gobernar:

“porque éste es el tema que estamos tratando: no si hay o no hombres buenos aquí, ni si los ha habido anteriormente, sino si la virtud es enseñable es lo que hace rato estamos considerando. Y al considerar esto consideramos también si los hombres buenos, tanto de entre los actuales como de entre los anteriores, sabían también hacer partícipe a otro de la virtud que les hacía buenos”²⁷.

Como es conocido, la respuesta de Platón es negativa, y está dirigida contra las pretensiones de los sofistas. También Aristóteles había intentado analizar la vida política en términos éticos, afirmando que es posible estudiar “la virtud y la maldad de la ciudad y del régimen político, ya que el régimen es en cierto modo la vida de la ciudad”²⁸. Pero a la hora de identificar al hombre virtuoso con el buen político incurría en un círculo vicioso insalvable, que le hace desplazarse hacia consideraciones más pragmáticas, que son las que dominan la mayor parte de su *Política*²⁹.

Sin embargo, Hegel replica a este tipo de consideraciones afirmando que “la virtud de quienes dirigen el Estado resulta una condición insuficiente. Se requiere otra forma de la ley racional, que vaya más allá de la disposición de ánimo”³⁰. Esta idea refuerza lo que hemos visto más arriba,

²⁷ PLATÓN, *Menón*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, pág. 121.

²⁸ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, pág. 179.

²⁹ Para individuar la *circulatio*, cfr. ARISTÓTELES. *Op. cit.*, pág. 135.

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 416.

que en la monarquía correctamente constituida al príncipe corresponden sólo decisiones formales (tiene que decir «sí») y que la sustancia permanente y plenamente rectora del Estado no es el monarca sino la Constitución. Al no ser necesaria la virtud para que se dé un buen gobierno, la objeción de Platón no se opone a la hereditariadad. Y hay que admitir que la sucesión por nacimiento es garantía de estabilidad del Estado.

Pero el defecto puede estar en el lado de la inteligencia: de hecho la historia está poblada de reyes tarados mentalmente que han llevado a la ruina a su país por su imbecilidad; contra este tipo de circunstancias ha reaccionado duramente Rousseau:

“¿Qué se ha hecho para prevenir estos males [de las sucesiones turbulentas]? Se han hecho coronas hereditarias en ciertas familias, y se ha establecido un orden de sucesión que previene toda disputa a la muerte de los reyes: [...] se ha preferido el riesgo de tener por jefes a niños, a monstruos, a imbéciles, que tener que disputar por la elección de buenos reyes”³¹.

Efectivamente a Rousseau no le falta razón: por muy reducido que sea el papel intelectual del monarca en el Estado teorizado por Hegel (recuérdese que es “pura voluntad”), no se puede correr el riesgo de que esté completamente falto de inteligencia. En este sentido, la Constitución española ha tomado abundantes precauciones, por lo que respecta a la regencia en situaciones de minoría de edad (art. 59.1) o incapacidad (59.2). En este último caso son las Cortes las que dictaminarían, por ejemplo, una incapacidad mental del Rey para desempeñar su cargo. Este hecho sería inadmisibile, sin embargo, en el marco teórico hegeliano.

La crítica de Rousseau contra la monarquía hereditaria³² abre indirectamente la puerta a la consideración de la monarquía electiva. La posibili-

³¹ ROUSSEAU, J-J. *Op. cit.*, pág. 102.

³² Nótese que Rousseau, en el marco de su teoría de la Voluntad General, reconoce al pueblo la posibilidad de elegir una monarquía hereditaria, pero siempre que esta decisión sea plenamente revocable. Esta circunstancia es la que se ha dado, por cierto, con la casa de Saboya, que subió al trono de Piamonte con el Estatuto Albertino y fue exiliada de Italia tras el referéndum por el que se instituyó la Repú-

dad de selección de dirigentes es uno de los criterios que, según Kelsen, separa la autocracia de la democracia:

“si bien se afirma que la democracia ayuda a erigirse en caudillos a los charlatanes y demagogos de los instintos más bajos de la masa, puede, por el contrario, oponerse que es precisamente el método de la democracia el que plantea sobre campo más amplio la lucha por el poder, haciendo del caudillaje el objeto de la competencia pública y creando así una base, la más extensa, para una selección, mientras que el principio autocrático, sobre todo en su forma típica de Monarquía burocrática, suele ofrecer muy pocas garantías de camino expedito para los más aptos”³³.

Y lo mismo vale para la criba de dirigentes, en cuyo análisis Kelsen se vuelve bastante popperiano: “[la democracia] también ofrece garantías para que un dirigente que no se muestre idóneo pueda ser rápidamente eliminado, mientras que la autocracia hace precisamente lo contrario siguiendo sus principios de funciones vitalicias e incluso hereditarias”³⁴. Analizadas estas palabras, bastante convincentes, parece que si bien la monarquía *tout court* y la democracia son perfectamente conciliables, el modelo hereditario de sucesión parece menos racional y democrático que el modelo electivo.

Sorprendentemente, Hegel comparte plenamente estas observaciones de Kelsen, y se opone a que las altas autoridades de la administración ocupen esos puestos por nacimiento y no por méritos objetivos:

“la actividad del Estado está ligada a individuos, pero éstos no están autorizados para cumplir estas tareas gracias a su cualidad natural, sino únicamente por sus cualidades objetivas. [...] Por eso un cargo no puede ser vendido ni heredado”³⁵.

blica. Cfr. ROUSSEAU, J-J, op. cit., pág. 125: “cuando ocurre que el pueblo instituye un gobierno hereditario, sea monárquico en una familia, sea aristocrático en un orden de ciudadanos, no es un compromiso lo que adopta; es una forma provisional que da a la administración, hasta que le plazca ordenarla de otro modo”.

³³ KELSEN, H. *Op. cit.* pág. 123.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 420.

De hecho Hegel se opone a la consideración de la soberanía como una propiedad privada de los individuos; pero esta concepción del más alto poder de decisión estatal es lo que justifica, en aparente contradicción con las afirmaciones anteriores, su rechazo de la monarquía electiva y su apuesta por la hereditariadad (exclusivamente de la Corona, pero no de otros cargos). Si se tiene en cuenta lo explicado en la primera cuestión acerca de la individualidad concreta y universal del monarca, se entiende que “el monarca es esencialmente *este* individuo, abstraído de todo contenido, y está destinado a la dignidad de monarca de un modo inmediatamente natural, por el *nacimiento*”³⁶. Además de esta justificación conceptual, Hegel ofrece, no de muy buena gana, consideraciones pragmáticas como esta: “el derecho de nacimiento y el derecho hereditario constituyen el fundamento de la legitimidad; [...] con una sucesión fijamente determinada, es decir, con una sucesión natural, se previene la lucha de facciones en el momento de tener que ocuparlo”³⁷. Existirían también otras consideraciones exteriores a la idea, como la “*salut du peuple*”, que avalarían, indirectamente, la sucesión hereditaria al trono: pero recurrir a estos argumentos utilitaristas constituiría según Hegel una ofensa a la majestad del monarca, a la que se debe acceder de una manera únicamente pensante, pasando exclusivamente por la idea infinita.

Si la defensa puramente conceptual de la hereditariadad del trono por parte de Hegel no es del todo convincente, sin duda su crítica a la monarquía electiva es mucho más efectiva, porque este modelo parece más de sentido común que el hereditario:

“el reino electivo parece ser la representación más natural, es decir, la más próxima a la superficialidad del pensamiento. Puesto que el monarca tiene que ocuparse de los asuntos y de los intereses del pueblo, habría que dejar entonces a éste la elección sobre a quién encomendar la atención de su bienestar; sólo de este mandato surgiría el derecho a gobernar. Esta posición, así como la del monarca como funcionario supremo del Estado o la de una relación contractual entre él y su pueblo,

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 429.

³⁷ *Ibidem*.

proceden de la comprensión de la voluntad como capricho, opinión y arbitrio de la multitud”³⁸.

Es decir, la cúspide del Estado debería quedar por encima de la esfera administrativa del Estado, y por lo tanto más allá de los vaivenes políticos, de los cambios electorales, y de otros elementos contingentes. Un somero análisis de las democracias occidentales actuales, revela que la alternancia en el gobierno, aunque buena en la esfera del concepto, prácticamente se traduce en una constante reforma de ámbitos de primera importancia, sin continuidad alguna, y todo esto en perjuicio de la calidad de los servicios ofrecidos al ciudadano. Parece más que sensato que el pilar supremo del Estado, el conformado por el texto constitucional y el Jefe del Estado que es su más alto garante, necesitan una permanencia y una estabilidad más allá de los cambios cuatrienales que se producen en la opinión pública:

“En un reino electivo, la naturaleza de la situación por la que la voluntad particular se convierte, en última instancia, en lo decisivo, transforma la constitución en una capitulación electoral, es decir, en una entrega del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular, de la que surge la transformación de los poderes particulares del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la pérdida de la soberanía del Estado, y por consiguiente la disolución interior y el aniquilamiento exterior”³⁹.

En este punto el debate se sitúa en la vieja disputa entre liberales y comunitaristas: Hegel opina que de hecho existe un vínculo fuerte entre los ciudadanos y el Estado, y que sólo en el marco de este último pueden los hombres alcanzar plenamente sus más altas disposiciones. Viceversa, el Estado sólo puede gozar de una estabilidad y una fuerza suficientes si los ciudadanos se encuentran identificados con él, ilusionados en un proyecto común ligado a una idea del bien. El propio Rawls ha admitido que “una crítica al liberalismo es que no alcanza a ver, cosa que Hegel ciertamente vio, el profundo enraizamiento social de la gente dentro del marco esta-

³⁸ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 432.

³⁹ *Ibidem.*

blecido de sus instituciones públicas”⁴⁰. En este sentido, un Jefe del Estado electivo genera menos cohesión y menos identificación que un monarca hereditario. De hecho, suponiendo que se presenten dos candidatos a este puesto supremo, los votantes del perdedor nunca aceptarán plenamente al vencedor como cúspide del Estado; desde luego que podrán aceptarlo racionalmente, admitiendo su derrota como parte del juego democrático. Pero esta resignada aceptación no puede generar un fuerte vínculo con el Estado, y es en este sentido en que Hegel habla de disolución interior. A esta disolución afectiva, que correspondería a una pérdida de lo que Weber ha denominado “legitimación carismática y tradicional” del Estado, se une el riesgo de una disolución territorial: mientras que el monarca representa y encarna desde su nacimiento los principios recogidos en la constitución, y lo hace por lo tanto con fines de preservación del orden institucional vigente, la defensa de la constitución por parte de un Presidente elegido podría interpretarse desde sectores separatistas como un gesto político, ante el que hay que reaccionar. En otras palabras, el hecho de que el Rey se coloque por encima del juego político, permite una identificación de todos con su figura y su actuación: su defensa del marco institucional existente no puede ser tildada de conservadora, sino de garantista.

Existen dos consideraciones, extraídas del *humus* conceptual hegeliano, para preferir la hereditariadad de la Jefatura de Estado al método electivo. La primera se refiere a una reformulación de los principios aristotélicos de la *aristocracia*, entendida como gobierno de los mejores. Esta concepción, considerada *tout court*, ya hemos visto que no es satisfactoria pues incurre en un círculo vicioso y por la objeción de Hegel al requisito de la virtud para gobernar. Pero si se entiende la aristocracia como *gobierno de los mejores gobernantes*, y no de los mejores en absoluto, entonces se entiende que la hereditariadad es sin duda más conveniente que la elección. De hecho, como señala Kelsen, “no es discutible que deban gobernar los mejores: en ello coinciden la democracia y la autocracia. El problema político es el de cómo pueden llegar al gobierno y mantenerse en él los mejores”⁴¹;

⁴⁰ RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós, 2001, pág. 384.

⁴¹ KELSEN, H. *Op. cit.*, pág. 122.

pero ahora no estamos hablando de Gobierno, sino de Jefatura del Estado. Sin duda, el mejor Jefe del Estado es el que ha sido educado para serlo desde niño, y no el político que siguiendo una estrategia de confrontación, de lucha, de polémica, accede gracias al poder popular a un puesto para el que no tiene ninguna experiencia. El mejor Presidente del Gobierno puede ser el peor Jefe de Estado, y viceversa, pues para ambos cargos se necesitan cualidades diametralmente opuestas: no es una casualidad que prácticamente todos los presidentes de la República italiana no hayan sido brillantes políticos, sino más bien grises tecnócratas o economistas. Al tener continuidad en el cargo, un Rey puede también ejercer con más efectividad el rol de cabeza visible del país *ad extra*: ¿cuántas personas conocen en España al actual Presidente de Alemania, o a su antecesor, el invisible Rau? ¿Quién no conoce en Europa a Don Juan Carlos, no sólo por su nombre sino a menudo también por algunos aspectos de su biografía? Este rol del Rey como máximo embajador del Estado, reconocido en la Constitución, permite la conservación de la normalidad en la relación entre países cuyos Gobiernos no son políticamente afines.

La segunda consideración que refuerza la hereditariadad del trono se refiere a una triple relación entre monarca, constitución y pueblo que constituye un elemento de gran estabilidad para el sistema político e institucional. En el esquema clásico de la pirámide justificativa del derecho, se considera que los contratos particulares y las decisiones de los jueces tienen su fundamento y justificación en la legislación general o desarrolladora. Ésta a su vez se fundaría en la norma suprema, la Constitución, a través de la función mediadora del Tribunal Constitucional que juzga sobre las posibles incompatibilidades entre legislación y Constitución. A su vez la Constitución se basaría en una *regla de reconocimiento*, según la terminología de Hart:

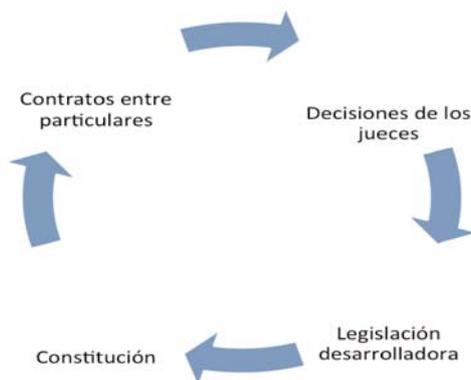
“una formulación posible de la regla de reconocimiento del Derecho español actual sería esta: «son normas válidas del Derecho español, y deben obedecerse, las contenidas en la Constitución de 1978, las dictadas de acuerdo con la Constitución y las establecidas con anterioridad y que no contradicen la Constitución»⁴².

⁴² ATIENZA, M. *El sentido del derecho*. Barcelona: Ariel, 2001, pág. 86.

Pero el gran problema es qué legitima a su vez esta regla de reconocimiento. Sigue una ilustración que representa la pirámide justificativa del Derecho:



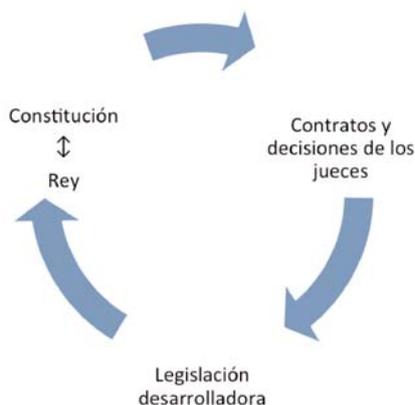
Las soluciones son dos, y nuestra propuesta es combinarlas para reforzar el mecanismo justificativo del derecho: la primera vía consiste en transformar la pirámide antes expuesta en un círculo, conectando la base con la cúspide. Se trata de una reformulación de la teoría del contrato social: de esta manera la constitución se legitimaría en los acuerdos entre particulares que constituirían el escalón más bajo; de hecho la Constitución entró en vigor por su aprobación por parte del pueblo, y en este sentido puede considerarse como un contrato *sui generis*. Esta estrategia, de clara matriz coherentista, tiene la virtud de hacer independiente la esfera del derecho de cualquier otro sector (por ejemplo de la moral o del poder), pero el defecto de que cualquier elemento del círculo se vuelve igualmente importante, y se pierden la noción de cúspide y de base, que sin embargo parecen arraigadas en la sensibilidad común.



La segunda vía consistiría por lo tanto en reducir la *circulatio* justificativa sólo a la cima del edificio jurídico, introduciendo el elemento del monarca. Entre éste y la Carta Magna se establece una relación biunívoca, pues: por un lado la Constitución introduce y regula la figura de la Corona, dándole legitimidad, y por otro el Rey refrenda con su *auctoritas*, con su firma, el texto constitucional, en los términos que hemos descrito más arriba. De hecho en las últimas palabras de la Carta Magna, el Rey manda guardar y hacer guardar la Constitución (hace la función de regla de reconocimiento) pero la hace en virtud de sus poderes de Jefe del Estado que le son otorgados por la Constitución misma.



Lo ideal sería combinar ambos modelos, adoptando un esquema coherente en el que el punto más importante de la esfera jurídica fuera legitimado ulteriormente por la relación biunívoca entre Constitución y Jefe de Estado. Esta compleja red justificativa del derecho está representada por la siguiente figura:



Lo que quizás todavía no quede muy claro es por qué esta concepción de la justificación del sistema jurídico constituye un elemento a favor de la monarquía hereditaria frente a la electiva. Para entenderlo podemos recurrir a Hegel y a su idea de una *conexión natural*, una adecuación entre un pueblo y su constitución por un lado y un pueblo y su príncipe por otro. Por lo que respecta a la primera relación,

“la constitución de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconciencia. En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia la libertad de la constitución. [...] Cada pueblo tiene por lo tanto la constitución que le conviene y le corresponde”⁴³.

El príncipe también tiene un vínculo natural con su pueblo, y de ahí se deduce que es imposible dar otro Rey a un pueblo conquistado y esperar que éste no se rebele:

“si el monarca se presenta como cumbre y parte de la constitución, hay que declarar que un pueblo conquistado no tiene en su constitución su identidad con el príncipe: [...] lo que existe es sólo un contrato y no un nexo político. <<«*Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître*»>>, respondió Napoleón a los diputados de Erfurt”⁴⁴.

Sólo una Casa Real hereditaria, arraigada en un territorio y con una tradición consolidada, puede entrar en esta relación de triple *adaequatio* entre pueblo, monarca y constitución que es la que preside el doble círculo justificativo de más arriba.

Con estas consideraciones esperamos haber mostrado la plausibilidad conceptual de una mayor conveniencia dentro de las modernas democracias liberales de la monarquía hereditaria respecto a una Jefatura del Estado electiva. Sin embargo, notables objeciones como la de Rousseau sobre las consecuencias de un posible déficit intelectual del príncipe no tienen fácil respuesta. Por otra parte, esta ponencia no pretende ser una defensa a ul-

⁴³ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 418.

⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *Op. cit.*, pág. 434.

tranza de la monarquía hereditaria, sino un análisis de distintas posturas dentro del panorama de la historia del pensamiento, que pueda servir como preparación para lo más interesante en esta cuestión filosófica: un debate rico, argumentado y apasionado sobre la articulación política e institucional de la monarquía en el contexto actual.

OBLIGACIÓN POLÍTICA Y LIBERTAD INDIVIDUAL. TENSIONES EN TORNO A LA VIRTUD CÍVICA EN CLAVE LIBERAL

POLITICAL OBLIGATION AND INDIVIDUAL FREEDOM. TENSIONS AROUND CIVIC VIRTUE FROM A LIBERAL PERSPECTIVE

Nicole DARAT G.
Universidad de Valladolid
✉nicole_darat@yahoo.es

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 10/09/2010

Resumen: El texto a continuación pretende abordar las tensiones que genera para la teoría política liberal la necesidad de recurrir a la virtud cívica para garantizar la lealtad de los ciudadanos a la justicia tal como es entendida por esta misma teoría. Si la pretensión del liberalismo es la de aumentar la libertad negativa de los individuos bajo un régimen de estas características, la apelación a la virtud parecería estar excluida de antemano, sin embargo, cada vez más autores que se reconocen a sí mismos como liberales, declaran sin ambages la necesidad de ésta. Con todo, el apego de estos autores a los principios propios del liberalismo les impone ciertos límites que ven reflejados en la incapacidad de explicar cómo podría la virtud cívica promoverse en los estados liberales democráticos modernos, esta incapacidad, se argumentará, es propia de la tradición liberal y no una deficiencia teórica de los autores contemporáneos.

Palabras clave: Coacción, Virtud Cívica, Liberalismo, Individuo, Modernidad.

Abstract: The following text intends to tackle the tensions that the liberal necessity to appeal to civic virtue generates in the liberal political theory to assure the citizen's loyalty to justice, as it is understood by this theory. If liberalism's aim is to increase the negative freedom of the individuals under a regime of this sort, the appeal to virtue seems to be excluded beforehand, nevertheless, more and more authors who call themselves liberals, declare unambiguously the need for it. Moreover these authors' commitment to liberal principles, imposes on them certain limits that reflect on their inability when it comes to explain how could civic virtue be promoted on the liberal democratic states nowadays, this inability, we'll argue, is a typical feature of liberal tradition and not a theoretical fault of contemporary authors.

Keywords: Coercion, Civic Virtue, Liberalism, Individual, Modernity.

Cuando se trata de garantizar la lealtad de los ciudadanos a un régimen democrático, la teoría política reconoce, en general, dos opciones: la coacción y la apelación a la virtud cívica; podemos identificar estas soluciones respectivamente, con el absolutismo y con el republicanismo. El liberalismo tradicionalmente ha rechazado ésta, sin llegar a inclinarse del todo por aquella, en tanto que a poco andar se muestra reñida con las libertades defendidas con celo, es más, ha rechazado la apelación a la virtud precisamente en nombre del rechazo a la coacción. Sin coacción y sin virtud, el liberalismo ha debido pues, buscar otros medios para resolver el problema de la coordinación social, es decir, para al menos producir la cooperación necesaria para la reproducción de la sociedad: el medio por excelencia fue el mercado. El mercado se presentaba como la solución perfecta en tanto carecía completamente de los defectos de las otras: no implicaba el uso de la violencia ni la intervención excesiva en el ámbito privado de los individuos, como la coacción; ni requería hacer suposiciones demasiado exigentes sobre la naturaleza humana, como la apelación a la virtud. El mercado podía funcionar a la perfección, eso pensaban los liberales del siglo XVIII, dejando las cosas tal como están.

