

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 70. Enero-Abril 2017

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 70. Enero-Abril 2017

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminato (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Maquetación, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 70. Enero-Abril 2017

Artículos

Papel e imagen social de las mujeres libres en los poemas homéricos desde la perspectiva de su alteridad. <i>Bárbara Álvarez Rodríguez</i>	7
Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular. <i>Leonardo Rodríguez Duplá</i>	23
Platón presente. La posición de Alain Badiou sobre <i>La República</i> . <i>Andrea C. Mosquera Varas</i>	41
The Witches of Hegel. On the Milky Origin of Evil. <i>Federico Rodríguez Gómez</i>	53
Jacques Rancière. Contra-historias estéticas. <i>Fernando Infante del Rosal</i>	67
Daño al futuro: ¿puede el no comparativismo resolver el problema de la no-identidad? <i>Santiago Truccone Borgogno</i>	83
Mejora cognitiva: un debate ético sobre los animales no humanos. <i>Olga Campos Serena</i>	97
<i>Midcult</i> y arte de masas en la sociedad contemporánea. <i>M^a Jesús Godoy Domínguez</i>	115
Por qué fracasa la deliberación y cómo podemos remediarlo. Una alternativa ética al enfoque neurocientífico. <i>Pedro Jesús Pérez Zafrilla</i>	131
Universales Morales: la ciencia de la naturaleza humana y el enfoque de la Ética cognitiva. Enrique F. Bocardó Crespo	147
Heidegger y la noción de verdad en las ciencias ópticas: una reconstrucción de los sentidos de verdad que imperan en las ciencias de lo intramundano. <i>Luciano Mascaró</i>	165

Prioridad materialista del objeto. Sobre la mediación sujeto-objeto en la obra de Theodor W. Adorno. <i>Chaxiraxi M^a Escuela Cruz</i>	181
--	-----

Notas críticas

El argumento vertebrador del <i>Sentimiento Trágico de la Vida</i> , de Miguel de Unamuno. <i>Alberto Oya Márquez</i>	199
---	-----

Reseñas

PRIOR OLMOS, Ángel (Ed.) (2015): <i>Experiencia totalitaria, resistencia y testimonio de Bonhoeffer a Kertész</i> , Editum: Murcia. (por José Antonio Fernández López)...	211
---	-----

CASTRO-GÓMEZ, S. (2015). <i>Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno</i> , México DF, Ediciones Akal, 2015, 399 págs. (por Francisco Vázquez García).....	212
--	-----

Informaciones

Listado de revisores que han colaborado con <i>DAIMON</i> en 2016	221
---	-----

ARTÍCULOS

Papel e imagen social de las mujeres libres en los poemas homéricos desde la perspectiva de su alteridad

Social role and picture of free women in Homeric poems from the view of their alterity

BÁRBARA ÁLVAREZ RODRÍGUEZ*

Resumen: El tipo de identidad que encontramos en los protagonistas de los poemas homéricos no es individual, sino colectiva, y viene caracterizada por el hecho de ser aqueo, varón y noble, condición que se adquiere por nacimiento. Los miembros de este grupo tienen en exclusiva la capacidad de tomar parte activa en la sociedad, de modificarla y construirla, a través de su participación en un órgano político, la asamblea, y de su papel de liderazgo en la guerra. A partir de esa definición paradigmática de la identidad dominante se construye, por vía de la negación, la alteridad. Entre los muchos grupos de Otros con los que se relacionan los protagonistas de los poemas se encuentra el grupo de las mujeres. El objetivo de este artículo será analizar tanto el papel y la representación que se hace de ellas, como estudiar el tipo de relación que se da con entre la identidad masculina y la alteridad femenina.

Palabras clave: poemas homéricos, mujeres, alteridad, identidad dominante, asimetría.

Abstract: The main identity in Homeric poems is not individual but collective and is represented by being Achaean, male and noble, states acquired at birth. The members of this group have the exclusive capacity of taking an active part in society, of changing and building it, by taking part in a political institution, the assembly, and their leadership role in war. From this archetypal definition of the dominating identity we can construe – negatively – alterity. Women are included in one of this Other's group. The aim of this paper will be to analyze which role had women, how they were symbolized in the poems and which kind of relationship occurs between the bearers of identity and the alterity represented by women.

Keywords: Homeric poems, women, alterity, dominating identity, asymmetry.

1. Introducción: consideraciones preliminares

El objetivo del presente artículo es, en primer lugar, analizar la imagen social y el papel que ocupan las mujeres libres en las comunidades de los poemas homéricos¹ y, en segundo, estudiar qué tipo de relación se establece entre éstas y los varones protagonistas de los mismos.

Fecha de recepción: 12/05/2014. Fecha de aceptación: 16/06/2016.

* Investigadora postdoctoral "Clarín-COFUND" en el Departamento de Clásicas de la Universidad de Stanford, balvarod@stanford.edu. Este trabajo ha sido posible gracias al programa de becas predoctorales "Severo Ochoa" y al de becas postdoctorales "CLARIN-COFUND" del Principado de Asturias.

1 Para una visión más amplia del papel de las mujeres en la Antigüedad griega v., por ejemplo, Cantarella E., *Pandora's Daughters: the role and status of women in Greek and Roman antiquity*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1987; Blundell S., *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, 1995.

Al analizar la *Ilíada* y la *Odisea* como fruto de una época, y recipientes de la memoria histórica de la misma², veremos cómo ambos poemas ponen de manifiesto el establecimiento de jerarquías de dominación de unos grupos de humanos por encima de otros, mecánica que ha acompañado a todas las sociedades, al menos, Occidentales, hasta nuestros días. En el caso concreto que compete a este artículo, se observa cómo en ambos poemas se contraponen a la mujer a los valores guerreros, siendo vista como la imagen de la debilidad. Así, por ejemplo, cuando los jefes aqueos están enfadados por la cobardía de sus huestes los llaman “aqueas que no aqueos” (cf. *Il.* II 234-235 e *Il.* VII 96).

El marco teórico en el que se inscribe este trabajo es, principalmente, el esquema de la alteridad³ que el doctor Gabriel Bello Reguera ha desarrollado en su libro *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*. A pesar de que las diferentes categorías del esquema son teóricas, lo realmente valioso e importante de éste es que puede aplicarse en la práctica a las distintas relaciones que se dan o han dado entre sujetos reales (o, como en esta ocasión, entre personajes literarios) en el marco de lo social o de lo temporal. Su base es ética y política, al igual que las consecuencias que se siguen de las relaciones que se dan entre los sujetos que han sido etiquetados como «Otros» y los que tenían el poder de etiquetarlos, el Yo o Nosotros.

2 Havelock es un ferviente defensor de algo con lo que estoy completamente de acuerdo: el uso pedagógico de los poemas homéricos en la Antigüedad griega. Los poemas homéricos servían para enseñar los *nómoi* y los *éthea* a los griegos, es decir, las leyes consuetudinarias y las pautas de comportamiento personal. A este uso de los poemas Havelock lo denominó “enciclopedia tribal”. V. Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002, pp. 71-93.

3 El esquema de las relaciones con la alteridad se podría resumir de la siguiente manera: la primera delimitación que debemos tener en cuenta es la que viene determinada por si la alteridad se inscribe dentro de criterios humanos o no. En función de esto, la alteridad puede ser vista como neutra o impersonal, si los entes que se engloban bajo ella no son humanos o como personalizada o generizada, si los Otros que aquí se inscriben son humanos (como es el caso del grupo de las mujeres). Esta última se encuentra inmersa en el tiempo y en el espacio, lo que originará, a su vez, dos subtipos de relación: el primer subtipo se da en virtud de categorías temporales. Según los Otros pertenezcan al pasado, al futuro o al presente serán nuestros antepasados, nuestros sucesores o nuestros contemporáneos. En este último caso, la clasificación se vuelve a dividir atendiendo a si los Otros contemporáneos pertenecen a nuestra cultura o no lo hacen. El segundo subtipo se inscribe dentro de categorías socio-espaciales y siempre se darán dentro del presente humano. A su vez, este segundo subtipo se divide en cuatro, que obedecerán a los cuatro modos posibles de relación con el Otro contemporáneo (que es donde se inscribiría el grupo de las mujeres en los poemas): el primero de ellos es la relación simétrica positiva y es la que se da entre dos Yos o dos Nosotros que se reconocen como iguales y no intentan imponerse mutuamente. El segundo modo de relación es el que obedece a criterios simétricos negativos y es el que se origina cuando dos Nosotros pugnan por imponer su propia identidad y dominarse mutuamente. El tercer tipo es la relación asimetría negativa que se da cuando un Nosotros toma su propia identidad como norma y pretende imponerla a un ellos como si fuera la identidad universal. En este tipo de relación suelen darse dos clases de tratamiento al Otro: o se lo excluye de la identidad dominante, en dicho caso, deshumanizándolo políticamente, o se lo intenta asimilar a esa misma identidad, negándole su identidad propia. En último lugar, nos encontramos con la relación asimétrica positiva que es la que se da entre un Yo y un Otro vulnerable del que el Yo es responsable. Averiguar en cuál de estos cuatro modos se inscribe la relación con las mujeres en los poemas es, como se ha dicho, parte del objetivo de este artículo. Para más información, v. Bello, G., *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, pp. 83-116.

2. Representación general de las mujeres libres en los poemas

En Homero la mujer noble llega a definirse únicamente por los hombres con los que le ha tocado compartir su vida, es decir, a través de la identidad del varón. Esto se ve muy bien en el canto XI de la *Odisea*, cuando el propio héroe describe sus encuentros en el Hades con catorce «esposas e hijas de héroes notables» (*Od.* XI 227). En este episodio, las mujeres son definidas por su condición de «hija de», «esposa de», o «madre de» un varón ilustre. Ellas mismas se presentan a Odiseo relatando su estirpe (*Od.* XI 233-234), la cual vendrá definida por la figura del hombre de la casa (ya sea el *oikos* paterno o el del marido)⁴. Pero también en el caso de las mujeres vivas es a su padre, primero, y a su marido, después, a los que el poeta recurre para definir las como seres sociales. En la *Ilíada*, por ejemplo, a las troyanas no se las llama de este modo sino “esposas e hijas de troyanos” (cf. *Il.* VI 238) o, únicamente, “esposas de troyanos” (cf. *Il.* VII 80). De esta manera, la mujer no *es* propiamente, sino que *es* en virtud de *ser* hija, *ser* madre o *ser* esposa. El ser social a la mujer noble le viene dado desde fuera, pasivamente, ella lo recibe, no lo posee por sí misma. Sin embargo, sí tiene la capacidad activa de causar la deshonra o vergüenza de su familia, como vemos, por ejemplo, en los casos de Erifile y Epicasta (*Od.* XI 327 y *Od.* XI 272-273).

Por otra parte, los códigos de conducta que preconizan las mujeres homéricas responden a valores masculinos, aunque sean ellas mismas las encargadas de que se cumplan. Así, escuchamos a Nausícaa decir que ella sería la primera en indignarse con otra mujer que «hiciera cosas semejantes/ y que contra la voluntad de su padre y de su madre/ se uniera con hombres antes de celebrar público matrimonio», *Od.* VI 286-288). O a Helena negándose a compartir el lecho con Paris por temor a que, después, todas las troyanas la censuren (*Il.* III 410-412). También Penélope afirma temer los comentarios de irritación de las otras mujeres de su pueblo si llega a dejar a su suegro, Laertes, sin sudario para el momento de su muerte (*Od.* II 101-103; *Od.* XIX 144-146 y *Od.* XXIV 138-136). Y en *Od.* XVI 73-75 Telémaco dice que su madre no sabe si volver a casarse o esperar a Odiseo “sintiendo vergüenza por el lecho de su esposo y las habladurías del pueblo”, idea que se repite en *Od.* XIX 526-527.

Es interesante señalar que el término utilizado para expresar este sentimiento es αἰδώς, vocablo que significa tanto “vergüenza” como “respeto”, en referencia, en cualquier caso, a un sentimiento orientado hacia el exterior, hacia el «Otro». Fue Dodds⁵ el primero en poner de manifiesto que el mundo representado en los poemas homéricos se puede entender como una cultura de la vergüenza, frente a una cultura posterior de la culpa. En los ejemplos antes mencionados, se ve cómo la vergüenza hacia el «Otro» contemporáneo aparece actuando como regulador de la conducta y como sentimiento que, al mismo tiempo, apela a la responsabilidad. Permiten ver cómo el *aidós* tiene una doble vertiente: se trata de un sentimiento de vergüenza, respeto y responsabilidad hacia el otro, que influye en gran medida en la conducta de las personas, moviéndolas a actuar en función de la representación que cada uno se hace de la respuesta que su comportamiento va a provocar en los «Otros» de su propio grupo. En el mundo que aparece representado en los poemas homéricos es tal la

4 V., por ejemplo, *Od.* XI 236-237; *Od.* XI 317-320; *Od.* XI 260-261; *Od.* XI 266; *Od.* XI 269-270; *Od.* XI 281-285; *Od.* XI 298-300; *Od.* XI 322.

5 Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 15-70.

importancia que tiene la mirada o, el efecto de la mirada, del «Otro» en el propio rostro que el reflejo llega incluso a volverse insoportable. El «Otro» funciona a manera de un espejo en el que cada uno se reconoce, lo mismo que la mirada de reproche del «Otro» es causante de la propia vergüenza. Tanto el reconocimiento como la vergüenza son categorías externas, van del individuo hacia el exterior. Ya Sartre había percibido esta relación entre vergüenza y reconocimiento y, así, dice: “Tengo vergüenza de mí *tal como aparezco al otro* [...] La vergüenza es, por naturaleza, *reconocimiento*. Reconozco que soy como el otro me ve”⁶. El *aidós* surge cuando la falta es contemplada por otros, y se perpetúa cuando los testigos la difunden al resto del grupo, que, a su vez, puede hacer que permanezca en la memoria futura y esto puede llegar a ser insoportable. Así, por ejemplo, Helena desea su propia muerte por la vergüenza que le produce su comportamiento como adúltera: en el canto III de la *Ilíada*, Príamo la llama para interrogarla sobre la identidad de algunos combatientes aqueos y ella se acerca a él avergonzada (*αἰδοῖός*) y comienza su parlamento diciendo que ojalá hubiera muerto cuando llegó a Troya en compañía de Paris (*Il.* III 172-175). Algo parecido ocurre unos cantos más adelante cuando ésta misma conversa con su nuevo cuñado Héctor y antes de comenzar su discurso se insulta, llamándose perra, y deseando haber desaparecido del mundo nada más nacer, con tal de que todo lo que estaba ocurriendo por su causa⁷ no hubiera sucedido (*Il.* VI 344-348).

A pesar de que no existe un sentimiento de cohesión grupal entre ellas (no tanto como amistad sino en un sentido más específico de conciencia de clase), la opinión colectiva de las mujeres influye en el comportamiento de las otras mujeres; ejerce las veces de regidor de conducta. Es así en estos ejemplos que acabamos de ver, pero su opinión parece que también se tiene en cuenta, a veces, entre los hombres: en la *Ilíada*, por dos veces Héctor habla de la vergüenza que sentiría (*αἰδέομαι*), si le viesen abandonar su posición en la batalla los troyanos y las troyanas (cf. *Il.* VI 441-443 e *Il.* XXII 104-106). Resulta pertinente, a estos efectos, mencionar que Benveniste 1983 (=1969), p. 219 sostiene que en Homero el vocabulario relacionado con los términos morales aún no posee un sentido individual, sino que está impregnado de valores sociales. Así, el *αἰδώς* que siente Héctor ante las mujeres define el sentimiento de responsabilidad para con el otro, del superior ante el inferior. Héctor se siente responsable de los miembros de su comunidad que, efectivamente, dependen de una u otra manera de él, incluyendo a las mujeres, justamente por su estatuto de inferioridad y de dependencia⁸; pero el simple hecho de tenerlas en cuenta como miembros del propio grupo a los que se les debe el honor, la defensa y el no abandono, ya es algo sumamente destacable de la actitud del héroe.

3. Papel y función social de las mujeres libres en su condición de «hijas»

El papel de la hija en la sociedad viene marcado por la necesidad de convertirse, más temprano que tarde, en esposa y madre.

6 Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Aguilar, 1982 p. 340.

7 En relación a esto es interesante señalar que Príamo no considera a Helena la causante de la guerra de Troya sino que la exculpa diciendo que, a su juicio, los culpables son los dioses (*Il.* III 164-166).

8 Benveniste, E., *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983 p. 219 relacionaba estrechamente el *aidós* con un sentimiento de responsabilidad de los superiores hacia los inferiores.

La figura que, por antonomasia, presenta Homero como la hija soltera, paradigma, al mismo tiempo, de doncella noble, es la de Nausícaa⁹, princesa feacia, hija de Alcínoo y de su mujer, Arete. Cuando una hija entra en edad casadera, la necesidad de que contraiga un matrimonio ventajoso se vuelve de esencial importancia en una familia. La urgencia por el casamiento la muestra el poeta en el canto VI de la *Odisea*; allí vemos cómo Atenea, tomando la figura de una amiga de la joven, la acusa de negligencia (*Od.* VI 25) por encontrarse en casa sin atender a los vestidos que ella y su cortejo deberán lucir el día de su boda; boda que, según la diosa, no está lejos. La hija soltera, cuando llega a determinada edad, ha de prepararse para afrontar su nuevo papel en la sociedad: convertirse en esposa (lo que, por otra parte, por regla general, la trasladará localmente de un *oikos* a otro). Por tanto, ha de estar presta a los preparativos de la boda: una mujer dejada y que no se preocupara por estos asuntos provocaría la vergüenza del padre, ya que la gente hablaría mal de ella y, por extensión, de toda su familia. En cambio, una joven en edad casadera que se preocupa de sus asuntos (en este caso, de preparar y tener limpias sus ropas y las de su cortejo) provoca la admiración de las gentes de su pueblo: «Pues de estas cosas les viene noble fama a las personas./ y se alegran el padre y la venerable madre», *Od.* VI 29-30.

A su vez, una mujer soltera debe guardar las apariencias: no podrá ser vista en compañía de un hombre ajeno al núcleo familiar antes de casarse, ya que este hecho acarrearía la deshonra para ella y para su familia. Así, Nausícaa aconseja a Odiseo que vaya a casa de su padre a pedirle hospitalidad, pero le advierte que, antes de llegar a la ciudad, se separe de ella y de sus sirvientas, con el fin de «evitar el amargo comentario», (*Od.* VI 273) que ello despertaría entre los feacios¹⁰. Efectivamente, si llega a ser vista en compañía de un varón desconocido, los feacios pensarían, como mínimo, que ya se había buscado un marido por su cuenta y, si fuera así, no sería tampoco correcto que se paseasen en público antes de oficializar el matrimonio (*Od.* VI 288).

Cuando una muchacha alcanza determinada edad, el padre parece verse en la urgente necesidad de buscarle un marido. Así, Alcínoo no duda en ofrecerle su hija al forastero Odiseo. En este caso concreto, sabemos, por la propuesta que le hace Alcínoo a Odiseo de dotar a su hija si éste la quiere por esposa (*Od.* VII 311-315), y por la propia categoría de rey de Esqueria que Alcínoo ostenta, que no era la necesidad pecuniaria la que lo urgía a tomar esa decisión. Parece, más bien, que tendría que ver con el miedo que tiene la propia Nausícaa a las habladorías de la gente, que vienen motivadas, obviamente, por el hecho de que se espera que las jóvenes lleguen vírgenes al matrimonio. Es decir, está en relación con lo que Dodds llamó (para referirse a la cultura homérica) una «cultura de la vergüenza»¹¹. En la sociedad homérica lo que los miembros de la propia comunidad digan de uno tiene tanta importancia que es, en la mayoría de las ocasiones, lo que rige la conducta moral

9 Gil Fernández, L., llegó a llamar a Nausícaa «espejo de doncellas» en «El individuo y su marco social» en: Rodríguez Adrados, F., Fernández Galiano, M., Gil Fernández, L. y Sánchez Lasso De La Vega, J. (eds.), *Introducción a Homero*, Madrid, Labor, 1984, p. 365.

10 En la única otra ocasión en que Odiseo aparece a solas en compañía femenina (humana), en *Od.* VII 19-25 y 37-38, quien va con él es una niña pequeña (en realidad, Atenea disfrazada bajo la apariencia de una niña portadora de un cántaro). Antes de la edad núbil, las niñas, en principio, debían estar al margen de las habladorías de las gentes, aunque, a pesar de esto, Homero insiste en indicar que Odiseo no va a su lado, sino que la sigue unos pasos por detrás.

11 Dodds, E. R., *op. cit.*, pp. 15-54.

de la persona. Por otro lado, en este caso concreto, el que Alcínoo le ofrezca su hija a un extranjero, del que nada sabe, puede ser debido, como sostiene Vernant (1982 p. 63), a la inexistencia de alguien en la comunidad que estuviera a la altura de la muchacha casadera: «Concederla a un desconocido es una manera de no degradarla y de no perderla. Sin lazos familiares, lo único que puede hacer el yerno es integrarse en la familia del suegro y crear allí una descendencia que continuará su casa». En otras ocasiones, la elección del marido para la hija puede estar condicionada por motivos tales como la búsqueda de alianzas políticas ventajosas o de una mejora en el estatus de la descendencia (como podría ser el caso de las bodas de los hijos de Menelao en *Od.* IV 1-20), o, simplemente, el deseo de acrecentar las riquezas del padre, si éste recibe regalos a cambio de la hija.

La joven noble debe, por tanto, ser casada con alguien de su propio nivel social cuanto antes, a fin de garantizar su virginidad en el momento del matrimonio, evitando así las habladurías. Cabe añadir, además, que sólo la mujer casada adquiriría el derecho de recibir honores de otros, tanto a nivel familiar (por parte de su marido e hijos) como social (por parte de las otras mujeres o de la comunidad en general). Así, se dice de la reina Arete: «a ésta Alcínoo la hizo su esposa./ y la honró como no es honrada ninguna otra sobre la tierra/ de cuantas mujeres gobiernan su casa sometidas a sus esposos./ Así aquella ha sido honrada en su corazón, y lo es./ por sus hijos y el propio Alcínoo y el pueblo./ quienes la miran como a una diosa», *Od.* VII 66-71. Es decir, una mujer es honrada porque su marido le ha otorgado la honra (por su linaje y por sus riquezas, no hay que olvidar que la cultura que estamos analizando es una cultura aristocrática). Además, para que no nos llevemos a equívoco con respecto al gobierno de las mujeres en el *oikos*, Homero se preocupa mucho de resaltar que, efectivamente, Arete es la más honrada de las mujeres que gobiernan su casa, pero ni en este espacio privado lo hará con plena autonomía y libertad, sino que lo hace bajo el sometimiento a su esposo (*Od.* VII 68).

4. Papel y función social de las mujeres libres en su condición de «esposa»

4.1. El matrimonio. Aproximación etimológica a los conceptos relacionados con el matrimonio en Homero

Ahora bien, donde mejor puede apreciarse la relación que se da en el mundo homérico entre la identidad dominante (patriarcal) y la alteridad que supone la mujer, es, sin duda, allí donde se habla del matrimonio.

¿Existe algún concepto en Homero que se aproxime a lo que hoy entendemos por «matrimonio»? Aristóteles, en su *Política*, decía que en su lengua, el griego, «la unión del hombre y la mujer carece de nombre» (Arist., *Polit.*, I, 3, 1253b, trad. de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970), pero el filósofo se estaba refiriendo al matrimonio en abstracto, al hecho de que un hombre y una mujer mantengan una unión exclusiva y socialmente reconocida, de la que nazcan hijos legítimos. Porque para la boda, es decir, para la fiesta, el banquete con que se celebraba el acto del matrimonio, y que servía para hacerlo público y oficial, sí había una palabra, que ya está en Homero. Hablamos de *γάμος*.

En los poemas, otros verbos que hacen referencia al acto de casarse, como *ὄπτω* y *γαμέω*, presentan la particularidad, que se mantendrá en el griego posterior, de que se utilizan en voz activa, con sujeto agente, en referencia al varón (cf., para *γαμέω*, *Il.* IX 388 y

391; *Il.* XIV 122, *Od.* II 207, *Od.* IV 208, *Od.* XV 522, etc., y para ὀπιύω *Il.* XIII 379, *Il.* XIV 268, *Il.* XVI 178, *Od.* II 336, *Od.* VI 63, *Od.* XV 21, *Od.* XVI 386, etc.), pero en voz medio-pasiva, con sujeto paciente, para referirse a la mujer (cf., para γαμέομαι, *Od.* I 275, *Od.* II 113, etc. y, para ὀπιύομαι, *Il.* VIII 304, etc.). Lo mismo sucede con el verbo ἔχω, ‘tener’, que en voz activa se emplea, bien con objeto, bien en uso absoluto, con el sentido de «tener por esposa» (cf., por ejemplo, *Il.* III 123, 336, *Il.* XI 740, *Il.* XIII 173, 697, *Od.* VII 313, *Od.* XI 70, etc.) y en voz medio-pasiva, con el de «ser tenida por esposa», «ser la esposa de» (*Il.* VI 398, único ejemplo en los poemas). Es decir, en el matrimonio el varón se concibe como un agente que realiza la acción de modo consciente y voluntario, mientras que la mujer se ve como un objeto paciente, sobre el que recae la acción.

4.2. Los distintos tipos de matrimonio

En el mundo homérico aparecen diversos tipos de matrimonio¹², que se encuentran entremezclados, impidiendo así hacer afirmaciones categóricas sobre que exista un determinado tipo de contrato matrimonial predominante.

a) El matrimonio con *hédna*

Es el tipo de matrimonio más frecuentemente testimoniado en los poemas homéricos. También se lo ha denominado «patrilocal» o «virilocal»: el futuro marido da al padre de la novia una serie de regalos (ἔδνα) y la novia pasa a formar parte del *oikos* del novio. La herencia permanece así, al igual que el traspaso del poder, en el hogar del padre del marido.

Que el matrimonio con *hédna* era el más normal lo atestiguan los múltiples episodios en los que se habla de él en los poemas¹³. La entrega de los *hédna* al padre de la novia se convertía, en la mayoría de los casos testimoniados, en condición indispensable para que se produjera el matrimonio, y para que la mujer pudiera abandonar el *oikos* paterno y pasara a formar parte del *oikos* del marido. La magnitud de los *hédna* ejercía un papel primordial en la elección del novio, como lo atestigua el comentario de Penélope¹⁴ en *Od.* XIX 528-529, cuándo se plantea si continuar esperando el regreso de su esposo o si «seguir al que sea el mejor de los aqueos/ y me pretenda en el palacio, tras entregarme innumerables regalos de esponsales».

12 Para más información sobre los distintos tipos de matrimonio que aparecen en los poemas, v. García Sánchez, M., *op. cit.*, 1999, pp. 51-74, Fraga Iribarne, A., *De Criseida a Penélope. Un largo camino hacia el patriarcado clásico*, Madrid, Horas y Horas, 1998, pp. 33-35 y Leduc, C., «¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.» en: *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo I, Buenos Aires, Taurus, 1991, pp. 252-270.

13 V. *Od.* XI 117; *Od.* XI 282; *Il.* XXII 466-472; *Il.* XVI 178-180; *Il.* XVI 190-191.

14 Respecto al caso del matrimonio de Penélope en la *Odisea*, es muy interesante la lectura que realiza Vernant, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1982 pp. 65-68. Éste afirma que, en el caso de Penélope, la soberanía del reino de Ítaca, en ausencia de su marido y siendo su hijo, Telémaco, aún un niño, la transmitía ella. De ahí que quien se casara con ella pasara a ocupar el lugar de Odiseo. Cuando Telémaco convoca el *ágora*, significa que ya se ha hecho hombre, por eso los pretendientes le proponen que envíe a su madre a casa de Ícaro y, en ese caso, ellos le entregarán los *hédna* al anciano. Ante la negativa de Telémaco de echar de su casa a su madre, los pretendientes planean matarlo, para acabar así con la soberanía que ya representaría Telémaco, e intentar conseguir de nuevo, a través de Penélope, la conquista del lugar que ocupaba Odiseo.

Tradicionalmente, el matrimonio con *hédna* se ha identificado con un matrimonio por compra¹⁵. Efectivamente, una primera lectura de los poemas puede llevarnos a la conclusión de que, en esos casos, la novia aparece como una mercancía con un determinado valor material. Sin embargo, Finley nos ha puesto sobre aviso de que estos *hédna* no podían entenderse como un simple precio, y la boda, como una compra de la mujer. Para afirmar esto, Finley anima a que nos fijemos en el tipo de sociedad mercantil que aparece en los poemas, prácticamente nula, si atendemos a las transacciones de compraventa. Hay muy pocos ejemplos en los poemas en los que aparezcan alusiones a comprar algo que no sean esclavos¹⁶. Finley (2000, p. 268), tacha este sistema mercantil de «rudimentario y severamente limitado», ya que pocas normas de ventas podían haber en una sociedad en la que las transacciones se hacían entre pueblos extranjeros, esto es, entre un grupo de hombres procedentes de una comunidad, y otros de una comunidad distinta que se encuentran esporádicamente. Más que de venta, debemos hablar aquí de intercambio de objetos, previamente aceptado mediante regateo por las dos partes, pero que, una vez efectuado, no comprometía a nada más, ya que, irremediamente, después del intercambio una de las partes se iba a marchar (a su comunidad de origen u otro puerto) a continuar con los intercambios¹⁷.

Es así, como una forma de intercambio, como señala Finley que hemos de ver el matrimonio por *hédna*. De la misma opinión es Vernant, quien sostiene, con Finley, que no se pueden entender los *hédna* como un mero precio a pagar por la novia, sino que son el símbolo material de una alianza entre dos familias. En el mundo aristocrático que presenta el poeta, el establecimiento de vínculos entre familias nobles de distintas comunidades era de vital importancia, con la finalidad última de ganarse un aliado político y económico, al que pedir (u otorgar) ayuda en situaciones críticas (que estaban a la orden del día). En los poemas aparecen dos formas de adquirir ese compromiso: mediante el matrimonio y mediante el ejercicio de la hospitalidad. Ante la carencia de un derecho escrito que legalizara ese contrato bidireccional que se establecía entre las familias, el vínculo se hacía visible mediante un intercambio de regalos¹⁸.

15 Como señala Vidal Naquet, P., «Economía y sociedad en la Grecia Antigua: La obra de Moses I. Finley» en: VVAA., *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1979, p. 39, esta expresión pudo ser debida a la afirmación hecha por Aristóteles (y a la autoridad que se desprendía de éste) en *Pol.* II, 1268b 40, cuando dice: «pues las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras: así los griegos iban armados y se compraban las mujeres», trad. de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

16 Entre las escasas excepciones, está el caso de *Il.* XVIII 289-291, donde Héctor habla de la necesidad que hubo de vender el oro y el bronce que había en la ciudad de Troya a Frigia y Meonia, para costear los gastos de la guerra; el de *Il.* VII 465-475, donde se mencionan unas naves, procedentes de Lemnos, que traían vino para el campamento aqueo, y donde la transacción se hacía mediante trueque (el vino se cambiaba por bronce, hierro, pieles, vacas o esclavos); y el de *Od.* XV 461-463, donde Eumeo se refiere a un grupo de fenicios que llegaron al palacio de su padre con mercancías que causaban admiración entre las mujeres de palacio, las cuales prometían un buen precio por las mismas (v. *Od.* XV 463).

17 Finley, M. I., *op. cit.*, 2000, p. 269.

18 Cf., por ejemplo, las investigaciones del sociólogo Mauss, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz, 2009, pp. 74-75, sobre las economías arcaicas.

Es decir, las mujeres eran una parte del ejercicio del don y el contra-don¹⁹, símbolo material mediante el que se sellaba una alianza²⁰. Y el matrimonio constituía sin duda una alianza política, como bien señala Finley (2000, p. 270). Es decir, nos encontramos ante una relación bidireccional entre dos familias. Una vez que ambas partes llegaban a un acuerdo, los *hédna* pueden ser considerados como el primer símbolo externo del pacto, el don. El segundo momento, el contra-don, era representado inequívocamente por la entrega de la mujer.

El propio motivo de la guerra de Troya ilustra de un modo especialmente elocuente la vertiente política del matrimonio entre nobles. Aunque en ninguno de los poemas homéricos se explica en detalle por qué los héroes aqueos se vieron obligados a participar en la expedición contra Troya acaudillada por Agamenón para traer de vuelta a casa a Helena, la esposa de su hermano Menelao²¹, los motivos subyacentes a este hecho sí parecen que hayan pasado a ser un *topos* literario tradicional griego²². Dado el gran número de pretendientes (prácticamente todos los nobles aqueos de la época) que se presentó ante Tindáreo, rey de Esparta, con la intención de casarse con su hija Helena²³, éste temió que se produjera un descontento general entre los que resultasen rechazados, dando lugar a una guerra entre ellos. Por ello, haciendo caso a un consejo de Odiseo, Tindáreo hizo comprometerse a todos los jóvenes, mediante juramento, a acatar la decisión de Helena y acudir en ayuda del que fuese escogido, si se diera el caso de que la esposa le fuera disputada²⁴.

b) El matrimonio sin *hédna*

Se trata de un tipo de matrimonio en el que el padre dota a la novia, y es el futuro esposo el que se integra en el *oïkos* de aquél, motivo por el cual a menudo se lo llama también «uxorilocal»²⁵. En el caso de que la novia no tuviera hermanos varones, la herencia pasaría, a través de ella, al marido y a los hijos de ambos. De haber herederos varones del padre, el

19 El término para referirse al segundo momento del pacto, «el contra-don» o «contra-regalo», lo he tomado de Finley, M. I., *El mundo de Odiseo*, México, FCE, 1984, p. 76.

20 Benveniste, E., *op. cit.*, 1983, p. 222 ve a la novia dada por el padre para que se integre en el *oïkos* del futuro marido como una prenda que sella el pacto de amistad (*philotês*) entre dos varones. Debemos aclarar, sin embargo, que el autor define la *philotês* como una amistad «de tipo perfectamente definido, que vincula y que comporta compromisos recíprocos, con juramentos y sacrificios», *id.*, p. 221.

21 Quizás la mención más explícita al respecto se encuentra en un parlamento de Aquiles (*Il.* IX 336ss.) cuando, iracundo por el robo de su cautiva Briseida a manos de Agamenón, se pregunta si acaso los Atridas aman más a sus mujeres, puesto que la causante de que argivos y troyanos se encuentren ahí luchando no es otra que Helena. Otra alusión, tal vez menos directa, se encuentra en *Il.* I 152-160, donde, nuevamente, Aquiles le dice a Agamenón que él no ha acudido a luchar a Troya por causa de los troyanos, que jamás le causaron mal alguno, dada la lejanía entre Ftía y Troya, sino «para obtener honor para Menelao y para ti, ojos de perro/ frente a los troyanos», *Il.* I 159-160. El poeta da por hecho que el auditorio al que dirige su poema conoce previamente los antecedentes de la historia.

22 Así lo encontramos repetidas veces en obras posteriores, como por ejemplo, en Eurípides *Ifigenia en Áulide* 57-71; Isócrates *Helena* 40-41 y Apolodoro *Biblioteca* III 10, 9. Un texto de épica arcaica que sí menciona de forma explícita los juramentos de los pretendientes es Hes. fr. 204 M.W.

23 Tindáreo era, según la tradición, el padre putativo de Helena, la cual era, en realidad, hija de Zeus y Leda, la esposa de Tindáreo.

24 Cf. Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 2008, s.uu. «Helena», «Odiseo» y «Tindáreo».

25 V. García Sánchez, M., *op. cit.*, 1999, p. 60.

nuevo esposo adquiriría una posición subordinada al jefe de la familia. Al novio se le exige, a su vez, de la aportación de los *hédna*, aunque, en ocasiones, se le exige la realización de alguna hazaña previa en beneficio del padre de la novia, aunque no siempre es así.

El caso más paradigmático de este tipo de matrimonio, en el que la herencia acaba pasando al novio a través de su esposa, es el de Belerofonte²⁶, a quien el rey de Licia (a quien, en un principio, le habían encargado que matase a Belerofonte), acabó por entregarle la mitad de su reino en vida, y la mano de su hija (*Il.* VI 192-195), después de que el héroe realizase una serie de hazañas asombrosas (*Il.* VI 180-189). Así, Belerofonte llegó a convertirse en rey de Licia a través de su mujer, es decir, por línea femenina.

En las otras ocasiones en que se menciona en los poemas este tipo de matrimonio, la presencia de hijos varones del padre de la novia hace que el marido de ésta quede excluido de la herencia, y sometido a la condición de mero subordinado de su suegro²⁷. Por ejemplo, en *Il.* IX 141-156, Agamenón, que tiene un hijo varón, Orestes, le ofrece a Aquiles, entre otras muchas cosas, con tal de que vuelva a la lucha que escoja como esposa a cualquiera de sus tres hijas, ἀνάεδνος («sin necesidad de pagar los *hédna*», *Il.* IX 146). En lugar de eso, sería el propio Agamenón el que dotaría a su hija con muchísimos regalos (*Il.* IX 138-149). Por otro lado, Agamenón no exige estrictamente que Aquiles pase a integrarse en su *oïkos*, sino que le da la posibilidad de que se lleve a la esposa elegida a casa de su padre, Peleo, en Ftía (*Il.* IX 145-146). No hay que olvidar que Aquiles es, a su vez, el único heredero de su padre. Con todo, Agamenón añade a la oferta de matrimonio entregarle a Aquiles siete ciudades cercanas a Pilos que están bajo su dominio; puesto que se trata de territorios secundarios, Aquiles, de aceptar la oferta, pasaría a ser un rey o príncipe menor, subordinado a la autoridad principal de Agamenón²⁸.

4.3. Papel y representación de la mujer casada en la sociedad

Mientras que las actividades propias del hombre homérico (la asamblea y la guerra) se desarrollan fuera del espacio privado, las de la mujer están íntimamente vinculadas al ámbito doméstico. La dama noble casada es la guardiana del *oïkos* de su marido, la δέσποινα, ‘señora’ de sus esclavos, y quien debe ocuparse de que en el hogar todo funcione correctamente, y de que se cumplan las normas sociales generalmente aceptadas, así como la voluntad del esposo. Es curioso que el término masculino equivalente a δέσποινα, es decir, δεσπότης, no aparezca ni una sola vez en los poemas homéricos; en cambio, sí se testimonia con mucha frecuencia otra palabra de la misma familia, πόσις, inicialmente ‘dueño’, que ha pasado a significar básicamente ‘esposo’.

26 La historia de Belerofonte se sitúa en un momento pasado con respecto al tiempo del relato de la *Ilíada*, y es narrada por su nieto, Glauco. En este sentido, estoy de acuerdo con Fraga Iribarne, A., *op. cit.*, 1998, pp. 35-37 cuando asocia este tipo de matrimonio a los estratos más antiguos que aparecen en los poemas, esto es, los mitos o los recuerdos de las generaciones de los antepasados.

27 Del mismo modo que un hijo. En *Il.* IX 142ss. Agamenón dice que si Aquiles accede a ser su yerno sería considerado a la par que a su hijo.

28 V. Alden, M., «The Despised Migrant (*Il.* 9. 648 = 16.59)» en: Montanari, F. y Rengakos, C. T. (eds.), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the interpretation of oral poetry*, Berlín / Boston, De Gruyter, 2012, p. 125.

Hay algunos episodios en los poemas que, en una primera lectura, podrían llevar a engaño respecto al papel de la mujer en el hogar, haciendo pensar que está por encima de su marido. Así, por ejemplo, en la *Odisea*, cuando Nausícaa le dice a Odiseo que vaya al palacio a implorar ayuda, le aconseja que pase de largo a su padre y que, en cambio, eche los brazos suplicante a los pies de su madre, Arete (*Od.* VI 310-315)²⁹. Sin embargo, como indica J. B. Hainsworth³⁰, parece que esto hay que interpretarlo como un signo de cortesía arcaica (si la señora está presente en la sala, hay que saludarla a ella primero), y no como un residuo de una antigua sociedad matriarcal. Si no, recordemos las palabras de Atenea sobre Arete, la más honrada «de cuantas mujeres, al menos ahora, gobiernan su casa sometidas a sus esposos», *Od.* VII 68). El esposo es, en última instancia, el dueño real de todo, y el que dicta la ley sobre cómo habrá de gobernar una mujer su casa.

Por otro lado, la mujer noble no está exenta de labores domésticas, aparte de la dirección de los esclavos, siendo su ocupación más típica la labor del telar, ya que las mujeres debían elaborar en casa las telas para la ropa de la familia (*Od.* VI 52-55; *Od.* VI 305-309; *Od.* VII 108-110). En la *Ilíada* Héctor le recuerda a su esposa cuáles son las tareas que le corresponden: «yendo a casa, ocúpate de tus propias labores./ el telar y la rueca, y ordena a las criadas/ que atiendan a su tarea; la guerra, en cambio, ha de preocupar a los varones», *Il.* VI 490-492.

Debido a que su vida transcurre fundamentalmente en el ámbito doméstico, las mujeres libres aparecen en los poemas, normalmente, aisladas entre ellas: mientras que los varones dialogan y se relacionan continuamente entre sí, las mujeres apenas tienen contacto con otras iguales, fuera del ámbito familiar³¹, aunque al menos mientras son solteras sí se dice que tienen amigas³². Por otro lado, tampoco tienen una interacción libre con los varones, fuera de su actividad como anfitrionas de los huéspedes que son acogidos por sus maridos³³. En este sentido, la situación de Penélope en la *Odisea* frente a los pretendientes que la fuerzan a acogerlos a diario en su palacio, en ausencia de un dueño de la casa, resulta especialmente violenta para ella. Así, cuando debe enfrentarse a los pretendientes, se hace acompañar por dos esclavas, y se vela la cara (*Od.* I 328-335). Así mismo, en un canto posterior dice: «...

29 Unos versos más adelante, en *Od.* VII 146ss., vemos cómo Odiseo cuando llega a palacio sigue el consejo de la princesa Nausícaa y se dirige, en primer lugar, a la reina Arete.

30 Heubeck, A., West, S. y Hainsworth, J. B., *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I (cantos I-VIII), Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 325 (comentario a VII 66 ss.).

31 V., p. ej., el episodio de las matronas troyanas yendo juntas al templo de Atenea, para suplicarle a la diosa que ayude al ejército troyano (*Il.* VI 287-305). Esta es una de las pocas ocasiones en las que el poeta habla de una reunión de mujeres libres, y hay que decir que no lo hacen por voluntad propia, sino que están obedeciendo las órdenes de Héctor (*Il.* VI 268-279).

32 Así se muestra, p. ej., en *Od.* VI 20-24 e *Il.* III 175.

33 Es el caso, p. ej., de Helena cuando su marido recibe como huéspedes a Telémaco y Pisístrato; los hombres se encuentran hablando, Helena baja de su estancia y conversa con ellos. Debe notarse, sin embargo, que Helena se dirige primeramente a su esposo (*Od.* IV 137-140) y los huéspedes en ningún momento le hablan directamente a ella, sino que lo hacen a través de Menelao (*Od.* IV 235-294). Unos cantos más adelante, también se presenta a Helena regalándole a Telémaco, como parte de los dones de hospitalidad, un peplo tejido por ella misma (*Od.* XV 124-126). Igualmente, en el canto III de la *Ilíada*, encontramos a Helena conversando con un varón, Príamo, pero, en esta ocasión, debe considerarse al troyano como parte de la nueva familia de Helena. Así también lo hace explícito el rey cuando llama a Helena “hija querida” (*Il.* III 162). Del mismo modo, unos versos más adelante, encontramos a Helena conversando con Héctor, su cuñado, pero esta escena difiere de la anterior en que, en esta ocasión, el esposo de Helena (Paris) se encuentra también en la sala (*Il.* VI 344ss.).

Pero ordénales de mi parte a Autónoe e Hipodamía [dos de sus esclavas]/ que vengan, para que me acompañen en el palacio./ Sola no iré allí, entre los hombres, pues siento vergüenza», *Od.* XVIII 182-184).

5. Conclusiones

La relación con la alteridad que representan las mujeres en el imaginario homérico viene enmarcada por el propio carácter de la sociedad que se representa en los poemas: una sociedad patriarcal y sumamente estratificada, en donde son los varones aristócratas los poseedores de la identidad dominante, y en donde la comunidad, cuyos principios son los regidores exclusivos de la conducta, está dirigida por esos mismos varones nobles. Las mujeres son marginadas; es decir, son excluidas participativamente de esa sociedad, cuyos valores son los dictados por los varones, y cuyas normas están obligadas a seguir. Simplemente *están* ahí, no *son*. La comunidad griega es una comunidad cerrada, articulada en torno a la familia (dominada y regida por el varón cabeza de familia), en donde las leyes, incipientes y consuetudinarias, son discutidas en el ágora, de la que estaban excluidas las mujeres, y cuya defensa estaba en manos también de varones, preparados como guerreros. Y, como todas las comunidades, lleva en su seno la marca de lo común. La mujer griega es lo diferente; y como lo otro se contrapone, constructivamente, a lo común, no le quedará otro remedio que ser marginada en esa comunidad patriarcal y aristocrática.

La excelencia y la inclusión en la comunidad en este tipo de sociedad vienen determinados por la capacidad de luchar en la guerra y por la participación en la asamblea. Sobre la exclusión de las mujeres de la asamblea, son muy significativas unas palabras que Telémaco dirige a su madre, y en las que explicita cuál es el lugar de las mujeres en el mundo homérico: el telar, la rueca y mantenerse en silencio. La palabra es cosa de hombres, se dice literalmente: «La palabra debe ser cosa de los varones/ todos, y especialmente mía. Pues mío es el poder en la casa», *Od.* I 358-359. Es importante que sean los hombres los que tienen el poder de hablar. Además, no se debe olvidar que la palabra tiene una función social y las mujeres están excluidas de esta función. Es la identidad dominante la que dicta, según su propia normativa, el papel que debe ocupar la alteridad (subordinada, en todo momento, a los dictados de esa identidad patriarcal). En el mencionado episodio, Penélope no sólo ve como algo natural que un hombre le recuerde cuál es su sitio, sino que se marcha admirada (*Od.* I 360) al ver que su hijo ya se está convirtiendo en adulto, en poseedor de esa identidad autoritaria. Es decir, Penélope, como todas las mujeres, considera legítimo que un varón le diga cuál es su condición, y su condición es la de ser muda, estar excluida del discurso, del poder de la palabra. En este sentido, podríamos decir que con las mujeres se establece una relación de violencia excluyente; como bien sostiene Bello «la violencia excluyente no se presenta como violencia en estado puro, arbitraria y brutal, sino como violencia legítima y necesaria»³⁴, si bien es cierto que en los poemas no se dan casos de violencia explícita hacia las mujeres³⁵.

34 Bello Reguera, G., *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 25.

35 A excepción del episodio en el que Zeus amenaza a Hera con azotarla en *Il.* XV 17.

El valor de las mujeres libres (primero hijas y después, esposas) parece que reside en su potencialidad para ser madres. Ellas dan a luz a los varones, pero todo lo valorable en este mundo de los poemas será transmitido por el linaje paterno: el honor, la gloria y el renombre. Las mujeres sirven a la sociedad, pero en el sentido más utilitarista del término. Así, podemos afirmar que la relación que se establece entre la identidad dominante y las mujeres homéricas es, en función de la tipología que nos sirve como marco teórico, asimétrica negativa: el Nosotros formado por la identidad dominante (entiéndase varones nobles) impone su normatividad y sus leyes de conducta, de inclusión y exclusión a un Ellos (aquí, Ellas). A las mujeres la única opción que les quedará será la obediencia, si no quieren ser (en el caso de las mujeres libres) repudiadas y devueltas al *oikos* paterno, en donde tendrán, de todas maneras, que someterse al padre.

Por otra parte, hemos visto cómo la exclusión de la mujer en tanto que sujeto actuante está ya implícita en el vocabulario que acompaña a la principal relación social entre varón y mujer: el matrimonio. El lenguaje es un constructo humano, que, a veces abiertamente, a veces de un modo sutil, refleja la realidad social.

En este sentido, no estamos de acuerdo, por demasiado positiva, con la visión de la mujer homérica que da Madrid³⁶. Si bien es cierto que, como sostiene la autora, en la *Ilíada* y *Odissea* no se observan apenas los rasgos misóginos que, por otra parte, acompañarán a casi toda la literatura griega posterior, no es menos cierto que la situación de la mujer es de una total dependencia del varón³⁷, cuya única función es mantener la descendencia de los hombres. Al hablar de los matrimonios en los poemas, Madrid (1999, p. 43) dice que «las relaciones entre los esposos se fundan en el respeto mutuo y la concordia», a lo que yo añadiría que se basaban en el respeto de la mujer hacia el varón como norma³⁸. A los varones poco les importaba llevar una concubina a casa y que los hijos de esta unión, a pesar del desacuerdo de la mujer legítima, fueran criados por ellas. El respeto se lo debían ellas a ellos, sino, ya sabemos el futuro que les esperaba.

Además, hemos visto cómo la mujer homérica no posee una identidad propia, sino que, de poseerla, lo hará en virtud de los varones que tenga como tutor (primero su padre, después, su marido y sus hijos): ella siempre es definida a través de ellos. Así mismo, hemos observado cómo las mujeres libres se muestran doblemente aisladas, entre iguales y con respecto al mundo masculino, cuyos valores son, sin embargo, los que preconizan, fruto de la educación basada en un régimen patriarcal que reciben. Con todo, la opinión expresada por la colectividad femenina hacia otra mujer se manifiesta como regidora de la conducta de ésta. También hemos analizado cómo esa misma opinión de las mujeres es, en ocasiones, tenida en cuenta como moldeadora de la conducta masculina (cf. *Il.* VI 441-443 e *Il.* XXII

36 Madrid, M., *La misoginia en Grecia*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 42.

37 Es, justamente, esta condición de vulnerabilidad la que hace que, en algunos casos, tengamos muestra de sentimiento de responsabilidad hacia ellas, como vimos, concretamente, en el caso de Héctor en *Il.* VI 441-443 e *Il.* XXII 104-106.

38 Conviene, quizás, recordar aquí los consejos que la sombra de Agamenón, asesinado por su esposa Clitemnestra, le da a Odiseo en el Hades sobre cómo ha de tratar a su mujer: «Por eso, ahora jamás seas tampoco tú benévolo al menos con tu esposa / ni le des a conocer todo plan que bien pienses / sino comunícale una parte, y la otra, que le quede oculta», *Od.* XI 441-443. Después, ensalza a Penélope, (περίφρων, «muy prudente», *Od.* XI 445), pero luego vuelve a la carga diciéndole: «A escondidas, y no al descubierto, a tu amada tierra patria / dirige tu nave, que ya no hay confianza alguna en las mujeres», *Od.* XI 455-456).

104-106). Las mujeres son doblemente controladas: por los varones y por sus iguales. Las normas de conducta decididas para ellas por la autoridad patriarcal les vienen impuestas desde esa misma autoridad y desde las otras mujeres. Asumido totalmente cuál debe ser su papel en la sociedad, no les queda ningún sentimiento de cohesión grupal entre sí, en un sentido de conciencia de clase, anulado por la presión masculina externa, que las ha hecho interiorizar y aceptar como propios los valores y normas dominantes.