La antropología pesimista hobbesiana no necesitaba ser refutada, el hombre egoísta y autointeresado poseía las motivaciones capaces de producir la armonía social buscada. Sin necesidad de recurrir a la represión propia del dios humano de Hobbes, el liberalismo opera con esta materia prima psíquica la identificación espontánea y pacífica de los intereses egoístas. Ya no se tratará pues, de reprimir la pasión, sino de identificar qué pasiones resultan útiles para la sociedad. La codicia será enaltecida como la pasión llamada a generar la armonía social, a compensar los bríos de las pasiones más destructivas, por lo que será reconocida como “el interés ilustrado”. Es de sobra conocida la tesis

de Albert Hirschman sobre las pasiones compensadoras, y su rol en el protoliberalismo. Valga citarle brevemente.

Si un hombre persigue su interés le irá bien, ya que, por definición el interés no le mentirá ni lo engañará (...) Además, otros se beneficiarán cuando perseguimos nuestro interés, porque nuestro curso de acción se vuelve así transparente y previsible, casi tanto como si fuésemos una persona totalmente virtuosa. En esta forma surgía la posibilidad de una ganancia mutua del funcionamiento esperado del interés en la política, mucho antes de que se convirtiera en cuestión de doctrina en la ciencia económica.¹

Destaquemos pues, aquí, la transparencia y previsibilidad que el interés le imprime a la acción humana, contra el arrebató de las pasiones comunes, podemos decir que el interés, la pasión por ganar dinero, es propiamente una pasión fría y por ello llamada a ser la pasión compensadora. Lo más revelador de la anterior cita para nuestro asunto es que el interés se propone como una suerte de *equivalente* de la virtud en tanto la acción guiada por el interés hace previsible y transparente la acción *como si fuésemos una persona totalmente virtuosa*. Finalmente el liberalismo emergente, que desea distanciarse tanto del absolutismo hobbesiano, como de la retórica republicana revolucionaria de Rousseau, logra encontrar el mecanismo que le permita prescindir de la virtud y que le permita conseguir la armonía social que pretende. El mercado, coordinando los intereses egoístas de cada uno, consigue que todos cooperen, sin que medie intervención de ningún tipo. Sea cual sea su motivación, sin proponérselo, todos se orientan en la misma dirección: la convergencia es independiente de las motivaciones de cada uno. Sin embargo es posible que este resultado de las acciones de todos, sea el menos deseado por todos. Si bien estas teorías logran explicar una situación de equilibrio, no logran

¹ HIRSCHMAN, A., *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*, Historia, Ciencia, Sociedad, 279. Barcelona: Península, 1999, pág. 57.

explicar la reproducción del mismo en el tiempo: el individuo que actúa de acuerdo al cálculo y la conveniencia es un perpetuo *free rider*, dispuesto a traicionar cualquier acuerdo, para obtener beneficios. Si bien el mercado cumple con la condición de ser una solución independiente de las motivaciones de los individuos, falla al momento de garantizar su estabilidad. El mercado no logra resolver la cuestión de la coordinación social y aún más, el tipo de motivación que alimenta el funcionamiento del mercado, es una constante amenaza para el orden social. ¿Cómo puede prevenirse la actitud no cooperativa, la actitud propia del *free rider*? Volvemos al principio. ¿Virtud o coacción? Ambas son mercancías peligrosas para el liberalismo y lo han sido desde sus inicios, revisemos las palabras del historiador Talmon en *Historia de la democracia totalitaria*.

“Que los pensadores del siglo XVIII eran ardientes profetas de la libertad y de los derechos humanos es tan evidente que apenas necesita ser mencionado, Pero lo que debe resaltarse es su profundo vínculo con la virtud, que no era otra cosa que la coincidencia con el esperado orden social armonioso, Se negaban a ver el conflicto entre virtud y libertad como inevitable. Al contrario: para ellos la inevitable equiparación de libertad y virtud con razón era el artículo de fe más importante. Cuando la religión mundana dieciochesca se vio finalmente confrontada con ese conflicto, surgió el gran cisma. La democracia liberal se horrorizó ante la perspectiva de tener que utilizar la violencia y se refugió de nuevo en la filosofía del “ensayo y el error”. El mesianismo totalitario, en cambio, se mantuvo rígidamente en una doctrina –representada por una vanguardia ilustrada –que llegaba a conclusiones muy distintas. A la justificación de los medios coercitivos contra aquellos que se negaran a ser a la vez libres y virtuosos.”²

² TALMON, J., *Historia de la democracia totalitaria*, vol. 1. Citado por Antoni Domènech, *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte*, Crítica/Filosofía, 8. Barcelona: Crítica, 1989, p. 200.

En el dilema entre coacción o virtud, los liberales no ven que se trate indiscutiblemente de dos opciones distintas pues, si bien basta recordar a Hobbes para afirmar que es posible la coacción sin virtud, no parece tan cierto, al menos para los liberales, que pueda haber virtud sin coacción. La virtud, para el naciente capitalismo, se oponía rotundamente a la libertad, pues dadas las motivaciones egoístas de los individuos, es improbable que pueda conseguirse de ellos una actitud propiamente virtuosa -digamos, al margen del simulacro de virtud que operaba el mercado- sin tener que recurrir a la coacción. Esta defensa a ultranza de la libertad se encuentra en la definición misma de la democracia liberal como el arreglo institucional que pretende compatibilizar las decisiones democráticas correctas (sobre la base de la igualdad de voto), con la mínima intromisión a las libertades individuales. La virtud permite garantizar, tanto decisiones correctas, como cooperación social, pero en las intenciones declaradas del liberalismo, su promoción vulnera las libertades individuales. Sin embargo, si seguimos a Peter Berkowitz en su trabajo *El liberalismo y la virtud*, esta declaración de rechazo a la virtud, no le ha impedido al liberalismo clásico introducirla de contrabando.

A lo largo de su trabajo, Berkowitz explora la presencia de la virtud en el pensamiento político de autores que pueden, con más o menos reservas, ser considerados liberales. El primero, Hobbes, y es quizá el que más dificultades presente a la hora de ser calificado como liberal, en tanto desdeña explícitamente la tan liberal doctrina de la limitación del gobierno, no obstante, su limitación de las funciones del gobierno a partir del modesto objetivo de garantizar la paz y su definición de la obligación política como estando limitada por un derecho natural de resistencia, constituyen datos suficientes para que Berkowitz lo sitúe del lado de los liberales. Sin embargo, son los medios para conseguir tan liberales objetivos, donde Hobbes se opondrá radicalmente a las ideas liberales. Si bien en el texto, además de Hobbes, Berkowitz se pasea por la obra de Locke, de Kant y de J. S. Mill, tomaré como ejemplo a Hobbes, precisamente por representar un argumento *a fortiori* sobre la presencia de la virtud en las teorías, lla-

mémoslas “de corte liberal”. Si es verosímil la tesis sobre la presencia de la virtud en la teoría de Hobbes, podemos, por motivos semejantes, inducir que ésta es válida para otros autores menos hostiles a la virtud. Mención aparte merece Kant, sobre quien diremos algo luego.

Bien sabemos que Hobbes, en los primeros capítulos del *Leviatán*, identifica la virtud entre aquellos conceptos vacíos de todo significado, disponiéndose luego a su reducción al mero flujo de las pasiones y de estas a su vez a las unidades más básicas: apetitos y aversiones. La virtud no sería sino un nombre pomposo para ocultar lo que realmente subyace a ella: los apetitos. Pero incluso si no hubiese procedido a denostar explícitamente la virtud, nos bastaban su concepción mecanicista de la naturaleza humana y las limitadas funciones que le asigna al gobierno para saber que Hobbes pretendía construir un orden político que pudiera reproducirse sin necesidad de apelar a la virtud. La naturaleza mecanicista y por ende, la imposibilidad de cualquier uso práctico de la razón para actuar reflexivamente sobre los apetitos y aversiones dados, es la clausura subjetiva de la virtud, mientras que las limitadas funciones del gobierno (preservar la paz, básicamente) constituyen su aparente innecesariedad objetiva. Decimos aparente pues, y he aquí la tesis de Berkowitz, aun para que individuos guiados únicamente por apetitos y aversiones logren fines políticos tan modestos, es necesaria la virtud, no ya la gran virtud, no la virtud orientada a la perfección humana, sino una virtud menor orientada a la preservación de la paz, una virtud que propiamente puede ser deducida del temor a la muerte violenta que Hobbes señala entre las motivaciones de los individuos para salir del estado de naturaleza. Sin estas motivaciones, no podría justificarse el abandono de aquel brutal estado primigenio, para entrar en la sociedad civil. Pero un apetito no es ciertamente una virtud. La mediación entre el mero apetito, o la mera aversión para ser más precisa, la operan las llamadas Leyes de Naturaleza que rigen ya antes de la existencia de todo poder soberano. Hobbes dirá sobre ellas, en coherencia con lo que luego afirmará sobre el alcance de la ley, que las 19 leyes de naturaleza no son propiamente leyes, en el sentido en que no emanan de la voluntad del soberano,

quien *por derecho tiene poder sobre los demás*. Pero ¿si no son leyes, entonces qué son?, ¿cómo pueden constituir razones efectivas para la acción? La cuestión es de dónde sacan su fuerza normativa las leyes de la naturaleza. Para Hobbes, las leyes de naturaleza son *dictados de la razón* que sólo impropriadamente pueden ser llamados leyes, se trata para Hobbes de teoremas que conducen a la *conservación y defensa* de los seres humanos. Estos dictados de la razón, que ya le resultan audibles al individuo en el mero estado de naturaleza, le hacen manifiesto cuáles son las cualidades de mente y carácter necesarias para lograr su conservación, para aplacar su omnipresente miedo a la muerte violenta, se trata brevemente, y en palabras del propio Hobbes, de la gratitud, de la modestia, de la equidad y de la misericordia. Estas son, dirá Hobbes las *virtudes morales*, debemos entender que lo que quiere decir aquí es *estas son las verdaderas virtudes morales, aquellas orientadas a la conservación y a la paz, pues lo que define el bien de una virtud no es el grado de su ejercicio, sino lo que la causa*. Hobbes está claramente criticando el concepto aristotélico de virtud como justo medio entre dos excesos. Resulta interesante, cuando recordamos que coincide en este punto con Kant.

La causa de la bondad de estas *virtudes*, no es otra sino el miedo. La paz es buena y, por ende buenos son los medios para alcanzarla. Queremos la paz y tememos la guerra y las virtudes son los medios para conseguir la una y evitar las disputas que derivan en la otra. En palabras de Berkowitz:

El miedo es el fundamento de la virtud moral, en el sentido de que todas las virtudes morales se justifican por referencia al temible estado –la guerra de todos contra todos– que su ejercicio mantiene a raya. Las virtudes morales se pueden entender como aquellas cualidades de la mente y carácter que garantizan la paz al suprimir el orgullo y frenar la competencia por la gloria, pero el motivo que las sostiene es el miedo bien entendido.³

³ BERKOWITZ, P., *El liberalismo y la virtud*, 1ª ed. Barcelona [etc.]: Andrés Bello, 2001, p. 75.

La virtud, que tiene un valor meramente instrumental en el pensamiento de Hobbes, es el resultado de un cálculo de intereses. Se juzga que el único modo de conseguir las cosas que se desean sin poner en constante riesgo la propia vida, es la paz y el único modo de alcanzarla es mediante ciertas disposiciones del carácter que la propicien.

Se trata de aprender a temer las cosas apropiadas, del modo apropiado, en el momento apropiado, con la finalidad apropiada: una educación de la virtud, es para Hobbes, una educación del miedo. Hace del miedo una virtud análoga a la prudencia, una suerte de sensibilidad para captar el momento y la circunstancia apropiada en que es razonable sentir el miedo.

Las cualidades requeridas para asegurar y preservar la paz, están por naturaleza en el hombre, no obstante estas cualidades no surgen naturalmente, es preciso que sean cultivadas ya en el estado de naturaleza. Si las virtudes relacionadas con la paz no estuvieran presentes ya en el estado de naturaleza, los individuos no cooperarían para salir de él. Sin embargo, y esto es sintomático en la relación del liberalismo con la virtud, no menciona qué medios deben ponerse en juego para promover la virtud. Repitamos la idea: sin virtud, sin esa virtud que es el resultado de un cálculo racional, de la razón instrumental ciertamente, los individuos no podrían salir del penoso estado de naturaleza, por lo que, cuando Hobbes afirma que los individuos, motivados por el miedo, abandonan el estado de naturaleza y pactan su sujeción a un soberano, es porque *ya* han desarrollado las disposiciones de carácter necesarias para decidirse a dejar las armas y vivir en paz. Se trata también pues, de un vacío en la argumentación, el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil no puede ser explicado sin antes explicar cómo los individuos llegaron a desarrollar dichas virtudes.

Pero hemos dicho que este silencio es sintomático en el liberalismo y lo veremos en lo que sigue, la mayor parte de los discursos liberales guardan silencio a la hora de responder cómo ha de promoverse la virtud una vez han reconocido su necesidad, pero su silencio se debe precisamente al delicado estatus de la virtud en la política, al borroso límite que separa la promoción de la misma del perfeccionismo o di-

rectamente del uso de la coacción para obligar a los ciudadanos a ser virtuosos. Estas, ciertamente, no eran las preocupaciones de Hobbes, la promoción de la virtud por medios políticos, no generaba ninguna disonancia en su modelo. Aunque Hobbes calle respecto de la promoción de la virtud, tiene una ventaja sobre los liberales contemporáneos a la hora de garantizar su ejercicio, y esta garantía viene precisamente de su vertiente menos liberal: el poder absoluto del soberano. Poder que se expresa a través de la censura, tanto de la doctrina eclesiástica, como de los contenidos de la enseñanza universitaria. Estos medios no están disponibles para las teorías liberales, que sin embargo comparten con Hobbes la inevitable necesidad de la virtud para cumplir aun los modestos fines que le asignan a la política, por lo que, encontrándose ante la misma necesidad, se encuentran peor pertrechados para satisfacerla. Esta, ciertamente no es una defensa del Leviatán frente al liberalismo, sino una observación sobre la compleja situación a la que debe enfrentarse el liberalismo.

Habíamos dicho unas líneas más arriba que Kant, otro autor que podríamos incluir dentro de la teoría liberal moderna, presentaba otro de los ejemplos interesantes que Berkowitz da de la velada presencia de la virtud, es interesante porque para Kant la virtud no tiene un lugar en su sistematización del uso práctico de la razón, no es ésta sino el deber el que será el motivador de las acciones correctas, despoja pues, de toda valía moral a la acción motivada por la virtud. Pero su rechazo más notorio de la virtud está en el opúsculo de 1795 *Sobre la paz perpetua*, donde afirma que la cuestión del estado puede ser resuelta, *incluso en un pueblo de demonios con tal de que tengan entendimiento*. Separa pues, radicalmente, la virtud de la política.

Tanto la virtud, como la política pertenecen para Kant al mundo sensible, al mundo fenoménico, mientras que la verdadera libertad pertenece al ámbito nouménico. De esto podemos deducir que la virtud, si cabe, es la virtud auténtica, aquella que proviene de la pureza de la voluntad que no se deja afectar por las pasiones, la posición radicalmente opuesta a la de Hobbes para quien la virtud tiene su origen precisamente en el miedo. Para Kant no basta con la libertad externa

garantizada por la ley civil, para ser libre es preciso obrar de acuerdo a una ley universal que reconocemos y respetamos como dictada por la razón. En sus obras tempranas, destaca que la autonomía es la capacidad de darse a sí mismo la ley moral, en *La doctrina de la virtud* pondrá su atención en las cualidades de carácter que requiere la autonomía. Vencer las inclinaciones dirá Kant aquí, requiere de cierta fortaleza y la virtud se define como esa fortaleza:

Los impulsos de la naturaleza suponen, por tanto, obstáculos al cumplimiento del deber en el ánimo humano y fuerzas que oponen resistencia (en parte poderosas); el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón, no sólo en el futuro sino ya ahora (al pensarlo): es decir, *poder* aquello que la ley ordena incondicionalmente que debe hacer.⁴

Esta tesis se opone ya a aquella otra presente en la *Fundamentación* donde la representación de la Ley moral debía ser motivación suficiente para actuar de acuerdo con ella. Cuando Kant incluye en sus reflexiones la *posibilidad* subjetiva de actuar como la ley ordena, se ve en la necesidad de introducir la virtud, una vez más como mediación entre el individuo concreto, con sus inclinaciones y debilidades, y lo que debe hacer. Sucede pues algo similar a lo que veíamos en Hobbes; si queremos asegurarnos que los individuos actuarán como se espera que hagan (pactando su renuncia a la libertad natural o actuando como la Ley moral ordena), es necesario introducir la virtud, de lo contrario habría que confiarle esta tarea a fuerzas extrahumanas como hiciera el mismo Kant al referirse a la Providencia en *Idea de una Historia Universal*. Con todo, la virtud no se fundamenta para Kant en los bienes que podamos obtener por medio de su cultivo, sino porque nunca podemos saber lo que requerirá de nosotros el deber, nunca podemos saber a qué tendremos que renunciar para darle cumplimiento, y es preciso preparar nuestro carácter para ello.

⁴ KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 229.

Si bien en sus obras, Kant parece reconocer que el cumplimiento del deber requiere ciertas cualidades del carácter y reconoce que éstas deben adquirirse y cultivarse, sin embargo de dicha adquisición y cultivo nada dice. Incluso en la Doctrina de la virtud, donde podría esperarse un tratamiento más profundo de la misma, sólo señalará la práctica del razonamiento moral como medio para cultivar la virtud. Podemos decir entonces, que si bien el pensamiento de Kant no deja fuera la virtud, relega a un segundo plano la cuestión de su adquisición y cultivo, como todo el liberalismo.

La compleja relación del liberalismo con la virtud no ha sido superada por los filósofos contemporáneos, la limitación de las funciones del gobierno en cuanto a la promoción de formas de vida virtuosas los deja en un punto muerto. El mismo Rawls tiene una posición bastante ambigua con relación a ella. En comparación con Hobbes, por citar uno de los ejemplos que hemos revisado antes, el objetivo primordial que Rawls le asigna al gobierno, es bastante más ambicioso, por lo que es de esperarse que la virtud ocupe un lugar mucho más importante. Cuando explica el surgimiento del sentimiento de la justicia, fundamental para que los individuos se comprometan con el cumplimiento del objetivo de la justicia social, lo hace a partir de la esfera privada, como un rasgo del carácter que aparece en la primera socialización, este sentimiento irá evolucionando de la mano con el desarrollo moral que concibe como propio de las personas normales. El ulterior desarrollo de este sentimiento corre fuera del alcance del gobierno y recae en una serie de suposiciones optimistas sobre las relaciones humanas.

Pese a desplazar (con un optimismo moderno) la cuestión de la virtud al ámbito privado, Rawls reconoce su necesidad para mantener la cooperación sobre la que se sostiene la sociedad democrática liberal a la que él aspira:

Aquí suponemos que la cooperación política y social se quebraría rápidamente, si todos o a lo menos mucha gente obraran siempre persiguiendo de manera puramente estratégica, o en el sentido de

la teoría de los juegos, sus intereses personales o grupales. En un régimen democrático la cooperación social estable se sustenta en el hecho de que la mayoría de los ciudadanos acepta el orden político como legítimo o, en cualquier caso, como no seriamente ilegítimo, y por ende lo acatan de buen grado⁵

Sin embargo, Rawls parece empeinado en el esfuerzo de hacer instituciones tales que puedan mantener una sociedad bien ordenada con prescindencia de las virtudes de los ciudadanos. Esto se refleja en el principio de diferencia, que admite que los mejor dotados se vean doblemente beneficiados por el orden social: primero por las ventajas naturales que en suerte les han tocado y luego por la confirmación de esto en el orden social que les permite obtener ventajas *siempre y cuando estas sean puestas al servicio de los menos aventajados*. Si no se les permite obtener mayores ventajas, los mejor dotados no estarían dispuestos a cooperar: retienen una actitud estratégica, aún en un orden denominado justo. Es esta admisión del egoísmo que se expresa en el principio de diferencia, esta *concesión a la naturaleza humana* para decirlo en sus propias palabras, pese la declarada necesidad de virtud, el aspecto de la teoría rawlsiana que ha sido objeto de más críticas por parte de la izquierda, y que incluso hoy sigue siendo el punto de partida de muchas reflexiones sobre el lugar de la solidaridad en las sociedades democráticas. ¿Debería ser aceptado como un rasgo irrenunciable de la naturaleza humana, y con ello, asumido y reafirmado por las instituciones como Rawls hace?

La cuestión es que el liberalismo necesita virtudes que no sólo se encuentra maniatado para promover, sino que muchas veces directamente desalienta. En el caso de lo que Berkowitz llama las fuentes extraliberales de la virtud, la misma forma de vida que el liberalismo ha promovido en su discurso, ha acabado por debilitarlas. Es el caso del mercado en la teoría de la justicia rawlsiana: mientras el mercado

⁵ RAWLS, J. *La justicia como equidad: una reformulación*, Paidós Estado y Sociedad, 97. Barcelona [etc.]: Paidós, 2002, p. 46.

funciona en base al egoísmo y a la necesidad de incentivos, tal como Rawls lo refleja en el principio de diferencia, la *justicia como equidad* que debería regir a las instituciones políticas democráticas, funciona en base al sentimiento de justicia y de reciprocidad, que se espera que todos los individuos adultos *normales* tengan, es decir, que se espera que todos los individuos adultos hayan desarrollado en el seno de su familia desde la infancia. Pero egoísmo y sentido de la justicia se excluyen, y no puede esperarse que la actitud estratégica exigida por el mercado no acabe afectando las motivaciones del individuo en otros ámbitos de su existencia social ¿por qué no habría de comportarse estratégicamente a la hora de elegir a sus representantes?

La igualdad democrática que Rawls perseguía se ve en peligro. Pero es aquí donde el autor procede de forma acomodaticia para salvar su argumento, reconociendo distintos tipos de motivaciones, cada una de las cuales estará destinada a cumplir una determinada función en el argumento de su teoría de la justicia; reconocerá motivaciones “abstractas”, desprovistas de contenido normativo, las mínimas para perfilar una situación de justicia (intereses opuestos) cuando describe el velo de ignorancia desde donde se deciden los principios de justicia; motivaciones egoístas para reproducir las condiciones de producción, tal como se reflejan en el principio de diferencia y finalmente, cuando se trata de la siempre compleja cuestión de garantizar la estabilidad de la sociedad democrática, distinguirá motivaciones comprometidas normativamente. Su papel en la estrategia argumental de Rawls son las de fundamentadoras de la imparcialidad en el velo de ignorancia, justificadoras del grado inevitable de desigualdad en el principio de diferencia, y explicativas de la estabilidad, cuando necesite recurrir propiamente a las motivaciones virtuosas.