La mujer nunca es tratada como un individuo, sino que se ve como un género. En este sentido, es muy representativo un episodio de la *Odisea* en el que Agamenón habla sobre su asesinato a manos de su esposa, Clitemnestra, por cuya acción malvada se verá afectado todo el género femenino. Así, dice el rey de Argos: «Pero ella, experta en tamañas maldades./derramó la infamia sobre sí y sobre cuantas mujeres vendrán después./ incluso la que sea de buen obrar» (*Od.* XI 432-434). Aquí vemos cómo la culpa de Clitemnestra parece que la heredarán las mujeres futuras: sus actos causarán infamia a las mujeres, contaminando a todo el género femenino. Lo que está diciendo Agamenón es que el mal comportamiento de su esposa influenciará en la futura consideración de las demás mujeres como, igualmente, deshonestas. Esto es, sin duda, una forma de anular la individualidad de las mujeres ya que, en Homero, esto jamás ocurre con los hombres: los actos inmorales de un individuo no se extenderán al resto con los que comparte género.

Nuevamente, en *Od.* XV 21, la mujer es generizada y esencializada, al asegurar Atenea que cuando una mujer se vuelve a casar, enseguida se preocupa de acrecentar la hacienda de quien la desposa y se olvida de su anterior marido e hijos. Visión, por otra parte, que a estas alturas no llega a sorprendernos mucho, ya que es muy acorde con el universo masculino y patriarcal que presenta el poeta en donde la sumisión de la mujer se hace evidente.

Bibliografía

- Alden, M., (2012): «The despised migrant (*Il.* 9. 648 = 16. 59)», en Montanari, F. y Rengakos, C. T. (eds.), *Homeric contexts. Neoanalysis and the interpretation of oral poetry*, Berlín / Boston, pp. 115-131.
- Altuna, B., (2010): *Una historia moral del rostro*, Valencia.
- Austin, M. y Vidal-Naquet, P., (1986): *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona.
- Autenrieth, G., (1991): *Homeric Dictionary*, Londres.
- Bello Reguera, G., (2006): *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*, Madrid.
- Bello Reguera, G., (2011): *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid.
- Benveniste, E., (1983): *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*.
- Blundell S., (1995): *Women in Ancient Greece*, Cambridge.
- Bradford, E., (1989): *En busca de Ulises*, Barcelona.
- Cantarella E., (1987): *Pandora's Daughters: the role and status of women in Greek and Roman antiquity*, Baltimore y Londres.
- Chantraine, P., (1984): *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, vol. II, París.
- Chantraine, P., (1990): *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, vol. I, París.
- Dodds, E. R., (2008): *Los griegos y lo irracional*, Madrid.

- Edwards, M. W.; Kirk, G. S. (ed.) (1991): *The Iliad: A Commentary*, vol. V (cantos 17-20) Cambridge.
- Fernández-Galiano, M., (1984): «El marco histórico de la epopeya», en Rodríguez Adrados, F., Fernández Galiano, M., Gil Fernández, L. y Sánchez Lasso De La Vega, J. (eds.), *Introducción a Homero*, Madrid.
- Finley, M. I., (1984): *El mundo de Odiseo*, México.
- Finley, M. I., (2000): *Grecia antigua. Economía y sociedad*.
- Fraga Iribarne, A., (1998): *De Criseida a Penélope. Un largo camino hacia el patriarcado clásico*, Madrid.
- García Sánchez, M., (1999): *Las mujeres de Homero*, Valencia.
- Gil Fernández, L., (1984): «El individuo y su marco social», en Rodríguez Adrados, F., Fernández Galiano, M., Gil Fernández, L. y Sánchez Lasso De La Vega, J. (eds.), *Introducción a Homero*, pp. 357-487.
- Gómez Espelosín, F. J., (2004): *Introducción a la Grecia Antigua*, Madrid.
- Graziosi, B. y Haubold, J., (2008): «Men, women and society», en *íd. Homer: the resonance of epic*, Londres, pp. 95-119.
- Grimal, P., (2008): *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona.
- Hainsworth, B.; Kirk, G. S. (ed.) (1993): *The Iliad: A Commentary*, vol. III (cantos 9-12), Cambridge.
- Havelock, E. A., (2002): *Prefacio a Platón*, Madrid.
- Heubeck, A. y Hoekstra, A., (1990): *A commentary on Homer's Odyssey*, vol. II (cantos IX-XVI), Oxford.
- Heubeck, A., Russo, J. y Fernández-Galiano, M., (1992): *A commentary on Homer's Odyssey*, vol. III (cantos XVII-XXIV), Oxford.
- Heubeck, A., West, S. y Hainsworth, J. B., (1988): *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I (cantos I-VIII), Oxford.
- Heubeck, A., West, S. y Hainsworth, J. B., (1988): *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I (cantos I-VIII), Oxford.
- Janko, R.; Kirk, G. S. (editor general), (1992): *The Iliad: A Commentary*, vol. IV (cantos XIII-XVI) Cambridge.
- Kirk, G. S., (1990): *The Iliad: A Commentary*, vol. II (cantos 5-8), Cambridge.
- Leduc, C., (1991): «¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.», en *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo I, Buenos Aires, pp. 252-313.
- López Eire, A., (2011): *Ilíada de Homero*, Madrid.
- Madrid, M., (1999): *La misoginia en Grecia*, Madrid.
- Mauss, M., (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid.
- Redfield, J. M., (1992): *La tragedia de Héctor. Naturaleza y cultura en la Ilíada*, Barcelona.
- Richardson, N.; Kirk, G. S. (ed.) (1993): *The Iliad: A Commentary*, vol. VI (cantos 21-24) Cambridge.
- Saïd, S., (2011): «Women in the Odyssey», en *íd. Homer and the Odyssey*, Oxford: 258-314.
- Sánchez Ruipérez, M. y Tovar, A., (1983): *Historia de Grecia*, Barcelona.
- Sartre, J. P., (1982): *El ser y la nada*, Madrid.
- Vernant, J. P., (1982): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid.

- Vernant, J. P., (2008): *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, Buenos Aires.
- Vidal-Naquet, P., (1979): «Economía y sociedad en la Grecia Antigua: La obra de Moses I. Finley», en VVAA., *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid.

Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular*

On two meanings of Habermas' concept of a post-secular society

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ**

Resumen: Habermas se ha valido a menudo de la expresión “sociedad postsecular” para referirse al proceso de aprendizaje mutuo entre la razón ilustrada y la conciencia religiosa en el seno de las sociedades modernas. Esa expresión es utilizada por el pensador alemán en dos acepciones distintas. Una veces la emplea como categoría sociológica descriptiva y otras como categoría filosófica de carácter normativo. En este trabajo rechazamos el uso descriptivo del concepto de sociedad postsecular, haciéndonos eco de las críticas que contra él se han vertido desde la sociología de la religión contemporánea. A la vez, reconocemos el interés que reviste la propuesta normativa de Habermas. Tras exponer el sentido preciso de esa propuesta, examinamos la principal acusación que contra ella cabe formular: la de funcionalismo religioso.

Palabras clave: Habermas, sociedad postsecular, religión, Modernidad, funcionalismo.

Abstract: Habermas has often used the phrase “post-secular society” in reference to the process of mutual learning between enlightened reason and religious consciousness that takes place in modern societies. That phrase is used by him in two different senses. Sometimes he uses it as a descriptive sociological notion, sometimes as a normative philosophical category. In rejecting the descriptive use of the concept of a post-secular society, this paper echoes some objections raised by recent work in the sociology of religion. On the other side, a positive value is accorded to Habermas’ normative proposal. After expounding the precise meaning of that proposal, we discuss the main charge that can be made against it: the charge of religious functionalism.

Keywords: Habermas, post-secular society, religion, modernity, functionalism.

Fecha de recepción: 17/03/2015. Fecha de aceptación: 25/06/2015.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2015-63794-P del Ministerio de Economía y Competitividad.

** Profesor titular de Filosofía Moral de la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación son la ética y la antropología de Scheler y la filosofía de la religión de Kant. Entre sus trabajos recientes destacan “Zur Begründung der These Max Schelers vom Primat der Liebe”, *Thaumazein* 3 (2015) pp. 287-304, y “Die Kohärenz der Gnadenlehre im kantischen Denken”, que aparecerá próximamente en la revista *Kant-Studien*. Contacto: dupla@filos.ucm.es

1. Gestación de la idea de una sociedad postsecular

El pensador alemán Jürgen Habermas empleó por primera vez en 2001 la expresión “sociedad postsecular” para referirse a un importante cambio que, a su juicio, se ha producido recientemente en la conciencia pública de las sociedades industriales modernas más intensamente secularizadas.¹ A lo largo de los últimos decenios, estas sociedades habrían ido tomando conciencia de que la religión no es un mero vestigio del pasado, un anacronismo llamado a desaparecer, sino una realidad con la que hay que seguir contando. Esta circunstancia habría llevado a replantear en ellas la relación entre Modernidad y religión. En la sociedad postsecular, la razón secularizada alcanza un nuevo nivel reflexivo al emprender un diálogo con las tradiciones religiosas, diálogo que, según veremos, Habermas concibe como un proceso de aprendizaje mutuo.

La amplia resonancia que alcanzó esta idea desde que fuera presentada en 2001 se explica en buena medida por haber sido propuesta precisamente por Habermas, un adalid de la razón ilustrada que siempre se ha mostrado ajeno a toda fe religiosa. Si bien la sorpresa inicial fue grande, no tardó en advertirse que la idea de una sociedad postsecular se venía gestando desde hacía mucho en el pensamiento de Habermas. En esa idea cristalizaba el progresivo cambio de actitud hacia la religión que cabe rastrear en las obras de este autor. Al explicar este importante cambio en la posición de Habermas, los especialistas suelen distinguir tres fases en la evolución de su pensamiento.²

(1) El texto más representativo de la primera fase es *Teoría de la acción comunicativa*, que vio la luz en 1981.³ En esta obra se sostiene, en la estela de Max Weber, que la secularización ha sido el factor decisivo en el origen y desarrollo de la Modernidad. Habermas hace suyo asimismo el pronóstico negativo de Weber acerca del futuro de la religión, que terminará desapareciendo en virtud del imparable proceso de “desencantamiento del mundo”.

Para Habermas, el rasgo distintivo del período histórico moderno consiste en que en él ya no existe una “imagen del mundo” unificada. La religión no constituye ya el centro de gravedad capaz de mantener unida y cohesionada la cultura occidental. El ámbito de lo sagrado ha sido progresivamente desencantado y depotenciado merced a la activación de las competencias comunicativas generales, es decir, la capacidad para buscar el entendimiento con los otros y alcanzar un consenso basado en argumentos. “El aura de arrebato y terror que irradia de lo sagrado, la fuerza *fascinante* de lo santo, se subliman y vuelven cotidianas al convertirse en fuerza *vinculante* de pretensiones de validez expuestas a la crítica”⁴. La progresiva sustitución de la autoridad de lo santo por la autoridad del consenso racional tiene consecuencias de largo alcance. Se produce, por un lado, la diferenciación o desgajamiento

1 Cf. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001. La expresión “sociedad postsecular” se aplica a muchas naciones de Europa Occidental, pero también a algunos países en cuya formación la emigración europea ha sido determinante, como Canadá o a Australia.

2 Cf. Klaus Thomalla, “Bedeutung und Grenzen der Habermas’schen Religionsphilosophie”, en: W. Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft*, Alber Verlag, Freiburg / München, 2007, pp. 115-147; T.M. Schmidt, “Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der ‘postsäkularen Gesellschaft’”, *Forschung Frankfurt* 2 (2009) pp. 64-67; S. Maly, “Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft”, *Theologie und Philosophie* 80 (2005), pp. 546-565.

3 Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

4 Op. cit., II, p. 119.

(*Ausdifferenzierung*) de la ciencia, la moral y el arte como esferas independientes, no sometidas a tutelas ni puestas al servicio de fines que les son extraños; por otro, la privatización de la religión, que es gradualmente desalojada del dominio público y remitida al ámbito de la conciencia individual. En la perspectiva weberiana asumida por Habermas a comienzos de los años 80, Modernidad y religión son magnitudes enfrentadas. Su relación puede ser descrita como un “juego de suma cero”, en el que una parte sólo prospera a expensas de la otra. Y como el desarrollo social era concebido por él a esas alturas como un proceso unidireccional e imparable, Habermas pensaba que la desaparición definitiva de la religión en el mundo moderno era sólo cuestión de tiempo.

(2) La segunda fase en la evolución del pensamiento de Habermas sobre la religión comienza a finales de los años 80 y se caracteriza por el abandono, cada vez más explícito, de la teoría del desarrollo social expuesta en *Teoría de la acción comunicativa*. En el volumen de ensayos titulado *Pensamiento postmetafísico*, se marca un punto de inflexión al sugerirse que la filosofía “no puede sustituir ni desalojar a la religión”⁵. Al menos no podrá hacerlo en tanto “el lenguaje religioso transmita contenidos semánticos inspiradores, contenidos irrenunciables que se sustraen (¿por ahora?) a la fuerza expresiva de un lenguaje filosófico y esperan a ser traducidos en discursos que los fundamenten”⁶. No hace falta encarecer la importancia de la pregunta formulada entre paréntesis. Es la prueba de que, al redactar las líneas citadas, Habermas no tiene todavía del todo claro si el discurso filosófico será capaz un día de reemplazar por completo los contenidos valiosos del lenguaje religioso que hoy se le resisten. Pero lo cierto es que, en textos posteriores de esta segunda fase, la filosofía es presentada cada vez más como una colaboradora imparcial que ayuda a mediar en las disputas religiosas, y no como la fuerza colonizadora que intenta desalojar a las tradiciones religiosas de las posiciones que éstas ocupan en la esfera pública. Esto es particularmente claro en una conferencia de 1995 titulada “La lucha de los poderes religiosos”⁷. Aquí se sostiene que la superación de las tensiones entre las comunidades creyentes sólo es posible si esas comunidades se someten a un proceso reflexivo que les permita asumir los logros irrenunciables de la Modernidad y de este modo las capacite para la convivencia pacífica en el seno de una sociedad pluralista. En este proceso de modernización de la conciencia religiosa, la filosofía, como saber imparcial, puede prestar un servicio impagable apoyándose en su propia experiencia histórica: “La filosofía, que ha recorrido el camino de la Ilustración y se ha confrontado con sus propios orígenes metafísicos, explica la diferencia entre la religión *antes* y *después* de la Ilustración”⁸.

(3) La tercera etapa se inicia en 2001 con la ya citada conferencia “Crear y saber”. En la nueva posición adoptada por Habermas, las dudas sobre el futuro de la religión parecen por fin resueltas: no sólo se cuenta con la permanencia de las comunidades religiosas en el seno de las sociedades modernas, sino que el hecho de contar con esa permanencia es considerado el rasgo distintivo de la sociedad postsecular. A la vez, la razón emancipadora se vuelve consciente de sus límites: cae en la cuenta de que el proceso de secularización, dejado a su

5 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 60.

6 Ibid.

7 J. Habermas, “Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen”, en: Id., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997, pp. 41-58.

8 Op. cit., p. 47.

propia dinámica, tiende a provocar un vaciamiento normativo que amenaza con destruir los mejores logros de la Modernidad. Para evitar que la secularización descarrile, víctima de su propio éxito, la razón ilustrada tiene que mostrarse “dispuesta al aprendizaje” (*lernbereit*)⁹, es decir, tiene que salir de sí misma para encontrar recursos normativos que compensen sus tendencias autodestructivas. Esta nueva actitud la llevará al encuentro de aquellas tradiciones religiosas en las que, con el correr de los siglos, se ha ido depositando un caudal de intuiciones morales capaces de interpelar incluso a quienes carecen de sensibilidad religiosa, intuiciones morales que, hasta el presente, la razón moderna no ha sido capaz de articular en su propio lenguaje. La tarea que hoy debe afrontar la razón secularizada en el marco de una sociedad postsecular consiste precisamente en intentar “traducir” a un lenguaje accesible a todos, creyentes y no creyentes, los contenidos normativos presentes en las religiones que todavía no han sido recibidos por la conciencia moderna. Dicho con palabras del propio Habermas: “Una secularización no aniquiladora se realiza en el modo de la traducción”¹⁰.

En beneficio de esta propuesta, el pensador alemán advertirá que no se trata en realidad de una estrategia novedosa, toda vez que la ósmosis semántica por la que la razón filosófica absorbe contenidos de la religión se ha dado siempre: por ejemplo, “el derecho igualitario de la razón tiene raíces religiosas”.¹¹ Con todo, hay indicios muy claros de que el proceso de asimilación por la razón de contenidos morales formulados originalmente en el lenguaje de las religiones no ha sido plenamente exitoso: “Cuando el pecado se transformó en culpa y las transgresiones de los mandatos divinos en infracciones de las leyes humanas, algo se perdió”¹². La actual sociedad postsecular es precisamente la que cobra conciencia de este déficit y decide reactivar el proceso de traducción del potencial normativo de las religiones a un lenguaje universal. El éxito de esta empresa pasa por la colaboración entre ambas partes: la traducción que rescata para la razón intuiciones religiosas capaces de inspirar conductas solidarias es entendida por Habermas como un proceso de aprendizaje recíproco que plantea exigencias tanto a la razón secularizada como a la conciencia religiosa.

2. El uso descriptivo del concepto de sociedad postsecular

Una vez reconstruida a grandes rasgos la evolución del pensamiento de Habermas en lo tocante a la relación entre religión y Modernidad, nos centraremos en el análisis del concepto de “sociedad postsecular”. Esto exigirá tener en cuenta los numerosos textos posteriores a 2001 en los que el prolífico pensador alemán ha continuado elaborando las ideas expuestas en la conferencia “Creer y saber”, así como algunas reacciones críticas que su propuesta ha suscitado. Intentaremos mostrar que el concepto de sociedad postsecular reviste una complejidad que desaconseja aceptarlo o rechazarlo en bloque. Antes bien, debemos realizar el trabajo de desentrañar las distintas ideas que convergen en él, para poder valorarlas de manera independiente.

Se ha observado en ocasiones que la elección del término “postsecular” para designar la fase actual en el desarrollo de las sociedades más secularizadas de Occidente es poco afor-

9 *Glauben und Wissen*, p. 15.

10 Op. cit., p. 29.

11 Op. cit., p. 21.

12 Op. cit., p. 24.

tunada, pues sugiere justamente lo contrario de lo que se quiere decir.¹³ Contra lo que invita a pensar el prefijo “post-”, aquí no se pretende transmitir la idea de que en esas sociedades se haya alcanzado ya el final del largo proceso histórico conocido con el nombre de secularización, ni menos aún se afirma el fracaso de ese proceso. Antes bien, lo que se pretende indicar con ese término es que se ha alcanzado un punto de inflexión *dentro* del proceso de secularización. Si hasta hace muy poco la secularización había consistido en la progresiva emancipación de los distintos aspectos de la vida social respecto a la tutela que sobre ellos ejercía la religión -emancipación reflejada de manera paradigmática en la separación de iglesia y Estado-, lo propio de una sociedad postsecular consistiría en que en ella la secularización toma un nuevo sesgo, caracterizado no por la crítica de las tradiciones religiosas sino por la búsqueda del diálogo con ellas. Habida cuenta de que el proceso de secularización continúa su andadura en las sociedades occidentales a las que se refiere Habermas, habría sido mejor evitar describirlas como sociedades postseculares.

Pero no nos quedemos en una mera discusión de palabras, sino prestemos atención a lo que con ellas se quiere decir. Cuando lo hacemos, no tardamos en darnos cuenta de que en la expresión “sociedad postsecular”, tal como Habermas la utiliza, se dan amalgamadas dos dimensiones semánticas que es necesario distinguir. “Sociedad postsecular” es, por una parte, una categoría sociológica con la que se pretende *describir* la novedosa situación por la que hoy atraviesan ciertas sociedades occidentales. Por otra, es una categoría filosófica de carácter *normativo*. Con ella no se alude al curso efectivo de la historia occidental, sino al curso que esta historia debería tomar para evitar que se produzca un descarrilamiento de la secularización. Salta a la vista que estas dos acepciones de “sociedad postsecular” no sólo son bien distintas, sino que ni siquiera se implican mutuamente. En lo que sigue sostendremos que la propuesta normativa de una sociedad en la que la razón moderna y la conciencia religiosa se comprometan en un proceso de aprendizaje recíproco reviste un gran interés; en cambio, rechazaremos la tesis descriptiva según la cual las sociedades modernas aludidas han iniciado recientemente ese proceso de diálogo y aprendizaje mutuo. Comencemos por esto último.

El modo como Habermas entiende la relación entre religión y Modernidad ha sido vigorosamente criticado por algunos de los más prestigiosos sociólogos de la religión contemporáneos. Por ejemplo, José Casanova, investigador español de la Universidad de Georgetown, admite que la religión ha visto recortado su ámbito de influencia directa en el mundo moderno, pero niega que esta pérdida de funciones de la religión se haya traducido en una disminución proporcional de su importancia social.¹⁴ Antes bien, la religión habría adoptado nuevas formas de presencia que le han permitido conservar buena parte de su influencia en la esfera pública incluso en los países en los que se ha registrado una considerable disminución cuantitativa de la praxis religiosa. Aun sin entrar en el detalle de los estudios empíricos que han llevado a Casanova a defender esta teoría, parece forzoso reconocer que su posición recibe un considerable apoyo intuitivo de numerosos fenómenos que hoy se registran en la vida pública de países presuntamente muy secularizados. Pensemos,

13 Cf. M. Knapp, “Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas”, *Stimmen der Zeit* 226 (2008) pp. 270-280.

14 Cf. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago University Press, Chicago, 1994; Id., *Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlin, 2009.

por ejemplo, en la polémica alemana sobre la presencia del crucifijo en las aulas escolares, o en la discusión española sobre la enseñanza de la religión, o en los debates sobre cuestiones bioéticas en los que las iglesias cristianas han participado intensamente. La intensidad con la que se han desarrollado estas discusiones públicas atestigua el vigor que conserva la conciencia religiosa en las modernas sociedades occidentales.

Otro crítico muy conocido del paradigma weberiano de la secularización asumido por Habermas a comienzos de los años 80 es el sociólogo de la religión alemán Hans Joas.¹⁵ A su juicio, la prueba más palmaria de que religión y Modernidad no son realidades antagónicas la aporta el análisis de la sociedad estadounidense. Es muy sabido que en Estados Unidos, el país moderno por antonomasia, la religión conserva una extraordinaria vitalidad. Los estudios empíricos revelan que, a diferencia de lo ocurrido en Europa Occidental, en Estados Unidos el nivel de compromiso religioso de la ciudadanía no ha disminuido en el período que comprende desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el presente, sino que se ha mantenido más o menos constante. Por su parte, la investigación histórica enseña que la religiosidad norteamericana no se ha mantenido *a pesar* de la adopción de un sistema político moderno; antes bien, la fundación del Estado americano a finales del siglo XVIII supuso un poderoso acicate para el despliegue público y privado de la conciencia religiosa.

Entre los intelectuales europeos ha sido frecuente considerar la religiosidad estadounidense como una excepción, un caso exótico que se puede explicar a partir de la peculiar génesis histórica de la nación americana. Pero, a juicio de Hans Joas y de muchos otros sociólogos, esta opinión queda desmentida tan pronto como consideramos el fenómeno religioso a nivel mundial.¹⁶ Aunque con ritmos muy diversos, el proceso de modernización se va extendiendo imparablemente por todos los rincones del planeta, espoleado por la globalización de la economía y las comunicaciones. Si la interpretación habermasiana de la modernidad fuera válida, los cambios a nivel mundial en términos de industrialización, urbanización y aumento del nivel cultural deberían ir acompañados de un claro retroceso de la práctica religiosa. Sin embargo, ha ocurrido lo contrario. Los estudios sociológicos revelan que, a nivel mundial, todas las grandes religiones han conservado o aumentado su vitalidad a lo largo de los últimos decenios. De aquí se sigue que el verdadero caso excepcional no es el de los Estados Unidos, sino el de algunos países europeos occidentales.¹⁷ Vista a esta luz, la tesis tradicional del antagonismo entre religión y Modernidad sería una prueba de que el pensamiento del Viejo Continente padece un lamentable eurocentrismo, que le lleva a proyectar sus propias experiencias –reales o soñadas– al resto de las culturas.

La consecuencia que se sigue de estas críticas es que el predicado “postsecular” no puede emplearse legítimamente como categoría sociológica. Recuérdese que con ese término se pretende describir un cambio con respecto a la situación en la que hasta hace poco se encontraban ciertas sociedades del mundo desarrollado. Pero la mayor parte de los sociólogos de la religión contemporáneos opina que en realidad esa situación previa nunca se ha dado. Entiéndase bien esto: no se trata de negar el fenómeno de la seculariza-

15 Cf. H. Joas, “Eine Rose im Kreuz der Vernunft”, *Die Zeit*, 7 de febrero de 2002.

16 Cf. J. Casanova / H. Joas (Hg.), *Die umstrittene Moderne*, Kohlhammer, Stuttgart, 2010.

17 Cf. P. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2005.

ción como tal, sino más bien la caracterización de este fenómeno que hace de la religión enemiga irreconciliable de la Modernidad y en consecuencia anuncia su desaparición en las sociedades modernas. Y si la sociedad secularizada, en el sentido de Habermas, nunca se ha dado, tampoco puede haberse producido el cambio al que él alude con la expresión “sociedad postsecular”, por la sencilla razón de que lo que no existe tampoco puede cambiar o dejar de existir.

El ya citado Hans Joas ha sido particularmente tajante en su rechazo del uso sociológico de este concepto. Se recordará que cuando Habermas presentó en 2001 su novedosa idea de una sociedad postsecular definió ésta como aquella sociedad que, a diferencia de lo que ocurría hasta hace poco, cuenta con el hecho de que las comunidades religiosas van a seguir existiendo. Pero, como señala Joas, en ninguna sociedad europea, por moderna que sea, ha sido dominante la idea de que la religión estaba próxima a su desaparición. Es cierto que sí lo creían algunos intelectuales laicos europeos, entre ellos Habermas. Lo que de todo ello se desprende no es que las sociedades europeas hayan cambiado, sino que ha cambiado, y mucho, el propio Habermas.¹⁸ Esto último lo reconocen todos los conocedores de su dilatada obra.

Las críticas al concepto de sociedad postsecular expuestas hasta ahora subrayan los defectos de la caracterización habermasiana de la situación *previa* al nacimiento de esa nueva sociedad. No nos hemos referido, sin embargo, al cambio de mentalidad que, según Habermas, se ha registrado recientemente en las sociedades europeas occidentales. Apoyándonos en esta circunstancia, cabría preguntar si el concepto de sociedad postsecular no conserva, pese a todos sus defectos, una cierta validez sociológica; no, desde luego, como descripción de la situación de la que venimos, sino como caracterización de la situación en la que nos hallamos en el presente. El cambio de mentalidad constitutivo de la sociedad postsecular consistiría en que se ha suscitado un nuevo clima de diálogo y búsqueda del entendimiento entre la razón secularizada y las tradiciones religiosas. De haberse producido un cambio tan importante, sería bueno disponer de un término con el que designarlo, y es aquí donde la expresión “sociedad postsecular” presenta su candidatura.

A nuestro juicio, este último intento de reivindicar el uso descriptivo de esa expresión no cuenta con un respaldo empírico suficiente. No se puede negar que se han dado, sobre todo en el nivel académico, ensayos interesantes de diálogo entre la fe religiosa y la razón ilustrada. Pero parece excesivamente optimista pensar que esa encomiable actitud dialogante de algunos intelectuales, entre ellos Habermas, sea un fiel reflejo del clima de opinión dominante en los países de Europa Occidental. Prueba de ello es la pujanza que exhibe, en la vida social y política europea, el laicismo extremo, firmemente empeñado en expulsar a la religión de la esfera pública.¹⁹ Y no debemos ignorar que, del otro lado, también se registran en las comunidades creyentes actitudes inmovilistas que se cierran por principio a todo diálogo con la Modernidad.

18 Cf. H. Joas, “Eine Rose im Kreuze der Vernunft”, cit.

19 Cf. R. Spaemann, “Postsäkulare Gesellschaft”, en: W. Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Alber Verlag, Múnich, 2007, pp. 65-75.

3. El uso normativo del concepto de sociedad postsecular

Pasemos a considerar la vertiente normativa del concepto de sociedad postsecular. No se trata ya de si se ha producido un cambio en la actitud que adoptan hacia la religión las sociedades más secularizadas de Occidente, sino de si ese cambio es deseable. Como sabemos, la respuesta de Habermas a esta última cuestión es afirmativa. Distanciándose de sus posiciones anteriores, este pensador ha llegado al convencimiento de que la razón moderna, dejada a su dinámica inmanente, puede terminar destruyendo sus más preciosas conquistas. Precisamente por ello, es imprescindible a su juicio que la secularización tome un nuevo rumbo y sea entendida ahora como un proceso de aprendizaje recíproco entre la razón ilustrada y las tradiciones religiosas. Para examinar adecuadamente esta propuesta, comenzaremos presentando los síntomas de “descarrilamiento de la Modernidad” que Habermas aprecia en la actual coyuntura histórica. Luego veremos cuáles son las exigencias que ese proceso de aprendizaje recíproco plantea a cada una de las partes implicadas.

El presente histórico está marcado por la globalización de la economía y las comunicaciones. La lógica del mercado invade todos los rincones del planeta y determina todas las dimensiones de la existencia individual y colectiva. Nuestra condición personal y nuestro modo de vida se definen cada vez más por el lugar que ocupemos en el sistema laboral y por nuestros hábitos de consumo. En las sociedades que han alcanzado un mayor índice de bienestar cunden el individualismo y la falta de compromiso político. El ciudadano se transforma progresivamente en *homo oeconomicus*, en sujeto monádico que persigue sus propios intereses y se parapeta detrás de sus derechos. Los vínculos interpersonales se entienden cada vez más en términos de relaciones contractuales. En el plano internacional, la política es cada vez más incapaz de regular las relaciones entre los pueblos. De hecho, los Estados han perdido buena parte de su protagonismo en el nivel internacional, en el que han hecho aparición otros *global players*, señaladamente las empresas multinacionales. Y no hay perspectivas de que avancemos hacia una juridificación de las relaciones internacionales que promueva eficazmente la justicia y garantice la paz entre los pueblos.

A todo esto se añade que, a impulsos de la globalización, la modernización de las formas de vida iniciada en Europa hace siglos se ha impuesto a marchas forzadas en otros contextos culturales. Lo que en Occidente ocurrió en un lento progreso de maduración histórica, en muchos otros lugares se ha llevado a cabo en unas pocas generaciones. La consecuencia inevitable es el sentimiento de desarraigo, de abrupta suspensión de vínculos sociales y tradiciones normativas vigentes hasta hace muy poco. Para colmo, las mismas potencias occidentales de las que procede el impulso modernizador disfrutaban de un nivel de bienestar material incomparablemente más alto, en buena medida gracias a que la explotación del tercer mundo no ha cesado. La frustración que genera esta comprobación degenera fácilmente en violencia.

La cuestión es saber si la razón ilustrada cuenta con recursos propios suficientes para resolver estos problemas de los que ella misma, como motor de la Modernidad, es al menos parcialmente responsable. Habermas, el adalid del proyecto ilustrado, reconoce que hoy la razón incuba en su seno un derrotismo que hace muy difícil afrontar con confianza el futuro.²⁰ Ese derrotismo

20 Cf. J. Habermas, “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft”, *Neue Zürcher Zeitung*, 10 de febrero de 2007.

se manifiesta de un modo visible en la amplia difusión del pensamiento postmoderno, para el que la dialéctica de la Ilustración ha terminado en fracaso. Pero incluso entre quienes conservan intacta su confianza en la razón humana se aprecia una fuerte tendencia a entender ésta como razón científico-técnica y, en consecuencia, a propugnar una visión naturalista del ser humano. Los problemas éticos con los que hoy nos confronta el desarrollo de la ingeniería genética son una de las manifestaciones más palpables e inquietantes de esta tendencia a la objetivación del hombre por la ciencia moderna. Como, por otra parte, la ciencia misma, como saber empírico que es, no puede aportar criterios normativos que regulen su despliegue imparable, parece claro que la razón moderna, entendida en esta clave científicista, es parte del problema y de ningún modo la solución.

¿Cabe conjurar los peligros que hoy amenazan a la humanidad? Habermas da una respuesta matizada. Por una parte, está persuadido de que el “pensamiento postmetafísico”, que es como él denomina a su propia posición, está en condiciones de enfrentarse con éxito al fuego cruzado de postmodernidad y naturalismo. A su juicio, la razón ilustrada es capaz de ofrecer una fundamentación suficiente del principio moral y de defender una imagen no naturalista del ser humano. Sin embargo, esta comprobación no debe llevarnos a un triunfalismo ingenuo, pues si bien es verdad que la victoria de la razón sobre su impugnación postmoderna y sobre el reduccionismo científicista deja el camino expedito para la elaboración de una moral racional que dirija sus mandatos a la conciencia *individual*, también lo es que la razón moderna es incapaz de promover por sí sola el compromiso *colectivo* que reclama la aguda crisis contemporánea.

Merece la pena que nos demoremos unos instantes en este punto decisivo. A juicio de Habermas, las modernas éticas de la justicia son individualistas: sólo conocen deberes que se dirigen a la conciencia del individuo reclamando de él una conducta responsable. En condiciones normales, esas éticas ofrecen criterios de acción suficientes para afrontar las dificultades a las que se enfrenta la praxis política en el contexto de una sociedad democrática. Pero en situaciones de crisis como la nuestra, en las que las instituciones y los procedimientos democráticos se enfrentan a dificultades que escapan a su control, se hace imprescindible una actuación solidaria que les haga frente. El problema está en que las éticas de la justicia -pensemos en las elaboradas por Rawls o por el propio Habermas-, precisamente por su carácter individualista, no pueden hacer de la solidaridad un deber. Es precisamente este “déficit político” de las éticas de la justicia el que lleva a Habermas a volver la vista a las grandes tradiciones religiosas, en las que la solidaridad se alimenta de la conciencia de compartir un destino salvífico común, que en último término abraza a toda la humanidad.²¹

Apenas hace falta decir que el novedoso interés de Habermas por la religión no implica la aceptación por su parte de los contenidos dogmáticos de una determinada comunidad de fe. Su actitud personal sigue siendo la de un agnóstico. Como él mismo ha declarado, su propuesta de diálogo con las tradiciones religiosas “no tiene que ver con un cambio en mi apreciación personal de la religión [...], sino más bien con una apreciación más escéptica de la Modernidad”.²² Tanto las crisis sociales ligada a la globalización, que favorece el paso de un mundo de sociedades nacionales a una sociedad mundial multicultural, como

21 Cf. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt, 2012, p. 131.

22 Op. cit., p. 213.

los desafíos éticos planteados por las posibilidades eugenésicas inauguradas por la técnica genética, hacen dudoso que la razón secularizada, por sí sola, esté en condiciones de evitar el descarrilamiento de la Modernidad. Habida cuenta de la confesada “debilidad de la moral de la razón”²³ para afrontar los gravísimos desafíos actuales, el pensamiento postmetafísico no puede permitirse el lujo de ignorar el potencial moral presente en las tradiciones religiosas. Antes bien, ha de promover en el marco del Estado liberal un diálogo entre ciudadanos creyentes e increyentes que busque traducir a un lenguaje racional, accesible a todos, las percepciones morales aportadas por las tradiciones religiosas. Este diálogo es la manifestación política del proceso de “aprendizaje mutuo” que permite a la razón ilustrada y a la conciencia religiosa acceder a un nivel superior de reflexividad en el marco de la sociedad postsecular. A la naturaleza y condiciones de este proceso de aprendizaje nos referiremos a continuación.

4. La secularización como proceso de aprendizaje recíproco

El diálogo fructífero entre la razón secularizada y las comunidades religiosas sólo podrá tener lugar si ambas partes cumplen ciertas condiciones. El requisito más importante impuesto a la razón ilustrada es el abandono del laicismo beligerante que pretende expulsar a la religión de la esfera política y reducirla al ámbito privado.²⁴ El principal apoyo con que hoy cuenta el laicismo es la amplia difusión de la mentalidad naturalista, que hace de la ciencia empírica la única instancia de conocimiento autorizado y en consecuencia declara irracional toda creencia religiosa. Habermas, por su parte, ha denunciado incansablemente la objetivación cientificista de la condición humana promovida por el naturalismo, destacando su incompatibilidad con el modo como se entienden a sí mismos los ciudadanos en el marco del Estado liberal, a saber, como sujetos responsables de sus actos que buscan el entendimiento en condiciones de libertad e igualdad. Una consecuencia importante del rechazo del naturalismo es que no quepa excluir de antemano que las convicciones específicamente religiosas de las comunidades creyentes contengan un importante potencial cognitivo.

La deseable superación del laicismo presupone también el rechazo de un malentendido de orden político, también muy extendido. El Estado liberal moderno se caracteriza por su neutralidad cosmovisiva. Si por una parte se reconoce a todos los ciudadanos el derecho básico a la libertad de conciencia, por otra se afirma que el funcionamiento de las instituciones del Estado no está sometido a tuteladas ideológicas o religiosas. Por ejemplo, los órganos deliberativos del Estado no pueden escamotear la discusión de una propuesta legislativa por el solo hecho de que su contenido sea contrario a los principios de una determinada comunidad religiosa, ni siquiera si ésta es mayoritaria. Esto supuesto, el error político a que nos referimos consiste en ignorar que también el laicismo es una ideología y, en consecuencia, proyectarla sobre las instituciones del Estado como si fuera parte de su sustancia normativa. Con ello no se salvaguarda la neutralidad del Estado, sino que se destruye. Es de la máxima importancia advertir que el Estado como tal no es “laico” en el sentido explicado, sino

23 J. Habermas, “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt”, cit.

24 Habermas reserva el término “Säkularismus” para referirse a este tipo de laicismo, del que él mismo se distancia expresamente. Cf. la aclaración terminológica en J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 324.

neutral; quienes son laicos son algunos ciudadanos, mientras que otros profesan creencias religiosas. El Estado liberal se mantiene equidistante de las convicciones de unos y otros, pues de lo contrario reduciría a una parte a la condición de ciudadanos de segunda categoría.

Consideremos ahora las condiciones que han de cumplir las comunidades religiosas para poder embarcarse en un diálogo fecundo con la razón secularizada.²⁵ Las comunidades de fe tradicionales han de enfrentarse al desafío que para ellas representan ciertos hechos específicamente modernos, como el pluralismo religioso, el desarrollo de las ciencias y la consolidación del derecho y la moral fundados en la razón. En primer lugar, los ciudadanos creyentes deben aceptar la legitimidad del pluralismo confesional que hoy se registra en las sociedades modernas, y han de establecer una relación reflexiva entre sus propias convicciones y las ajenas, sin que ello implique, claro está, la renuncia a la pretensión de verdad de la fe que cada cual profese. En segundo lugar, han de respetar la plena autonomía de la investigación científica, formulando los contenidos dogmáticos de su fe de un modo que muestre su compatibilidad con los resultados alcanzados por las ciencias. Por último, los ciudadanos creyentes han de asumir como logros irrenunciables los principios de libertad e igualdad entrañados en el derecho racional y en la moral universalista moderna.

Evidentemente, este triple cambio de actitud no puede imponerse desde fuera, sino que ha de producirse en la propia conciencia religiosa. En la cultura occidental, se han producido decisivos avances en esta dirección desde los tiempos de la Reforma y la Ilustración. La teología, y en parte también la filosofía de la religión, han asumido el protagonismo en esta tarea. En el caso católico, el concilio Vaticano II supuso un importante punto de inflexión, pero el propio Habermas observa que, al menos en Alemania, la actitud de las iglesias protestantes hacia la Modernidad no era, hasta muy entrado el siglo XX, muy distinta de la católica.

En la medida en que los ciudadanos que no profesan una religión renuncien al laicismo y los ciudadanos creyentes acepten confrontar su fe con las exigencias de la Modernidad, estarán dadas las condiciones para el proceso de aprendizaje recíproco postulado por Habermas. Este proceso habrá de adoptar la forma de un ensayo de “traducción” de los contenidos normativos de las tradiciones religiosas a un lenguaje secular, es decir, un lenguaje que no sólo sea accesible a los creyentes; en el entendido de que esta labor de traducción es una tarea cooperativa en la que participan por igual ciudadanos creyentes e increyentes. Pero este requiere alguna explicación.

El Estado liberal que no padezca una deformación laicista habrá de permitir la presencia de aportaciones específicamente religiosas en los debates sobre cuestiones socialmente controvertidas que se desarrollen en el nivel espontáneo o informal de la vida política. Sin embargo, para que esas aportaciones sean tenidas en cuenta en las deliberaciones formales de los órganos legislativos y de gobierno, han de ser previamente formuladas en un lenguaje secularizado, ya que en el Estado liberal todas las normas legales y decisiones políticas han de ser expresadas y justificadas en un lenguaje accesible a todos los ciudadanos. Hasta ahora, eran únicamente los ciudadanos creyentes quienes cargaban con la tarea de traducir a un lenguaje común sus argumentos religiosos, supuesto que desearan proporcionarles el apoyo de la mayoría. La propuesta de Habermas de que también los ciudadanos que no profesan una religión participen activamente en ese proceso de traducción se funda sobre todo en

25 Cf. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005, pp. 143s.

dos motivos. El primero es que si el esfuerzo de traducción recae sólo sobre los ciudadanos creyentes, éstos se sentirán discriminados, pues sólo a ellos se les exige un esfuerzo de adaptación que a los demás se les ahorra. En efecto, sólo a los ciudadanos creyentes se verían forzados a dividir su identidad en una parte privada, marcada por la condición de creyentes, y una parte pública, a lo que sólo trasciende lo expresable en categorías comunes a todos. Este trato desigual genera resentimiento y corroe los lazos de la solidaridad social. El segundo motivo por el que los ciudadanos no religiosos han de participar en ese proceso de traducción es que, si se abstuvieran de hacerlo, acaso estarían privando al conjunto de la sociedad, y por tanto a sí mismos, de importantes recursos normativos que podrían ayudar a evitar el descarrilamiento de la Modernidad.

Habermas ha propuesto algunos ejemplos interesantes del modo como la razón moderna puede beneficiarse del diálogo con la religión que busca la traducción de percepciones morales presentes en ésta. Un primer ejemplo se refiere a la contribución que han realizado algunas tradiciones religiosas a debates de gran actualidad en el campo de la bioética. Ya se mencionó anteriormente que los avances de la investigación genética inauguran para la técnica humana un horizonte de posibles modificaciones eugenésicas del genoma individual, horizonte que Habermas contempla con gran preocupación.²⁶ Manipulando el proceso de combinación azarosa de los cromosomas paternos, unos hombres podrían determinar de acuerdo con sus propias preferencias los rasgos físicos o psíquicos de quienes han de nacer. A este tipo de intervenciones eugenésicas se ha opuesto a menudo la conciencia religiosa invocando la condición creatural del hombre, a quien según el relato bíblico Dios ha hecho a su imagen y semejanza. Pues bien, Habermas sostiene que no hace falta ser creyente para comprender que en ese relato se expresa una intuición moral irrenunciable.²⁷ La clave está en el desnivel que media entre Dios y el hombre, desnivel constitutivo para el concepto mismo de creación. Precisamente porque en el relato bíblico es Dios quien crea al hombre, su acción creadora no puede verse como un atentado contra la libertad de la criatura, sino como el origen de esa libertad. En cambio, allí donde unos hombres, ayudados por la técnica, se arrojan el derecho de decidir cuál será la naturaleza de sus semejantes, surge un nuevo tipo de asimetría entre los seres humanos que atenta contra los principios de igualdad y libertad. Se atenta contra la igualdad porque algunos hombres, en vez de deber su naturaleza empírica a un Ser absoluto, se la deben a decisiones tomadas por otros hombres, con lo que quedan en un aspecto decisivo *por debajo* de éstos. Y se atenta contra la libertad porque la capacidad humana de autodeterminación presupone que el pie forzado que para cada uno de nosotros representa su propia naturaleza no tenga su origen en decisiones que quedan en manos de otros hombres y que tienden a convertirnos en meras prolongaciones de la voluntad ajena.

El segundo ejemplo de traducción que queremos considerar está relacionado también con los principios de libertad e igualdad. La Modernidad ha defendido estos principios con argumentos racionales. Pero, como vimos antes, el propio Habermas reconoce que la razón ilustrada presenta hoy síntomas de debilidad que podrían anunciar el fracaso del proyecto moderno. Así las cosas, merece la pena prestar atención a ciertas intuiciones morales que originalmente se articularon en el lenguaje de la religión. Pensemos en la expectativa cris-

26 Cf. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.

27 Cf. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, pp. 29-31.

tiana del Juicio Final. Cada uno de nosotros habrá de comparecer un día ante Dios para dar cuenta de su vida. Nadie podrá reemplazarnos: seremos juzgados uno a uno, como individuos libres y responsables de sus actos. Tampoco habrá acepción de personas: no se hará distinciones entre poderosos y humildes, ya no habrá privilegios, sino que todos serán tratados de la misma manera. ¿Debemos rechazar esta idea como un resto de mentalidad arcaica? Habermas cree lo contrario: “De esta abstracción del Juicio Final surgió el nexo conceptual de individualidad e igualdad en el que todavía se apoyan los principios universalistas de nuestra constitución, por más que éstos estén adaptados a la falibilidad de la capacidad humana de juzgar”²⁸.

5. La genealogía de la razón moderna

Debemos considerar ahora la objeción más importante que se ha hecho a esta propuesta de un proceso de aprendizaje mutuo entre religión y razón secularizada. El hecho de que Habermas considere que la traducción de contenidos normativos de la religión a un lenguaje secular es necesaria para evitar el descarrilamiento de la Modernidad ha llevado a muchos a pensar que estamos ante un caso claro de *funcionalismo religioso*. En este planteamiento, la religión sería apreciada, no por su valor intrínseco, sino únicamente como instrumento útil para frenar un proceso de descomposición social. Esto supuesto, cabe esperar que la razón secularizada pierda todo interés en dialogar con la religión tan pronto como se produzca una de estas dos circunstancias: o que desaparezca la amenaza social que ha motivado el recurso a la religión, o que se encuentre un sustituto de la religión que cumpla su función sanadora de la razón de un modo aún más eficaz. Es más, cada paso que se dé en el proceso de traducción propuesto nos irá acercando más y más a la ruptura del diálogo de la razón con la religión, ya que el proceso consiste en la progresiva absorción por parte de la razón secularizada de intuiciones morales articuladas hasta entonces en un lenguaje religioso, de suerte que la razón, una vez completada con éxito la tarea de traducción, ya no necesitará el original del que se traducía. Y tendríamos todos los motivos para entender la secularización, en su fase postsecular, en el sentido original del término: como *expropiación* de bienes eclesíásticos, que pasan a manos seculares.

Habermas ha salido al paso de esta objeción advirtiendo que su propuesta de diálogo con la religión no obedece únicamente a razones tácticas coyunturales. Es verdad que la situación de emergencia en que ha desembocado la Modernidad es lo que incita hoy a la razón ilustrada a recurrir al potencial normativo de las grandes tradiciones religiosas como a una tabla de salvación. Pero, a la vez, esa situación de emergencia, ese riesgo de que la Modernidad termine descarrilando, obliga a la razón moderna a reflexionar sobre su propia naturaleza, reflexión que ha de adoptar la forma de una reconstrucción de la génesis histórica (*Entstehungsgeschichte*) de la razón occidental. A juicio de Habermas, dicha reflexión desemboca en la adhesión a “la tesis de Hegel de que las grandes religiones forman parte de la historia de la razón misma”²⁹. La importancia de esta tesis está a la vista: implica que el diálogo de la razón con la religión, por más que haya sido ocasionado por una situación

28 J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, p. 120.

29 J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, pp. 12s.

coyuntural, obedece en realidad a una *necesidad interna* de la propia razón. Es a esto a lo que se refiere Habermas cuando, en su diálogo con Ratzinger, afirma que la filosofía ha de estar dispuesta a aprender de las religiones, “pero no por razones funcionales, sino -recordando el éxito de sus procesos ‘hegelianos’ de aprendizaje- por razones de contenido”³⁰. La autorreflexión filosófica reconoce, en efecto, que la religión es una “figura del espíritu” (*Gestalt des Geistes*)³¹ dotada de un potencial cognitivo propio, y se ve en la necesidad de aclarar el vínculo interno que liga a las tradiciones religiosas con el pensamiento moderno.

Para apoyar esta idea decisiva de que la religión forma parte de la historia de la razón, Habermas recuerda a menudo que tanto la filosofía como las grandes tradiciones religiosas nacieron hermanadas a mediados del primer milenio antes de Cristo, en el período bautizado por Jaspers como “Época Axial” (*Achsenzeit*). En este período se produjo en Grecia e Israel, también en China y en la India, una revolución en la “imagen del mundo” impulsada por la superación del pensamiento mágico y la devaluación del poder explicativo del mito. En la Época Axial se registran, en concreto, tres grandes novedades reflexivas. La primera es el nacimiento de la *conciencia histórica*, al hilo de la elaboración dogmática de doctrinas que se remontaban a las figuras de sus fundadores. La segunda es la contemplación del mundo y de la totalidad de las relaciones interpersonales desde un punto de vista transcendente, lo cual desemboca en la formulación de una *moral universalista*. La tercera novedad es la distinción entre el destino individual y el colectivo, y en consecuencia el surgimiento de una nueva conciencia de la *responsabilidad personal*. En opinión de Habermas, estas tres novedades han troquelado el modo como todavía hoy nos entendemos a nosotros mismos. De hecho, Modernidad europea ha continuado avanzando en las tres direcciones señaladas al agudizar la conciencia de la propia contingencia, desarrollar el universalismo igualitario en la moral y el derecho, y fomentar la individuación.³²

Ciñéndonos a Occidente, un hito decisivo en la historia común de razón y religión fue la temprana simbiosis de la religión cristiana con la filosofía griega. En el marco de la llamada helenización del cristianismo, los Padres de la iglesia practicaron una “traducción no asimiladora”³³ de los contenidos de su fe al lenguaje de la metafísica. Con ello, estos teólogos, que eran a la vez filósofos, despertaron la sensibilidad y el interés por experiencias históricas y comunicativas que en realidad no podían ser vertidas por completo en el molde conceptual de la metafísica de la sustancia.

Aunque la ósmosis semántica entre religión y filosofía se prolongó durante siglos, las cosas comenzaron a cambiar con la revolución nominalista tardomedieval, que puso en tela de juicio el pensamiento metafísico esencialista y con ello contribuyó decisivamente al nacimiento de la cultura moderna. Con el paso del tiempo, la ciencia físico-matemática, punta de lanza de esa cultura, habría de rechazar las construcciones metafísicas recibidas, dando al traste con la síntesis de fe y razón elaborada desde san Agustín hasta santo Tomás. A partir de entonces se generaliza un fenómeno de amnesia parcial: la razón moderna reconocerá que la metafísica, ahora rechazada, forma parte de su propia genealogía, pero tenderá

30 Op. cit., p. 115.

31 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 213.

32 Cf. op. cit. 108s.

33 J. Habermas, “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt”, cit.

a considerar la religión como una realidad que le es ajena. Para las corrientes dominantes del pensamiento moderno, la sima que separa razón y religión se ha vuelto infranqueable.

Frente a esta amnesia genealógica, Habermas insistirá en que numerosos conceptos clave del pensamiento occidental fueron formulados por vez primera en el seno de las tradiciones religiosas. En efecto, “conceptos como persona e individualidad, libertad y justicia, solidaridad y comunidad, emancipación, historia, crisis, etc.”³⁴ dan testimonio del intenso proceso de traducción de contenidos específicamente religiosos al lenguaje de la filosofía a lo largo de la Antigüedad tardía.³⁵ Todavía en el siglo XVIII, la filosofía absorberá contenidos religiosos en el marco conceptual de la ética y la filosofía de la historia.³⁶ Que el proceso de traducción ha continuado hasta el presente, lo demuestran los casos del joven Bloch o de Benjamin, o más recientemente los de Levinas o Derrida. Y no podemos saber -en esto insiste muchas veces Habermas- si este proceso de traducción de contenidos semánticos de las religiones ha llegado a su fin, o si por el contrario la razón moderna podrá seguir bebiendo de esa fuente y encontrando en ella recursos normativos que le permitan vencer su propia debilidad.