Como estrategia argumental, puede ser calificada de *ad hoc*, desde el punto de vista del realismo psicológico al que pretendía tener en cuenta, este argumento es sencillamente insostenible, no se trata de que no pueda tenerse más de una motivación para la acción, sino de que hay motivaciones que no son compatibles con otras: la solidaridad que requiere la cooperación en la que pretende basar Rawls su es-

quema democrático, es incompatible con el egoísmo con el que al parecer, inevitablemente debe funcionar el mercado.

Rawls se ve ante la tensión típica del liberalismo entre las motivaciones que mantienen el funcionamiento del mercado y que Rawls juzga realistas, y las motivaciones que hacen posible la democracia. Si las primeras describen de forma realista las motivaciones humanas, entonces no cabe esperar que las motivaciones necesarias para la estabilidad democrática se den, si por el contrario, las motivaciones necesarias para la sociedad democrática se dan, el principio de diferencia, en tanto que desigualdad aceptable para un esquema igualitario, ya no estaría justificado. De acuerdo con las palabras de Félix Ovejero:

Desde un punto de vista más general, esa tensión entre las dos motivaciones apunta a dos importantes problemas del liberalismo: garantizar la estabilidad de la sociedad democrática sin asumir algún tipo de continuidad entre las ideas de bien privado y bien público; reconocer que –las motivaciones que aseguran el buen funcionamiento del mercado tiene problemas de compatibilidad con las motivaciones que aseguran el buen funcionamiento de la democracia. Creo que esos dos problemas que, en un sentido general, lo son del liberalismo están en la base de buena parte de los problemas de Rawls cuando se trata de abordar las motivaciones de los ciudadanos.⁶

Ovejero reconoce aquí, que los problemas de Rawls con la virtud, son propiamente los problemas del liberalismo con la virtud, es decir, asumir la continuidad entre bien público y bien privado y reconocer que las motivaciones que aseguran el funcionamiento del mercado, tienen problemas de compatibilidad con las motivaciones que aseguran el funcionamiento de la democracia. Sin embargo, autores contemporáneos como Stephen Macedo y Richard Dagger, entre otros,

⁶ OVEJERO, F. *Incluso Un Pueblo De Demonios: Democracia, Liberalismo, Republicanismo*. Madrid: Katz, 2008, p. 194.

parecen mucho más abiertos a reconocer al menos este primer punto, es decir, a reconocer que existe una continuidad entre el bien público y el bien privado. Ambos se inclinan por una idea de *excelencia liberal* ligada a la autonomía y que, lejos de ser ahogada por el respeto de los derechos liberales, es posible precisamente gracias a ellos. En este cuadro recolorado del liberalismo, la comunidad aparece no como un antagonista que el derecho deba encargarse de mantener dentro de sus límites, sino muy por el contrario, la comunidad aparece como ineluctablemente comprometida con el desarrollo y ejercicio de la autonomía de los individuos.

El liberalismo, tal como lo entiende Dagger, da el espacio de libertades necesario para la búsqueda de la vida buena dentro de los límites del respeto a las iguales libertades de los otros. Sin embargo aún resuenan en él los elementos clave de la tradición liberal, y que son los llamados a entrar en conflicto con la virtud. Respecto de la libertad individual, Macedo dirá que se trata de un elemento políticamente central y a los derechos como garantías que ostentan una prioridad sobre el bien común, aunque se niega a considerarlos como *cartas de triunfo* al modo de Dworkin, pues es erróneo afirmar que un derecho sólo puede ser derrotado por otro derecho, en la práctica muchas veces los derechos deben ceder ante metas políticas apremiantes, y aún más, la mayoría de los liberales permitiría cierto grado de intervención paternalista, tales como leyes que regulan el consumo de drogas o los requerimientos de seguridad en los automóviles, etc. Las consideraciones de respeto por las personas y la necesidad de lograr buenas consecuencias, no pueden ser reducidas unas a otras y ninguna tiene prioridad absoluta sobre las demás.

Se trata pues de una respuesta diferente a la distintivamente liberal que señala irrestrictamente la prioridad del derecho sobre el bien. Para Macedo, no habría una prioridad absoluta del uno sobre el otro, se trata pues de reconocer la complejidad de las fuentes morales. Ni siquiera la libertad negativa, desde la que tradicionalmente se ha definido el rol y los límites liberales del gobierno, tendría una prioridad absoluta.

Hay pues, una idea de vida buena liberal, una idea de excelencia liberal que es la vida autónoma que son capaces de llevar quienes son capaces de tomar cierta distancia de sus circunstancias inmediatas y evaluarlas, *evaluadores fuertes* les llamará Macedo. Esta vida buena sólo puede ser perseguida en el contexto de la garantía de las libertades individuales que establece el liberalismo. Quien es en este sentido autónomo, es un individuo capaz de un alto grado de lealtad a los principios liberales, por lo que la excelencia liberal no es un asunto concerniente únicamente a la autorrealización privada de los individuos, sino un asunto político de primera importancia concerniente a la estabilidad de la sociedad democrática. Sin embargo, Macedo dirá que al liberalismo le basta con que los individuos sean autárquicos, es decir, capaces de revisar coherentemente sus planes de vida, aunque finalmente acaben actuando de acuerdo a convenciones asumidas irreflexivamente o de modo conformista. El autárquico en este sentido, es calificado como una persona moral, pero está lejos del florecimiento liberal que representa la autonomía. El que sólo la autarquía sea exigida por los liberales quiere decir que sólo aquello que obstaculice la autarquía será considerado un obstáculo para la libertad. Mientras tenga la capacidad de formar y revisar mis propios planes, mis opciones merecen respeto en el sentido liberal.

Detengámonos un momento aquí, pues pese a las nuevas tonalidades de esta acuarela liberal, un viejo tono aparece: la autonomía es el ideal de vida liberal, ideal que no sólo tiene una importancia privada, sino que resume las cualidades de mente y carácter que son propias de las personas capaces de ser altamente leales a la justicia y al gobierno liberal, sin embargo el liberalismo no puede promover formas de vida completas, no puede exigir la autonomía y extiende sus exigencias meramente hasta la autarquía. Podemos preguntarnos ¿cómo personas que se adaptan de modo conformista a patrones heredados podrían ser capaces de otorgarle su lealtad a una justicia que pretende, por ejemplo reparar injusticias basadas en la tradición? Este parece ser un dilema cotidiano. Pero Macedo, como sus antecesores, es optimista:

La tolerancia y la apertura de mente son virtudes liberales en tanto que caracterizan a los ‘evaluadores fuertes’ (*strong evaluators*) y personas capaces de ser altamente leales a la justicia liberal. Estas actitudes no pueden y no deberían ser impuestas por medios políticos, pero parecen ser alentadas por la vida en una sociedad pluralista liberal y podemos llamarlas virtudes en tanto caracterizan a personas y sociedades que florecen de un modo distintivamente liberal.

El liberalismo reconoce la necesidad de virtudes que aseguren la lealtad de los ciudadanos a los principios de justicia, pero se niega a promoverlas por la vía política directa. La razón de esta negativa, de acuerdo con Macedo, no es la neutralidad, el liberalismo ciertamente no es neutral, valora preeminente la libertad individual y la responsabilidad, la tolerancia al cambio y la diversidad y el respeto por aquellos que respetan los valores liberales. El liberalismo se manifiesta a favor de cierto ideal de vida: la vida autónoma, sin embargo este ideal no tiene fuerza normativa. Aquí parecemos comenzar a dar vueltas en círculo: la virtud es buena, es un ideal de conducta, y aún más, es necesaria para asegurar la estabilidad democrática por medios democráticos, pero no puede ser promovida por medios políticos, aún cuando hemos reconocido que el liberalismo está lejos de ser neutral.

A la clásica pregunta de si el liberalismo puede promover la virtud permaneciendo fiel a la neutralidad, debemos anteponer otra: ¿basta con refutar la neutralidad para que la promoción de las virtudes liberales sea considerada legítima? (desde el punto de vista de la legitimidad liberal). A juzgar por las palabras de Macedo, la respuesta es no. El ideal de vida liberal, aquel por el cual podemos afirmar que el liberalismo abraza un ideal de excelencia, está centrado en la libertad individual y es esta la que entra en conflicto con la promoción de la virtud. Podríamos decir que se trata del típico conflicto entre lo bueno y lo mejor: la autonomía, virtud cívica central para la justicia liberal, es una excelencia de la libertad individual, pero no es el único ejerci-

cio posible de ella, existe la autarquía, que podríamos calificar como un ejercicio mediocre de la misma. Promover la autonomía haría posible para más personas un uso excelente de la libertad individual al mismo tiempo que podría considerarse como una interferencia que imposibilitaría cualquier ejercicio de la libertad individual, pero ¿es posible promover la autonomía sin caer en una flagrante contradicción? Y en general, si el ejercicio de las virtudes requiere autonomía (aunque es preciso notar que en este punto no hay consenso) ¿es posible promover las virtudes sin atentar contra ellas? actuar del modo correcto por las razones correctas, requiere de la autonomía y ésta se suspende cuando el sujeto responde a castigos, premios o incentivos para practicar la virtud. Nótese que el argumento para rechazar la promoción de la virtud por medios políticos en este caso, no es la libertad negativa, sino el daño que se hace a la virtud misma cuando se busca promoverla.

La virtud, tal como notaran los liberales, es una mercancía peligrosa, pero también es una mercancía muy delicada, su promoción no sólo amenaza la libertad negativa, sino que amenaza a la virtud misma. ¿Qué camino nos queda disponible, desde una perspectiva democrática? Renunciar a la virtud a favor de la coacción o de algún mecanismo que lograra coordinar espontáneamente la conducta egoísta de los individuos, ciertamente no es una opción que permanezca abierta para nosotros. Ante este complejo panorama, ante este campo minado que es la virtud, nuestra única opción parece ser la de la promoción de las condiciones que hacen posible el desarrollo de la virtud. Aquellas condiciones que hacían posibles para los protoliberales prescindir de las cuestiones relativas a la promoción y cultivo de la virtud y que hoy echamos en falta. Recordemos lo que las motivaciones egoístas a las que Rawls hace un sitio en su teoría de la justicia para sostener el mercado, le hacen a la estabilidad democrática. Esa incompatibilidad señala el comienzo del camino de la investigación democrática sobre la virtud.

ANTROPOLOGÍA E IDENTIDAD PERSONAL EN EL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

ANTHROPOLOGY AND PERSONAL IDENTITY IN PAUL RICOEUR'S PHILOSOPHY

A. Federico ADAYA LEYTHE
Universidad Complutense de Madrid
✉ afa077@hotmail.com

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: La presente investigación tiene dos objetivos principales. El primero es tratar un problema central en el pensamiento de Paul Ricoeur que es el de la identidad personal, a través de la noción de la identidad narrativa. El segundo es relacionar dicha cuestión, con la propuesta antropológica que elabora a lo largo de su pensamiento. Para lograr esto, se abordará la génesis de la identidad narrativa y sus rasgos característicos. Después se expondrá la noción de sujeto que supone la identidad narrativa. Por último se realizará una reflexión final en la que se elaborará una síntesis entre su propuesta antropológica y la identidad personal, así como las consecuencias que se derivan de esta relación.

Palabras clave: Fenomenología hermenéutica, identidad narrativa, identidad personal, sujeto moderno, sí mismo, antropología filosófica.

Abstract: This research has two main objectives, which are in the first place to deal with a central issue in Paul Ricoeur's philosophy: the vision of personal identity through narrative identity, and in the second place to connect the idea of personal identity with the anthropological proposal that Ricoeur developed throughout his life. In order to do so, the following methodology will be used: tackling the genesis of the narrative identity and studying its characteristic traits, and identifying the idea of subject that underlies narrative identity. A final reflection will be offered establishing the connections between Ricoeur's anthropological proposal and his ideas about personal identity as well as the consequences that derive from such connection.

Keywords: Hermeneutics phenomenology, narrative identity, personal identity, Modern subject, the self, philosophical anthropology.

1. Génesis de la noción de identidad narrativa.

La obra *Temps et Récit*, donde aparece por primera vez la expresión identidad narrativa, se publicó de 1983 a 1985 y fue escrita entre la edición de *La métaphore vive* (1975) y *Du texte à l'action* (1986). Esto nos permite ver que la fenomenología hermenéutica de Ricoeur se encontraba en la línea de lo que se denominó el “giro lingüístico”¹ y es en este contexto filosófico donde se surge la obra que nos ocupa. Ahora bien, el objetivo general de *Temps et Récit* es reflexionar el problema de la temporalidad desde una perspectiva narrativa, para responder a las aporías planteadas por las concepciones fenomenológicas y cosmológicas del tiempo. Así la tesis central que recorre toda la obra es que el tiempo es realmente humano en la medida en que se expresa de forma narrativa y a su vez, la narración es significativa en la medida en que da cuenta de la experiencia temporal².

A continuación se presentarán los momentos más importantes del desarrollo de la tesis arriba enunciada para mostrar la génesis de la identidad narrativa.

Ricoeur comienza haciendo una confrontación entre la teoría agustiniana del tiempo y la teoría narrativa de Aristóteles de la que obtiene un principio epistemológico: la concordancia de la discordancia o síntesis de lo heterogéneo. Este principio que, más específicamente, lo elabora a partir de la construcción de la trama (*mise en intrigue*) que Aristóteles plantea en la Poética, consiste en integrar en un relato con

¹ JERVOLINO, D. *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the subject in Ricoeur*, trad. Gordon Poole. The Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 1.

² Cfr. RICOEUR, P. *Temps et Récit 1. Le cercle entre récit et temporalité*. Paris: Éditions du Seuil, 1983 (Col. Points Essais. 227), p. 17.

sentido la diversidad de elementos que lo componen. A partir de esto, Ricoeur desarrolla la teoría de la triple mimesis, que se puede definir como el conjunto de operaciones que permiten configurar un relato. La mimesis I es el mundo previo a partir del cual se realiza la imitación creativa o representación. Se denomina también momento de prefiguración. La mimesis II es el concepto clave y consiste en la imitación creativa, en la representación entendida como apertura en el mundo real de una dimensión ficticia. Es la configuración de la realidad. El concepto de mimesis III es la refiguración la realidad de la que se ha partido y que retorna a ella.

Posteriormente, Ricoeur aplica estas operaciones al relato histórico y al de ficción y muestra que a pesar de las diferencias que existen entre ambos, hay un punto de partida común que es la precomprensión del campo narrativo y que se asienta en el mundo cotidiano de las acciones humanas (mimesis I). Además, la operación de construcción de la trama es válida para ambos relatos, pues la configuración narrativa busca alcanzar la síntesis temporal de lo heterogéneo.

Por último, presenta las aporías y ocultamientos que surgen de la confrontación entre una concepción fenomenológica del tiempo (como la de Agustín, Husserl o Heidegger) y una concepción cosmológica (Aristóteles, Kant y concepción vulgar del tiempo) y propone una vía media o tercer tiempo para superarlas. A este respecto sostiene:

...la hipótesis mayor... [es] a saber que la clave del problema de la *refiguración* reside en la manera por la cual la historia y la ficción, tomadas conjuntamente, ofrecen la réplica de una *poética del relato* a las aporías del tiempo mostradas en su momento por la fenomenología³.

Con base en este texto la cuestión que surge es la siguiente: ¿de qué manera la interacción entre la historia (lo real pasado) y la ficción (lo irreal imaginado) permiten superar las aporías entre tiempo feno-

³ RICOEUR, P. *Temps et Récit 3. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985 (Col. Points Essais 229), p.181.

menológico y cosmológico y construir un tercer tiempo, por medio de una *poética del relato*?

Para dar respuesta a esta cuestión, Ricoeur establece en primer lugar las diferencias intencionales entre la historia y la ficción. La historia se caracteriza entre otras cosas por utilizar procedimientos de conexión entre el tiempo vivido y el tiempo astronómico como son: el calendario, el concepto de generaciones, las trazas, es decir los archivos y documentos que son testimonios de lo que ha sucedido. Por su parte la ficción utiliza las variaciones imaginativas que es lo que permite recrear la realidad. En segundo lugar, propone ciertos paralelismos o convergencias entre ellas —a través de las nociones entre de *representance* y el mundo del texto, y que aquí sólo se menciona—, y finalmente muestra la interacción o “refiguración cruzada” que se da entre historia y ficción y que se explicará a continuación.

La interacción o refiguración cruzada consiste en que la intencionalidad histórica incorpora recursos propios de la ficción narrativa y a su vez la intencionalidad del relato de ficción asume elementos propios de la reconstrucción del pasado efectivo. Ahora bien, las formas mediante las cuales se entrecruzan las intencionalidades referenciales de la historia y de la ficción son las siguientes. La historia se ficcionaliza por la función de lo imaginario en la utilización de los conectores: el calendario, el concepto de generación y la marca. Un ejemplo sobre este último conector es cuando se hace un hallazgo arqueológico y a partir de esta marca y otras, se puede reconstruir la situación contextual de dichos restos. Además la historia utiliza como propio, el recurso metafórico del “ver como”, ya que permite ver no sólo como trágico o cómico un acontecimiento pasado; sino que además permite que un acontecimiento fundante se celebre como un presente imaginado (ejemplo: las fiestas nacionales). Por su parte la ficción se historializa, porque en general el cuento, la leyenda, la novela son contados en pasado a través de la voz narrativa, adquiriendo así, un rasgo cuasi-histórico. Junto a esto, se encuentra también la verosimilitud, que tiene la capacidad de explorar y mostrar lo que pudo haber sido en un acontecimiento del pasado. Así de “...estos intercambios

íntimos entre historización del relato de ficción y ficcionalización del relato histórico, nace lo que se llama el tiempo humano y que no es otro que el tiempo narrado”⁴, el cual consiste no sólo en el mutuo entrecruzamiento de la historia y la ficción, sino también en la síntesis de la heterogeneidad de hechos pasados a través de las operaciones de prefiguración, configuración y refiguración, es decir a partir de la triple mimesis. Además, este tercer tiempo como lo llama Ricoeur permite responder a las aporías del mutuo ocultamiento de las concepciones fenomenológicas y cosmológicas del tiempo, porque siguiendo el procedimiento de la ciencia histórica inserta la vida de los individuos y de las comunidades en el tiempo astronómico y a partir de ahí aplica el principio de concordancia discordante en la configuración de los hechos vitales.

Ahora bien de todo este proceso y en especial en el mutuo entrecruzamiento de la intencionalidad histórica y la ficción surge –en palabras de Ricoeur– un retoño, que él describe de la siguiente manera:

El retoño frágil salido de la historia y de la ficción, es la *asignación* de una identidad específica a un individuo o a una comunidad que se puede llamar su *identidad narrativa*. ‘Identidad’ es tomada aquí en el sentido de una categoría práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad, es responder a la cuestión: *¿quién hace tal acción?*⁵.

A partir de este texto, reflexionaremos sobre algunos rasgos de la identidad narrativa. En primer lugar hay que resaltar que es una categoría práctica. Es decir la atención no se centra en la dimensión teórica del sujeto, sino en la de la acción. Lo que le interesa a Ricoeur no sólo es responder a la pregunta *¿Quién es el ser humano?* sino ante todo responder a la pregunta *¿Quién es el agente de esta acción?* Este carácter práctico de la identidad narrativa se encuentra, como se verá más adelante, en consonancia con toda la antropología que él elabora.

⁴ *Ibidem*, p. 185.

⁵ *Ibidem*, p. 442.

En segundo lugar la identidad narrativa constituye una posible solución al problema de la identidad personal que generalmente se presenta como una antinomia sin solución: o bien se presenta un sujeto idéntico a sí mismo con una diversidad de estados que son sólo accidentales, o se prescinde del sujeto sustancialista para afirmar que sólo hay una continua sucesión de estados cognitivos, emotivos y volitivos. Para Ricoeur el dilema desaparece

...si a la identidad comprendida en el sentido de el mismo (*idem*), se substituye por la identidad comprendida en el sentido de sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad substancial o formal y la identidad narrativa⁶.

La identidad del sí mismo resuelve el dilema expresado por las categorías de lo Mismo y lo Otro, en la medida en que la identidad personal se funda en una estructura temporal configurada a través de las operaciones de la poética narrativa, en la cual los múltiples acontecimientos del devenir de la existencia se encuentran en el relato de la propia vida⁷.

Otro rasgo importante es que la identidad narrativa se puede aplicar tanto a un individuo como a una comunidad. A nivel individual, un ejemplo paradigmático es la práctica terapéutica del psicoanálisis. En ella, el paciente llega con una serie de relatos que han sido configurados narrativamente de cierta manera, llega así, con la propia historia de su vida. El trabajo de reelaboración que realiza con el apoyo y orientación del psicoanalista, le permite unir relatos inconexos, percibe acontecimientos que antes pasaron desapercibidos, configura un nuevo relato de las experiencias vividas, y adquiere nuevos significados sobre ellas. En suma puede reconstruir la propia identidad. De esta forma el trabajo de corrección constitutiva de la translaboración

⁶ *Ibidem*, p. 443.

⁷ *Ibidem*, p. 445.

psicoanalítica permite que la persona se reconozca a sí misma en la narración que va elaborando de forma paciente y continuada.

Esto mismo puede darse a nivel de una comunidad. La historia de un pueblo se va forjando a medida que los relatos sobre su constitución y desarrollo se van creando y transformando. Un pueblo obtiene su identidad, en parte, en la medida que se reconoce en dichos relatos y textos.

La reflexión de Ricoeur no se detiene en los aportes que ofrece la noción de identidad narrativa (categoría práctica, una solución al problema de la identidad personal, categoría aplicable a nivel individual y colectivo) también menciona sus límites. Un primer límite, es que la identidad narrativa no es una identidad estable y sin fallas, ya que se pueden hacer varios relatos y aún contradictorios de un mismo sujeto. Para evitar esto, Ricoeur sugiere que es precisamente la intencionalidad histórica la que tiene que aportar los documentos o marcas que permitan corregir el componente ilusorio de la intencionalidad de la ficción. Un segundo límite es que la identidad narrativa no agota la identidad personal o al sí mismo, porque no contiene el elemento de la acción. Sin embargo, esto no implica que esté desligada de la acción; al contrario, debido a que ninguna narración es éticamente neutra; la identidad narrativa, al igual que las grandes obras literarias, manifiesta una manera de ver el mundo que invita a posicionarse en él, a través actuaciones concretas.