Pero la conveniencia de que la razón secularizada se muestre abierta al diálogo con las tradiciones religiosas no sólo se justifica en el plano de la historia de las ideas, mostrando la raigambre religiosa de numerosos conceptos filosóficos. Habermas sostiene que el drenaje religioso de la cultura moderna ha dejado un vacío palpable en la conciencia contemporánea, vacío que no ha sido posible colmar con los solos recursos de la razón secularizada. Es éste un punto sobre el que el autor alemán ha vuelto una y otra vez. Es muy elocuente, por ejemplo, su relato de las peculiares circunstancias que acompañaron el sepelio del escritor suizo Max Frisch. Pese a la condición agnóstica del finado y de la mayoría de los asistentes a la ceremonia, ésta se celebró, por expreso deseo de Frisch, en la iglesia de San Pedro de Zúrich, su ciudad natal. ¿Por qué precisamente en una iglesia? Años después de asistir al sepelio, Habermas explicaba así este hecho sorprendente: “Es evidente que Max Frisch -un agnóstico que rechazaba todo credo religioso- sintió lo embarazoso de todas las formas de enterramiento no religioso, y mediante la elección de aquel lugar documentó públicamente el hecho de que la Modernidad ilustrada no ha encontrado un equivalente adecuado del tratamiento religioso del último *rite de passage*, el que pone término a la historia de una vida”³⁷. Ya en su conferencia “Creer y saber”, Habermas había escrito: “Como vuelve a mostrar hoy el trato desinhibido con la herencia bíblica, todavía no disponemos de un concepto adecuado para la diferencia semántica entre lo que es moralmente incorrecto y lo que es profundamente malo. [...] Los lenguajes secularizados que simplemente eliminan lo que en otro tiempo se quería decir, provocan malestar [*Irritationen*]. Cuando el pecado se transformó en culpa y la transgresión de los mandatos divinos en infracción de leyes humanas, algo se perdió”³⁸. Y esto que se perdió la conciencia contemporánea lo echa de menos, pues todavía

34 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 102.

35 Aunque no podemos ocuparnos de ello, es importante advertir que según Habermas el intento de dar forma lingüística a la experiencia de lo sagrado había comenzado mucho antes, antes incluso de la época axial: los más antiguos mitos liberan narrativamente contenidos semánticos hasta entonces encapsulados performativamente en las conductas rituales (cf. J. Habermas, “Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?”, *Neue Zürcher Zeitung*, 6 de agosto de 2012).

36 Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

37 J. Habermas, “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt”, cit.

38 J. Habermas, *Glauben und Wissen*, p. 24.

resuena en su interior el eco lejano de un tiempo en que lo poseyó. Habermas habla al respecto de “intuiciones propias reprimidas”³⁹ o “silenciadas”⁴⁰. Supuesto que esas intuiciones forman parte del potencial semántico de las tradiciones religiosas y que no cabe excluir de antemano que sea posible traducirlas al lenguaje de la razón, se impone la necesidad de una razón anamnética que recuerde sus propios orígenes y restablezca el diálogo con la religión.

Pero volvamos a la objeción formulada al comienzo de este apartado. El reconocimiento de que en las grandes tradiciones religiosas se han articulado por vez primera intuiciones normativas valiosísimas no es suficiente para desactivar la objeción que estamos considerando, toda vez que la razón filosófica podría aspirar a reconstruir todas esas intuiciones en su propio lenguaje; una vez lograda esa reconstrucción, la razón no tendría por qué prolongar su diálogo con la religión, pues ya habría asimilado todo lo que le interesaba de ella. Kant y Hegel son citados por Habermas como ejemplos de este modo de proceder. El primero sólo acepta aquellos contenidos de la revelación capaces de pasar por el tamiz de la razón. El segundo ha intentado elevar el cristianismo al nivel del concepto. En uno y otro caso las religiones históricas no pasan de ser un estímulo para la reflexión filosófica, del cual cabe desentenderse una vez la razón ha absorbido cuanto en ellas hay de aprovechable.

Habermas, por su parte, se distancia expresamente de Kant y Hegel en este punto. Frente a la imagen de una razón prepotente que decide soberanamente qué es válido y qué ha de ser rechazado en las tradiciones religiosas, el pensamiento postmetafísico reconoce abiertamente la falibilidad de la razón moderna y por tanto se muestra dispuesto a aprender de otras formas de experiencia. Aun manteniéndose agnóstica, “la razón secular no puede erigirse en instancia que juzga sobre las verdades de fe”⁴¹, pues ella ve en la fe una realidad que le resulta opaca y que, por ello mismo, no puede ser negada o ignorada sin más. Valiéndose de una curiosa imagen, Habermas sostiene que la razón agnóstica “traza círculos” en torno al núcleo opaco de la experiencia religiosa, de modo análogo a como los traza en torno al núcleo impenetrable de la intuición estética.⁴² En uno y otro caso, ofrecer una explicación exhaustiva equivale a ignorar lo que había que explicar. No en vano cita Habermas un pasaje de Benjamin en el que la tesis de que la crítica artística tiene por misión trasladar la belleza al ámbito de la verdad desemboca en la afirmación de que la verdad no ha de entenderse “como desvelamiento que aniquila el misterio, sino como revelación”⁴³.

Referencias

- Benjamin, W. (1928), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlín.
 Berger, P. (Hg.) (2005), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.

39 J. Habermas, “Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?”, cit.

40 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 327.

41 J. Habermas, “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt”, cit.

42 Cf. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 150; cf. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 126.

43 J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, p. 213. La cita de Benjamin procede de su obra *El origen del drama barroco alemán* (cf. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlín, 1928).

- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago University Press, Chicago.
- Casanova, J. (2009), *Europas Angst vor der Religion*, Berlin University Press, Berlín.
- Casanova, J. / Joas, H. (Hg.) (2010), *Die umstrittene Moderne*, Kohlhammer, Stuttgart, 2010.
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. (1987), *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. (1997), "Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen", en: Id., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 41-58.
- Habermas, J. (2001), *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. (2007), "Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft", *Neue Zürcher Zeitung*, 10 de febrero de 2007.
- Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, J. (2012), "Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?", *Neue Zürcher Zeitung*, 6 de agosto de 2012.
- Joas, H. (2002) "Eine Rose im Kreuz der Vernunft", *Die Zeit*, 7 de febrero de 2002.
- Knapp, M. (2008), "Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas", *Stimmen der Zeit* 226, pp. 270-280.
- Löwith, K. (1953) *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Maly, S. (2005): "Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft", *Theologie und Philosophie* 80, pp. 546-565.
- Schmidt, T.M. (2009): "Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der 'postsäkularen Gesellschaft'", *Forschung Frankfurt* 2, pp. 64-67.
- Spaemann, R. (2007), "Postsäkulare Gesellschaft", en: W. Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Alber Verlag, München, pp. 65-75.
- Thomalla, K. (2007), "Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie", en: W. Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft*, Alber Verlag, Freiburg / München, pp. 115-147.

Platón presente. La posición de Alain Badiou sobre *La República*

Plato continues. Alain Badiou's position on *The Republic*

ANDREA C. MOSQUERA VARAS*

Resumen: Este artículo presenta la reescritura de *La República* de Platón por parte de Alain Badiou, en su propuesta de traducción de la misma, mediante su propia terminología, al contexto político-cultural actual. Con la interpretación de este filósofo francés, se trata de mostrar la posibilidad de considerar la presencia en el pensamiento del autor griego de ideas propias del Comunismo, entendido como nombre eterno de la emancipación. Por otro lado, se señalan, de la mano de la teoría feminista, los puntos ciegos de la reivindicación de igualdad que realiza Badiou basándose en dicho texto.

Palabras clave: Alain Badiou, Platón, *La República*, Comunismo, igualdad.

Abstract: This paper presents Alain Badiou's rewriting of *The Republic* of Plato, in its proposed translation to the current political-cultural context, by using his own terminology. With the interpretation of this French philosopher, we try to show the possibility of considering the presence of ideas proper to Communism —understood as the eternal name of emancipation— in the Greek author. On the other hand, we point out with the feminist theory the blind spots of Badiou's claim of equality that he makes based on that text.

Keywords: Alain Badiou, Plato, *The Republic*, Communism, equality.

1. La pretendida anacronía de la nueva *República*

La Filosofía lleva releendo veinticuatro siglos la obra de Platón, introduciéndose en sus largas escenas de discusión acerca de la ἡδονή, la δίκη, la ἀρετή, lo καλός, etc., y tratando de traducir, en ocasiones a pesar de la interpretación aristotélica, escolástica y neoplatónica cristianizante, esos diálogos que nos son tan lejanos, pero al mismo tiempo tan cercanos. Quizás tratando de hacer olvidar el olvido del acontecimiento socrático-

Fecha de recepción: 19/03/2015. Fecha de aceptación: 21/07/2015.

* Doctoranda en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia de la Filosofía. Ha publicado "Gender consciousness and science versus ideology: Haraway's constructivism plus Althusser's structuralism equals non-essentialist feminism", *TC. Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Journal 2014/1*, ISSN 1303-3115, y "Badiou como acontecimiento", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol. 18 Núm. 1 (2015), ISSN 1576-4184, pp. 243-257. Sus líneas de investigación son la filosofía de Alain Badiou, el concepto de ley y la teoría feminista. Correo electrónico: acmvaras@ucm.es

platónico, derivado de las versiones que cada vez se iban alejando más del propósito original, nuestro pensador contemporáneo francés Alain Badiou decidió reescribir la obra más extensa de aquél filósofo, que sería publicada por la Librairie Arthème Fayard en 2012 bajo el nombre *La République de Platon: dialogue en un prologue, seize chapitres et un épilogue*¹, traducida al castellano un año después². ¿En qué consiste el resultado de esa relectura que se nos propone? El propio Badiou afirmó ya en 2009 que iba a tratarse de una “hipertraducción”³. Habiendo recorrido este nuevo texto, podemos extraer cierto sentido de lo que ello signifique, pues al compararlo con la *República* platónica, se observa cómo en su libro hay pasajes enteros parafraseados, otros transcritos a la terminología badiouista, e incluso licencias interpretativas que llegan a invertir las definiciones del escrito original, añadido ello al factor de que, en general, se introduce más la discusión entre los personajes, en lugar de delegar a los interlocutores de Sócrates la única tarea de asentir a todo cuanto se diga.

En cuanto a su estructura, los diez libros pasan a ser, como se explicita en el subtítulo de la obra de este siglo, dieciséis capítulos, además de un prólogo y un epílogo. Los interlocutores que intervienen en el diálogo son, en principio, los mismos que en el ejemplar de Platón: principalmente Sócrates, Glaucón y Adimanto; Céfalo y Polemarco brevemente, y Trasímaco durante un capítulo como interlocutor y dormido en el resto del diálogo. Sin embargo, hay dos modificaciones clave: Glaucón y Adimanto son hermanos de Platón; pero es que, además, Adimanto se convierte en Amantha o, según la traducción al castellano, en Amaranta. Por otro lado, se introduce un narrador que da entrada a la palabra de cada personaje y que, en ocasiones, describe la escena, el momento del día, la sensación que se respira en la habitación y la intención albergada en el discurso de los correspondientes interlocutores; por tanto, Sócrates ya no es quien narra en primera persona el encuentro.

En lo relativo a su contenido, por una parte, Badiou mantiene una proximidad constante al texto, con más o menos variaciones interpretativas, epocales y filosóficas, respetando las situaciones en las cuales se percibe cierta broma entre los personajes, la introducción de mitos, que apuntan a que el asunto tratado sea tal vez inaprehensible bajo un discurso conceptual, y el análisis paralelo al diálogo que se realiza acerca de éste, mediante el cual nuestro autor va poniendo nombre a aquello que ha devenido un tópico platónico, como es

-
- 1 A comienzos del verano de 2013 se propagó el rumor de que esta obra sería a su vez transformada en el guión de *La Vie de Platon*, película que protagonizaría Brad Pitt como el propio Platón, Meryl Streep como su mujer y Sean Connery como Sócrates, todos ellos dirigidos por un Badiou que, según sus palabras, se propondría “llevar a Platón, emblema de la sabiduría universal, al templo contemporáneo de las imágenes comerciales, la máquina propagandística de la vida americana, la capital de la corrupción capitalista: ¡Hollywood!”. La noticia llegó incluso a oídos de Fabien Tarby, interlocutor de Badiou en *La filosofía y el acontecimiento*: «Me llegó además el rumor de que le gustaría hacer una película» (*La filosofía y el acontecimiento. Seguido de una breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, p. 113), cuya curiosidad queda sin embargo sin resolver en la entrevista. Sin embargo, pueden hallarse afirmaciones del estilo que datan ya del año 2009, según las cuales el dramaturgo tenía entre manos la elaboración de dichas película y obra. Entonces llegó a declarar que Platón y Sócrates serían interpretados por el mismo actor, ya que Sócrates sería una creación retrospectiva de Platón, que se convertiría finalmente en el primero. Y, con todo, tras el invierno de 2015 no hay ni rastro de aquélla en las carteleras, y ni siquiera tenemos por seguro que exista su guión.
 - 2 Badiou, A., *La República de Platón: diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
 - 3 Cf. Badiou, A., «La Idea del Comunismo», en: *Circonstances 5. L'hypothèse communiste*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

la “ironía socrática” o la “teoría metafísica de las Formas”, del mismo modo que señala las ocasiones en las que se está precisando el método mediante el cual van a proceder a tratar un tema, por ejemplo, por analogía o isomorfismo entre el individuo y el Estado, o la clara distinción entre los momentos en los que se hace filosofía y en los que se hace sociología. Por otra parte, lleva conscientemente a cabo un alejamiento radical del que, en ocasiones, incluso se nos avisa: «Aprovechando la ocasión que me concede Badiou, me sublevo aquí solemnemente contra la interpretación que hace de mi pensamiento [de Sócrates] el hermano de ustedes dos, Platón».⁴ De ello son muestra también tanto las continuas referencias a políticos (Mao, Lenin, Stalin, Hitler, etc.), pensadores (Kant, Rousseau, Marx, Engels, Freud, Lacan, etc.) y poetas (Rimbaud, Mallarmé, Lorca, etc.) de tiempos muy posteriores a la antigua Grecia, como las transcripciones de ciertos razonamientos en forma de fórmula matemática en boca de Glaucón, y la clara omisión de la belicosidad propia de los pueblos griegos continuamente enfrentados, que es sustituida por la idea de internacionalismo y, en consecuencia, como veremos, por la idea de comunismo. En suma, todo ello es realizado por nuestro autor francés con vistas a hacer actual y legible para la contemporaneidad un diálogo que, probablemente, ya fuera lo suficientemente eterno por sí mismo. Sin embargo, echar la vista atrás a un texto filosófico presentando ciertas nociones de nuestra época como propias de la suya, probablemente no sea un error, al que se ha venido llamando anacronismo, sino una tarea sumamente necesaria para reflexionar sobre lo pensado a lo largo de la historia del pensamiento, esto es, de la filosofía, que, en definitiva, no tiene historia; aún es más: «La filosofía no existe sino en cuanto libera a los conceptos de la presión histórica que pretende otorgarles nada más que un sentido relativo»⁵.

2. La fidelidad del Sujeto...

Una de las modificaciones clave de Badiou respecto de su maestro griego se da mediante la sustitución de la noción de ψυχή por la categoría de *Sujeto*, concepto que define el objetivo principal de la entera obra de este pensador, que tratará de rescatar aquello que las filosofías englobadas bajo el distintivo de post-modernidad han tratado de derrocar. De acuerdo con Alain Badiou, tanto la filosofía como cada una de sus condiciones (el amor, la ciencia, el arte y la política) tienen el poder de introducir un exceso en la experiencia humana, que transporta al individuo más allá de su finitud anclada en el principio de interés animal, de modo que el Sujeto —que no ha de confundirse con el individuo que a él se incorpora— experimenta cierta inmortalidad, una suerte de eternidad que irrumpe en el tiempo. «El individuo humano, en su singularidad absoluta, como elemento del mundo, pasa a ser parte de ese cuerpo de verdad que aparece».⁶ Los individuos que se incorporan a un procedimiento de verdad constituyen conjuntamente un Sujeto universal, cuya destinación es hacer ver en verdad lo que del ser se expone al pensamiento. El Sujeto es, así, la orientación propia del devenir de una verdad singular. La primacía que —a veces con un lenguaje equívoco, que ha hecho a muchos tildar este pensamiento de dualista— le da Platón al alma sobre el cuerpo,

4 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 212.

5 Badiou, A., *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 17.

6 Badiou, A. y Tarby, F., *La filosofía y el acontecimiento*, op. cit., p. 86.

vendría a significar, entonces, que hemos de apoyarnos en el Sujeto que este individuo que somos cada uno la mayoría de las veces puede devenir, esto es, que la regla de actuación ha de ser devenir el Otro que cada uno es, en la medida en que el animal humano es capaz de eso. Entra en juego aquí un concepto que no es propio de ninguna de las condiciones de la filosofía en particular, sino que está a la base de todas ellas: la *fidelidad*, que nombraría el compromiso de participar en el nuevo Sujeto hecho posible por el acontecimiento y el ánimo de continuar esa tarea abierta para extenderla en el espacio y hacerla durable en el tiempo. Asimismo, la noción de Sujeto está fuertemente vinculada con la de Idea, tal y como leemos en un pasaje de *La filosofía y el acontecimiento* en el que Badiou se compara con Platón y afirma que «La filosofía es el modo propio según el cual la Idea puede gobernar a la subjetividad».⁷ Una Idea es aquella posibilidad que tenemos presente en el horizonte de nuestro actuar y de nuestro pensar y que, si bien la situación la había considerado imposible, se transforma en posible gracias a un acontecimiento, perpetuándose en el tiempo mediante un procedimiento de verdad, al que se incorpora el Sujeto-de-verdad amoroso, científico, artístico o militante político. Sólo así puede emprenderse una ruptura de la pulsión de repetición del *statu quo*, de reproducción de la mera animalidad y de su deseo de conservación.

En la dirección de esta sustitución del alma por los Sujetos, no serán ya tres partes, sino tres instancias del Sujeto las que se corresponderán con las funciones de un país, que veremos que serán repartidas de modo igualitario a la comunidad entera. Dichas instancias son el Pensamiento puro, que se encarga de la dirección mental, el Afecto, que es la mediación activa, y el Deseo o energía vital, que es la fuerza motriz de la actividad subjetiva, vinculada a las satisfacciones y las pulsiones. Análogamente, tampoco habrá partes del Estado propiamente dichas, ya que en la propuesta de Badiou no se incorporará la célebre división en “clases” que Platón introduce mediante el mito de los metales (bronce, plata y oro), que tienen distinta proporción según cada alma, de modo que el que predomine en cada individuo determinará su puesto en la sociedad. Se han dado distintas interpretaciones en torno a este pasaje platónico, algunas de las cuales no se conforman con detenerse en una primera lectura que puede llegar a considerar esta división como una estamentización rígida de la sociedad, sino que resaltan el hecho de que la proporción de los metales que se halle en cada alma no depende, ni mucho menos, de la composición de la de sus progenitores; esto es, el destino social de cada uno no será relativo a su nacimiento, sino que el gobernante deberá estar atento a sus capacidades para, fortaleciéndolas por medio de la educación, estimular aquéllas que serán más útiles para la posición que, de acuerdo con las mismas, ocupará en el Estado. Pero Badiou querrá llevar la lectura más allá para romper tajantemente con cualquier atisbo de diferenciación de clases contrarrestando aquél mito a través de un *Contradictos* que hará fundir todos esos metales en la humanidad, de modo que «todos dependerán de una idéntica pertenencia a la igualdad de destino».⁸ No habrá “clases”, sino tres funciones principales que habrán de ser garantizadas por todos los ciudadanos que se incorporen a una verdad política: producir, dirigir y proteger. Se introduce así la idea de igualdad⁹ que, en principio, parece contraria a la visión platónica de la sociedad, pues según

7 *Ibidem*, p. 79.

8 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 153.

9 Antes de continuar con el argumento, precisemos el concepto de *igualdad*, de la mano de Celia Amorós, una filósofa destacada que ha reflexionado profundamente sobre el mismo, recorriendo la entera historia de la

se lee entre 368d y 376c, ésta nace, según la terminología marxista, de una cierta “división del trabajo”. Y, por supuesto, Badiou introducirá un “pero” en esta apuesta: «La división del trabajo esclarece, sin duda alguna, la génesis de las sociedades reales. Pero veremos que no puede servir como principio para la sociedad futura, la que se conformará a nuestra idea de justicia. En ella, todo el mundo tendrá que poder hacer todo o casi todo».¹⁰ La división del trabajo, según el Platón de Badiou, toma pie en dos convicciones fuertemente arraigadas: por un lado, se dice que cada uno tiene unas dotes naturales distintas a las de los demás y que, según tal disposición, cada uno será apto para realizar una tarea u otra, de lo que se sigue que, por otro lado, cada uno deberá ejercitarse en un solo oficio de manera que consagre la totalidad de su tiempo a ello. En oposición a esto, se introducirá la *hipótesis comunista*, que se podría considerar como la interpretación de Platón por parte de Badiou por la que éste decidió llevar a efecto la presente traducción. Dos declaraciones tuyas son muestra de ello: la afirmación de que «La idea comunista [...] se encuentra ya en Platón»¹¹ y el hecho de que en 2009 planease renombrar *La República* con el título *Del(o) común(ismo)*.¹² Pero, ¿cómo entender el comunismo?

3. ... a la Idea de Comunismo

Según explica Fabien Tarby tras su entrevista a Badiou en *La filosofía y el acontecimiento*, «el comunismo es un nombre admisible para expresar la única verdad política, que es la igualdad de todos sin restricciones».¹³ El comunismo es la pasión por la igualdad, la resistencia contra la opresión, la suspensión del egoísmo en pos de la Idea de justicia, la lucha por un programa de abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, del poder privado de explotación. Comunista es «aquél cuya energía política

filosofía desde la perspectiva crítica del feminismo ilustrado: «Una manera expeditiva de obscurizar [dejar fuera de escena] la idea de igualdad consiste en utilizarla como sinónima de “identidad” [...] Por otra parte, con la irrupción en la escena pública de las llamadas “políticas de la identidad” entra en juego un significado del término “identidad” que resulta análogo al de “diferencia” [...] Ahora bien, ¿qué ocurre cuando decimos que las distintas razas o los géneros son iguales? Es obvio que no pretendemos afirmar que los blancos y las gentes de color son idénticos ni que lo sean los varones y las mujeres. [...] La palabra “igualdad”, expresiones como “x e y son iguales”, se utilizan en estos contextos de tal forma que nada tienen que ver con “identidad” en el sentido de indiscernibilidad [...] Por el contrario, los “iguales” lo son justo porque se puede perfectamente distinguirlos entre sí [...] La igualdad, pues, tal como funciona en los que hemos llamado “contextos de Ilustración”, es una idea abstracta y tiene un sentido normativo. Depende de abstracciones en las que se deja fuera todo lo no pertinente a efectos de la relación de “equipolencia” entre x e y y sólo se retiene aquello sobre cuya base se establece, en un sentido no tanto descriptivo como normativo y polémico, la equiparación entre ambos términos. Cuando decimos que los blancos y los negros, los varones y las mujeres son iguales no estamos describiendo una situación de hecho, obviamente, sino un *desideratum* en el ámbito del deber ser. Para establecer una relación tal se hace abstracción de las diferencias, en principio. Ahora bien: en la medida en la que la idea de igualdad conlleva, como hemos podido ver, su propia radicalización, estas mismas diferencias serán tomadas en cuenta de una forma, en cierto sentido, abstracta, es decir, en tanto que suponen estorbos para que la igualdad postulada como un valor pueda volverse realidad» (Amorós, C., *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2005, pp.303-309).

10 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 98.

11 Badiou, A. y Tarby, F., *La filosofía y el acontecimiento*, op. cit., p. 30.

12 Cf. Badiou, A., «La Idea del Comunismo», op. cit.

13 Badiou, A. y Tarby F., *La filosofía y el acontecimiento*, op. cit., p. 196.

gloriosa está al servicio de la pasión por lo Verdadero». ¹⁴ El nombre inmortal de comunismo no significa necesariamente anticapitalismo, esto es, no requiere del hecho histórico del Capitalismo para poder reivindicarse, sino que es una consigna más universal. La fidelidad a dicha idea se puede mantener y se ha mantenido en distintos procesos políticos a lo largo de la historia, si bien aún no se ha dado propiamente un sostén real para ella: «“comunista” designa la subjetividad transtemporal de la emancipación, todo acontecimiento histórico es comunista». ¹⁵ La Ciudad Ideal platónica en la que un rey filósofo haría reinar a las leyes mismas, se convierte de este modo en una sociedad comunista en la que son cada uno de los ciudadanos comunistas los que detentan el poder en el seno de un “aristocratismo popular”: «Que haya uno o varios dirigentes no tiene, en ese caso, ninguna importancia, puesto que todo el mundo puede ser llamado para cumplir todas las funciones». ¹⁶ En cambio, aquello que señale la mayor o menor injusticia de un régimen político será su menor o mayor desviación respecto de dicha Idea comunista. Sorprende, sin embargo, que la historia que trata de dibujarse como la descomposición que se da a través de la transición que parte de la quinta política que es el comunismo, hasta llegar a su máxima corrupción —la tiranía, *es decir*, el fascismo—, se enuncie, por parte no sólo de Platón, sino también de Badiou, en los términos de un relato psicologista análogo a una relación tradicional padre-hijo que no problematiza las razones que se presentan para justificar la desviación y descomposición del acontecimiento político, que se suponen aritméticas, demográficas y relacionadas con la procreación y la naturaleza de los nacidos. En el seno de dicho relato, sin embargo, nuestro pensador sí introduce algo propio de sus críticas habituales, basándose en la acusación que Platón le dirige a la democracia, que para ambos es caracterizada por una libertad tan sumamente vertiginosa y puramente aparential y formal, que linda con la nada; se trata de una «“libertad” reducida a la satisfacción obligatoria de los deseos individuales por medio de los objetos disponibles en el mercado». ¹⁷

Volviendo a la idea de que *todos* pueden cumplir *todas* las funciones políticas, ello significa, en definitiva, que todos los habitantes de la ciudad están llamados a ser guardianes, es decir, que todos deben, tan rápido como sea posible, llegar a cumplir las exigencias propias de un dirigente que pueda ser llamado guardián, en tanto que defensor de la justicia que moviliza al Sujeto en determinadas circunstancias, sometiendo la energía subjetiva a una Idea. Nuestros guardianes serán nuestros ciudadanos comunistas, que en tanto que llamados a gobernar, deberán ser capaces de hacer avanzar y continuar el proceso político y superar los obstáculos que se presenten reforzando el devenir de dicho proceso. En cuanto a las exigencias que se impone al modo de vida de los guardianes para que puedan llegar a ser excelentes gobernantes, Badiou las resume en un solo precepto: «Hay que abolir la propiedad privada [...] Todo será colectivizado». ¹⁸ Es posible que sea aquí donde pueda encontrarse el germen de comunismo en Platón, dado que él mismo afirma que «nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad». ¹⁹ Sin embargo, ello puede llevar a creer que el

14 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 374.

15 Badiou, A., *De un desastre oscuro*, op. cit., p. 16.

16 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 196.

17 *Ibidem*, p. 344.

18 *Ibidem*, p. 154.

19 Platón, *Diálogos IV, República*, Gredos, 1986, 416d.

comunismo propone la abolición de todas las propiedades de cada particular, si bien Marx no clamaba sino por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, esto es, por la prohibición de toda acumulación de capital en manos privadas. Es por ello por lo cual quizás conviene citar, junto con aquéllas, las siguientes palabras: «no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad».²⁰ De forma paralela a esta idea, la política verdadera que es el comunismo es competencia de todos, es nuestro destino colectivo, y sólo allí donde todo se halla en conformidad con una verdadera política hay justicia. Así pues, lo propio del Sujeto y a lo que éste debe referir su acción es la justicia. Pero, ¿qué es la justicia? Es en este punto en el que se produce el mayor alejamiento entre la *República* y su hipertraducción, pues casi se podría considerar una inversión de su objeto. Para Platón, la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado, y es ello lo que hace al Estado bueno al máximo. Por ello mismo, el mayor mal que le puede advenir al Estado es que las tres clases sociales se dispersen en múltiples tareas y no se ocupe cada una de lo que le es propio. Al contrario, según Badiou, “justicia” quiere decir que «todo individuo debe adquirir la capacidad de ocupar cualquier función en la sociedad, sin que eso implique que se lo desanime a seguir el camino que él imagina es el más apropiado para sus cualidades naturales».²¹ Ello recuerda a la clásica definición de Karl Marx de la justicia, contenida en su *Crítica del Programa de Gotha*: “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!” La injusticia consistiría entonces en un doble crimen: «que todos no puedan ser como todos los otros, o que todos no puedan ser diferentes de todos los otros».²²

4. La educación de todos frente a la mitología

Con todo, las capacidades de nuestros ciudadanos y ciudadanas no están dadas y aseguradas de antemano, debido a que «[l]a naturaleza filosófica existe, al principio, en todo el mundo. Pero en casi todos está corrompida».²³ La convicción comunista, según un Alain Badiou que se muestra en cierto modo rousseauniano, es que el hombre es bueno y que son las patologías de la sociedad, de la familia y del Estado, en resumen: las malas políticas, las que lo corrompen. Por ello, *en circunstancias normales*, el número de filósofos es escaso, y debemos, por tanto, garantizar las condiciones para que todos puedan serlo. La posibilidad de adecuar la mirada del Sujeto que cada uno es capaz de devenir a la Idea que debe regir el devenir de un país se da por medio de la educación. Como sabemos, según Platón, ésta se apoya en dos vías: la *γυμναστική*, que Badiou traduce como “deporte”, y la *μουσική*, que estaría constituida por las disciplinas científicas, artísticas y literarias para el espíritu. La conjunción de ambas permite que «la incorporación subjetiva a lo Verdadero —aquí la palabra “incorporación” merece ser subrayada— [le confiera] al cuerpo la virtud de la que es capaz».²⁴ Los cuerpos, por tanto, en contra de la interpretación dualista que se hace de Platón, no son ajenos al devenir de lo Verdadero. Si no se educa a los ciudadanos tanto en

20 *Ibidem*, 420a.

21 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 175.

22 *Ibidem*, p. 176.

23 *Ibidem*, p. 246.

24 *Ibidem*, p. 133.

el orden del afecto como en el del espíritu, o bien adormeceremos aquél si sólo se dedican a escuchar música culta y a leer compulsivamente y de forma erudita, y no serán capaces de crítica combatiente alguna; o bien, por medio del culto al cuerpo, abandonarán todo lo que no tenga que ver con éste y se volverán incultos y enemigos del lenguaje racional. Debe haber una tensión y un equilibrio entre estas dos disciplinas para que las dos cualidades propias del Sujeto, que son la valentía y el ansia de saber que es la filosofía, se hallen en armonía y se regulen adecuadamente atendiendo a las circunstancias. Se rompe así con la distinción tajante entre alma y cuerpo, que es sustituida por una educación que acrecienta tanto el *valor del pensamiento* como la *fuerza subjetiva*. En definitiva, quienes encarnen la función dirigente, que han de ser todos, deberán aunar en un mismo sujeto la capacidad filosófica y la política. Así, el filósofo, que es el artífice, el aficionado al espectáculo esencial de las verdades en su singularidad, que se sustrae a los avatares del aparecer, debe a su vez mantenerse firme en los principios comunistas que se encarnan en las instituciones. Según Badiou, si bien la educación da a cada uno los medios para devenir el dialéctico que es capaz de devenir, además «es preciso también que un acontecimiento lo cautive»,²⁵ y lo sustraiga de la dictadura de la propaganda mediática y sus charlatanes, que adulan lo que existe y reina según la tiranía de la opinión mayoritaria y la alienación general.

Es precisamente en el infinitamente citado pasaje de la Línea de Platón, donde Badiou lee una imagen geométrica que representa el “corte epistemológico”²⁶ que ha de ejecutarse con respecto a eso en lo que vivimos, en lo que estamos inmersos y que impide la incorporación a un acontecimiento, que se expresa como una ruptura entre aquello que del ser se expone a lo visible y aquello que del ser se expone al pensamiento; dentro del primero, las imágenes son lo más cercano a la oscuridad y a ellas se accede por medio de la suposición; a continuación, la certeza nos hace visibles los objetos del mundo; dentro del segundo, la línea se subdivide en las idealidades analíticas propias del pensamiento analítico, y las idealidades dialécticas, propias del pensamiento puro que, sin imágenes ni apoyos figurados, procede por medio de Ideas hasta un universal anhipotético. En el recorrido de esta Línea, se aprecia una vez más el enlace entre Sujeto y Verdad: «Cuanto más se da un ser en el elemento de la Verdad, más lo piensa el Sujeto en su propia claridad».²⁷

En cuanto a la célebre Caverna, con Badiou se convierte en una alegoría cinematográfica en la que encontramos a unos espectadores sentados en sus butacas, mirando una gran pantalla de cine y con unos auriculares en los oídos. No tienen en modo alguno la manera de llegar a la conclusión de que lo que oyen y ven no es sino una sombra de un simulacro que no refiere a verdad alguna; pero el mayor problema es que se acostumbran a yacer en este estado. Se narra entonces la “conversión” —exenta de su significado religioso—, que no es sino la adecuación de la mirada, que se dibuja mediante la anterior Línea, de un miembro del público asistente en su reorientación subjetiva, en su incorporación a una verdad, a lo Verdadero, que traduce la Idea de Bien²⁸ platónica. La tarea será, por medio de la educación en todas las funciones propias de un dirigente, hacer posible que todo el mundo salga de la Caverna.

25 *Ibidem*, p. 247.

26 Noción propia del pensamiento de Gaston Bachelard.

27 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 274.

28 Frente a lo escurridizo, huidizo y equívoco de la filosofía de Platón, Badiou promete que dará una noción más precisa de dicha Idea de la que poco se nos dice: «Platón, en *La República* declara que del Bien sólo puede dar

Contra aquello que representa lo próximo a la oscuridad en la Línea geométrica y a la pantalla alienante de la Caverna, es decir, contra los mitólogos que nos persuaden de organizarnos en torno a la apariencia y de mentir a coro, creando la ilusión de que somos virtuosos; contra los viejos poetas que hoy se han convertido en el noticiero de cada día, la política verdadera excluye toda representación, toda imitación mecánica y servil. Se entiende entonces por qué «el recelo de Platón contra las artes imitativas es tan sólo un aspecto de su recelo contra la apariencia».²⁹ El arte mimético es imitación de la apariencia, de un simulacro, y está, por ello, muy lejos de la verdad y de la incorporación del Sujeto a ella. Por lo tanto, sólo se aceptará un arte revolucionario nuevo³⁰, que es presentación pura y se ajusta a las pautas para educar a los guardianes porque no atiende a lo agradable del discurso, sino a la emulación del buen hombre en sus palabras y acciones. Con todo, en el combate entre la creación de una verdad o el triunfo del conservadurismo, debemos desconfiar de la gloria, de las riquezas y del poder, «pero, por desgracia, también tenemos que desconfiar de la poesía».³¹

Al hilo de esta discusión en torno al lugar de la poesía, encontramos también la cuestión de la existencia de los dioses, ya que son los antiguos poetas los que se han pronunciado acerca de su ser y sus características, constituyéndolos como modelo de acción y, sin embargo, nos los han presentado como seres corruptos y alejados de la virtud. Ello es una razón más para el destierro de los poetas y para introducir un concepto nuevo de divinidad. Siguiendo a Platón, nuestro autor tendrá una concepción distinta del Θεός de los poetas, del Dios de la tradición judeo-cristiana y del de la Metafísica Occidental.³² Badiou rescatará en su filosofía algo de divino e inmortal, pero inmanente al Sujeto. Esta convicción se basa en una aserción que podemos encontrar en Platón, aunque su versión aristotélica³³ haya sido mucho más citada: «en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible al hombre».³⁴ Es lo que Badiou entiende por la capacidad y posibilidad de todo individuo de devenir el Sujeto que es capaz de devenir, en tanto en cuanto está habitado por una llama, una chispa divina³⁵, que constituye la parte de eternidad que nuestra acción envuelve y que reprime el salvajismo

una imagen, nada más. *La inmanencia de las verdades* [tercer tomo, aún no publicado, de *El ser y el acontecimiento*] será en parte una tentativa de [...] volverlo lo menos inefable posible y, por lo tanto, lo más transmisible que se pueda» (Badiou, A y Fabien, T., *La filosofía y el acontecimiento*, op. cit., p. 159).

29 *Ibidem*, p. 94.

30 Puede considerarse que los requisitos de este tipo de arte están explicitados en el capítulo dedicado a esta condición o procedimiento de verdad en *La filosofía y el acontecimiento*, según el cual toda obra de arte debe: 1) estar estructurada de manera sólida, coherente y verosímil; 2) incluir un ingrediente de ruptura de lo tradicional, de novedad, de sorpresa, de modo que no sea clasificable dentro de los géneros estereotípicos estipulados; 3) ser elevada, debido a la presencia de una Idea que abra la posibilidad de un pensamiento.

31 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 418.

32 Cf. Badiou, A., *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 11-23.

33 «En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino [...] Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está en nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros» (Aristóteles, *Ética* a Nicómaco, 1177b).

34 Platón, *República*, 500c-d.

35 Cf. Platón, *Fedro*, 249d: «Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo está es “entusiasmado”», del verbo ἐνθουσιάζω, que significa estar en lo divino, estar inspirado o poseído por un dios o una divinidad.

latente o la dimensión puramente animal. El Sujeto que cada individuo es capaz de devenir es inmortal, eterno, imperecedero, aunque esté compuesto de multiplicidades mortales y a pesar de que su aparición sea contingente, debido al carácter mismo de los acontecimientos, que si bien rompen la lógica propia del mundo, en tanto que elemento de azar, no hay que olvidar que se dan en este mundo y es del vacío de una situación del mundo de la que parten. Los dioses, desde este punto de vista, «son los nombres poéticos de la autoridad inmanente de lo Verdadero».³⁶ No hay, por lo tanto, lugar para esperanza poética alguna. No hay, tampoco, “Otro mundo”, sino que todo se juega en éste. No hay, por último, redención que nos salve y nos haga irresponsables, sino que en cada una de nuestras acciones se juega la preparación para un acontecimiento, la valentía para incorporarnos a la verdad que se hace posible y la resistencia para continuar la tarea, contra toda traición nacida del egoísmo³⁷.

El mito final de Er³⁸ sería la enseñanza que nos precave de la importancia de discernir entre una vida así, orientada hacia la justicia, mediante la que aprendemos lo que es la felicidad, y la que está corrompida por el prestigio social y pre-ocupada por la simple supervivencia, que nos hunde en la desgracia; pues «sólo es verdaderamente feliz aquél que vive bajo el signo de la Idea».³⁹

5. La (des)aparición de Amaranta

En todo este recorrido hemos dejado al margen —como se ha marginado y olvidado sistemáticamente a lo largo de la historia de la humanidad a las mujeres— a un personaje que Badiou hace entrar en escena desde el comienzo: a Amaranta, joven hermana de Platón y de Glaucón, desenfadada y menos rigurosa que este último, quien se caracteriza por su mente lógico-matemática que tiende a formalizarlo todo. Ella, en cambio, es más crítica y puntillosa con Sócrates, mientras que su hermano parece preocuparse más por mostrar lo que él sabe, en competición con ella. Pues bien, que se introduzca un personaje femenino es, en primera instancia, de agradecer, si bien ello puede ser un arma de doble filo, puesto que todo prejuicio del autor corre el riesgo de quedar reflejado en las zonas en las que el lenguaje riguroso se relaja. Es precisamente de la mano de Amaranta como se introduce un problema clave, presentado y titulado con el capítulo VIII. *Mujeres y familias*, que problematiza cierta frase sobre la que ya el Adimanto de Platón (entre 449a y 471c) pedía una explicación a Sócrates: «Entre amigos todo se comparte»,⁴⁰ lema pitagórico que en *La República* aludía a las mujeres y a los niños como aquello que es compartido por todos. Badiou se refiere a este problema, sintomáticamente, como «lo que está ligado con el sexo».⁴¹ Para comprender más a fondo por qué este autor realiza tal equiparación, podemos acudir a lo que en el estudio que lleva a cabo de la política se presenta como una lucha entre Occidente y el Islam que, sin embargo, según Badiou, no se trata sino del combate entre la pornografía o la mercancía y la tradición, que se ejemplifica en el debate sobre el pañuelo islámico. Aun así,

36 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 141.

37 Cf. Badiou, A., *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.

38 Cf. Platón, *República*, Libro X, 612c-621d.

39 Badiou, A. y Tarby, F., *La filosofía y el acontecimiento*, op. cit., p. 172.

40 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 197.

41 *Ibidem.*, p. 198.

ello es un pseudo-problema, «producto de una ridícula manipulación de los fenómenos de opinión pública»⁴², que oculta detrás a nuestro único enemigo: el Capital. En efecto, según este filósofo comunista, «esconder o mostrar tal o cual parte del cuerpo sólo depende de la contingencia de las costumbres. Es estúpido subirse al techo porque una mujer muestra sus piernas, pero no lo es menos establecer, como lo hacen los franceses, leyes que prohíben que una mujer se cubra el cabello con un velo islámico. Sólo a los cabezas huecas les parece risible o escandaloso lo que no es más que una costumbre diferente de la suya»⁴³. Quizás —podríamos rebatirle— lo preocupante y aquello que requiere de un análisis no sean las prácticas propias de cada cultura, sino la ideología común de las que son síntoma: el Patriarcado, cuya lógica debemos hacer también objeto de nuestro análisis crítico, si es que nuestro propósito es realizar en el mundo la Idea de igualdad no únicamente para una mitad de la humanidad. Dicho examen procedería del siguiente modo: «ellos cubren de velos a las mujeres cuando transitan por el espacio público. Porque, entre otras razones, las consideran como un objeto sexual del que sólo puede disfrutar el varón que ha acotado para ella su propio espacio privado. Ellos nos interpelan por inmorales y nosotros a ellos por fundamentalistas y fanáticos. Pero, si bien se mira, no son tan distintas las razones por las que unos imponen velos a las mujeres [tradicción] y otros las hacen competir en tanto que objetos de exhibición estética [mercancía o pornografía]. Ambos comparten la concepción de las mujeres como sexo»⁴⁴, tal y como acepta nuestro autor, por considerar ridículo y superfluo reflexionar sobre este problema.

Introduciéndonos ya en este capítulo acerca de las mujeres —*sive* el sexo—, observamos que el filósofo francés simpatiza con la conclusión de Platón en cuanto a que las capacidades dirigentes de cada individuo son independientes de su sexo (si bien es cierto que en ocasiones el pensador griego atribuye como rasgo distintivo del sexo femenino la debilidad) y que, por tanto, mujeres y hombres debían recibir la misma educación —progreso que retrocedería y se estancaría durante siglos en el pensamiento dominante—. Sin embargo, se aleja de Platón en la medida en que éste afirma que las mujeres han de ser comunes a todos, decisión que no comporta en absoluto la disolución del sistema patriarcal⁴⁵, y que quizás tampoco suponga necesariamente abolir la institución familiar, si bien Badiou sí considera que ocurriría esto último. Además, de acuerdo con la célebre tesis de Engels⁴⁶, cree que la familia es solidaria con la propiedad privada por ser «el pilar del orden desigualitario [y que por ello] da cuerpo a las ideas propiamente obscenas de patrimonio, de heredad, de herencia, de superioridad por

42 Badiou, A. y Tarby, F., *La filosofía y el acontecimiento*, op. cit., p. 50.

43 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 202.

44 Amorós, C., «Ética y Antropología», en: C. Gómez y J. Mugeza (eds.): *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 184-224, nota 5.

45 Siendo lo común lo intercambiable al modo de las mercancías, las mujeres son «aquello que, desde Lévi-Strauss, sabemos que es el objeto transaccional por excelencia de los pactos —y de los antipactos o conflictos— entre los varones» (Amorós, C., *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 69).

46 Cf. Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, obra en la que se sostiene que el germen de la desigualdad entre varones y mujeres se encuentra en la originaria división del trabajo, idea que conduce a pensar que la abolición del Capitalismo conllevaría necesariamente el derrocamiento del sistema de opresión patriarcal.

nacimiento, de sangre, de raza, de desigualdades inevitables...».⁴⁷ Y, sin embargo, queriendo contraponerse en este punto al texto que reescribe, y dando un cobarde paso atrás, Badiou sostiene que debe protegerse una esfera de lo “íntimo” y de la “invisibilidad” —con arreglo a la lógica de la posición tradicional expuesta que confina recelosamente a la mujer— de modo que el concepto patriarcal de familia, como reproductora de desigualdades *no sólo económicas*, queda intacto de nuevo.

En consecuencia, a pesar de la reescritura en clave comunista que pretende rescatar una interpretación igualitaria de la filosofía platónica, en Alain Badiou se halla también ausente, como en el filósofo griego⁴⁸, la idea que pueda hacer posible la emancipación efectiva de una mitad de la población mundial que se relega al olvido; pero es que ciertamente esa idea ya ha sido pensada por toda una tradición teórica feminista, si bien falta el valor de muchos para que pueda *acontecer* en el mundo.

47 Badiou, A., *La República de Platón*, op. cit., p. 209.

48 Para un análisis más pormenorizado del lugar que Platón concede o niega a las mujeres en su obra, Cf. González, A., *La conceptualización de lo femenino en Platón*, tesis dirigida por Celia Amorós Puente y leída en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en 1992.

The Witches of Hegel. On the Milky Origin of Evil*

Las brujas de Hegel. Sobre el origen lácteo del mal

FEDERICO RODRÍGUEZ GÓMEZ**

Abstract: This essay proposes a reading of the philosophical problem of evil in Derrida's works by calling attention to the figures of witch, cow and milk. I will follow this problem through his interpretations of Hegel, Nietzsche and Freud (especially as found in *Glas* [1974] and the unpublished seminar *Manger l'autre* [1989-90]). I first propose certain philosophical and psychoanalytic variations that aid in understanding a set of complicated cross-references directly or indirectly established with Hamacher's works and the problem of eating (especially: *Pleroma* [1978]). Secondly, I show how the discussion of the problem of evil in these three figures can become a central locus for "deconstructive readings" (for readings that privilege a certain irreducible "complication" or "double-bind").

Keywords: Evil, Milk, Witch, Cow, Gift, Eating.

Resumen: Este artículo es una lectura del problema filosófico del mal a partir del estudio de las figuras de la bruja, la vaca y la leche en la obra de Derrida. Seguiremos los desarrollos que de este problema se encuentran en sus interpretaciones de Hegel, Nietzsche y Freud (especialmente, en *Glas* [1974] y en el seminario inédito *Manger l'autre* [1989-90]) proponiendo, en primer lugar, algunas variaciones filosóficas y psicoanalíticas para comprender un conjunto de intrincadas referencias cruzadas establecidas, directa e indirectamente, con el trabajo de Hamacher y el problema del comer (especialmente, en *Pleroma* [1978]) y, en segundo lugar, mostrando cómo la discusión sobre el significado de este problema del mal, desde las citadas figuras, se pudo convertir en un lugar de referencia para las "lecturas deconstructivas" (para lecturas que privilegian cierta "complicación" o "doble-bind" irreductible).
Palabras claves: mal, leche, bruja, vaca, don y comer.

1. Milky Ways

"Eine ganze Milchstraße von Einfällen".
G. Chr. Lichtenberg.

"Aus deinen Giften brautest du dir deinen Balsam; deine Kuh Trübsal melktest du, —nun trinkst du die süsse Milch ihres Euters".
Fr. Nietzsche.

Fecha de envío: 25/03/2015. Fecha de aceptación: 21/07/2015.

* This work has been produced within the framework of the Postdoctoral Project FONDECYT number 3130345. I want to thank Mauro Senatore and Ronald Mendoza-de Jesús for their generous readings..

** Universidad de Chile, Postdoctoral fellow. E-mail: federico.rodriguez.gomez@gmail.com. Lines of research: Contemporary Philosophy (Phenomenology, Psychoanalysis, Critical Theory, Deconstruction). Recent publications: *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico* (Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2015); "Review", in *Oxford Literary Review*, vol. 37, nº 1, 2015, pp. 157-161, "Freud's chows. On stupidity: a case study", in *Revista de Filosofía: Aurora*, Vol. 26, nº 39, 2014, pp. 799-819.

We must follow a long trace of milk, a whole “Milky Way” (cf. Derrida, 1978b, 167, 183, 258), until we find the beautiful cow in Derrida’s unpublished seminar from 1989-90, *Manger l’autre*. But when we reach the cow, we find not only milk—the nourishment *par excellence* of children. The *history* of milk and child development¹, a *history* of feeding (breastfeeding), of eating-with others (sharing, *partager*) and of eating the other (sucking, absorbing) is also, on the one hand, a *history* of jealousies that originate around the division or the possession of the maternal breast or udder—the archi-genealogical demand of all psycho-analyses. On the other hand, in Derrida’s cow we find a love story: bodies in communion, transactions from the outside to the inside, appropriations and expropriations. This *history* of jealousy and love is written in white. This white trail must be followed to avoid losing track of what remains (*reste*), what may still remain. For you can never know with certainty what remains of an archi-originary scene, like the genetic motivations of nurturing. At the same time, we must continue without losing sight of a fine, but indelible trail of blood which reveals the great Derridean story of cruelty written in red. From white, white-scum, white-cream, white-meat, to red, and back again: in the movement from milk to blood² there lies the hyperbolic outbreak of love, the in-ter-vention of sadism, the force of (primary) narcissism and its unlimited appetites.

When the dairy cow—the representation *par excellence* not so much of the mother as the desire for an origin, but rather of a supplementary wet nurse—appears in Derrida’s seminar, its beauty is unrivaled by that of any other animal. The cow appears at the end of the fifth session, and then again in the sixth and seventh sessions of *Manger l’autre*, at a moment when Derrida is wondering about “the proper” in regards to eating—“eating” as properly said, “eating properly.” To do this, Derrida convokes, as he does so often, the ghost of incorporation (Ferenczi, Torok & Abraham), which enters through the open mouth: that chaotic mouth (χάος, opening), a decisive point between inside and outside. A mouth that kisses, speaks, sucks, spits, bites and eats—a mouth whose functioning Derrida has spent so many decisive and beautiful pages analyzing, from the act of gobbling food, to the digestion and vomit of words. The cow’s fresh milk would tell us something about the porosity, the essential instability, of the limits between nature and culture. For milk is pre-boiled inside the cow, as such, it is neither absolutely on the side of nature nor on the side of culture. In his reading of Vedic hymns in the seminar, milk appears for Derrida as crucial *undecidable*: it is at the same time raw and cooked.³ But he also says, as we will see, that milk is not just the purest of food, but also a indigestible food, even a poison, the φάρμακον, absolute Evil—through, *for example*, the action at distance of witches, of old, dirty and vagabond women that unleash pure evil for evil’s sake. This connection between milk as nourishment and milk as poison was already at work in *Glas*, in particular, in Derrida’s reading of Jean Genet’s *Pompes funèbres*, but also in his reading of Hegel. *Glas*’s *mise en scène* of Genet’s work with the death penalty, his figuration of the executioner and the scene of condemnation, insists

1 Through mothers or nurses, through original mothers or surrogate ones; because not only the father is a “legal fiction”—Joyce—, now more than ever the mother could also be one (cf. Derrida, 2001, 7-32).