Llegados a este punto surge una pregunta imprescindible ¿cuál es la noción de sujeto que propone Ricoeur, la cual no se identifica ni con el yo sustancial ni con la apuesta posmoderna de la desaparición del sujeto?

2. El sujeto de la identidad narrativa.

Para desarrollar la noción de sujeto y en consecuencia la identidad personal nos basaremos en otro texto de Ricoeur titulado *Soi-même comme un autre*. Éste se publicó en 1990 y tiene su periodo de gesta-

ción a partir 1986 es decir, al año siguiente de la publicación de *Temps et Récit*⁸. La obra está compuesta por diez estudios los cuales van respondiendo a las cuestiones ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién narra? ¿Quién es el sujeto moral de imputación? Para responder a estas preguntas se vale de diversos recursos teóricos como la semántica, la pragmática, la filosofía de la acción, todas ellas pertenecientes al amplio campo de la filosofía del lenguaje. Junto a estas mediaciones teóricas y a partir del quinto estudio utiliza los recursos de una hermenéutica reflexiva. Además en el décimo estudio bosqueja una ontología de la subjetividad. Ahora bien, el objetivo central de la obra es exponer la noción de sujeto y desarrollar sus consecuencias éticas tomando en cuenta la noción de identidad narrativa que ha elaborado. Por nuestra parte nos limitaremos a presentar los rasgos más generales de su reflexión sobre el sujeto y su relación con la identidad personal.

En el prefacio del libro, Ricoeur expresa de forma muy clara, su noción de sujeto, pues se mantiene a distancia tanto, de lo que él llama, el *Cogito* exaltado como del *Cogito* humillado. En la tradición filosófica el *Cogito* exaltado está representado por Descartes y los representantes del racionalismo: Kant, Fichte y Husserl, entre otros. En esta corriente la principal característica del sujeto consiste en que se presenta como fundamento de la realidad. Frente a esta noción se encuentra la del sujeto humillado, cuyo mejor exponente es Nietzsche. Para Ricoeur el acierto de este filósofo es haber puesto atención en la función retórica del lenguaje y cómo a través de éste, se crea la ilusión del *Cogito* como una realidad sustancial.

La propuesta de Ricoeur es mantenerse a igual distancia del sujeto sustancial, así como de la aniquilación de la subjetividad. Esta separación de las filosofías del *Cogito* y del anticogito, lo muestra en primer lugar al no utilizar en francés, los pronombres del yo: *je* o *moi*. Ricoeur utiliza la expresión reflexiva *soi*, que al ser válido para todos los pronombres de la tercera persona, le sirve para indicar que el “sí

⁸ Cfr. DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, 2ª ed. Paris: Le Découverte, 2008 (Col. Poche), p. 532.

mismo” no es el yo, sobre el cual, las hermenéuticas de la sospecha de Marx, Nietzsche y Freud, han denunciado su carácter ideológico, su ingenuidad, así como sus rasgos narcisistas y neuróticos⁹. Ricoeur apuesta por un *Cogito faillible* o por una hermenéutica del sí. El sí que propone Ricoeur es un sujeto que se conoce de manera fragmentaria y a través de múltiples mediaciones, por lo que no posee una percepción clara y completa de sí. El sujeto en Ricoeur está además constituido por dos dialécticas: la dialéctica de la mismidad y la ipseidad y la dialéctica de la ipseidad y alteridad las cuales nos remiten al problema de la identidad personal. Aquí, sólo bosquejaremos la primera dialéctica.

Ricoeur retoma los dos términos desarrollados en *Temps et Récit* y que se han mencionados en el apartado anterior a propósito de la génesis de la identidad narrativa: identidad *idem* e identidad *ipse*. Estas dos nociones las integra en una dialéctica que constituye al sujeto y que da origen a la identidad personal. La identidad *idem* o mismidad se refiere no sólo a una identidad numérica, es decir a la unicidad del sujeto al que se refiere, sino también a aquello que se presenta como un elemento generalmente estable y que se mantiene en el tiempo. Para Ricoeur aquello que en la persona representa la mismidad es el carácter. Por su parte la identidad *ipse* o ipseidad es también aquello que el sujeto puede mantener en el tiempo, pero cuya permanencia es de manera distinta por su índole ética: la capacidad de reconocer los propios actos y sobre todo el mantenimiento de la palabra dada. Al respecto Ricoeur menciona lo siguiente:

La polaridad que voy a investigar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a la manera de una mediación específica entre el polo del carácter, donde el *idem* y el *ipse* tienden a coincidir y el polo del mantenimiento de sí donde la ipseidad se libera de la mismidad¹⁰.

⁹ Cf. RICOEUR, P. *Op. cit.* p. 443.

¹⁰ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil, 1990 (Col. Points Essais 330), p. 143.

Tomando como referencia este texto, profundizaremos la dialéctica que se da entre ambos polos de la identidad personal: la mismidad o carácter y la ipseidad o mantenimiento de la palabra dada.

El tema del carácter es un elemento constante en la antropología filosófica de Ricoeur. Se halla presente en *Le volontaire et l'involontaire* como parte del involuntario absoluto al lado del inconsciente y de la necesidad. En *L'homme faillible* el carácter es la perspectiva finita por el cual el sujeto se abre a la vivencia de la libertad. En ambos textos el carácter se presenta como lo que no cambia en el sujeto. Esta noción sin embargo adquiere un dinamismo en *Soi-même comme un autre*, pues aquí el carácter se concibe como el conjunto de disposiciones adquiridas y durables por las cuales se reconoce a una persona¹¹.

Por disposiciones adquiridas Ricoeur entiende tanto los hábitos como las identificaciones por las cuales una persona se reconoce. Los hábitos dan una historia al carácter debido a que posee una dimensión temporal, al ser un proceso de innovación y sedimentación. De innovación porque la persona puede a lo largo del tiempo adquirir nuevas maneras de ser y de hacer o consolidar las ya existentes. De sedimentación porque el constante ejercicio de éstas, permite una asimilación completa en la persona. En este punto la sedimentación recubre el proceso que en un inicio fue de innovación. Respecto a las identificaciones adquiridas, éstas se refieren al conjunto de valores, normas, ideales y modelos sociales a través de los cuales una persona o una comunidad se reconoce, se identifica. Para Ricoeur, estos dos aspectos que constituyen el carácter son un buen ejemplo de la relación de la ipseidad y mismidad. El conjunto de hábitos e identificaciones es la mismidad, a través de la cual la ipseidad, es decir el sujeto responsable, se expresa. Desde esta perspectiva, la mismidad recubre la ipseidad, y la ipseidad se manifiesta a través de ella. Aquí se puede decir: yo soy mi carácter. En esta primera relación en donde aparentemente la ipseidad no se distingue de la mismidad se puede advertir que la

¹¹ *Ibidem*, p. 146.

identidad del carácter desplaza la atención de la pregunta ¿quién soy yo? A la cuestión ¿qué soy yo?¹².

Frente al carácter existe otro modelo de permanencia en el tiempo que revela la ipseidad: el mantenimiento de la fidelidad a la palabra dada. La fidelidad de la palabra dada, revela la constancia del cuidado de sí, a pesar del tiempo. Aquí las diferencias entre mismidad e ipseidad son evidentes. “Una cosa es la permanencia del carácter y otra es la perseverancia de la fidelidad de la palabra dada. Una es la continuación del carácter; otra la constancia en la amistad”¹³. Como se puede observar la constancia y el cuidado de sí, apuntan ya a la dialéctica de la ipseidad y la alteridad por el horizonte de relación con el otro, ya que el mantenimiento de la palabra dada, el cultivo de la amistad exige al otro distinto de sí.

Llegados a este punto es necesario explicitar la relación entre identidad narrativa e identidad personal. En el apartado anterior, hemos dicho que la identidad narrativa surge del entrecruzamiento de la intencionalidad de la historia y de la ficción que da cuenta del tiempo humano. Además ella, se construye a partir de los procesos de prefiguración, configuración y refiguración de la triple mimesis. Así, la relación se da gracias a que la identidad narrativa, por medio de las operaciones miméticas, tiene la capacidad de expresar la tensión dialéctica entre mismidad e ipseidad que una persona vive a lo largo de su vida. En suma puede mostrar a través de la síntesis de lo heterogéneo el proceso dinámico de la identidad personal.

Para concluir este apartado conviene retomar el título de la obra que nos ha servido de guía: *Soi-même comme un autre*, ya que en él se encuentra la síntesis de lo que se ha expuesto hasta aquí. El pronombre reflexivo *Soi*, se refiere a un sujeto, en donde la comprensión de sí y de la realidad, se da necesariamente a través de múltiples mediaciones y de manera parcial. El término *même* (lo mismo) nos remite a las dimensiones constitutivas de la identidad personal: la mismidad y la ipseidad. Finalmente la expresión *comme un autre*, abre a una

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 147.

¹³ *Ibidem*, p. 148.

nueva dialéctica entre el sí y el otro, en donde ninguno es reducido a la categoría de lo Mismo, ni tampoco aparecen como sujetos solipsistas ajenos entre sí. La relación entre el sí y el otro es igualmente constitutiva como lo es la mismidad y la ipseidad.

3. Síntesis entre antropología e identidad personal.

La reflexión que a continuación se va a realizar, establece una relación entre las dialécticas constitutivas del sí mismo con las categorías antropológicas anteriores a *Temps et Récit* y *Soi-même comme un autre*, con la finalidad de exponer por una parte, la coherencia del pensamiento de Ricoeur a pesar de no construir un sistema y por otra, que el tema antropológico puede ser un hilo conductor para la comprensión general de su pensamiento.

Las tres categorías antropológicas que Ricoeur elabora desde su obra *Le volontaire et L'involontaire* (1950) hasta *De l'interprétation. Essais sur Freud* (1966) son: lo voluntario y lo involuntario, lo finito y lo infinito, lo arqueológico y lo teleológico. La dialéctica de lo voluntario e involuntario, muestra la interdependencia y conflicto entre el proyecto y los motivos, entre la decisión y la espontaneidad corporal; que intervienen en el acto voluntario y presenta al ser humano, como una libertad situada. La dialéctica de lo finito e infinito, descubre un desnivelamiento, una desproporción en el sujeto tanto en el orden teórico, práctico y afectivo. Por último la dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico expone que el sujeto está constituido por el deseo y que unido a esta dimensión, existe un horizonte de crecimiento y desarrollo en un entramado social.

Al comparar las tres primeras dialécticas con la cuarta, podemos encontrar ciertas afinidades entre los polos que se encuentran en tensión dinámica. De un lado se hallan las motivaciones, la espontaneidad corporal, el inconsciente (lo involuntario), la percepción, la corporalidad como apertura al mundo, el placer (lo finito), el deseo (lo arqueológico) y por último, el carácter (la mismidad). Del otro

lado, se encuentra el proyecto, la decisión, la obra, el consentimiento (lo voluntario), la conceptualización, la idea y el deseo pleno de felicidad (lo infinito), el desarrollo activo del sujeto (lo teleológico), la responsabilidad y el cuidado de sí (la ipseidad). De manera general se podría decir que Ricoeur ha elaborado una antropología en donde hay una tensión constitutiva entre la pasividad y actividad que experimenta el propio sujeto y que permite captar al ser humano lábil y capaz a la vez. Como se puede observar esta tensión polar no muestra una visión dicotómica de sustancias, sino el dinamismo de un sujeto actuante.

Además de estas afinidades es necesario señalar cuál son los aportes específicos de las dialécticas propias de la identidad personal a la propuesta antropológica de Ricoeur. Por una parte, hay una progresión en las preguntas sobre el ser humano, ya que si las primeras responden de manera parcial a la pregunta “¿qué es el ser humano?”, la última se dirige a la cuestión ¿quién es el ser humano?; formuladas en primera persona, la pregunta pasa del ¿qué soy yo? a ¿quién soy yo? La identidad narrativa, nos muestra que la antropología de Ricoeur parte del ser humano en general para desembocar en la noción específica de persona. Por otra parte, existe una profundización en la problemática porque las dialécticas de la identidad personal ubican a la antropología dentro de tres coordenadas específicas: temporalidad, historicidad y narratividad. Además, la antropología supera un planteamiento abstracto, ya que se expone que la intersubjetividad o la alteridad es constitutivo del ser humano y en este sentido se enlaza con una dimensión ética de responsabilidad hacia el otro. Con base en lo anterior, y dado que estas dialécticas atraviesan casi la totalidad de su obra, es viable afirmar que la cuestión antropológica puede servir de hilo conductor en la comprensión de su pensamiento y en consecuencia valdría como eje de referencia para desde ahí plantear el problema ético del reconocimiento, el problema político de la justicia, así como el problema del mal y de la Trascendencia.

DE LA VOLUNTAD RESENTIDA A LA VOLUNTAD PULVERIZADA

FROM THE RESENTMENT TO THE PULVERIZED WILL

Sergio ANTORANZ LÓPEZ
Universidad Complutense de Madrid
✉antoranz_sergio@hotmail.com

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: Este artículo examina la evolución de los distintos valores que han surgido en dos momentos históricos diferentes y que han promovido un tipo específico de deseo nihilista. Por un lado, se analizará el fenómeno del resentimiento y de la voluntad de poder a través de la crítica que realiza Nietzsche. Por otro lado, se analizará la descripción sociológica que realiza Lipovetsky sobre la sociedad de nuestros días: del ascetismo al hiperconsumo hedonista, del horizonte rígido de sentido a la flexibilidad y pulverización de la moda, del Dios totalizante al narcisismo individualista, de la religión a la mercadotecnia.

Abstract: This essay examines the evolution of the diverse values that have arisen in two historical different moments, which have promoted a specific type of nihilist desire. According to the Nietzsche's critique, we shall consider the relation of the phenomenon from the resentment to the will to power. On the other hand, taking as point of departure the work of Gilles Lipovetsky there will be analyzed the sociological description about the society of our days. This study implies significant relations which go from the asceticism to the hedonistic hyperconsumption, from the rigid horizon of meaning to the flexibility and pulverization of the fashion, from the omnipotent God to the individualistic narcissism, from the religion to the marketing.

Palabras clave: Nietzsche, resentimiento, voluntad de poder, Lipovetsky, hedonismo-narcisista.

Keywords: Nietzsche, resentment, the will to power, Lipovetsky, hedonism – narcissist.

1. Resentimiento y voluntad de poder en el pensamiento de Nietzsche.

Nietzsche consideraba *el resentimiento*¹ como una peligrosa enfermedad del deseo que enmarañaba la voluntad. A este tipo de personas contagiadas a menudo las comparaba con las *tarántulas*², porque la táctica de este arácnido es similar a la actitud de ciertas voluntades. Analicemos detenidamente la comparación: la araña construye imperceptibles telas donde la presa queda condenada en sus redes. Una vez inmovilizada la víctima en su tela, la araña sale de su escondite y ataca, evitando de este modo la lucha directa. Esto es, el ataque de la araña no es una actividad sino un tipo de reactividad; espera a que el oponente esté por debajo de sus fuerzas para garantizar el éxito de su ataque. No hay aquí un reto, tan siquiera una similitud entre fuerzas, la araña busca la clara desventaja de su enemigo para garantizar su dominio. Este tipo de rodeo respecto al enfrentamiento es lo que caracterizará al resentimiento como una actitud contra la vida. El hombre resentido es un tipo de persona de carácter débil, que manifiesta el querer siempre mediante estratagemas indirectas porque teme la confrontación y los obstáculos que puedan presentarse en el plano vital; sólo actúa en los espacios donde anteriormente ha tejido sus redes de dominio. Precisa por lo tanto de medios casi imperceptibles para inmovilizar aquello que atenta potencialmente contra su integridad física. Así se construyen los ideales que amparan la carencia de

¹ Nietzsche siempre usó el término francés *ressentiment* porque en alemán no existe un término equivalente. Tampoco consideró adecuado el término inglés *resentment*. Aquí se ha empleado en el abstracto para no confundir al lector.

² NIETZSCHE, F. “Segunda parte: De las tarántulas”. En *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial. 2005. pp 155-158.

fuerza, así la voluntad resentida puede disponer de un espacio donde ejercer su dominio. *El resentimiento* es un tipo de reactividad que se apoya en un horizonte legitimador de sentido, del mismo modo la araña se apoya en su tela para sobrevivir. Ese horizonte de valores inmóviles autoriza su incapacidad como aquella que debe ser admirada, aquí comienza lo que Nietzsche denominó *la rebelión de los esclavos*³, una nueva forma de valorar que atenta contra el devenir de las fuerzas porque en toda acción, se fija con anterioridad un modelo que presupone un determinado vencedor. De este modo, todo movimiento se encuentra rodeado por telas de araña, todo impulso es reactivo porque nace de la petrificación de las redes legitimadoras. La acción o lo activo se vuelve peligroso y el sacerdote (figura tomada por Nietzsche como ejemplo del resentimiento) intentará neutralizar ese tipo de movimiento peligroso mediante la confesión y la asunción del pecado. En este sentido, la Teología y la Metafísica cumplen este cometido reactivo porque operan en el aire (donde se carece de obstáculos), es decir, cumplen con la función de tejer una tela de araña conceptual que tomada como verdadera detiene e inmoviliza todo lo que pretende imponerse como voluntad de poder, como acción creativa. En consecuencia, lo creativo entendido como resultado de la voluntad de poder, como aquella fuerza que no teme los infortunios y que ve en ellos la ocasión de superarse, es decir: el acto heroico, queda condenado moralmente e intenta inmovilizarse mediante el complejo tejido judeo-cristiano. La conciencia del hombre se convertirá entonces en la interiorización del tejido arácnido.

El hombre del resentimiento es un perro, una especie de perro que sólo reacciona frente a las huellas (sabueso). Sólo inviste huellas: al confundir localmente la excitación con la huella el hombre del resentimiento ya no puede activar su reacción.⁴

³ NIETZSCHE, F. Tratado Primero: “Bueno y malvado”, bueno y malo. En *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza Editorial. 2006. p 55.

⁴ DELEUZE, G. “Del resentimiento a la mala conciencia”. En *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama. 2002. p 165.

Esta comparación que utiliza Deleuze para describir al hombre del resentimiento nos puede servir para complementar la comparación con la araña. El resentimiento es la enfermedad reactiva del deseo porque la voluntad ya no puede activar su propio querer.

El hombre del resentimiento confunde las huellas con la excitación real, ha sido educado, domesticado y entrenado para confundir las huellas con el objeto que plasma la huella, es decir ha tomado lo ideal por lo vital entremezclándolos indistinguiblemente. Las huellas son esos residuos con los que se puede seguir una pista y aproximarnos a lo que realmente buscamos, por ello los perros sabuesos son los instrumentos necesarios para rastrear y alcanzar el objeto perdido. Como en Sherlock Homes, las huellas nos derivan al escenario del crimen o al autor del crimen, es decir, nos orientan al lugar de la acción, pero Sherlock Homes jamás podrá conformarse con las huellas porque allí no hay nada parecido al objeto, al hombre, o al crimen. Las huellas son tan sólo las meras apariencias de algo real. Sin embargo, el perro sabueso no sabe nada de crímenes y sólo cumple con su función: oler las huellas porque sabe que sólo de ese modo conseguirá su recompensa, esto es, una galletita o una acaricia de su amo. El hombre resentido al igual que el perro sabueso se conforma con la huella porque allí encontrará su recompensa, sin embargo, ignora que su acción no es acción sino la reacción de una acción superior guiada por su amo, es decir, es el medio de un instrumento de poder superior bajo el cuál es condicionado a seguir determinadas órdenes. Posiblemente, el resentimiento sea un fenómeno más complejo y se escapa a la simple comparación con el perro sabueso. Por ello, debemos añadir que el hombre resentido posee más potencial creativo que el perro sabueso, el ser humano posee en muchos casos un imaginario más poderoso y rara vez se consuela con una simple galletita. El imaginario del hombre puede ver en la huella algo más que la propia huella y conformarse sólo con ella, incluso puede llegar a prescindir de galletitas y de caricias efectivas, su imaginación alimentada le consuela y le conforta. Este tipo de valorar se contagia y la pregunta por el objeto que plasma la huella se convierte en una actividad que debe ser bloqueada. De

este modo, el hombre resentido se vuelve convaleciente porque es incapaz de transformar todos esos estímulos reactivos en acciones activas, ha asimilado el valor con la verdad, la huella por el objeto, el escenario de la vida por el escenario tejido. Por ello Nietzsche reclamaba la superación del hombre, porque el hombre se ha convertido en un sabueso por mediación de las arañas y debe destruir su tejido. El hombre debe transformar todo lo reactivo en su propia actividad creativa: *Transformar todo "Fue" en un así lo quise*.⁵

El hombre debe vencer la reactividad de su conducta, debe reclamar esa fuerza propia que supera las resistencias sin ayuda de tejidos ideales. A este tipo de fuerza operatoria que debe superar al hombre es lo que Nietzsche denominó *la voluntad de poder*. Esta noción es oscura y posiblemente inacabada, pero nos referiremos a ella como la condición de fuerza fisiológica y creativa, cuya contraposición y rechazo genera una fuerza negativa que hemos mencionado como *el resentimiento*. La idea de *la voluntad de poder* aparece referida en toda la obra nietzscheana, aunque no toma ese nombre hasta *Así habló Zaratustra*, además, posteriormente apelará a esta noción aunque no la nombre explícitamente. La explicación más o menos perfilada de la voluntad de poder la efectúa al final de su vida, aún así, es confusa porque se sirve de numerosos ejemplos tomados de la Física y de la Biología de su época para respaldar la existencia de *la voluntad de poder* como principio fisiológico del ser humano. Recordemos que Nietzsche tuvo momentos de entusiasmo científico, aunque dicho frenesí por encontrar en la ciencia un soporte, no pudo compensar su escaso conocimiento científico propio de un amateur que había leído algunos libros sobre ciencia. Además, posteriormente Nietzsche observó en la ciencia una estructura y finalidad semejante al de la religión judeo-cristiana. Por ello, a menudo sus referencias, ejemplos o explicaciones de tendencia científica pueden ser un tanto desconcertantes. No obstante, nos referiremos a cierta explicación fi-

⁵ NIETZSCHE, F. Segunda parte: "De la redención". En *Así habló Zaratustra*. *Op. cit.*, p 209.

siológica sobre la voluntad, para relacionarla posteriormente con el fenómeno del comportamiento posesivo del ser humano en el espacio del mercado.