2 The big story of the corporal liquids and liquors, internal and external, in Jacques Derrida—blood and milk, yes; but also semen, honey, tears, saliva, slime, sweat, etc.

3 This is a key problem already in the second part of *De la grammatologie*—the complication of the classical division by C. Lévi-Strauss or Rousseau (wet nurse).

that falling is always falling away from an origin, from what is most familiar or closest, or safest. For example: a tit. And, however, a first question: isn't milk's exemplary instability, this contagious, contaminant *undecidable* element that nourishes and causes life to grow up and development of all the incoming, that is, all the monstrous? It remains to be seen. You have to go slower than ever: rumination is necessary. In any case, we should not forget, before I begin to develop all these connections, that for men as Clement of Alexandria, Irenaeus of Lyon and Augustine of Hippo blood and milk represents the passion of Christ and the doctrine of the Eucharist, the devouring of God (L. Charbonneau-Lassay). Sucking at a mother's breast is drinking the milk of God, the maternal womb as substitution of the original source of salvation (God's embodied word), a source of food and protection⁴. At a certain moment Derrida rescues the history of Catherine of Siena and the bleeding foreskin of Christ, but he will not touch the scene of the "heart-tit"—Sacred Heart—where the Saint is also protagonist according to the blessed Raymond of Capua (cf. Derrida, 1989, Box 20, Folder 2, Session 4; Box 20, Folder 3, Session 5; Derrida, 1991, § 13).

Before turning to the dairy cow of the 1989-1990 seminar,⁵ I begin with the first of the scenes announced: the milk, the lactic, the galactic (γαλακτικός, milky), the "galactic segment" as in *Glas* (cf. Derrida, 1974, 177b). A cluster of symptomatic associations must be deployed first, so that we can begin to analyze the establishment and operation of certain values centered on milk—milk as venom, as nourishment, as the substitutive mother. For it is milk and the galactic law that inaugurate the mother (Derrida, 1974, 65-66b); and the mother herself is forever associated with a cow that is yet to come (à venir).

2. Dialectic and galactic, or on the absent cow of *Glas*

“Une dialectique d'un côté, une galactique de l'autre, hétérogènes et cependant indiscernables dans leurs effets, parfois jusqu'à l'hallucination”.
Derrida, 1974, “Prière d'insérer”.

If we start from the following lines, “et si je vous dis dès maintenant que le glas est une sorte de lait empoisonné...”, we might reach the conclusion that the textual gaps in *Glas*—about which much has been written—are a deep pond that is neither full of salty water⁶ or fresh water⁷, but rather of corrupted milk⁸. These gaps are an unlimited reserve of infected food, a nourished soil that is regenerated in every reading, where everything from letters, metaphors, and devouring animals to absolute knowledge, floats, facing up, as if waiting to feast on the eyes of the unwary reader: “le *pharmakon* pénètre toujours comme le liquide, il se boit, s'absorbe, s'introduit à l'intérieur [...] le liquide est l'élément du *pharmakon*”

4 *Virgo lactans*—for example: Pedro Berruguete, 1465.

5 It will also appear, but mutilated, lame, milked in excess, weak, skinny, in a text that Derrida writes as an homage to Malamoud (cf. Derrida, 2002).

6 To which Derrida equally refers when he talks about the tears and, in different moments, the “goût de la mer” (cf. Derrida, 1989-1990, Box 20, Folder 1, Session 4).

7 We would have to pass across the bee's honey and also by some figs and grapes that arrive to the text from other places.

8 One of his youth's verses is repeated to us: “glu de l'étang lait de ma mort noyée”.

(Derrida, 1972, 175). Or, if you may, it is as if the textual white blank of *Glas* was the same milky way that I mentioned at the beginning, a way that links and condensates, that while feeding filters a big part of the writing work in the inventive heritage both of the Mallarmean's corpus and the Joycean corpus. Derrida doesn't quote any cows here in *Glas*, though in this text there are large amounts of milk, many breasts and many mothers. There is, however, a cow-boy: "fantôme de vacher" (1974, 218b). We have to drink from that white blank. We have to absorb it in such a way that the letters, the words, the phrases that are not *there*—but that in each moment aim to be "the phrase" that is missing—bundle up without space, as if they had soaked up the text's poison. Perhaps only then can we read other links that are there in the continuum of the text's variations.

This absence of the cow in *Glas* forces us to try to find it in other places, reaching beyond *Glas*'s limits, moving to other "galaxies of events," as Joyce writes and as Derrida cites in his *Ulysse gramophone* (Derrida, 1987, 61). We should read this Joycean galaxy alongside the following passage from Genet "Aura-t-il éjaculé dans la galaxie? [...] 'éjacula une semence de constellations'" (Genet, 1951, 20). Between these two appearances of the galactic, milk—as a figure of nutrition—and the semen—as the image of fertility and dissemination—are mixed together (cf. Derrida, 1974, 128-129b: "voie lactée/voix lactée"). Derrida insists in *Manger l'autre* on this connection, as we shall see, through a reading of a Vedic hymn featuring Agni, the Vedic god. Agni rides a cow that he himself created, corrupted by desire, with the milk of the cow's udder being Agni's semen. Ever since Agni, we don't know what we drink when we drink. In any case, following Derrida's "La double séance," in commenting the text of Mallarmé one can read: "le SPERME, lave brûlante, lait, écume ou bave de la liqueur séminale" (Derrida, 1972, 298)⁹. As I have been saying, the missing cow in *Glas* is to be found in *Manger l'autre*. I found it thanks to Werner Hamacher's *Pleroma—zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*. Hamacher, a great reader of Derrida, mentions cows in this remarkable book on Hegel, published four years after *Glas*. He quotes Derrida's text several times. And he refers both to the milk, to the nutritional element, and to rumination, as an important part of the digestive process. Derrida also deal with rumination in *Manger l'autre* by following a very similar network of references¹⁰. *Pleroma* is an impressive reading of the writings of the young Hegel; particularly *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Hamacher's book is strongly linked to *Glas*¹¹ and, in particular, to the psychoanalytical armature that Derrida deploys on Hegel's back, although through an engagement with Hegel's own *corpus*. *Pleroma* is in a certain way a twin and little brother—inventive heir—to *Glas*. Both are fed from the same food source, although *Pleroma* certainly much more than *Glas*: the young Hegel. As if Derrida and Hamacher were sucking from the tits of Hegel. Sometimes it seems as though¹², in reading Hegel, that Hamacher decoded and situated some of the keys condensed or omitted in *Glas*—developed from the absence, from elliptical procedures, from cuts and rewrites.

9 For these references see *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* (1905) and *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), where Freud links the udder-nipple of the cow with the phallus.

10 Nietzsche, digestion and eternal return of the same in *Also sprach Zarathustra*, a book where we find many references to udders and milk—and poison too.

11 This book also occasionally deals with the πλῆρωμα (cf. Derrida, 1974, 70).

12 Via Abraham and Torok—Hamacher was the translator of *Cryptonymie: Le verbiere de l'homme aux loups*, published in 1979.

But *Pleroma* makes its own way. Besides these friendly scenes of rewriting and moving¹³, Hamacher cites a disturbing scene from Hegel that is essential for our concern: the passage in the *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* where witches corrupt milk. In Hegel's text these witches (*Hexe, sorcière*) reproduce evil by poisoning the milk, the symbol of the nourishment of Greece and of the Republic, a milk that is supposed to function as the originary source of nutrition for the development and growth of strong and healthy children:

Aber jene armen Weiber, die man Hexen nannte, sollten nur die Befriedigung einer kleinen Rache an ihrer Nachbarin gehabt haben, wenn sie der Kuh die Milch versetzten oder das Kind Krank machten. Man hat aber gegen sie nicht die Größe des Schadens beim Verderben der Milch oder Krankwerden des Kindes. Anschlag gebracht, sondern hat abstrakt die Macht des Bösen in ihnen verfolgt. (Hegel, 1975, 569)¹⁴.

Introducing psychoanalysis at this point of Hegel's text, Hamacher concludes that the witch figures in Hegel as the imago of the threatening mother (*bedrohlichen Mutter*). As noted by David Farrell Krell in his studies on German idealism and romanticism, Novalis and J. Brown establish a similar correlation between milk and venom, linking together milk to the question of the status of life-death (cf. Krell, 1998, 128). The uncanny image of the poisoned milk—“et si je vous dis dès maintenant que le glas est une sorte de lait empoisonné...”—can be found in *Glas*. And in *Otobiographies*, where Derrida says, referring to Nietzsche: “Ce qu'il a légué, en son nom, ressemble comme tout legs (entendez ce mot avec l'oreille que vous voudrez) à un lait empoisonné qui se mêlait d'avance [...] au pire de notre temps. Et ne s'y mêlait pas par hasard” (Derrida, 1984, 44). Nietzsche, Nietzsche's milk, is then a reference to be considered, although there is no explicit mark of this in *Glas*; but we won't see this until the end of the text.

We also find in *Glas* the image of the poisoned womb, “le sein tombe [...] Il s'empoisonne, devient agressif, châtre la castration”; and at the same time in a *judas* (peephole): “préférer le sein noir” (Derrida, 1974, 155b); *Miracle de la rose*. An image that also picks up the mother as a substitutive-mother—as wet nurse—and as a threatening-mother. In Jean Genet's *Journal du voleur*, a fundamental book for *Glas*, a dirty old woman lies at the center of the powerful scene with the robber's vaseline tube.¹⁵ Is there an explicit correlation between these issues? It is certainly not easy to prove. Perhaps, there is some form of solidarity between the old Genet and the infection of the milk in *Glas* via Hegel; between milk and false-mother, the false-mother and the executioner¹⁶. Hamacher, in a kind of wink to Derrida, expressly refers to the “miserly and dirty old woman” when he speaks of the etymology of

13 Derrida quotes Hamacher in a Nietzschean scene about vomit; scene that follows the cows in *Pleroma* (cf. Derrida, 1984, 82).

14 Just another image: “Denn vor 300 Jahren schien den Leuten nichts selbstverständlicher, als daß eine Hexe, wenn sie aufs Feld hinausgeht und die Hand gen Himmel erhebt, ein Hagelwetter auf das Getreide herabziehen könne, und daß sie mit einem Blick die Kühe behexen könne, so daß statt Milch aus den Euter Blut käme...”. (Benjamin, 1985, 148).

15 Sartre's lecture in the *Saint Genet*: “constellation of images” (Derrida, 1974, 181b).

16 Barber writes: “In his final year in Alligny, from the age of thirteen to fourteen, Genet was given a single duty by his foster family: each day he took the family's one cow out to a field beyond the village, spend the day there and returned with the cow in the evening”. (Barber, 2004, 19).

the word *Hexe* (witch). But he doesn't get this reference from Genet—in fact he doesn't quote Genet—but from J.C.V Schmidt's German dictionary, tracing a certain "etymological phantasy" concerning the origin of the name "witch"¹⁷. Of course, he could have also referred to many other dirty old women, but he doesn't do so. For example, he could have cited Kant in his "Reflexionen zur Anthropologie", about how old woman cause disgust (*Weib Eckelt Alt*), or Nietzsche's own description of truth in *Die Wissenschaft fröhliche* as an old woman ('*die Wahrheit*' *hiess dies alte Weib...*)' (cf. Menninghaus, 1999). Hamacher, I insist, wants to read the witch in Hegel himself, inside the Hegelian corpus: he wants to read the calamities of witches and their magic effects, to trace the fetish following Hegel himself (*feitiço*: spell, magic). So, we have a certain constellation: old woman, evil, milk, witch, disgust.

Already in *Glas* Derrida had quoted a fragment by Hegel on milk (§373, *Enzyklopädie*), enhancing its natural damaging power and awakening cannibal connotations: "le lait maternel, comme l'eau, se laisserait mal tolérer par l'adulte. C'est ce que dit Hegel. En toute logique, cela conduit à la nourriture carnée pour l'homme. Et même à l'anthropophagie: celle-ci est conceptuellement requise par l'idéalisme spéculatif. Il y culmine même à l'ouverture du Sa" (Derrida, 1974, 133a). While in *Glas* he doesn't quote the witches in *Glas* that Hamacher refers to in his reading of other other Hegelian fragments, he does make reference to the Portuguese origin of the word "fetish:" *feitiço* (cf. Derrida, 1974, 236a; Hegel, 1975, 156-157). For this reason, we should not exclude the possibility of *reading*, in Derrida's milk, this displacement. In fact, *Glas*'s own movement invites this reading, since what immediately follows this passage in which Derrida cites Hegel's statement about milk as being potentially damaging to the adult is the emergence of poison (*Gift*), closely linked to the effect of an act of witchcraft. According to Hegel, witches poison cow's milk. Derrida again quotes Hegel: "Les médicaments [...] sont de nourritures différencées, mais totalement indigestes, négatives et étrangères. Ce sont des poisons" (Derrida, 1974, 133a). Should it be overlooked that bad milk, false milk or milk as a useless excess, milk as something that produces harm—mastitis, for example—in the other's body, has commonly been called in medicine since medieval times "witch's milk"? In France we can even find the expression: "être sorcière comme une vache" (Philibert-Joseph Le Roux, *Dictionnaire comique, burlesque, libre, satirique, critique et proverbial...*, 1750). But let's continue unfolding the knot of correlations, trying to shrink this swampy, sticky, field.

After all, this poisoned black milk¹⁸, and the breasts from which it springs, appear, by way of a cruel performativity—*performativity*: "Envois"—almost at the beginning of *Glas*: "Cela aurait commencé par empoisonner [...] Cela aurait donc pu commencer par l'empoisonnement parodique, altérant, pourrissant" (Derrida, 1974, 19b, 22b). In the peephole, the *judas* (19b), we can also read: "se laisser bercer, voire donner le sein par un bourreau". To give time, death, is to give the tit beyond all ontology: from breast to

17 Maybe we should remember this sentence, this *biographical-scene*: "Le dictionnaire disait, je cite: la mort s'appelle ainsi, parce elle mord amèrement. Derrida a été consterné, disant que cela ne pouvait être vrai, car ce n'était pas là l'étymologie correcte. C'est sûr, ai-je dit, c'est faux, et pourtant c'est ce qui était écrit" (cf. Hamacher, 2005, 58).

18 "Schwarze Milch" (Celan), "lait du deuil" (Derrida, 1974, 225b), "larmes de lait" (Derrida 1974, 158b).

being, to the breast of being in its French-German variations (the French *sein* and the German *Sein*)¹⁹. The executioner—that is not, at least not specifically, a black breasted witch—adopts the figure of the milkman (cf. Derrida, 1974, 65b). This way, in grafting Genet in Hegel, Derrida decidedly poisons both the milk—which is itself indigestible to Hegel, as just quoted—and the flowers—those from rhetorics that already come from “La mythologie blanche” through a quote from *Vorlesungen über die Ästhetik*—and ends up with romanticism *sensu lato*. Indeed, what’s interesting is that the milk is already itself, necessarily, a poison. Anyway, it shouldn’t be forgotten that these beginnings are also almost parallel to a “Je commence par l’amour” [...] “ça commencerait par l’amour”, that is the original reason for Derrida’s decision about where to start his reading of Hegel: the problem of the family and, along with that, the problem of the mother. Poison, milk, breasts, love, executioner, mother, origin: the reasons that I was advancing are starting to unchain, little by little; but, in spite of so much love—*Glas* is, first of all, a book about/of love, a monstrous love *letter*—we still have no cows or witches in *Glas*.

Derrida spoke about witches in “La pharmacie de Platon,” a text published two years before giving the seminar that is going to be a large part of *Glas (La famille de Hegel, 1971-1972)*. In fact, Socrates is defined as a sorcerer not only by Derrida, but also by Plato himself²⁰. The witches are also at work in *La Carte postale*, in relation to Freud and to a discussion of what inaugurates and opens up: meta-psychological speculations. R. Gasché will explicitly deal with the Freudian witch in his 1974 article: “La sorcière métapsychologique” (Gasché, 1974, 83-122). Here, Gasché talks about *Jenseits des Lustprinzips*—a very important text for Derrida—as a conflict between the witch and the man of science. For Freud, it is necessary to let the witch play her part. In Freud, this connection between the witch and metapsychology is found in a well-known sentence from *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937), which is a quotation of Goethe’s *Faust*: “Man muß sich sagen: ‘So muß denn doch die Hexe dran’. Die Hexe Metapsychologie nämlich” (Freud 1950, Bd. 16, 69). Derrida doesn’t refer to this quote in *La carte postale*, but both the speculation²¹ and the demoniac—the being of the witchcraft—are recurrent themes and situations in this book. The witch appears many times in the first part, in the “Envois” (Derrida, 1980, 107, 267). Likewise, in *Criptonymie. Le Verbier de l’homme aux loups* (1976), Abraham and Torok write that nobody escapes the witch: “son cadrage est souverain”.

In the seventies, the witch, the incarnation of the devil and of evil, flies not only above Derrida close to him. Someone might ask: does Hamacher echo the Socratic sorcerer of Derrida or the Freudian sorcerer when speaking of the Hegelian witches who poison the milk of the cows in *Pleroma*? Derrida had already talked about donation (poison/*Gift*: gift/*Gabe*), which is the breastfeeding scene itself, in *Donner le temps*, but doesn’t resort to any cow. Breastfeeding is fundamentally a gift of life, making the life of mammals flourish. The child—the republic or the church—receives the pure nourishment of the maternal breast. But the gift is not necessarily good. It could always be the case that what comes out of this could be “the worst [*le pire*]”. That the ambivalence between gift and poison that persists in

19 “I am the breast [*ich bin die Brust*]”, writes Freud (Freud, 1941, 151; cf. Hamacher 2006, 167-175).

20 “Socrate a souvent dans les dialogues de Platon le visage du *pharmakeus*” (Derrida, 1972, 136).

21 The metapsychology, the movement of witchcraft beyond the limits of science; the operation of the Freudian writing (cf. Derrida, 1980, 304).

the Anglo-German couple: “gift/*Gift*” is highly significant. In the case at hand, the situation could be read like this: the milk in the mother’s breast can always be poisonous, it can always be fatal to the growth and development of the child *à venir*. To give the breast is to give death. To give milk is to expose oneself to the possible outbreak of the worst where it is least expected, namely, in the mutual trust, in the most intimate confidentiality, of mother-son relations²².

3. Bovine-philosophy as philosophical vaccine: suck, chew, moo²³

As I have been saying since the beginning of this essay, the milky cow occupies a very important place in the unpublished seminary called *Manger l’autre* (1989-1990). In this case, the cow appears at the end of the fifth session (12-13-1989) after the name of Zarathustra, in a session that deals with Nietzsche’s diverse and disseminated cows and with the problems at stake in any consideration of “milk and the milky.” Derrida writes: “through the milk I get to the cow” (cf. Derrida, 1989-1990, Box 20, Folder 3, Session 6). Derrida dedicates the sixth session completely to the cow (1-10-1990) and he takes it up again in the seventh session of the seminar (01-17-1990). It is this cow that condenses in her udders that big mystery about “eating” and about “eating properly.” What does it mean to eat? And what does it mean to eat properly? These are problems that occupy very important places in Derrida’s work during the late 80’s, as testified by his interview with J.-L. Nancy, entitled “Il faut bien manger ou le calcul du sujet” (cf. Derrida, 1992, 269-301). In progressing from Hegel to Nietzsche, Derrida seems to be asking what does it mean to eat and what we do drink when we drink.

Manger l’autre is, to a large extent, a rereading of *Glas*. The seminar marks a moment where Derrida, fifteen years after the publication of *Glas*, comes back to his previous work and dedicates two years to it, touching on most of its motives—the rest, the Eucharist, the cannibalism, the introjection, etc.—while introducing some new ones. In general, the seminar re-elaborates what Derrida had said in many other texts since the 1970s: he takes up once more his readings of Hegel’s and Novalis’s philosophies of nature and the psychoanalyses of S. Freud, T. Ferenczi, K. Abraham, N. Abraham, M. Torok y M. Klein, paying close attention to the notion of the “metonymy of the introjection.” For this reason, the seminar explicates—simultaneously and in an exemplary way—most of the gastronomic motives that have appeared in Derrida’s work since his reading of Hegel in the 1970s. It is as if this Nietzschean cow from *Manger l’autre* had radio-controlled, through a sort of telepathy—the long-distance action of pathetism—all of Derrida work on “Hegel,” on Hegel’s poison and perhaps even Hamacher’s work on Hegel’s witches—“Hexe ist ein anderer Name für Hegel” (Hamacher, 1978, 91). A nutritious cow, not just original—for we now see the *proto-cow*—but a teleological cow, one that marks the end without end of the incessant *à venir* of life.

22 So, there is nothing less safe than the adagio: “Vitam sugendo protraxi” (cf. Camporesi, 1993, 14; Huberman, 2013, 35).

23 In Spanish the word “vacuna” can function as a noun (vaccine) or as an adjective (bovine): it is therefore a matter of imagining a potential “vacuna” philosophy (bovine philosophy) *as* a philosophical “vacuna” (philosophical vaccine). “Vacuno” is also the Spanish word for the grain or smallpox that appears on tits of cows.

In the fifth session of *Manger l'autre*, Derrida himself refers to *Glas* and to the galactic logic he tries to display in this text. The psychoanalytic reference—the oral period as a pre-genital sexual organization, the question of cannibalism—imposes itself once more. Derrida had already explore this in a more explicitly biographic form when he addressed the role of milk in a discussion of Freud's legacy—*lait/legs*: these two words, milk/legacy, are pronounced the same in French—“the little Sigmund”, that, according to what it's said through Jones, could have learned everything related with the maternal jealousy and the value of the milk through “our own experience”: “le petit Sigmund avait été le seul détenteur de l'amour et du lait maternels, et l'expérience lui apprit alors quelle force peut avoir, chez un enfant, la jalousie” (Derrida, 1980, 356). Touching on these psychoanalytic questions, in the fourth session of the seminar (11-29-1989) Derrida reminds us that the first confession is the memory of a cannibal temptation, a cannibal memory, a desire for sarcofagia—this is nothing else but the memory of the breastfeeding (cf. Derrida, 1989-1990, Box 20, Folder 2, Session 4). It is in this precise moment that the problem of the mother and the son reemerges again in the seminar²⁴, via the consumption of the mother thought breastfeeding. Just as in *Glas*, in the seminar, Derrida also explores the great issues of the brother's of jealousy—the proto-jealousy, as Derrida would say—surrounding the mother's breast.²⁵ This jealousy has always been about the mother's milk: “Le lait, poison contre poison, est aussi traité comme la source de la jalousie” (cf. Derrida, 1974, 139b, 152b, 236-240a, 264a).

I expressly come back to the cow. As we have seen, in *Glas*, Derrida already said that the milk, Galactic law, inaugurates the mother, initiates her. Something similar happens here: it is milk again which turns the cow into the exemplary wet nurse. At the beginning of the sixth session of *Manger l'autre*, Derrida enumerates a series of famous cows: (1) “Nut”, the Egyptian cow, sometimes represented in human form—as naked woman, whose body is drawn as a vault—sometimes with animal shape, carrying the Sun on its back; (2) “Auðumbla”, the cow that was the companion of the giant Ymir, the proto-cow (*Urkuh*) from whose udder there flowed four rivers of milk that fed Ymir, a cow that licked ice and rocks and feed itself from salt; from there, as the Nordic legends say, the giant Buri would emerge, able to reproduce itself; (3) and “the cow of Agni”, which I have already mentioned and which Derrida analyzes in a reading of a book from Charles Malamoud that interests him greatly—*Cuire monde le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne* (1989). It's when he is referring to the cow Auðumbla and the cow of Agni that Derrida speaks of the cow as *nourrice* (nurse), as a “vache nourricière”, perhaps in relation to the cow as a χόρα-like figure²⁶. However, none of these cows was the first cow.

24 The sadistic temptation of the leech-kid: the appearance of milk tooth that threatens to rip off the nipple, a sudden transmutation of white to red.

25 Appropriation/expropriation: “processus désappropriant de la lactation” (Derrida, 1995, 37); in another sense: “dematernation”, “méterpher” (cf. Hamacher, 1996: 89).

26 This is the determination that I have been tracking from *De la grammatologie* (Rousseau) and, later on, through the metamorphosis of the spider in *Glas*. The spider is fundamentally an evil replacement of the good mother. Abraham is the one who points out how the spider is not only bad-mother but, equally, the phallic mother, mother with manly sex, the sinister mother, the transvestite mother. But I can not go on with it, although I would have liked to explain exactly what happens when one is looking for a cow, “happy” to find a big nipple, when in fact it is a spider. I quote: “Nach Abraham 1922 ist die Spinne im Traum ein Symbol der

In the context of the stories of these three cows, Derrida started this session of the seminar by quoting a fragment from *A portrait of the Artist as a Young Man* that appears in the very title of the session “Once upon a time and a very good time it was there was a moocow coming down along the road and this moocow that was coming down along the road met a nice little boy named baby tuckoo...” (Joyce, 1992, 7). Apart from the milk references I’ve mentioned, I don’t know exactly why Derrida begins the session with this Joycean perversity. It is known that the cow plays a decisive role in *A portrait*. Through a complicated network of connections, the cow in Joyce’s text recalls the mother: for Stephen Dedalus, the mother is a cow and the father a bird (cf. Curran, 1969, 163-170)²⁷. On the other hand, in this text we also find references to the “Bous Stephanoumenos (Stephen’s cow’s soul)” and “Bous Sthephanephoros (cow adorned for the sacrifice; Βουφονια, death of the ox)”, which reappear in *Ulysses* (cf. Gifford & Seidman, 1988, 245), and which Derrida perhaps has in mind when he writes about the passage of cows (Βόσπορος) in *La contre-allée*²⁸.