Podríamos afirmar que *la voluntad de poder* es el principio del querer en el ser humano, la oquedad del deseo que siempre está por realizarse y por satisfacerse. Para satisfacer ese impulso del deseo que deriva al placer-poder, Nietzsche subrayó que era preciso reconocer que no existe deseo que no implique lucha, no es posible el placer sin su ligadura fundamental: el dolor. Por otro lado, el modo en el que la voluntad se enfrenta al querer es lo que determina la actividad o la reactividad de su conducta. Esto es, la voluntad puede enfrentarse al dolor, y en general a la vida, al modo arácnido como ha hecho la tradición Metafísica y judeo-cristiana, por otro lado, la voluntad puede enfrentarse al modo que defendió Schopenhauer: extirpar el deseo de la voluntad y deshacernos de la posibilidad del dolor. Por último, la voluntad también puede desear su propio dolor porque allí ve un motivo de superación, allí ve el motivo para desplegar su poder y sólo así, en esa tensión de fuerzas que luchan por superarse se logra la creación, la superación y el placer-poder. Así es como actúa una voluntad de poder vitalmente sana. Este tipo de voluntad no se conforma con conquistar el objeto del deseo y sus conjuntos; desea todo lo que le conduce a ello porque allí se encontrará con las resistencias que activarán su deseo y sólo ante esas fuerzas puede desplegar su potencial. Querer el deseo sin sus derivados es renunciar a la vida:

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse ante resistencias; busca lo que se le resiste, ésta la tendencia del protoplasma cuando extiende sus pseudópodos y tantea a su alrededor. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado.⁶

⁶ NIETZSCHE, F. Cuaderno W II Otoño de 1887 9(151) en *Fragments Póstumos (1885-1889) Volumen IV*. Madrid: Editorial Tecnos. 2006. p 289.

Esta voluntad de poder aparece en cualquier manifestación vital porque es un principio fisiológico ligado al querer. El hombre nace con carencias que debe satisfacer fuera de sí mismo, por ello, la voluntad de poder sólo puede activarse en relación a otras vidas. No puede existir por sí misma, esto es, las fuerzas no pueden ejecutarse en el vacío. Por ello, detrás de la máscara del desinterés (teológico, moral, metafísico, artístico...) ha estado oculto este principio: todo movimiento, todo juicio, toda verdad, toda causa, todo devenir viene motivado por este anhelo de conquista del querer. En este sentido, la voluntad es un *quatum* de poder porque sólo hay acontecimiento allí donde hay una diferencia potencial de fuerzas, sólo hay deseo donde hay algo que se resiste y que desea ser conquistado. A la carencia de este potencial de fuerzas Nietzsche lo denomina nihilismo. Para finalizar, podemos concluir que el fenómeno del resentimiento es un tipo de fuerza incapaz de superar las resistencias; ante la impotencia de esa debilidad frente a los obstáculos vitales la voluntad resentida confecciona vacíos asépticos. Frente a este fracaso del vigor vital, el hecho de no asumir este *pathos* de la distancia, implica el nacimiento de la fábula que narra otro mundo posible donde las fuerzas puedan invertirse. Entonces comienzan a construirse las telas de araña, el lugar donde el amo puede tornarse esclavo y viceversa.

2. Nihilismo y carnaval.

¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros le hemos matado!
 ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos -¿quién nos enjugará esta sangre? ¿Con qué agua lustral podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a la altura?⁷

⁷ NIETZSCHE, F. Libro tercero: 125, en *La Ciencia Jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2001. p 218.

Con este famoso aforismo Nietzsche nos advertía del desgajamiento que poco a poco fracturaba la tela de araña Occidental. ¿Este quebrarse condenaría aún más al deseo o por el contrario lo liberaría de la red estructural donde yacía asistido bajo el dominio de las tarántulas? La síntesis del proyecto racional intentó salvar el inevitable desgajamiento que se estaba produciendo. Se pretendía cicatrizar la fractura porque tras ella se abría un gran vacío. El ímpetu renovador del idealismo alemán intentó dicha cicatrización, sin embargo ya era tarde para recuperar el colorido de la fábula y el hombre parecía condenado a hormigear por la tierra. Friedrich H. Jacobi dispuso la voz que describiría el síntoma de una época: *el nihilismo*. Nietzsche tomaría dicha expresión como la anunciación del inevitable fin de los grandes valores que se habían enseñoreado del horizonte de sentido a partir del legado socrático. El nihilismo sería el resultado final de ese hombre que tras desprenderse de la red, estaría condenado al más absoluto sinsentido. Frente a esta situación Nietzsche atisbó el fin del hombre pero también el momento y la posibilidad de su superación. Era el momento de un gran cambio donde el hombre dejaría de sacrificar su vida a los dioses y él mismo se convertiría en un dios para sí mismo. Sin embargo, Nietzsche advirtió que ese momento de ruptura podría ser el principio de una condena aún mayor, la sombra de Dios podría ser alargada y los valores podrían continuar de forma inercial su imperio sobre los hombres a pesar de que ningún hombre creyera ya en ellos. En este caso, cualquier extraño Dios sería bienvenido y podría ocupar su lugar. El hombre anunciaba Nietzsche, debe ocuparse del peso más pesado, desembarazarse de toda la carga valorativa que cargaba sobre su espalda, transformar todos los impulsos reactivos heredados y reconvertirlos en una nueva fuerza activa, el hombre debería convertirse en el artífice de su propia vida:

Si queréis subir alto, ¡emplead vuestras propias piernas! ¡No dejéis que os lleven hasta arriba, no os sentéis sobre espaldas y cabezas de otro!

⁸ NIETZSCHE, F. Cuarta parte: Del hombre superior. En *Así habló Zaratustra*. *Op. cit.* p 394.

Sin embargo, para subir alto, para superar la muerte de Dios, para asumir el peso más pesado, aquello que Kundera denominó *la insoportable levedad del ser*, los hombres no confiaron en sus propias piernas ya demasiado debilitadas. El hombre confió su ascenso y su suerte en los objetos que recientemente se producían en las industrias y que se asentaban en un novedoso escenario liberador de la fricción de las telas: el mercado. El hombre una vez desenraizado de la red arácnida se ubicaría entre el ruido de las máquinas y el humo de las fábricas. Sumergido en ese gran vacío llamado ciudad, ya no empleó sus piernas porque existían los vehículos que agilizaban sus desplazamientos, es decir, no se preocupó por la muerte de Dios, ¿por qué iba hacerlo si el dominio de la técnica sobre la naturaleza tornaba al hombre en un pequeño dios?, ¿por qué iba a preocuparse de su destino, si ahora lo dominaba gracias a sus recientes posesiones y su fe en la técnica? Así la voluntad comenzó a convertirse en objeto y los objetos en portadores simbólicos de poder. No fue necesario soportar la levedad, de ello se encargaron los objetos y los sueños del progreso.

Nunca fue tan patente el nihilismo como en los inicios de la sociedad industrial, por ello, fue necesario disfrazar esa decadencia y ese horror que se hacía patente en cada rincón de la ciudad. La enfermedad de la voluntad debía vestirse con nuevos colores, teñirse de placer, un poco al estilo de las Vegas, donde el desierto se convierte en espectáculo y la ludopatía deja de ser una enfermedad para metamorfosearse en júbilo y en una eterna fiesta. Las Vegas podría ser la síntesis del nihilismo que vive nuestra sociedad: la ciudad de los casinos y del azar es ese lugar donde todos los valores y todas las ciudades caben siempre que sean de plástico y se construyan sobre el desierto.

Nietzsche murió en las orillas del siglo XX, desde entonces el desierto parece que no ha cesado en su expansión, sin embargo, podemos afirmar que tras la muerte de Nietzsche sobrevino un intento crítico de emancipación valorativa; existió una lucha de fuerzas entre tradición y trasgresión. Las luchas obreras intentaron reconvertir el resentimiento de clase, no obstante, fue el Modernismo el que supuso un aire regenerado y creativo a través del cual se pretendió transvalorar

todo lo reaccionario que a modo de residuo conservaba Occidente. La crítica modernista tuvo su lugar y su reivindicación transgresiva de poder, pero pronto, su originalidad valorativa devino en canon. Los antiguos valores legisladores de sentido tomaron una forma perezosa de coexistencia junto a este *imperio efímero* y tembloroso de las vanguardias. Toda nueva forma de expresión debía sorprender y provocar sobre el espectador, debía vaciarse de su seriedad y anular cualquier referencia, así el arte se tornó en fiesta y en espectáculo: la trasgresión se aligeró y se instauró como ley del mercado y principio del placer. Con ello, la moda y la publicidad serían los nuevos imperativos modales, los nuevos instrumentos por los cuáles se afianzaba una nueva tela de araña, una nueva forma de valorar a partir de la cuál el mercado encontró en el arte modernista su inspiración. Esto es, el artista se convirtió en genio narcisista, en una especie de nuevo dios y pronto comenzarían los fenómenos de fieles fanáticos que se extrapolarían a todas las áreas de la imagen comercial. En los museos y en los conciertos se agitaba una nueva forma de expresión que no remitía a un horizonte de sentido, el arte creaba y destruía simultáneamente con una extraordinaria rapidez y con asombrosa alegría. Todo se convertía en objeto de celebración, incluso el cine y los deportes se convertirían en industria festiva. El deseo encontró en este espectáculo una multitud de estímulos que rellenaban el inmenso vacío de su desgana, ese principio fisiológico del placer parecía satisfecho y comenzó el nuevo letargo de la voluntad. La trasgresión secularizada y el festejo del arte (unido a la nueva promesa de la técnica) se convirtieron en la nueva esperanza de los hombres que aún no habían superado la gran pérdida. Gracias a este nuevo proceso de desestandarización aquella expresión nietzscheana de que *el hombre prefiere querer la nada a no querer*⁹ se convertirá en una actitud asumida sin dolor, un tipo de nihilismo disfrazado de carnaval que conservaría en un botiquín de emergencia los sólidos valores del pasado. Aquí comenzaría una nueva forma de reactividad generalizada del deseo que encontrará el estímulo, no en

⁹ NIETZSCHE, F, “Tratado Tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?”. En *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza Editorial. 2006. p 275.

una voluntad creadora que busca su propio poder, sino en una voluntad que arrastra y conserva el fenómeno del resentimiento pero ahora reflejado en los productos de consumo con sus respectivos valores asociados. Las nuevas organizaciones laborales y los incesantes objetos y experiencias que produce y ofrece *la sociedad del hiperconsumo* se convertirán en el *agua lustral* con el que limpiaremos la muerte de Dios. Las fiestas expiatorias por las preguntaba Nietzsche en su famoso aforismo son las grandes fiestas del consumo que describe Lipovetsky:

Arquitectura monumental, decoración lujosa, cúpulas resplandecientes, escaparates de colores y luces, todo está hecho para deslumbrar, para metamorfosear el comercio en fiesta permanente, maravillar al parroquiano, crear un clima compulsivo y sensual propicio a la compra. Los grandes almacenes no sólo venden mercancías, se esfuerzan por estimular la necesidad de consumir, por excitar el gusto por las novedades y la moda mediante estrategias de seducción que prefiguran técnicas modernas de marketing. Impresionar la imaginación, excitar el deseo, presentar la compra como un placer, los grandes almacenes fueron, con la publicidad, los principales instrumentos de la promoción del consumo a arte de vivir y a emblema de la felicidad moderna.¹⁰

3. La metamorfosis de la voluntad a través de los objetos del mercado

Los antiguos grandes ideales se han transformado en las vertiginosas modas que prefiguran los grandes ingenieros de la mercadotecnia por virtud del beneficio económico, he aquí la nueva muestra de poder y la nueva actitud reactiva de la posmodernidad: el culto a la novedad, al cuerpo, al placer, a la moda... por medio de incesantes imperativos

¹⁰ LIPOVETSKY, G. "Primera parte La sociedad de hiperconsumo". En *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama. 2007. p 27.

publicitarios. Toda la realidad parece bañada de sugerencias impulsivas hacia el consumo. Nos encontramos ante una acelerada y fulgurante corriente cuyo patrón a seguir es la histórica tendencia a la actualización sinsentido, cuya muestra deificada se hace eco a través de los escaparates y de los medios de comunicación. El consumo se convierte en arte de vivir, la incitación del deseo mediante el acentuado llamamiento al placer se ha convertido en la nueva red estratégica; allí se produce la distensión de las fuerzas vitales y el dominio amplificado de las voluntades. Esta apoteosis del mercado muestra una de las antinomias más peligrosas de nuestro tiempo: la libre circulación de productos conlleva la dificultad de reconocer el resentimiento, nos referimos a la confusión entre la relación de poder que se muestra en la adquisición de los bienes de consumo y la frecuente asociación con la libre disposición de la voluntad. En toda supuesta libre elección de productos, en toda posesión y goce de objetos de consumo, subyace una multitud de intereses que no nos pertenecen. La oquedad del deseo se ha abierto por medio de la manipulación del mercado, en cierto modo es un querer *periférico* que no nos pertenece. Esa supuesta libertad garantizada en el poder de adquisición y en la demostrativa experiencia de un consumidor, que elige “soberanamente” por las estanterías de los hipermercados y que corretea por los pasillos de los inmensos centros comerciales, donde prueba, descambia y vuelve a comprar renovando sus siempre insuficientes adquisiciones, lejos de ser una muestra de actividad es más bien una muestra de la efectividad de las estrategias mercadotécnicas; un tipo de nihilismo devorador que no parece saciarse con ningún valor de los múltiples que ofrece el mercado. El libre consumidor brinda por los privilegios que obtiene gracias al intercambio de sus horas laborales por mercancías, pero en dicho movimiento sólo hay reactividad acumulada por la feroz competencia entre compañeros de trabajo y firmes mandatos de largas castas jerárquicas (jefe de sección, jefe de planta, subgerente, gerente, presidente...). Dentro de esta atmósfera arácnida, las telas parecen diluirse mediante una extraña competición, basada en la desbocada adquisición de productos que representen un estatus

de poder igualador o superador al compañero-enemigo, amigos o vecinos. Posiblemente, hoy en día el resentimiento es un trastorno de la voluntad más agudo de lo que Nietzsche auguró, puede ejemplificarse en la multitud de trastornos psicológicos que padecen las sociedades del hiperconsumo: trastornos del sueño, trastornos de ansiedad, crisis de pánico, hipocondría, proliferación de las fobias, *burnout*, depresiones... otras formas de reactividad o incomodidad vital.

Nuestro cuerpo parece rechazar el modo en que lo sometemos. Ante este sometimiento es preciso elaborar nuevas estrategias que maquillen la ferocidad del nihilismo. *¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a la altura?* Expiamos la pulverización del sentido mediante el culto al placer y al cuerpo, así estamos a la altura de la gran pérdida divina, mediante el *hedonismo* y *el narcisismo* gozamos y nos adoramos como dioses; sólo así sobrevivimos tras la muerte de Dios y enmascaramos el ritmo *ultraindustrial* al que estamos condenados. Pero, sobrevivir no es vivir:

Si de la muerte de Dios no extraemos una grandiosa renuncia y una continua victoria sobre nosotros, tendremos que cargar con la pérdida.¹¹

El problema de la voluntad se muestra genealógicamente más complejo por dos motivos: primero, carga con la pérdida de la muerte de Dios; segundo, absorbe la multitud de síntomas que generan los diversificados y versátiles presentes de sentido (que se muestran ante nosotros y que arrastran ineluctablemente el movimiento de nuestra acción). No hay una gran renuncia y sin embargo, en las sociedades del hiperconsumo se vive una extraña victoria sobre una lucha que jamás se ha efectuado. Los antiguos valores siguen vigentes pero cada uno cree en ellos *a su modo*, *viviéndolos a la carta* dentro del gran espectáculo del mercado. Las estrategias de enseñoramiento que se producen en la sociedad de nuestros días presentan problemas quizá

¹¹ NIETZSCHE, F. Cuaderno NV7. Otoño de 1881 12(9) En *Fragmentos Póstumos (1875-1882) Volumen II*. Madrid: Editorial Tecnos. 2008. p 838.

más arduos y complejos que el resentimiento y la dicotomía *amo y esclavo* que nos presentó Nietzsche.

La existencia de jerarquías de clase y de patrones de dominio continúan, no al modo teológico ni bajo la estructura del Antiguo Régimen, sino mediante una variante más sutil: la mercadotecnia y la promesa de una inmediata satisfacción desiderativa a gusto del consumidor. Las clases se diluyen y se flexibilizan. Nos encontramos ante una voluntad que lejos de superar el resentimiento, lo pulveriza y lo agudiza a través de la obsolescencia de sentido que fijan los instrumentos que preconiza el mercado y todo el conglomerado estructural que conlleva. En la novela *Club de Lucha* se percibe esta libertad planificada entre telas de araña donde el hombre no deja de aprovisionarse de *huellas*. Aquí la esclavitud y el resentimiento se disfrazan de poder:

Yo no era el único esclavizado por el instinto de construirse un nido. Personas que conozco y que solían llevarse pornografía al baño, ahora se llevan el catálogo de muebles de Ikea. Todos tenemos el mismo sillón de Johanneshov tapizado con rayas verdes de Strinne. (...) te quedas atrapado en tu precioso nido y los objetos que solías poseer ahora te poseen a ti. (...) una casa llena de condimentos pero sin comida de verdad.¹²

Esto es, el comercio nos ofrece la sensación de señores cuando aquello que nos esclaviza siguen siendo los grandes ideales que abandonaron las formas teológicas de representación y se convirtieron en bienes de consumo. No se trata sólo de un juego de fuerzas donde el débil pretende ocupar el lugar del fuerte de forma indirecta; al diluirse cualquier horizonte de sentido y con ello el deseo de la voluntad, lo reactivo se muestra aún más tapizado por la multiplicidad de telas arácnidas. El consumo se ha convertido en ese dulce bálsamo que simula la lucha vital, además, cumple una función reguladora: el mercado es un instrumento integrador social de los individuos, por ello

¹² PALAHNIUK, C. *Club de Lucha*. Barcelona: El Aleph. 2008. pp 49-51.

es el máximo neutralizador de la división de clases y con ello el gran negador de la perspectiva crítica: *La división social ha perdido su brillo trágico*¹³.

No hay fuerzas activas porque sólo hay huellas de una *voluntad pulverizada*. Si el sueño del hombre en el Antiguo Régimen consistía en la salvación ultramundana, hoy en día el sueño generalizado de los hombres es la riqueza porque este es el universal tangible, bajo el cuál se subordinan todas las particularidades (el poder de la salvación celestial frente al poder de la salvación monetaria). La aspiración a la riqueza no deja de ser una muestra más del evidente resentimiento que se padece ante la carencia de fuerzas volitivas. Sin embargo, en los últimos años, el resentimiento ha encontrado en el mercado los apósitos instantáneos que mejor disimulan los síntomas de un malestar innegable ante la carencia de narratividad que posee una vida. Los objetos son necesarios para conservar el estatuto del poder social, pero ya no son suficientes porque en su uso generalizado han dejado de narrar. El capitalismo avanzado de nuestros días o tercera fase trata precisamente de subsanar este problema no solamente mediante objetos sino también mediante experiencias. Ya no sólo se vende el *tener* sino que se vende el *vivir*. Ante unos compradores que poseen casi de todo, ya no basta minimizar la vida de los objetos de consumo e invocar a la renovación e innovación constante de los productos. El espectáculo se desplaza de los objetos al reino de la configuración de vivencias únicas y ejemplares. Ya no es suficiente el valor simbólico del producto con su relativo estatuto de poder, se nos abre un mercado cuyo préstamo y nueva promesa de libertad se hace patente a partir de los objetos y de las experiencias de conciencia. Es decir, a través de la modelación del cuerpo, de las experiencias únicas y de los productos personalizados, esto es, el consumidor debe simular la capacidad de ser creador y narrador de su propia vida. El mercado ahora vende la sensación de ser dueño de tu experiencia, el placer ya no repercute directamente sobre el uso de los objetos; el placer se enfoca en la vi-

¹³ LIPOVETSKY, G. Capítulo V “La sociedad humorística”. En *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama. 2008. p 165.

vencia del propio cuerpo: un tipo de *hedonismo narcisista* que agudiza el fenómeno del *individualismo*.

Las estrategias o redes que fomentan este tipo de comportamiento se presentan en la actualidad bajo el altavoz de los medios de comunicación. Los *mass media* no dejan de manifestar un tipo de reactividad salvaje que se hace cada día más notable: se introduce el miedo como valor que agiliza las nuevas formas que propone el mercado. El temor activa el narcisismo y subraya la transitoriedad del placer. Se vive y se consume por temor al mañana, a la pérdida o ruptura de las posesiones, el miedo a la enfermedad, a la muerte, a la vejez, al vecino,... vivimos rodeados de enemigos, lo cuál sólo hace que nuestro resentimiento alcance magnitudes estratosféricas. Ya no hay enemigos claros y distintos, cualquier persona y cualquier cosa es susceptible de ser un adversario potencialmente dañino, por lo tanto sólo queda encerrarnos en nosotros mismos; esta es la última tendencia generalizada en las sociedades del hiperconsumo. En este ensimismamiento de sí mismo, la sociedad se convierte en el paraíso de los espejos donde los otros sólo son importantes si se convierten en satélites aduladores de nuestro propio yo, por el contrario, son potencialmente quebradores de nuestros espejos y por lo tanto enemigos. No obstante, ese sentimiento de enemistad se vive camuflado, con temor y rara vez se pone de manifiesto:

Cada vez más absortos en preocupaciones privadas, los individuos se pacifican no por ética sino por una hiperabsorción individualista.¹⁴

La voluntad se debilita ante estos nuevos extranjeros y pretende desesperadamente hacerse consciente de sí misma, teme que su escaso poder sobre su salud, sobre su cuerpo y sobre sus posesiones sea arrebatado. El miedo mediatizado a través de los medios de comunicación se ha vuelto el instrumento más poderoso de nuestra época y el gran

¹⁴ LIPOVETSKY, G, Capítulo VI “Violencias salvajes, violencias modernas”. En *La era del vacío*. *Op. cit.* p 199.

generador de reactividades. Por ello, nuestra sociedad vive resentida bajo el bálsamo del placer momentáneo, sin embargo hay un malestar que se trasluce en indiferencia hacia el mundo, hacia el futuro y hacia el otro. El cuidado litúrgico del yo implica el desinterés por lo colectivo, por lo público y la imposibilidad de una comunicación intersubjetiva. Posiblemente, la enfermedad del resentimiento del tipo *hedonismo-narcisista* se muestra en nuestra sociedad de forma escandalosa a través de todas esas monstruosas transformaciones estéticas en las que interviene la cirugía (no sólo el desierto es capaz de acoger todo tipo de plásticos al estilo de las Vegas, ahora también el cuerpo absorbe las prótesis), pero también la vigorexia y la anorexia (con su curioso fenómeno contrapuesto: el sobrepeso) son síntomas de un placer desmedido orientado hacia el culto de uno mismo. Asistimos a un progresivo debilitamiento de la voluntad que ha olvidado las resistencias vitales para “luchar” contra las virtualidades fantasmales que prefiguran los ingenieros del mercado.

En conclusión, con esta comunicación se ha pretendido rescatar el problema de la voluntad de poder y demostrar que nos enfrentamos a *un tipo inédito de control social sobre almas y cuerpos*¹⁵ y *la libre elección de amos y esclavos no suprime ni a los amos ni a los esclavos*¹⁶. Este nuevo tipo de violencia sobre nuestro deseo no es del tipo autoritario, semejante a los inicios del capitalismo donde las capas del poder eran manifiestas y el resentimiento era explícito. Por el contrario, vivimos bajo el imperio del placer y los ideales hedonistas de nuestra época se confunden con la fuerza de nuestro propio querer. El hedonismo debilita la voluntad de poder y la solución quizá no se halla en esa huída ante el placer como ratificó Schopenhauer, sino de saber qué placer es el que deseo y cómo quiero gobernarlo asumiendo el dolor que en él hay implícito. Sin embargo, nuestra sociedad sólo reconoce el placer sin resistencias y de este modo la voluntad se debilita

¹⁵ LIPOVETSKY, G, Capítulo III “Narciso o la estrategia del vacío”. En *La era del vacío*. *Op. cit.* p 64.

¹⁶ Escotado, Antonio, citando a Herbert Marcuse en el apartado de Crítica de *Revista de Occidente*. Año V 2ª época nº46. Madrid. 1967. p 112.

aún más (para corroborar esto sólo es preciso observar el auge económico en el terreno de los libros de autoayuda, terapias de confort espiritual y en especial, el apogeo de la psicofarmacología y su promesa del bienestar anímico). Es preciso huir del luto porque en una sociedad feliz repleta de luces y colorido no cabe el dolor, se teme cualquier forma pública que sea contraria al humor y al espectáculo. Ante este nuevo arquetipo de violencia mediatizada por el humor y la seducción hedonista, el consumidor se siente poseído por un extraño síndrome de Estocolmo porque es incapaz de revelarse contra aquello que lo libera y a la vez lo somete. Todos nos sentimos aomos dentro de nuestro propio nido, pero ese deseo incentivado no nos pertenece porque es el resultado del imaginario mercadotécnico. No forma parte de nuestro dominio desiderativo y por lo tanto no hay una fuerza manifiesta de nuestro poder sobre la acción, hay sólo el resentimiento del querer que fluctúa entre los mandatos pulverizados de las nuevas organizaciones laborales y los preceptos de los *mass media*.

Anteriormente las fábulas metafísicas gobernaban el cielo de nuestros actos, esa supremacía de poder hoy se ha trasladado al reino del mercado. Para finalizar, nos gustaría recordar aquel texto de Julio Cortázar que aparece en *Historias de cronopios y de famas* y que describe con simpática maestría el dominio las redes arácnidas que poseen los objetos sobre nuestra propia vida:

(...) cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido (...) Te regalan –no lo saben, lo terrible es que no lo saben-, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo (...) Te regalan su marca, y la seguridad de que es una marca mejor que las otras, te regalan la tendencia a comparar tu reloj con los demás relojes. No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen al cumpleaños del reloj.¹⁷

¹⁷ CORTÁZAR, J. “Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda a un reloj”. En *Historias de Cronopios y de Famas*. Barcelona: Edhasa. 2006. p 23.

ANIMALES NO HUMANOS: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ENTIDAD MORAL

NON-HUMAN ANIMALS: A REFLECTION ABOUT MORAL ENTITY

Silvia Patricia ARIAS ABAD
Universidad de Guadalajara (México)
✉sipaa76@yahoo.com.mx

Recibido: 30/052010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: La discusión acerca de la responsabilidad que el ser humano debe o no tener hacia los animales no humanos representa uno de los intereses primordiales en el ámbito de la ética y la bioética actuales. Sin embargo, es importante que dicha discusión se lleve a cabo por los causes de la argumentación filosófica más que por argumentos de carácter emocional, es por ello que la presente reflexión intenta ser un acercamiento al dilema a partir de tres perspectivas éticas: el intuicionismo, el utilitarismo y el contractualismo, analizando así cada propuesta argumentativa para determinar si los animales no humanos tienen o no una entidad moral intrínseca, y además si esta posición nos lleva a una obligación y responsabilidad moral para con ellos.

Palabras clave: Animales no humanos, entidad moral, responsabilidad moral, contractualismo, utilitarismo.

Abstract: The discussion about the responsibility that humans must or must not be towards non-human animals represents one of the overriding interests within the current ethics and bioethics. However, it is important that this discussion is carried out by means of philosophical arguments rather than emotional nature arguments, that is why the present reflection tries to be closer to the dilemma from three ethical perspectives: intuitionism, utilitarianism and the contractualism, analyzing each proposal to determine whether non-human animals have argumentative or not intrinsic moral entity, and also if this position leads to an obligation and moral responsibility to them.

Keywords: Non-human, animals, moral entity, moral, responsibility, contractualism, utilitarianism.

La discusión acerca de los derechos de los animales no humanos ha estado presente en el ámbito de los dilemas planteados en la ética aplicada. Sin embargo, los argumentos proporcionados por los sectores que defienden la existencia de una entidad moral en los animales no han sido lo suficientemente sólidos como para establecer criterios que permitan una defensa moral de tales derechos, si es que realmente los poseen. Inclusive estas posturas han terminado por llevarnos a contradicciones en el momento de analizarlas bajo la luz del propio sentido común.

Es por ello que el trabajo de la ética respecto de este dilema es tratar de proporcionar reflexiones y argumentos que lleven a los individuos a justificar plenamente la relación moral que pudiera existir entre los seres humanos y los animales no humanos realizando un análisis de las diversas posturas morales que han discutido el tema. Utilizaré el término animal como equivalente a animal no racional, estableciendo así la diferencia con la especie humana.

A lo largo de la historia diversos estudiosos sobre el dilema se han encargado de profundizar en la cercanía biológica entre animales y humanos, tratando de desentrañar cuál es la relación que existe entre ambos, determinando así las fronteras que nos separan o nos unen, y si hay algo que pudiera hacernos pensar que les debemos ciertas obligaciones de carácter moral.

Hoy, en el siglo XXI, la dimensión de la ética aplicada no ha dejado de concentrarse en este debate, que implica también un análisis de la manera en que el propio humano se entiende moralmente a sí mismo. En una cultura donde más que nunca se tiende a ‘humanizar’ a los animales, en mucho, por una influencia de los medios de comunicación que presentan una fauna reiteradamente humanizada, donde se observan cómo los animales expresan sus más internas emociones al estilo que cualquiera de los seres humanos lo haría: emoción, culpa, arrepentimiento, felicidad, amor,

alegría e inclusive aquellos aspectos no tan positivas como el odio, la envidia, etc., se hace necesario marcar una distinción entre ambas especies.

Ahora bien, para poder tomar en serio las discusiones sobre los derechos de los animales no basta con apelar sólo a las emociones o a las posibles actitudes o reacciones que tienen éstos, que pueden ser ‘similares a las de los humanos’, sino que hacen falta argumentos que nos permitan justificar y defender lógicamente (si es que esto es posible) esos derechos.

La presente reflexión es un intento por revisar las diversas posturas morales que han abonado perspectivas importantes sobre este dilema, a saber: El Intuicionismo, el utilitarismo y el contractualismo, analizando al mismo tiempo las diversas deficiencias y limitaciones que impiden defender las obligaciones morales que los seres humanos tendríamos para con los animales. Se analiza al mismo tiempo la visión que sobre el problema plantea Peter Carruthers en su libro: *“La cuestión de los animales”* en donde el autor niega la entidad moral de los animales.

El problema de la entidad moral

Cuando hablamos de entidad moral es importante dejar claro qué es lo que se entiende por ésta, así como quiénes podrían ser merecedores de tal capacidad. La entidad moral es interpretada por Carruthers como la posesión de derechos y por ende el tener obligaciones morales directas para con quienes los poseen. En este sentido, el dilema quedaría centrado en determinar si los animales estarían ubicados dentro del estatus moral de entidades o sujetos morales como para derivar de esto la exigencia por parte de los humanos a generar obligaciones morales para con ellos.

Para adentrarnos a la problemática es necesario trasladarnos hasta las bases mismas de los juicios morales. Si hablamos de que los animales poseen entidad moral, que son sujetos morales, no podemos determinar de forma universal tal aseveración, tal es el caso que existen posturas a favor y en contra de ella. Es así que bajo estas condiciones se dificulta la generalización en los juicios morales como para hablar de una necesidad racional.

Desde este punto de vista, se pierde la objetividad y se complica el uso de la razón como juez. Es por eso que la argumentación también se hace

difícil, ya que es como si estuviéramos hablando de opiniones que sólo competen y tienen validez para los que las pronuncian, inclusive cargándolas de sentimiento y emociones.

Para Carruthers lo que va a determinar la forma moralmente adecuada de tratar a los animales es la integración de los principios relativos al trato que debemos darles, a una teoría moral lo suficientemente convincente (racionalmente hablando) como para sustentar dichos principios.

En este sentido, algunos autores como John Rawls utilizan el concepto de 'equilibrio reflexivo' para tratar de buscar precisamente un equilibrio entre el juicio subjetivo y una teoría moral que lo fundamente. Implicaría por tanto, justificar nuestras creencias morales para hacerlas un tanto más aceptables a nuestra reflexión. Lo anterior es comprensible cuando nos damos cuenta de que algunas de nuestras creencias son producto de una decisión personal, lo que las hace difíciles de acoplarse en todo momento a una teoría moral.

Es importante que antes de adentrarnos a las teorías morales que discuten sobre el dilema de la entidad moral en los animales, comencemos por analizar la base que sustenta el problema mismo y eso lo encontramos en la emoción, en el sentimiento y por qué no en la empatía que los seres humanos hemos creado con los animales y que ha producido ciertas reglas convencionales para la forma en que debemos tratarlos.

Uno de los argumentos que emplea Carruthers para iniciar esta disertación sobre el sentido común como vía de origen para afirmar la entidad moral de los animales es la opinión general. Tal parece ser que es de la opinión general de donde se sugiere que los animales poseen una entidad moral de forma parcial, lo que implicaría que sólo en ciertas situaciones y bajo ciertas condiciones un animal es una entidad moral. Por ejemplo, en el caso en el que estuviera en peligro la vida de un animal y la de un ser humano, obviamente se optaría por la de un ser humano. Quiere decir entonces, que la vida de un ser humano se encuentra en un nivel mucho mayor moralmente que la de un animal.

Tom Regan y Peter Singer, quienes son reconocidos por abogar a favor del respeto moral hacia los animales coinciden en este último punto de vista, al afirmar que entre las vidas humanas y las vidas de los animales no hay punto de comparación.

El sufrimiento: punto de unión entre el hombre y el animal.

Uno de los argumentos que más ha sido enfocado a tratar de respaldar la obligación moral de los seres humanos para con los animales es precisamente el del sufrimiento y el del dolor. La advertencia de que los animales sienten dolor y sufren igual que los seres humanos es uno de los motivos por los cuales se han sustentado los diferentes movimientos a favor de sus derechos y al mismo tiempo la exigencia de darles un trato digno (desde la perspectiva humana), respetarles y evitarles cualquier sufrimiento innecesario.

Sin embargo este sentimiento innecesario, cabría cuestionarlo, desde la necesidad de quién, ¿de los animales? ¿O de los humanos? ¿En qué momento podemos determinar que el sufrimiento será necesario? Se puede pensar que este sentido de sufrimiento necesario o innecesario es valorado desde el punto de vista e interés del hombre, de acuerdo a su conveniencia. Si hablamos por ejemplo de la alimentación, se argumentaría que mientras a los animales se les mate en condiciones que eviten el sufrimiento y la agonía, su muerte estaría justificada porque permitiría la sobrevivencia de la raza humana (aquí se caería en un antropocentrismo). Aunque algunas posturas dicen que el alimentarse de carne animal no es necesario, ya que el ser humano sobreviviría muy bien siendo vegetariano, inclusive aluden a una vida más sana, ya que se evitarían enfermedades que sabemos son producidas por el consumo constante de productos cárnicos.

Esta última argumentación contradice nuestro sentido común, ya que de antemano estamos negando la posibilidad de entidad moral en los animales, bajo este punto de vista los animales son importantes mientras lo sean para los humanos, mientras nosotros les adjudiquemos un valor. ¿Dónde queda entonces el interés del animal, la importancia en sí mismo?, independientemente de si el humano lo ‘use’ o no, aquél debiera tener un valor en sí mismo para considerarlo una entidad moral.

Es aquí donde más que nada se habla de derechos indirectos más no directos. Los seres humanos no reconocen en el animal a un igual que le lleve ser respetado como igual, sino que el animal posee un valor y una entidad moral por intermediación del hombre, sin éste el animal carece de una importancia moral directa.

Cuando un ser humano inflige dolor y sufrimiento a los animales está estrictamente realizando una mala acción, es decir, su conducta moral habla mal de él, lo hace ver inhumano bajo los parámetros de la moral social. Significa entonces, que el ser humano evita mal tratar a los animales no por un interés directo en ellos sino porque a través de esa mala conducta estaría denigrándose moralmente a sí mismo. Volvemos de nuevo a la valoración indirecta de los supuestos derechos de los animales.

De lo anterior se deriva que no conviene mal tratar a los animales porque facilita el maltrato de los seres humanos. La influencia de los medios de comunicación que mencionaba al principio del documento puede quedar también visible en la educación de los niños en dónde se emplea la ‘humanización de los animales’ para generar en ellos una especie de sentido de la bondad que al ser reflejados en la práctica de los valores morales, repercutiría también en el trato con los humanos.

Peter Singer alude al ‘especismo’ en esta situación, cuando considera que el discriminar a los animales equivale a la discriminación entre humanos, hablando por ejemplo del sexismo, de la homofobia, del racismo, equivaldría a rechazar a los animales por creer que pertenecen a una especie distinta. El hecho de que el ser humano se coloque en una posición distinta de la del resto de los animales y de la propia naturaleza es también una causa que ha llevado al desinterés y al antropocentrismo.

El Intuicionismo.

El intuicionismo defiende un argumento: el de que los valores morales realmente existen pero de manera independiente de nosotros. ¿De qué abona esta visión en nuestro dilema?, pues bien, según los intuicionistas las cualidades morales de los animales, son sólo aprehensibles por intuición y no de forma directa. Significa por tanto, que cualquier juicio que el ser humano pueda hacer sobre ellos es independiente, las cualidades morales se descubren, están ahí, sólo falta que el sujeto a través de la intuición las perciba.

El argumento intuicionista tampoco está exento de insuficiencias. Por un lado, si se propone que las cualidades morales se encuentran digámoslo

así, fuera del mundo real, ¿cómo es que puede generar en nosotros una influencia tal que podamos al mismo tiempo realizar juicios a través de ellas?, ¿Cómo es que propiedades que existen independientemente de la mente del ser humano, pueden influir en ella? El siguiente ejemplo podría aclarar por qué se llegaría a una contradicción a través del intuicionismo moral:

“Un campesino podría intuir que ahogar a un gatito no tiene nada de malo, mientras que un habitante de la ciudad podría intuir que es una conducta injustificable. En una sociedad donde hay esclavos una persona podría aducir que percibe intuitivamente que la vida de un esclavo vale menos que la de un hombre libre, mientras que nosotros intuimos que no es así. En una sociedad patriarcal se podría intuir que la vida de una mujer no es tan valiosa como la de su hijo varón. Y así sucesivamente”¹

Si como dicen los intuicionistas, tuviéramos la capacidad de intuir las cualidades morales en los animales ésta se vería reflejada en nuestras sociedades a partir de las creencias acerca de sus derechos, pero esto no es verdad. Hay pues, una contradicción. Además de que tal suposición no podría integrarse a una teoría moral susceptible de reflexión racional.

La argumentación utilitarista.

Una de las tesis del utilitarismo es que una acción será buena en la medida en que cause mayor felicidad que infelicidad comparada con cualquier otra acción posible. Para entender la inclusión del utilitarismo en el dilema de la entidad moral en los animales cabe distinguir dos tipos de utilitarismo: (a) el de los actos, que considera que lo justo o lo equivocado de una acción debe juzgarse por las consecuencias, buenas o malas, de la propia acción, y (b) el de las reglas, que establece que lo justo o lo equivocado de una ac-

¹ CARRUTHERS, P. *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 26.

ción debe juzgarse por la bondad o maldad de las consecuencias de una regla de acuerdo con la cual todo el mundo debería ejecutar la acción en circunstancias análogas.

Considerando el tema que se discute, es probable que la acepción (b) sea la que mejor podría proporcionar elementos de análisis, ya que al referirnos a la exigencia de la universalidad de la regla, se estaría también exigiendo el reconocimiento de los derechos de igual forma para todos. La opción (a) implica reducir a los seres humanos a máquinas que estuvieran constantemente calculando todas las consecuencias de sus actos. En el utilitarismo de las reglas la bondad y la maldad se establecen de un modo universal, de tal forma que se esperaría que todos los seres humanos reconocieran de la misma manera la existencia de cualidades o propiedades morales en los animales. Es como si la benevolencia se intentara universalizar a partir de la razón y esto nos llevaría a entender por qué los seremos humanos universalizamos, por ejemplo, la compasión hacia los animales.

El sufrimiento, del cual se hablaba más arriba, desde la visión utilitarista también se universalizaría por lo que todos deberíamos de sentir la misma compasión por quienes sufren en igual forma que nosotros. Pero ¿qué pasaría en el ámbito de la maldad?, porque si una persona considera que puede hacer lo que sea, siempre y cuando su acción le derive más utilidad, entonces aquellos que aceptan que maltratar a los animales en lugar de hacerlo con los humanos evitaría el sufrimiento de éstos y por tanto los haría felices.

Pensar que matar a los animales para consumo humano de manera que no importe la forma de hacerlo, ya sea infligiéndoles dolor o sufrimiento, carece de importancia moral porque lo esencial es la utilidad total, el beneficio de muchos, aunque para eso se justifique el sufrimiento intenso de unos pocos. Para Peter Singer quien es considerado un utilitarista, el sufrimiento de los animales es distinto de acuerdo a su especie por lo que hay que darle prioridad a evitar el dolor y sufrimiento a aquél que lo ‘sienta más’, difícil situación determinar qué seres son sintientes y quiénes no, aunque desde la perspectiva de Singer, de igual forma la capacidad de sentir dolor estaría presente en los animales más cercanos –evolutivamente- a los seres humanos, que reaccionen de la misma manera al dolor y que por ende posean un sistema nervioso parecido al de los humanos.

Sin embargo, ¿cómo determinar qué especie siente más dolor que otra?, ¿cómo tomar conciencia de ello? De aquí se deriva el problema de la conciencia ¿quién es consciente y quién no lo es?

El sujeto consciente desde la interpretación hecha por Francisco Ugás Tapia en su artículo: “*Ecologismo profundo y utilitarismo de intereses como marcos teóricos que justifican la existencia de los derechos de los animales*”, es aquél que es meramente sensible, mientras que el sujeto consciente de sí mismo es al único que puede denominarse persona porque posee una concepción de sí mismo y de su historia.

Cuando se trata de la muerte, Singer considera que efectivamente que los argumentos variarán a partir de la perspectiva utilitarista. En este caso, por ejemplo, desde el utilitarismo de los actos, lo que importa no es en sí el daño directo al animal cuando se le mata, sino las consecuencias indirectas que este acto derivaría en los humanos. Lo anterior exigiría que los animales se encontraran considerados en el rango de personas, en el sentido previamente descrito, de autoconsciencia. Ugás Tapia ilustra lo anterior:

“Poseemos pruebas científicas directas de que, por lo menos los 4 grandes primates – cuales son, los chimpancés, los gorilas, los orangutanes y los bonobos- son conscientes de sí mismos, es decir, poseen concepción de sí mismos como seres diferenciados del resto y una conciencia de ser un continuo en el tiempo, con un pasado y un futuro”²

Por lo tanto, para el utilitarista quitar sin dolor la vida de alguien no es una acto malo en sí mismo. El asesinato sería incorrecto si sus implicaciones son negativas para el bienestar de los que siguen viviendo (incluidos los animales): el dolor o el miedo que les puede ocasionar. En el caso del consumo de carne como alimento, según esta corriente no es necesario comer carne ya que es posible sobrevivir consumiendo otro tipo de productos no cárnicos. Si lo hacemos es por el mero placer. Al interés de no sufrir, antepone el del placer.

² UGÁS TAPIA, F. *Ecologismo profundo y utilitarismo de intereses como marcos teóricos que justifican la existencia de los derechos de los animales*. En *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, nº 8, Julio 2008, p. 165.

Ahora bien, si se dice que es necesario que el animal posea una conciencia de sí, para entonces hablar de una entidad moral y por ende de derechos. Considerado así, estaríamos hablando de un ser que posea ciertas capacidades cognitivas y racionales con las cuales pueda decidir si algo satisface o no sus intereses. Obviamente ningún animal no humano, en sentido estricto, posee estas capacidades.

Por ejemplo para Tom Regan, las aves y los peces no se consideran seres conscientes de sus propias vidas lo que los exime de cualquier derecho, por lo que hablar de entidad moral es infructuoso. Es por esto que la argumentación utilitarista fracasa en su intento de fundamentar la entidad moral de los animales debido a que es incapaz de lidiar argumentativamente para evitar los conflictos entre intereses de seres de igual entidad moral.

“El utilitarismo en cualquiera de sus versiones, apoya la idea de que matar a un animal es casi siempre intrínsecamente malo, así como matar a un ser humano. Queda por determinar si el utilitarismo diría que una acción es tan mala como la otra si la cantidad y la intensidad de los deseos o placeres involucrados son aproximadamente proporcionales”³

La perspectiva contractualista

Para Carruthers la postura contractualista debiera presentarse como la argumentación más cercana a tener éxito en la defensa de la entidad moral de los animales no humanos. Básicamente, el debate en torno al estatus moral de éstos parte del conflicto entre el derecho a la igualdad de intereses y el contractualismo. La corriente contractualista incluye solamente a los seres que están capacitados para realizar acuerdos, aunque estos contratos sean imaginarios. Bajo la mirada del contractualismo la moral es vista como un conjunto de normas que rigen las conductas de los agentes estableciendo límites de qué es lo que pueden hacerse unos a otros, lo que implicaría no infringir en los derechos de nadie.

En el contexto de esta corriente habría seres humanos que no estarían aptos para la conformación de dicho contrato por alguna incapacidad de

³ CARRUTHERS, P. *Op.cit.*, p. 102.

comunicación, lo que nos llevaría a tener muy claro qué seres pueden ser considerados personas, en el sentido de que puedan ser incluidos en este contrato. Parece ser que a primera vista la postura del contractualismo complica las cosas para la defensa de los derechos de los animales, porque nos llevaría a la discusión de lo que es o no es una persona. El concepto de persona refiere a un sujeto que debe ser considerado en forma moral, lo que exige que tenga la capacidad de aceptar o rechazar el contrato y también actuar de acuerdo con las reglas especificadas en dicho contrato, para ello es conveniente ser sujetos conscientes de tal relación, capacidades que sólo son asignadas a los seres humanos. Es por ello, que algunos autores dejan a un lado las cuestiones del contrato para centrarse más bien en el ‘cuidado’, en el derecho que deben poseer los animales de ser cuidados y respetados en su hábitat.

La siguiente afirmación tomada de un artículo de Valeria Barbosa, citando a su vez al etólogo Ades:

“Un derecho primordial del animal es el de vivir en un ambiente que permita que sus potencialidades (...) puedan tener plena expresión. (...) La ausencia de señales de sufrimiento no significa que todo esté bien desde el punto de vista ético, resta saber también (y esta pregunta es esencial) si el animal tiene oportunidad, en el ambiente que le fue atribuido, de expresar de manera satisfactoria su repertorio de comportamientos típicos de la especie, (...) El afecto es una fuente imprescindible para el cuidado ético de los animales, pero debe expresarse dentro del respeto por lo que el animal es, de la voluntad de conocerlo mejor y de la cautela frente a la tendencia siempre presente en humanizarlo y en sacar generalizaciones éticas fáciles”⁴

Se percibe un intento por incluir a los animales en el ámbito del contrato centrándose más en el cuidado que en la categorización de la persona en el sentido del derecho. Sin embargo existen otros contractualistas que no

⁴ BARBOSA DE MAGALHAES, V. *El concepto de humanidad en las ciencias sociales*. En *Revista Sociedad y Economía*, n° 17, Dic. 2009, Pp. 220-221, Universidad del Valle, Colombia.

están muy a favor de la posibilidad de esta inclusión, Daniel Loewe⁵ asume que no hay moral sin comunidad moral, el dilema sigue siendo: ¿quiénes realmente pertenecen a ella? El propio Loewe realiza un análisis interesante al respecto de esta posibilidad distinguiendo tres tipos de teorías contractuales: (a) las que se basan en el interés propio, (b) las que se basan en la imparcialidad y (c) la que se basa en elementos tanto de (a) como de (b). Pero aunque de forma tradicional se considera que sólo los seres humanos pueden afiliarse a este contrato, no significa que éstos no sean responsables de las acciones realizadas en el ámbito de la naturaleza, lo que incluye la vida de los animales.

En el fortalecimiento de tales ideas, Loewe recurre a una idea de Kant que tiene que ver con la ‘obligación en vistas a...’ que implicaría que los animales se beneficien del cumplimiento de la obligación de otros sin que ellos sean portadores ‘directos’ de derechos sino más bien los adquieren de manera derivada. Los derechos directos implican que el sujeto sea el portador primario de los mismos y que por ende no depende de la existencia de los derechos de otros sujetos. Los derechos indirectos implican que el sujeto tiene derecho a algo pero este derecho depende de la existencia de los derechos de otro sujeto. Loewe lo ejemplifica de la siguiente manera:

“El tipo de relación que tengo hacia mi perro puede ser legalmente protegida mediante el reconocimiento de mis derechos (directos). El caso más conocido y sencillo refiere al reconocimiento del derecho de propiedad; en este caso Usted no debe dañar mi propiedad (mi perro), porque de otro modo perjudicaría mis derechos y así mis variados intereses protegidos por éstos”⁶

Observándolo de una forma positiva, el derivar los derechos de los animales de los de los seres humanos podría ser el principio de la fundación legal de una protección. Veamos ahora el siguiente argumento que fundamenta esta postura:

⁵ LOEWE, D. *Inclusión de animales no humanos en un marco de argumentación teórico contractual*. En *Veritas: revista da Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul*, Vol. 53, nº 1, 2008, pp. 145-162.

⁶ LOEWE, D. *Op.cit.*, p. 148.

“Tratar a un animal de un modo cruel es moralmente reprobable, pero no en razón del daño que afecta al objeto de la acción cruel (el animal), sino que en razón de las consecuencias dañinas que la acción cruel produce en su causante”⁷

Lo anterior implica que el acto de respetar a los animales conlleva al mismo tiempo un respeto para el propio ser humano, el cual pone en evidencia su moralidad a partir de esta relación. Se entiende como el argumento de que aquel que trata de forma cruel a los animales lo más seguro es que también lo reproducirá con los humanos.

Al principio del planteamiento contractualista parecía verse una salida argumentativa exitosa para abordar la entidad moral y los derechos en los animales, sin embargo, una vez revisado el contexto de los derechos indirectos caemos en la misma encrucijada: los llamados derechos de los animales no les pertenecen en sí, sino que primero están en los humanos y después se proyectan hacia los animales. Esto nos lleva a una inclusión parcial de los animales en el ámbito de las obligaciones morales de los humanos para con ellos.

Para los que defienden la entidad moral como cualidad animal es un argumento ventajoso en la elaboración de bases más sólidas en torno al problema en cuestión. Parece una conclusión satisfactoria el hecho de establecer a la argumentación contractual como permisiva en la inclusión de los animales, sus intereses y necesidades particulares en la comunidad moral. Por otro lado, los que defienden la no existencia de tales derechos no consideran al contractualismo como fundamento para tal defensa porque en primera instancia el animal no es visto como sujeto o agente primario en el ámbito moral sino de manera derivada. Quiere decir entonces, que estos derechos estarían relativizados dependiendo de los intereses humanos, si a un humano le interesa que respeten a los animales, el impondrán tal cualidad al animal, pero aquellos humanos que no están interesados en las necesidades de los animales tendrían la posibilidad moral de agredirlos y dañarlos ya que al no haber un derecho directo, tampoco habría uno indirecto. Concluyendo, ¿son o no son, desde esta perspectiva, sujetos morales

⁷LOEWE, D. *Op. cit.*, p. 149.

los animales?, No. Para que la respuesta fuera positiva sería necesario que los propios animales sean considerados directamente a partir de sus necesidades e intereses, no siendo así, tampoco se puede exigir que sean reconocidos como sujetos morales poseedores de demandas morales que debieran ser analizadas.

Las emociones humanas son elementos fundamentales en la elaboración de un contrato hacia los animales ya que, básicamente, es por medio de los sentimientos hacia los animales como se les dota de la carga moral indirecta. Si yo amo a mi perro necesariamente voy a imprimirle el derecho de ser respetado, no sólo por mí sino por el resto de las personas que pudieran tener contacto con él, y además, yo me impongo, al mismo tiempo, obligaciones morales para con él. Pero existen en cuanto que el interés proviene primariamente de mí, como creador de ese contrato ya que el animal no puede generarlo por sí mismo.

Los intereses de los humanos se convierten en fines privados, lo que dificulta la exigencia de obligaciones morales hacia los animales de forma universal. En la mayoría de las ocasiones, esos intereses son movidos por emociones que pueden oscilar desde la admiración a la especie animal hasta sentimientos de compasión hacia ellos. ¿No nos llevaría también a una cierta instrumentalización?, ¿no implicaría hacerlos objeto también de nuestros intereses emocionales? De acuerdo con lo referido, parece ser que el contractualismo es una defensa parcial para dicha causa aunque siendo conscientes de que: no hay una teoría moral que nos permita asignarle derechos a los animales de forma directa principalmente porque son animales no racionales. El trato que los humanos damos a los animales proviene de un sentido moral humano y personal, incapaz de ser asignado al animal de forma autónoma.

Es necesario seguir reflexionando y replanteando argumentos frente a este dilema para evitar que la defensa de los animales caiga en una simple apelación a las emociones, lo que queda es echar mano de lo que el contractualismo nos permite justificar. Aunque no se pueda afirmar categóricamente que los animales sean entidades morales por sí mismos, tampoco podemos justificar que en un mundo aparentemente saturado de razón, el ser humano proyecte su calidad moral y su nulo progreso maltratando a

los animales y sometiéndolos a innumerables vejaciones, recordemos que de alguna forma, la conducta mantenida hacia los animales, para bien o para mal, describe en mucho el nivel de progreso moral de las sociedades contemporáneas.

LEALTADES VS. OBEDIENCIA: ALGUNAS CUESTIONES SOBRE DILEMAS TRÁGICOS CON INSTITUCIONES PÚBLICAS

LOYALTIES VS. OBEDIENCE: SOME QUESTIONS ABOUT TRAGIC DILEMMAS WITH PUBLIC INTITUTIONS

José Luis GARCÍA MARTÍNEZ
Universidad de Valencia
✉joseluisgarcia32@gmail.com

Recibido: 30/05/2010
Aprobado: 19/09/2010

Resumen: En el presente texto intentaremos presentar dos cuestiones. En primer lugar si existen los dilemas morales. En segundo lugar y en caso afirmativo respecto a la primera, señalaremos en qué sentido los dilemas son el resultado de violentar un requerimiento moral o legal, y qué respuesta sería la adecuada. En sentido contrario, los defensores de sistemas teóricos niegan la existencia de dilemas morales. Nosotros defenderemos que existen los dilemas morales. Será importante, desde esta visión, aclarar el término para detectar casos de dilemas meramente aparentes. De esta forma podremos indicar usos fraudulentos del término “dilema”, que buscan relajar el reproche moral para, de esta forma, defender intereses egoístas.

Palabras clave: Dilema, MacIntyre, Williams, Moralidad, Conflicto.

Abstract: The aim of this paper is to answer two questions. The first is: are there moral dilemmas? The second is: if there are dilemmas, in what way do those who as a result violate what would normally be a moral or legal requirement do wrong and what response is appropriate? The systematisers deny the possibility of moral dilemmas. We will argue in favor of the conclusion that there are moral dilemmas. It is morally important to become skilled in managing dilemmas because we can detect cases in which conflicts is only apparent. This detection can indicate fraudulent uses of the term “dilemma”, cases in which the agent is not reproach with his behavior.

Keywords: Dilemma, MacIntyre, Williams, Morality, Conflict.

INTRODUCCIÓN

En las siguientes líneas se pretenden aportar algunas indicaciones a la posibilidad de comprender una acción que no satisfaga los mandatos de instituciones que detentan capacidad vinculante en el caso de aquellos agentes que, a pesar de estar sometidos a estas instituciones, deciden realizar acciones que significan una discrepancia con lo legislado desde las mismas. La justificación de esta reflexión es la conveniencia de aclarar diferentes supuestos que estamos viviendo actualmente y que tienen repercusión pública. Jueces, médicos y padres, entre otros, apelan a su derecho a oponerse a normas que son aprobadas de forma debida desde instituciones con poder vinculante. Su oposición se manifiesta en acciones que al ser tipificadas son no legales, o incluso punibles.

Esta oposición tiene de forma implícita una consideración de dilema. Por esta razón, para atender a las razones del opositor, hemos de considerar que está realizando una acción contra la norma, aunque entendiendo que su acción manifiesta o hace evidente una falla en el ordenamiento normativo. Si su acción tuviera la consideración de ataque injustificado a la norma habría que sancionar, sin atender a las intenciones del agente. Actualmente en el caso de ciertas figuras de desobediencia u oposición se ha instaurado una presión social (quizá sobre la base de triunfos históricos conseguidos con parecidas actuaciones) que impone un cuestionamiento sobre la norma, sin atender en ocasiones a si la exigencia está justificada.

Desde esta visión podemos decir que el sujeto, a pesar de aceptar el sistema de convivencia que el colectivo se ha autoimpuesto (al menos en el marco en el que nos movemos esta afirmación estaría justificada, a expensas de entrar en detalle si realmente estamos representados por aquellos que se jactan de representarnos), decide realizar una acción que sabe que agrede el deber ser que la norma propugna. Desde el momento en el que el sujeto está justificado a tener el conflicto de realizar una ac-

ción de oposición al sistema u otra podemos tratar de dilemas con agentes públicos.

Aclarar la naturaleza del dilema y sus tipos puede ser clarificador de la autenticidad de ciertas acciones que, equiparadas en la práctica, pretenden justificarse de igual manera, cuando una reflexión más profunda mostrará diferencias que variarán el reproche moral.

Para realizar a cabo la aclaración pretendida dudamos de que la exposición de casos concretos que sean muestras suficientes de dilemas sea la metodología adecuada. Nos surgen resistencias de que un ejemplo concreto aclarara más, ya que al provocar cuestiones más concretas puede que nos distanciamos de ofrecer un enfoque más general ante esta materia.

Consideramos que la definición de dilema no resulta sencilla, así que propondremos unos supuestos que parecen responder a nuestras concepciones preteóricas acerca de cómo debería darse un dilema. Esta visión no carece de críticas, que intentaremos señalar con posterioridad. Para ello señalaremos tres propuestas que han intentado desactivar la posibilidad del dilema. En segundo lugar intentaremos señalar los tipos de dilemas que pueden surgir. En tercer lugar propondremos unas explicaciones que puedan acotar de mejor forma la experiencia de un dilema. Finalmente observaremos las diferentes formas que tienen los individuos y las instituciones públicas de comprender el dilema.

1. DILEMAS AHORA: PRESENTACIÓN

En primer lugar, y conforme a lo que señala MacIntyre, la cuestión de los dilemas hemos de situarla aquí y ahora. Puede que en nuestra sociedad tengamos una mayor tolerancia a los dilemas que en otras sociedades y en otras épocas. Siguiendo a MacIntyre¹ señalaremos tres situaciones:

1.1 La primera de ellas es la de alguien que, habiendo asumido o habiéndosele atribuido las responsabilidades de más de un rol social —y a quién nosotros, podríamos preguntarnos, no le ha ocurrido— descubre que hacerse cargo de las responsabilidades de uno le impedirá hacerse cargo de las del otro.

¹ MACINTYRE, A., “Moral Dilemmas”,. En *Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 85-100.

1.2 Un segundo tipo de dilema implica una falta aparentemente ineludible de alguna persona moralmente seria, no al hacer lo que le exigen las responsabilidades de su rol, sino al hacer lo que le exigen las normas generalmente aceptadas por los seres humanos como tales, independientemente de sus roles.

1.3 Un tercer tipo de situación se refiere a ideales alternativos de carácter. Alguien se ve obligado a concluir, por sus análisis realistas sobre lo que le exige la suprema excelencia en alguna actividad a la que se dedica apasionadamente que, al menos para él, es indispensable una firmeza despiadada.

2. PLURALIDAD MORAL

Hoy en día vivimos (al menos el que escribe) en sociedades liberales, caracterizadas por las diferentes formas de comprender la vida. Es un progreso en lo que supone la realización de cada individuo considerado particularmente, pero ha supuesto un cambio importante en la forma en la que nos relacionamos y en la que podemos entender el sistema de moralidad. Pensemos que podemos estar tratando el tema del aborto desde posiciones opuestas, pero ambos apelando a la dignidad². Basta acudir a sesudos debates televisados para contemplar posiciones irreconciliables, ya sean interesadas o auténticas, cuestión que dejamos para otro lugar.

Resulta hartó complicado, en especial desde posiciones filosóficas lingüísticas ver cómo en este caso, una vez se ha llegado a la premisa que sustenta dos argumentos opuestos, el término que justifica estos puntos de vista es el mismo en ambos casos, la dignidad. Sirva este ejemplo como indicativo en lo referente a la existencia de conflictos en la sociedad que parecen irresolubles. La filosofía ha recogido el guante ante la amenaza que supone esto.

En una primera aproximación creo que todos estaremos de acuerdo en que es deseable que los conflictos se reduzcan lo máximo posible, aunque solo sea para conseguir una convivencia más relajada. Algunas filosofías,

²MACINTYRE, A., “La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo”. En *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001, 19-39.

como la ética del discurso, han realizado sesudos esfuerzos para tratar estos asuntos. La cuestión reside en si la reducción del conflicto no supone una simplificación. Nos habría seducido, en una primera aproximación, poseer un sistema que permita la resolución real de todos los conflictos. Pero hemos de plantearnos si este deseo no supone una simplificación de la vida humana, reduciéndose el rango de las demandas que se está dispuesto a tomar en consideración. En este caso no sería un triunfo de la racionalidad, sino una evasión cobarde, una negativa a lo que hay que ver.

Quizá exigir la desaparición de los conflictos no sería más que una ilusión impuesta de forma histórica y social por un colectivo³. Aún más, los conflictos se encuentran dentro de los valores humanos y debe considerarse central una correcta comprensión de ellos. Otros puntos de vista observarán que los conflictos son la meta a superar, mientras que para otros son ineliminables o intratables desde lo moral.

3. CRÍTICAS A LA POSIBILIDAD DE DILEMAS

3.1 RELATIVISMO

En un lado tendríamos a los relativistas, que consideran a la moral como insuficiente para tratar el tema de los conflictos una vez surgidos. El ataque de los relativistas se concreta, no tanto en la exigencia de resolución del conflicto, sino en la imposibilidad de la moral para tratar ese conflicto una vez dado. Para ello, en multitud de ocasiones, pueden comparar el sistema de la moral con el de las ciencias empíricas. De esta forma creen mostrar la insuficiencia de la reflexión moral al compararla con las ciencias empíricas.

Lo que sucede es que las ciencias empíricas, tan potentes para los hechos, tienen un sistema que probablemente no sea el adecuado para algo que no se determina por hechos; ello no conlleva que la naturaleza de la moral no sea deseable en cuanto que adolece de una naturaleza intratable desde la reflexión, aunque, puestos a desear, sería estupendo que se com-

³ WILLIAMS, B., "Conflicts of values". En *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 71-82.

portara de forma como un sistema de tipo tan fiable como el científico pudiera estudiar. Lo que tampoco podemos ser es tan ingenuos como para creer que la moral puede alejarse completamente de una realidad que le oferta el contexto en el que las acciones se producen. De ello derivamos que la moral tiene particularidades que complican su explicación en analogía con las ciencias empíricas, aunque parece que la negación del principio de realidad podría ser igualmente dañina para la adecuada comprensión de esta materia.

3.2 SUPERACIÓN

Otra propuesta para analizar sería la posibilidad de superar el conflicto y el dilema mediante una resolución en todos los casos y a cualquier coste. Es una idea sugerente pero, si buscamos la justificación última, observamos que no existe una necesidad lógica de superación del conflicto o un imperativo de una racionalidad pura, sino más bien un tipo de necesidad social o personal, cuya presión se sentirá en unas circunstancias y no en otras.

Podemos convivir perfectamente con conflictos, y no tenemos una razón incontrovertible que nos faculte a superar el conflicto. De hecho, ante la imposición por la fuerza de un valor algo nos conmueve; incluso cuando claramente observamos que uno de dos interlocutores puede tener más razones para defender su opción y consigue imponerla al otro, algo nos estremece ante la pérdida del valor que antes poseía esa persona (siempre que ese valor fuera mínimamente justificable). Quizá los valores sean parte constitutiva de la persona y como tales los percibimos, por ello cuando alguien pierde un valor que creía suyo algo de él se pierde con ese valor.

Puede que ese cambio lleve al agente a mayor felicidad o mayor valor moral desde diferentes teorías morales, pero eso lo conoceríamos con posterioridad, y la experiencia de empatía ya se ha producido. Creemos que, a pesar de que en principio su superación parece deseable, una reflexión más profunda nos lleva a dudar de la conveniencia de la cirugía que supondría la eliminación del conflicto a cualquier coste.

No hemos refutado completamente la necesidad de eliminación del conflicto, pero creemos haber mostrado algunas resistencias que deben

hacernos ser cautos ante posturas de extrema intolerancia frente a los conflictos.

3.3 RESISTENCIAS TEÓRICAS: EL SISTEMA DE MORALIDAD

Para Bernard Williams el filósofo que ha dado la más pura, profunda y exhaustiva representación de la obligación moral ha sido Kant. No obstante, el posterior desarrollo de la moralidad ha dejado de ser exclusivamente una invención de los filósofos. Para Williams la obligación moral y su forma de comprender el mundo moral es el punto de vista o parte incoherente del punto de vista de casi todos nosotros. Dicho de otra forma, es la parte de nosotros que ha introyectado una forma de dar razón del mundo moral, que ha sido aceptado por nosotros y que, desde que es aceptado e introyectado, nos marca nuestras pautas de conducta. Estaríamos, por consiguiente, fuertemente condicionados por este sistema, una perspectiva particular de atender a lo moral que Williams trata como el sistema de moralidad. Una reflexión acerca de este sistema nos puede ayudar a extraer por qué el sistema no parece satisfacer ciertas intuiciones humanas y, aún más, parece que nos vincule a una forma de vida que no hemos decidido⁴.

Para acotar el campo de la investigación al aspecto que nos interesa trataremos de la obligación moral. Fuera de este campo dejaremos otro tipo de obligaciones como podrían ser las jurídicas, las positivas o aquellas impuestas de forma coercitiva y externa, como podría ser el caso de alguien que está obligado, a tenor de emplazamiento judicial, a ejecutar una sentencia.

En el sistema de moralidad la obligación moral se expresa a través de un tipo de conclusión deliberativa muy importante, orientada hacia el qué hacer y relativa a una situación particular. Y será la forma en la que tomemos la fuerza de la obligación la que producirá que la obligación se manifieste en toda potencia de exigencia. A continuación intentaremos indicar las implicaciones que se desprenden de la aceptación de la obli-

⁴ Para tratar este tema nos referimos al capítulo 10 de WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of the Philosophy*. London: Fontana Books, 1985.

gación moral en las directrices de lo que hemos calificado como sistema de moralidad, y como desde esta visión de la moral el dilema resulta indefendible:

3.3.1 Deber implica poder. La obligación moral aparece, de esta forma, a través de un tipo de conclusión deliberativa especial, orientada hacia el qué hacer y relativa a una situación particular. De ello extraemos el carácter práctico del sistema. Mis obligaciones morales son siempre cosas que puedo hacer, así que si de mi deliberación resulta algo que no puedo realizar, entonces he de deliberar nuevamente. Es la forma de expresar que “deber implica poder”, aunque suponga no atender de forma adecuada al enunciado general acerca del deber, puesto que es falso. A pesar de esto el sistema piensa que sería correcto para un caso particular, olvidando que se toma como condición de lo que puede ser una obligación particular cuando en la práctica es ésta la conclusión.

3.3.2 Las obligaciones no entran en contradicción. Esto significa que siempre hemos de encontrar una obligación en el caso particular o, dicho de manera más clara, las obligaciones no pueden entrar en conflicto entre sí. La posibilidad de dilema no es aceptado desde este enfoque.

3.3.3 Toda obligación moral particular se deriva de una general. El sistema de moralidad nos presiona para que cada consideración que se introduzca en una deliberación y que arroje una obligación particular necesariamente sea representada como una obligación general. Esta presión dentro del sistema de moralidad por encontrar una obligación general que respalde una obligación particular ha sido traducida como el principio del respaldo de la obligatoriedad externa interna [*the obligation-out, obligation-in principle*]. La búsqueda de estas obligaciones más generales nos lleva a dificultades filosóficas o, como en el caso que nos ocupa, de conciencia.

3.3.4 No se puede huir de la obligación moral. Una obligación moral resulta ineludible. Otra cuestión es que uno no tenga posibilidad de escogencia en la obligación. Incluso en ese caso uno seguiría estando obligado y, yendo más allá, aunque uno prefiera no encontrarse inmerso en el sistema (no pensemos en bienes jurídicos protegidos), le obliga; e incluso se le podría culpar.

3.3.5 Las consideraciones importantes pueden tomar la forma de obligación. Hemos de prestar atención al papel que desempeña la noción de importancia [*importance*] en la moralidad. Lo primero que hemos de indicar es una obviedad: estados de cosas iguales tienen distinta importancia para distintas personas. Debemos aceptar que la noción de importancia tiene conexiones con la noción de prioridad deliberativa, pero no todas esas conexiones son manifiestas. Es evidente que todos los insertos en el sistema de moralidad piensan que la moralidad es importante. Más aún, como la moralidad se relaciona con la conducta personal es probable que la noción de importancia se relacione con la noción de deliberación. Ahora bien, determinar lo que tiene que ver con la deliberación depende crucialmente de cómo uno comprenda la moralidad y su importancia como tal. Para los utilitaristas, miembro marginal del sistema de moralidad, lo que es más importante es que haya el mayor bienestar posible. La más pura de las visiones kantianas ubica la significación de la moralidad en el contexto de la importancia de la motivación moral misma; lo que importa es que a las consideraciones morales se les dé la más alta prioridad deliberativa.

3.3.6 La moralidad intenta reducir toda acción positiva a obligación. Creemos que es complicado sostener que el curso de acción para el que se tiene la mayor razón moral tiene que considerarse necesariamente una obligación moral. Hay acciones que son o bien algo más o bien algo menos que obligaciones morales. Puede que se traten de acciones heroicas que no pueden exigirse a todos porque van más allá de lo obligatorio o de lo exigible a todos. Podrían ser acciones que se considerarían desde un punto de vista ético agradables o que valdría la pena cumplir o que sería una buena idea llevarlas a cabo, sin que se requiera que tengamos que hacerlas. Las reacciones de la gente muestran que el punto es obvio. Hay gente a quien se puede admirar mucho o de quien se puede pensar muy bien por acciones que no se le podría inculpar por omitir. ¿Cómo trata la moralidad las consideraciones que no arrojan obligaciones?

Una de las maneras, según la principal versión del deontologismo, sería intentando convertir en obligaciones a cuantas más mejor. Sería un reduccionismo al tratar de convertir todas las consideraciones a consideraciones de un solo tipo.

3.3.7 La pureza de la moralidad. Pero, ¿qué hacer con las consideraciones que, a pesar de la *vis atractiva* del sistema, quedan fuera del mismo? El sistema responde con lo que Williams denomina la “pureza de la moralidad” [*purity of morality*]. Toda vida que merezca la pena ser vivida nos coloca entre los extremos que cita el sistema de moralidad: el contraste entre la razón y la fuerza, la persuasión y la convicción racional, el disgusto y la desaprobación, el mero rechazo y el reproche. La actitud que nos lleva a enfatizar estos contrastes podemos llamarla pureza. La pureza de la moralidad, su insistencia en abstraer a la conciencia moral de otras clases de reacción emocional o de influencia social, oculta no sólo los medios a través de los cuales trata con los medios transgresores de su comunidad, sino también con las virtudes de esos mismos medios. Williams señala que tres objeciones son las creadas desde Kant para huir del aspecto emocional, por lo que quedaría fuera de la moralidad⁵. Primero, las emociones son caprichosas en exceso; segundo, las emociones se perciben de forma pasiva; y tercero, la predisposición humana para sentir las emociones es el producto de una causación natural y caprichosa. Por todo lo anterior concluimos que la pureza de la moral se representa como un valor en sí misma. Expresa un ideal presentado por Kant de una forma que es la más incondicional y también la más conmovedora: el ideal de que la existencia humana pueda ser al fin una existencia justa. Pero además, sería un valor que trascendería la suerte, más allá de toda determinación empírica.

De esta forma lo bueno no es bueno si el valor moral resulta ser tan sólo un premio de consolación, que en términos mundanos se obtiene si uno no llega a ser feliz o no es talentoso o bien humorado o amado. Tiene que ser en última instancia lo que importe más. En cierta manera esto parece una concepción religiosa. Pero el criterio desde el que el valor moral puro tiene valor vuelve a ser el que le proporciona la moralidad misma, y sólo a través de la conversión se puede tener esperanza de trascender la suerte⁶.

3.3.8 La culpa es la reacción característica en el sistema de moralidad. La severidad moral que tienen las obligaciones es tal que quebrarlas trae

⁵ WILLIAMS, B., “Morality and the emotions”. En *Problems of the Self: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, 207-229.

⁶ WILLIAMS, B. “Moral Luck”, en *Moral Luck*. *Op. cit.*, 20-39.

sobre uno el flagelo de la culpa. Por ello, el remordimiento o la culpa constituyen la reacción característica en primera persona del singular, y si algún agente jamás siente tales sentimientos no puede pertenecer al sistema de moralidad o no se considera plenamente agente moral, por lo menos no de acuerdo con estos términos. El sistema de moralidad también supone la culpa entre las personas, y sin algo semejante a ello, estas reacciones en primera persona ciertamente no podrían darse, ya que éstas se forman por internalización y en aplicación de una norma general, que toda la culpa se rige por lo voluntario.

Siguiendo a Wollheim⁷ y con la finalidad de aclarar el funcionamiento de la culpa, las emociones morales son actitudes que surgen como respuesta a los cambios (o más concretamente, como respuesta a las caídas, porque al tratar la culpa nos circunscribimos a una emoción negativa) en el sentido que la persona tiene de sí misma. Este sentido se definiría por la conciencia que una persona, cualquier persona, tiene de sí misma y que le permite pensar en sí misma como una persona en desarrollo: influida por su pasado, viviendo su presente y preocupada por su futuro. Las emociones morales se desencadenan por algo que la persona experimenta como una alteración o una amenaza hacia el sentido de sí misma. Se produce una caída en su sentido de seguridad y esto provoca ansiedad.

3.3.9 El sistema de moralidad es impersonal. Una obligación moral rige aún cuando la gente no lo quiera. Pensemos en la culpa y en lo que ha dado en llamarse en clave kantiana heteronomía. El sistema ha conseguido vincularnos a pesar de intentar quedar fuera de él.

3.4 PRECISIONES A LAS CRÍTICAS DESDE EL SISTEMA DE MORALIDAD

3.4.1 Al aceptar las obligaciones generales e indeterminadas para hacer avanzar nuestros objetivos morales esos objetivos quedan a la espera de sus funciones. Pudiera suceder (no de forma necesaria) que uno se planteara que podría estar mejor empleado haciendo algo distinto de lo que está

⁷ WOLLHEIM, R. *Sobre las emociones*. Madrid: A. Machado libros, 2006.

haciendo y que no tiene ninguna obligación de hacer. Y si pudiera emplearse debería de emplearse: estaría en la obligación de no perder el tiempo haciendo cosas que no tiene obligación de hacer.

3.4.2 Una vez se llega a esta conclusión, que sólo una obligación puede derrocar otra obligación, para hacer lo que yo quiera tendré que apelar a un elemento fraudulento dentro del sistema, a saber: a un deber para conmigo mismo.

3.4.3 Cuando se les permite a las obligaciones estructurar el pensamiento ético, hay diversos y muy naturales modos por medio de los cuales pueden llegar a dominar totalmente nuestra vida. Y ello porque lo que exige la racionalidad siempre está en mano de los agentes, y frente a esos obstáculos el fracaso de los agentes no es un fracaso de la racionalidad. La razón, desde esta concepción, nunca fracasa.

3.4.4 Williams acepta las mejoras que ha habido gracias a la moralidad y las oportunidades que ha ofertado de cara a compensar la mala suerte. No obstante, creer en un valor que trasciende en la actualidad la suerte no sea más que una ilusión; y quizá las consecuencias que se produzcan en lo político si se siguen esas convicciones en la actualidad no sean las más deseables. Parafraseando a Williams, deberíamos de procurar que la vida humana falsee las directrices que la moralidad presenta ante nosotros siempre que éstas se muestren insuficientes para dar razón de nuestra experiencia.

4. CONFLICTOS Y SU TRATAMIENTO

Normalmente el conflicto de valores se ha tomado como algo patológico del pensamiento moral, y hemos de entender el por qué. La moral, al menos en la actualidad y conforme al sistema de moralidad, siempre ha tenido la aspiración de comportarse de la manera más certera posible y, en el momento en el que estamos, el pensamiento científico ha sido el que ha dado más muestras de funcionamiento eficaz y contrastable. Si pudiéramos encontrar un sistema que pudiera anticiparse a la acción correcta moralmente, podríamos conseguir (desde este enfoque) un mundo con mayor bienestar. Esta afirmación es uno de los fundamentos del utilitarismo, y en ella reside uno de sus mayores atractivos, que no debe de ser ni mucho menos me-

nospreciado. Lo que sucede es que el mundo moral se mueve en el límite entre lo empírico y lo motivacional.

Vemos que la solución a la cuestión no es tan sencilla como podía parecer en un inicio y que no podemos aceptar desde un principio los extremos: ni el conflicto es una patología ni tampoco hemos de aceptar todos los posicionamientos, en especial cuando estos suponen un ataque a lo que consideramos fundamental en lo humano.

4.1 CONFLICTO DE OBLIGACIONES

Una vez vistos los inconvenientes de no aceptar el conflicto de valores vamos a centrarnos en el análisis de un tipo de conflicto que nos puede introducir situaciones que nos aclararán temas posteriores. El conflicto de obligaciones aparece en el agente cuando, ante dos cursos de acción, cualquiera de las dos acciones que realiza podrían estar justificadas de forma suficiente desde la información que posee.

Es importante delimitar claramente que el conflicto de obligaciones no se da en situaciones en las que claramente existe una opción que surge como adecuada. El hecho de que se posea la creencia de que una de las dos es realmente la obligación, a pesar de que nos gustaría que fuera la otra, deja ver que no es ocasión para hablar de conflicto; dicho de otra manera, actuar tomando en consideración como si una de la obligación prevaleciera de forma clara sobre la otra supone la negación de que realmente haya conflicto de valores. Imaginemos que en la declaración de la renta nos sale a pagar. El hecho de que deseáramos que nos devolvieran dinero no nos pone en un conflicto real en el sentido que referimos. Pagar o falsear los datos no supone un conflicto, ya que la respuesta correcta es clara. Otro tema será que prefiramos la otra opción a pesar del riesgo que conlleva. Lo dicho hasta ahora no indica que en el conflicto de obligaciones no exista la creencia de que una de las dos obligaciones supera en rigor a la otra. Puede incluso que al realizar la acción a la que hemos atribuido un mayor rigor ocasionemos un daño que deberá ser reparado a quien se le ha afectado. Ello supone que la otra opción se tenía que tener en cuenta también, y que no era honesto haber dejado de pensar las dos.

El hecho de que la elección que se ha realizado supere en rigor a la otra conlleva que la parte afectada no tiene quejas sobre lo que el agente decida hacer. Podríamos discutir acerca de la acción compensatoria o la falta de ella, pero en ningún caso sobre la obligación acatada en relación de ese rigor.

4.2 DILEMAS TRÁGICOS

No obstante, en un tipo de caso más drástico, al que podríamos llamar el tipo trágico, un agente puede pensar justificadamente que cualquiera de las cosas que haga será incorrecta; otra forma de decirlo, que existen requerimientos morales en conflicto y que ninguno de ellos puede superar o anular al otro. Aunque mediante deliberación realmente se pueda concluir que uno de los cursos de acción es mejor a seguir es cierto que cada uno de los cursos se requiere moralmente y, haga lo que haga, el agente tendrá razones para lamentarse.

En estos casos que hemos llamado “dilemas trágicos” no decimos que necesariamente las víctimas tengan quejas justificadas, como puede que también queden fuera de cualquier acción compensatoria. La propia experiencia moral parece mostrarnos que en esos casos el reproche sería un acto no justificado, por lo que cualquiera de las acciones que tomara el agente quedaría, en lo que respecta al colectivo y siempre que se tuviera la información de los motivos que le llevaron a ello, justificado. Pensemos en la película “*Los puentes de Madison*” (*The Bridges of Madison County*, 1995) y en su protagonista, Francesca Johnson (Meryl Streep). En el final de la película se encuentra ante un dilema: o bien se queda en casa, en su rutinaria vida con su familia según ha sido educada, o bien se marcha con el amor de su vida, Robert Kincaid (Clint Eastwood). Fuera de entrar a valorar la elección que realiza podríamos pensar que está justificada a realizar cualquiera de las dos opciones. De hecho muchos espectadores del film apoyan la primera alternativa y otros tanto la segunda.

4.3 CONFLICTO DE VALORES

Si hemos aceptado la existencia y dificultad de resolución de los conflictos de obligaciones podremos adentrarnos en el conflicto de valores. En el caso de los valores la acción que el agente realiza no muestra de forma tan clara la elección del agente. Cuando hablábamos de los conflictos de obligaciones el agente, al realizar la acción, mostraba la opción que había tomado. No obstante, cuando tratamos las evaluaciones de las características humanas admirables o virtudes (como el valor, la delicadeza, la honestidad,...) sabemos que ninguna institución o forma de sociedad puede expresarlas, incorporarlas o fomentarlas todas de igual manera.

La experiencia diaria nos muestra que, incluso en los diferentes contextos por los que nos movemos, los valores que se manejan no son los mismos o, siendo los mismos, se jerarquizan de forma distinta.

Vemos, pues, que la evaluación de valores por parte del colectivo es variable, además de la imposibilidad de coexistencia de valores en continua expansión, por lo que entrarán necesariamente en conflicto.

Hasta donde hemos llegado parece que los valores son caprichosos y que estamos a merced del colectivo para introyectarlos y aceptarlos pasivamente. Con lo que hemos referido sólo estábamos indicando cómo los valores nos pueden llevar a ciertos comportamientos, pero el hecho de que sepamos comportarnos en diferentes contextos no indica que nuestros valores se modifiquen. ¿Significa lo que hemos dicho que hemos de ser condescendientes en la asunción del resto de valores? Suponemos que no, ya que estaríamos en una situación de relativismo mal entendido [idle relativism⁸]. Podríamos estar en esa situación si los valores fueran, además de plurales, inconmensurables en sentido real. Esto significa que cualquier posición sería respetable, ya que en último término se cruzarían diferentes formas de vida, siendo las dos equiparables.

Existen casos en los que parece que esto sería plausible, pero podemos pensar casos en los que esta inconmensurabilidad no es tan desalentadora

⁸ WILLIAMS, B., "Plain Truths". En *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002, 52; Más en "The truth en relativism", en *Moral Luck. Op. cit.*; ver también el capítulo 3 de WILLIAMS, B., *Morality: An Introduction to Ethics*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

como creíamos pensar. Todos podemos imaginar casos en los que una pequeña mejora en la igualdad supusiera un grave menoscabo de la libertad. A otro nivel, y con mayor poder demostrativo, quedarían casos palmarios de repugna moral.

En ese caso la inconmensurabilidad parece no actuar, puesto que podemos responder que esa decisión sería reprochable. De esta forma observamos que la inconmensurabilidad no actúa en casos extremos, por lo que indicamos que ciertos conflictos de valores, los extremos, no serían conflictos como tales, ya que aparecería claramente una opción como la mejor elección, por lo que sí que podemos medir dos valores, al menos en situaciones como la descrita.

Pero aunque creemos haber mostrado que la inconmensurabilidad de obligaciones y valores no es tal como cierta parte del relativismo ocioso querría indicar, creemos que hemos ofrecido razones suficiente para pensar que la afirmación “las obligaciones no pueden entrar en conflicto entre sí” tiene matices que nos llevan a dudar razonablemente de su incorregibilidad.

5. DILEMAS INDIVIDUALES

Fuera de concepciones metafísicas que acaban en un Dios intervencionista o en la reducción total de la vida moral a reglas de causa eficiente (dos posturas que excluyen precisamente la ubicación real de la experiencia moral) hemos de ir a las características que nuestra experiencia moral nos oferta.

Una vez nos reconozcamos en la situación de duda podremos intentar comprendernos mejor, y quizá observar que la duda y el error [*amartia*] forman parte de nuestro carácter falible, por lo que habremos de construirnos diariamente para seguir creciendo.

De esta forma, bajo la articulación y aceptación de nuestra condición intuitiva, conseguimos reconocernos en nuestras actuaciones y no rechazarnos desde filosofías que califican lo humano en analogía a una racionalidad pura exenta de intuiciones (como la experiencia moral) en el sentido que hemos mostrado. Además son sistemas que se ven impotentes para explicar la experiencia moral en prácticas tan familiares como el lamentar haber sido demasiado bueno o lamentar preguntar al moribundo cómo se

encuentra desconociendo la gravedad de su enfermedad. Comprender este aspecto conlleva una aceptación del conflicto moral sobre la base de lo constitutivo en lo humano y, por extensión, la posibilidad de diálogo desde la simpatía y el respeto a las posiciones del otro y al otro mismo, en cuanto participa de lo mío y está en ocasiones tan desorientado o con una creencia tan firme como podría estar yo; de esta forma nos reconocemos a nosotros mismos en los dilemas y reconocemos a los demás en la posibilidad de tenerlos⁹.

6. CONCLUSIONES

Creemos que ahora podemos analizar las posturas de los agentes implicados en un dilema trágico con una institución pública en función de su constitución decisoria.

6.1 El individuo es más flexible en el momento de atender a la diferencia, y se hace cargo de que es necesario un pluralismo (históricamente condicionado), pero este pluralismo le lleva a vivir de forma aislada y le aporta cierta desorientación en su idea de bien, para el que desearía una visión compartida. El caso de extralimitación sería el intento de imposición de su propia perspectiva desde medios fuera del sistema, como sería a través de medios violentos.

2. Las instituciones públicas son menos flexibles a las diferentes cosmovisiones (o, al menos, a las cosmovisiones que le parecen no deseables), permitiendo la objeción de conciencia para casos reglados. Dicho de otra forma, no desea que se pueda apelar a la oposición respecto de sus normas vinculantes salvo en casos y condiciones definidos por ellas mismas. No obstante, se ve en la obligación de defender la libertad de conciencia y su plasmación, a través de las acciones de aquellos que piensan diferentes. El caso de extralimitación sería aquel en el que se decide unificar más allá de

⁹ Puede servirnos para tratar el tema del reconocimiento la obra de Honneth, destacando HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997; habrá de ponerse en diálogo con la última parte de RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. Madrid: Trotta, 2005.

la deliberación pública las acciones de sus ciudadanos desde el control y coerción de sus ideas.

3. Hacernos cargo de estos planteamientos puede ser la base para poder comprender y justificar situaciones de conflicto en las relaciones entre sujetos e instituciones públicas.

4. Por otro lado, y este sería uno de los puntos clave de la exposición, la filosofía debiera aclarar términos que quedan actualmente oscurecidos por prácticas que difuminan los límites que los propios términos demarcan. Comportamientos y acciones que se intentan respaldar por presentarse como dilemas deben ser transidos por una reflexión crítica que muestre que los dilemas son cuestiones muchos más graves que una excusa para, al modo jurídico (del que tanto han bebido algunas teorías morales normativas), quedar libre de reproche moral.

5. El dilema, como hemos señalado, exige que el observador bien informado no crea conveniente una compensación. De esta forma, actos debidos en función del cargo o rol que se han adquirido por propio interés no entran en conflicto de obligaciones salvo cuando pongan en cuestión lealtades últimas que traten sobre bienes fundamentales para vivir una vida digna de ser vivida en condiciones de mínimos. Y entre estos bienes no entran comprensiones de mundos que pueden convivir en democracia o, más allá, que se ha decidido por el colectivo que pueden convivir (en el caso de exclusiones las cuestiones variarían) y reconocerse como tales.

6. Aferrarse a susceptibilidades individuales para incoar situaciones dilemáticas solamente dará origen a un victimismo reductor de espacio de libertad, en cuanto que cualquier acción se realizará con el recelo de poder ser tachada de inaceptable por cualquier miembro del colectivo que, aprovechándose del interés grupal de reconocer las diferencias, imponen su cosmovisión de máximos, hiriendo a su vez la susceptibilidades de otros. De esta forma el círculo vicioso se cierra, provocando un conflicto alejado de la forma del *desacuerdo deliberado* apoyado por Guttman y Thompsom¹⁰.

¹⁰ GUTTMANN, A.; THOMPSON, D., *Democracy and Disagreement*. Cambridge: Belknap Press, 1996.