In any case, the cow that interests Derrida the most is, as he said, the cow—not just one—of *Also Sprach Zarathustra*: the milk cows that Nietzsche picks on “the biggest gift made to humanity” (*Ecce homo*). Which cow/cows is/are we talking about exactly? Let’s remember that this cow—and not just Hegel’s—has been picked too by Hamacher in his *Pleroma*, a book that is apparently about Hegel, but that is also close to regurgitation of Nietzsche’s cow. In the very beginning Derrida notes that he doesn’t quite know what the cow “wants to say,” its *vouloir-dire* or *Bedeutung* within Zarathustra’s speech. Derrida takes a chance at this enigma, without any assurances, as if he were blind. Nietzsche himself uses the word “cow” in his writings to refer to: (1) G. Sand—that fruitful writing cow, (2) the Catholic religion—moral-cow and greasy happiness, (3) the perfect Buddhist, (4) the woman unable to feel friendship, (5) rumination as a process of lecture, (6) the city where Zarathustra preaches as he comes down from the mountains—the multicolored cow (*die bunte Kuh*), (7) the milk as the “to come” of life, etc., For Nietzsche, the cow remains *undecidable*, suspended in between affirmative and negative values. Just as its milk does. Derrida highlights four values in his reading of the cow in *Also sprach Zarathustra*. For the problems that I’m trying to deploy here, what looks more decisive is the fact that (1) Derrida notes how the cow’s milk preserves its own venom, and, moreover, that (2) making milk into a venom foregrounds the question about the status of rumination. In this question there resonates Nietzsche’s quote with which I opened this paper: “From your poisons you have extracted your balm; I’ve milked your melancholy cow, now drink the sweet milk from their udders”.

(1) Given the circumstances, someone might wonder: is the poisoned milk of *Glas* also milk from Nietzsche’s cow? Who is poisoning the milk in *Glas*, and how? Does the venom come from Genet? From Hegel and the witches of the Middle Ages? Yes, of course: there

Mutter, aber der phallischen Mutter, vor der man sich fürchtet, so daß die Angst vor der Spinne den Schrecken vor dem Mutterinzeß und das Grauen vor dem weiblichen Genitale ausdrückt” (Freud, 1944, Bd 15, 25).

27 Stephen goes from loving to hating them, unable to look at the milk they give; later the beauty of the woman’s breast is discussed, beauty in relation to future nutrition of offspring.

28 Joyce, in another reference, is quoted in parallel by C. Malabou. Derrida recovers this cow in the seventh session in order to speak of melancholy from Nietzsche’s perspective.

is (*il y à*) venom. Poisoned milk flows: there is no vaccine for the bovine-milk. But: what if Nietzsche's cow, Zarathustra's cow, was already at work in the poisoned milk of *Glas*? Nietzsche is in *Glas*: near the end of the book we can hear him in the *Ja-Ja* of the ass, that brays without being there²⁹. After this there are no more explicit references to Nietzsche, and therefore I can't *prove* my claim—but maybe this is ABSOLUTELY necessary *para probar*, to taste, "THE MILK". In any case, it is inside the cow where all these arguments will end up condensing, like curd, years later. I have already quoted this sentence of the *Otobiographies*³⁰ that partially supports the claim that a poisonous cow was always already at work: "Ce qu'il a légué [Nietzsche, F.R.], en son nom, ressemble comme tout legs (entendez ce mot avec l'oreille que vous voudrez) à un lait empoisonné qui se mêlait d'avance [...] au pire de notre temps. Et ne s'y mêlait pas par hasard". This is certainly not just about Nietzsche, but Hamacher too: the one who reads all this from other angles, tracing many other variations—and who is quoted by Derrida himself. After developing some of these questions in the seminar's sixth session, Derrida reads *Zarathustra* in the seventh session, focusing on the following phrase: "Wunderliche Launen hat mein Hunger. Oft kommt er mir erst nach der Mahlzeit". He refers it back to his years-old analysis of "radical evil" as "structural perversion" and as the *law* of the gift (*donation*): there where a thing was expected to happen it is always possible that its opposite, the impossible, happens. I have already mentioned how the issue of the gift in Derrida, from the variability of the *Gift/gift*, is not just associated with good, but also with evil, and in particular, with the worst: the cow is not simply the good nurse, it may instead become the worst. Derrida recalls how "the last men" praised poison.

(2) Derrida as I have been insisting, is not only focused on the question of milk, not only on that of the poison; in addition, the question of rumination stands out in his commentary. He treats of it by spreading the same Latin root: *rumen/ruminis* (stomach); *ruma/rumis* (breast). Hamacher said it very well: "Kuh als nicht nur nehmen sondern auch Euter, widerkauen und sein und geben (Hamacher, 1978, 317)". *Rumination* is not a word strange in Derrida. Already in *Éperons*, when it is precisely Nietzsche that is being discussed, we find a rumination without cow, again the effect without a cause: "nécessité de lire Nietzsche en interrogeant sans cesse l'histoire de l'Occident, faute de quoi, surtout quand on prétend en finir avec séculaires illusions, on ne fait que ruminer des idées reçues et l'on est 'sans appel'" (Derrida, 1978a, 61). Rumination is not an interchangeable word here. It is not inexact to say that the rumination, rumination of thoughts, ruminating the history of philosophy as it is here, i.e., following what Nietzsche says in the prologue to *Zur Genealogie der Moral*³¹, or what is said in *Also sprach Zarathustra*³², is one of the most recognizable features of the Derridian philosophical exercise.

29 Nietzsche's name is not mentioned, only a quote, there's no ass but a bray, there's no cow but milk, in *Glas*—a game of the operant absence.

30 Extract of a seminary from de 1975 (*La vie la mort*), one year after *Glas* publication.

31 "Freilich thut, um dergestalt das Lesen als Kunst zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist—und darum hat es noch Zeit bis zur 'Lesbarkeit' meiner Schriften—zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls nicht 'moderner Mensch' sein muss: das Wiederkäuën..." (Nietzsche, 1980b, Bd. V, 13).

32 "An deren Worten will ich lange nun kauen gleich als an guten Körnern; klein soll mein Zahn sie mahlen und malmen, bis sie mir wie Milch in die Seele fließen!" (Nietzsche, 1980a, Bd. IV, 328).

Yes: Derrida, “patient as a cow”, ruminates; philosophy is ruminated in their texts. Rumination: another name for deconstruction. There are already many. The mouth announces the ass (oral/anal) even as food convokes shit teleologically (cf. Derrida, 1990-1991, Box 20, Folder 13, Session 2). Artaud depicted this announcement in one of his drawings. Rumination: the eternal return of the same. Rumination, essential passivity: a double origin, a double fear, a double bind or complication, the law of all bovine philosophy *as* philosophical vaccine: the fear of being devoured, the fear of being poisoned. The milk-white will clear the wine-red: yes, but not the blood. *Hexenglauben*: “I can’t do miracles [*ich kann doch nicht hexen*]”, say as some Germans.

References

- Barber, S. (2004), *Jean Genet*, London, Reaktion Books.
- Benjamin, W. (1985), “Hexenprozesse”, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VII.1. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Camporesi, P. (1993), *La vie del latte: dalla Padania alla steppa*, Milan, Garzanti.
- Curran, S. (1969), “‘Bous Stephanoumenos’: Joyce’s Sacred Cow”, in *James Joyce Quarterly*, Vol. 6, No. 2 (Winter, 1969).
- Derrida, J. (1972), *La dissémination*, Paris, Flammarion.
- Derrida, J. (1974), *Glas*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1978a), *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion.
- Derrida, J. (1978b), *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion.
- Derrida, J. (1980), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion.
- Derrida, J. (1984), *Otobiographies*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1987), *Ulysse gramophone*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1989-1990), *Manger l’autre* (Derrida Papers, MS-C01, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California).
- Derrida, J. (1990-1991), *Rhétorique du cannibalisme* (Derrida Papers, MS-C01, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California).
- Derrida, J. (1991), *Circonfession*, Paris, Seuil.
- Derrida, J. (1992), “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”, in *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (1995), “Avances”, in Margel, S., *Le tombeau du dieu artisan*, Paris, Minuit.
- Derrida, J. (2001), “La Veilleuse”, in Trilling, J., *James Joyce ou L’écriture matricide*, Paris, Circe.
- Derrida, J. (2002), “Reste – le maître, où le supplément d’infini”, in Bansat-Boudon, L., & Scheid, J., (éds.), *Le disciple et ses maîtres*, Paris, Seuil.
- Didi-Huberman, G. (2013), *Blancs soucis*, Paris, Éditions du Minuit.
- Freud, S. (1944), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, Hrsg. von A. Freud, Bd. 15, Frankfurt am Main, S. Fischer.
- Freud, S. (1950), Die endliche und die unendliche Analyse, in *Gesammelte Werke*, Bd. 16.
- Freud, S. (1941), *Ergebnisse, Ideen, Probleme (London, Juni, 1938)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 17.

- Gasché, R. (1974), “La sorcière métapsychologique”, in *Digraphe*, No. 3, 1974.
- Genet, J. (1951), *Notre-Dame-des-Fleurs*, in *Œuvres complètes*, vol II, Paris, Gallimard.
- Gifford, D. & Seidman, R. J., (1988), *Ulysses Annotated. Notes for James Joyce's Ulysses*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Hamacher, W. (1978). *Pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, in Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums*, in *Schriften 1796-1800*, Berlin, Ullstein.
- Hamacher, W. (1996), “Expositions of the Mother. A Quick Stroll through Various Museums”, in: *The End(s) of the Museum*, Barcelona, Edicions de l'Eixample.
- Hamacher, W. (2005), “Pour dire un mot, à la fin, pour commencer”, trans.: Martin Ziegler, in *Rue Descartes (Revue du Collège Internationale de Philosophie)*, No 48 (“Salut à Jacques Derrida”), April 2005.
- Hamacher, W. (2006), “Anataxis. Komma. Balance. Anmerkungen zu Jean Daives W”, in Daive, J., *Erzählung des Gleichgewichts 4: W*. Basel, Urs Engeler Editor, pp. 167-175.
- Hegel, G. W. F. (1969), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke in 20 Bänden*, Hrsg. v. E. Moldenhauer & K. M. Michel, Bd. 8-10, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1975), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Reclam.
- Joyce, J. (1992), *A Portrait of the Artist as a Young Man*, London, Penguin Books.
- Krell, D. F. (1998), *Sexuality, Disease, and Death in German Idealism and Romanticism*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Menninghaus, W. (1999), *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Nietzsche, F. (1980a), *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Hrsg. von Giorgio Colli & M. Montinari, Bd. 4, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (1980b), *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*, in *KSA*, Bd. 5.
- Stark, T. (2004), “Even Better than a Cow, O Zarathustra!”, in Acampora, C. D., & Acampora, R. R., *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.

Jacques Rancière. Contra-historias estéticas

Jacques Rancière. Aesthetic Counter-Histories

FERNANDO INFANTE DEL ROSAL*

Resumen: Este artículo se plantea definir en qué medida la estética de Jacques Rancière constituye un programa a seguir, un nuevo modo de reflexión estética dedicado tanto a la revisión de la historia del arte moderno como a la autocomprensión de la estética. Para ello, se centra en el análisis de la reescritura de la modernidad artística emprendida por el filósofo francés señalando cuáles son sus ejes conceptuales y sus herramientas. Por otra parte, se propone la tesis de que la estética, como formuladora en términos comprensibles del “régimen de identificación del arte”, está determinada a convertir sus conceptos en valores.

Palabras clave: Arte moderno, emancipación, programa estético, conceptos estéticos, valores estéticos

Abstract: This paper aims to define terms in which the aesthetic thought of Jacques Rancière is a program to follow, a new mode of aesthetic reflection dedicated to both, reviewing the history of modern art and self-understanding of aesthetics. For that, this article focuses on analysing the rewriting of the artistic modernity undertaken by Rancière, noting what his conceptual axes and tools are. Furthermore, proposing the thesis that the aesthetic, as formulated in understandable terms in the “regime of identification of art”, is determined to turn its concepts into values.

Keywords: Modern Art, emancipation, aesthetic program, aesthetic concepts, aesthetic values

1. Contra-historias de la Modernidad y del modernismo

Una de las contribuciones más significativas de Rancière al pensamiento estético vigente es haber replanteado las relaciones entre la estética y la historia escrita del arte moderno. Una importante parte de su crítica se ha centrado en la denuncia de los relatos vencedores elaborados, por una parte, por la estética moderna idealista y post-idealista, y, por otra, por la historia del arte. Estos relatos son los propios de la *Modernidad*, como paradigma filosófico, y del *modernismo*, como paradigma de la historia y la crítica de arte. Ambos relatos se

Fecha de recepción: 08/04/2015. Fecha de aceptación: 21/01/2016.

* Profesor del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla finfante@us.es. Sus líneas de investigación son Estética de la recepción, Filosofía de las emociones: simpatía, empatía e identificación, y Autonomía estética y arte de masas. Publicaciones recientes: “Miedo, conciencia, cerebro. Las experiencias del temor en relación al tiempo y la identidad”, en *Fedro. Revista de estética y teoría de las artes*, 2015, n. 15, pp. 2-43; “Consideraciones analíticas sobre la idea de sublimación en Freud”, en Romero de Solís, D. y Murcia Serrano, I. (Coords.): *En ningún Lugar. El paisaje y lo sublime*. Universidad de Sevilla, 2015, pp. 230-272.

caracterizan por haber situado en el centro del arte y de la estética los valores de libertad, autonomía y especificidad, subestimando o excluyendo con frecuencia, en su hacer teórico, aquellas manifestaciones que no se ajustaban a simple vista a tales valores, aunque esta no fuera la realidad de la práctica artística ni de la experiencia estética modernas. Los posteriores movimientos de inclusión por parte del arte crítico y relacional y por la neoestética de lo sublime no son para Rancière sino formas de reparar aquella postura al tiempo que la consolidan.

El pensamiento de Rancière no pretende, sin embargo, oponerse simplemente a tales relatos vencedores, como hace Jean-Marie Schaeffer (2005 [2000]), o como simula hacer el *arte relacional* (Bourriaud, 2007). Para Rancière, los relatos moderno y posmoderno se equivocan en su determinación unívoca de la libertad, la autonomía y la especificidad de lo estético o del arte, aunque tal error está en cierto modo motivado por la contradicción inherente al “régimen estético de identificación del arte” (2014b [2000], 31), el régimen de comprensión y disfrute de lo artístico propio de la Modernidad. Esa contradicción o paradoja se manifiesta en los juegos expresivos autonomía/heteronomía, artístico/estético, arte/no-arte, etc. La limitación de los relatos *moderno* y *modernista* estriba en que ninguno de ellos advierte tal contradicción fundante y en que solamente perciben como legítimo uno de los términos antagónicos. La estética ha contribuido a tales relatos y los ha asumido dejando atrás el juego de antagonismos que le es esencial como régimen de identificación del arte. Se trata, por tanto, de un error de autocomprensión por parte de la estética moderna y de un desajuste entre su paradigma y el relato que tal paradigma genera.

Según Rancière, el reto de la estética en la actualidad consiste en asumir tal desajuste y en abordar tal autocomprensión dando voz, voz filosófica y voz crítica, a otros hechos y a otras visiones que no han estado presentes en dichos relatos vencedores. Se trata de disentir de esas narraciones, que funcionan bajo la forma de una “visión consensual” (2005, 75), articulando otras, las crónicas de los vencidos, las de las artes segregadas, subestimadas, desechadas o rechazadas: el diseño, las artes decorativas, el reportaje, las variedades, etc. Y, en cualquier caso, sin fomentar la oposición dialéctica entre vencedores y vencidos, sino haciendo manifiestas en el orden del pensamiento expreso unas realidades que han sido y son manifiestas en el orden sensible. En esta contribución presentaré de manera sistemática y crítica ese *programa* rancieriano (aunque él nunca lo presenta como tal), examinando la conveniencia y provecho de sus presupuestos a la hora de inaugurar una *estética programática* que sustituya a la *estética normativa* que el propio Rancière evidencia.

En una de sus últimas obras, *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte* (2014a [2011]), Rancière recupera la escritura de microrelatos históricos que abordó en *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero* (2010c [1981]), consolidando una reescritura pluralista y disgregada de los relatos de la modernidad y del modernismo en el ámbito artístico y estético: “Es difícil comprender las revoluciones escenográficas del S. XX sin detenerse en las veladas transcurridas en el Funambules o el Folies-Bergère por esos poetas que ya nadie lee: Théophile Gautier o Théodore de Banville; percibir la ‘espiritualidad’ paradójica de las arquitecturas funcionalistas sin pasar por las ensoñaciones ‘góticas’ de Ruskin; hacer una historia más o menos exacta del paradigma modernista olvidando que Loie Fuller y Charles Chaplin contribuyeron a dicho paradigma mucho más que Mondrian o Kandinsky, y la descendencia de Whitman tanto como la de Mallarmé” (2014a [2011], 13).

Para Rancière, este ejercicio de apertura de la visión consensual constituye una “contra-historia de la ‘modernidad artística’” (Ibid) que replantea y cuestiona las “numerosas historias imaginarias de la ‘modernidad’ artística” (2014b [2000]), 27). En este punto es conveniente tener en cuenta el pensamiento sobre la historia que desarrolla Rancière, su particular filosofía de lo histórico. Para él, la historia, especialmente en la “edad de la historia y de la estética” (2013 [2012], 25), es algo de lo que participamos o que elaboramos de manera sensible. Más que en el relato escrito, la historia en la modernidad se desenvuelve a través de manifestaciones sensibles como las de la imagen fotográfica. “La historia —dice— es el tiempo en el que aquellos que no tienen derecho a ocupar el mismo lugar pueden ocupar la misma imagen. [...] No se trata de ‘igualdad de condiciones’ ante el objetivo. Se trata de las dos potestades a las que el objetivo obedece: la del operador y la del ‘sujeto’. Se trata de un cierto reparto de la luz” (2013 [2012], 21). Podríamos pensar, por tanto, que los relatos de la modernidad y el modernismo sobreescriben con la palabra excluyente que pone a cada uno en su lugar la imagen comprensiva que los hace visibles.

Entre las expresiones que juegan un papel significativo en esa contra-historia que emprende Rancière se encuentra el diseño. El pensamiento estético y la historia del arte presentan con frecuencia al diseño como un ámbito que se ha nutrido y se nutre de las revoluciones que, según estas disciplinas, tuvieron lugar en el terreno de la pintura de caballete o de la escultura. Para Jacques Rancière, en cambio, el diseño juega un papel destacado en las transformaciones de lo sensible, lo estético y lo artístico que se operan en el paso del siglo XIX al XX. Es en la superficie del diseño y no en la superficie pictórica tradicional donde se inicia tal transformación (2011 [2003], 113-114); es en las nuevas relaciones entre el texto tipográfico y la imagen donde se produce un nuevo reparto de lo sensible (2014b [2000], 23); es en las artes decorativas y aplicadas donde se transmutan las categorías del arte (2014a [2011], 180). “Serán ante todo los artistas ‘aplicados’ —afirma—, los artistas deseosos de educar a la sociedad mediante la forma de los edificios y los objetos de uso, quienes lleven a la práctica el concepto de esa ‘necesidad interior’ o ‘espiritualidad’ que reivindicará Kandinsky y en la que tantos comentaristas verán el privilegio del arte puro y autónomo” (2014a [2011], 178). De igual manera, es la reflexión asociada al *Arts and Crafts*, por parte sobre todo de Ruskin, Wilde o Morris, y al resto de movimientos vinculados al arte aplicado la que instala los nuevos valores: “[...] es en la teorización de las artes aplicadas donde hay que buscar la génesis de las fórmulas que servirán para emblematizar la autonomía del arte” (2014a [2011], 180). *Decorativismo, funcionalismo y vanguardia*, usualmente enfrentados en la historia escrita del arte, encuentran en Rancière un juego de conexiones y continuidades que transforma por completo la visión más generalizada del arte moderno, como expondré más tarde. La de Rancière es, pues, una revisión de la historia del arte moderno realizada desde la estética, crítica no obstante con los desarrollos de ambas.

Rancière emprende esta contra-historia a la manera del *maestro ignorante*, eludiendo los grandes trazos y los grandes rótulos, partiendo de una exposición de escenas que en ningún caso presumen ser hechos depurados¹. No se trata, por tanto, de escribir una Contra-Historia

1 Como dice González Panizo, “su modo de operar no es el de basarse en veredictos basados en posiciones apriorísticas, sino más bien aquel otro afanado en la construcción de la arqueología de nuestro presente, una topografía de potencialidades que mantienen su carácter siempre abierto de posibilidad” (2013, 28).

con mayúsculas, un gran relato alternativo a los grandes relatos de la modernidad y del modernismo, sino de presentar ante un oyente des-figurado motivos particulares, motivos insidiosos que minan por simple acumulación toda la solidez de las grandes narraciones. De la vieja estética y la vieja historia del arte podría decirse lo mismo que del maestro obstinado: “Todo lo que pide el Viejo es que se le admitan sus negaciones y sus diferencias: esto no es, esto es otra cosa, esto es más, esto es menos. Y ya tiene bastante para erigir todos los tronos de la jerarquía de las inteligencias” (2010b [1987]). Por esta razón, el programa estético de Rancière es —como el de Jacotot, el educador revolucionario que le inspira su *maestro ignorante*—, un apunte de igualdad y de emancipación. Igualdad y emancipación que, en el terreno estético, desenmascaran a una estética, una crítica y una historia del arte ciertamente *unilaterales*.

2. Autocomprensión de la estética

Es innegable que Rancière emprende una crítica de la institución, de las instituciones del arte y la política como favorecedoras de un determinado espacio, así como una crítica de aquello que, oponiéndose supuestamente a ella, mantiene el *statu quo*, la configuración dominante o la “visión consensual”, como sucede con las derivaciones del arte crítico y con el arte relacional (2012b [2004], 60). Pero Rancière no permanece en una simple crítica de la *facticidad*, en una censura del estado de las cosas. La crítica no garantiza ningún objetivo pragmático de transformación porque ella misma ha mostrado con frecuencia que no le resulta ajeno ni difícil pasar a formar parte de ese estado de las cosas. La crítica puede convertirse en institución, pero también la institución puede ser la plataforma de las transformaciones; por lo tanto, no es esta una manera de proceder apropiada. La propuesta consiste más bien en recuperar para lo visible aquellos momentos, aquellas escenas que son capaces de crear por su propia virtualidad distorsiones, interferencias e intersticios dentro de los grandes relatos.

Las formas teóricas y prácticas del arte y de la estética dominantes preservan una topografía que no hace sino consolidar los espacios de estos grandes relatos, así como los límites entre las prácticas artísticas o las fronteras entre aquellas manifestaciones que se consideran genuinamente artísticas y aquellas que no. Pero lo que existe más bien —incluso en la institución— es, como dice Rancière, “[...] una permeabilidad de las fronteras y una incertidumbre de las trayectorias, que tal vez tengan una importancia mayor que las escenificaciones canónicas de la relación entre el dentro y el fuera, lo legítimo y lo no legítimo” (2005, 74). Se trata, por tanto, de “Salir del simplista esquema espacio-político en términos de alto y de bajo, de dentro y de fuera” (2005, 76).

Para esto, Rancière esquiva, por una parte, el paradigma de los estudios culturales actuales, deudor tanto de los escritos de Dwight Macdonald y Raymond Williams, con su topografía de alta y baja cultura, como de la crítica de Clement Greenberg, con su canónica distinción entre Vanguardia y Kitsch (2002 [1936]); y se enfrenta, por otra parte, a las visiones modernas y *modernitarias*, que no hacen sino reforzar la frontera entre el arte y el no-arte, cuando es precisamente la unidad del arte y el no-arte lo que constituye este “régimen estético del arte” (2012b [2004], 49).

Se trata, por eso, de malentendidos de la teoría. Pero no porque tal teoría no se acerque a los hechos, a una supuesta experiencia artística y estética efectiva —como piensa Schaeffer (2005 [2000])—, sino porque esa teoría no ha mirado en su propio interior, en su propio

fondo. El problema de las teorías o visiones institucionalizadas y consensuales proviene, por una parte, del hecho de que estas operan en un nivel superficial asumiendo preconcepciones y valores que no llegan a abordar problemáticamente, y, por otra, de su inadecuada comprensión de la relación entre la teoría y la práctica, entre los conceptos y las experiencias sensibles. La teoría no es consciente de la contradicción instalada en el origen de la modernidad.

En la visión de Rancière, la estética excede el carácter de disciplina o de ámbito de la filosofía. Como tercer régimen de identificación del arte, conforma un universo de comprensión de lo artístico y de lo estético. Es, de hecho, el paradigma que ha generado las distinciones entre lo artístico y lo estético, entre el arte y el no-arte, entre la autonomía y la heteronomía, para aprehenderlas más tarde como categorías alternativas y terminar optando por una de ellas, ya no como categoría, sino como valor. De esta manera, se conforma una estética dominante que profesa su fe ante los valores del arte autónomo; que llega a hacer un uso peyorativo del término “estético” para referirse precisamente a aquello que no considera propiamente “artístico” (lo estético no-artístico); que, finalmente, se ausenta un tiempo de sus salones para alternar con las políticas inclusivas y de proximidad del arte a las que ciertamente protege de una heteronomía temeraria, etc. (Infante del Rosal, 2015). Esto ha generado numerosas paradojas y contradicciones en el seno de la reflexión estética, especialmente desde los años treinta hasta nuestros días. Aunque Rancière no lo expresa de esta manera, podría decirse que el problema fundamental de la estética radica en el hecho de haber convertido sus conceptos en valores, de haber olvidado que los juegos dialécticos de lo artístico y lo estético, el arte y el no arte, o la autonomía y la heteronomía, constituyen sus esquemas básicos, aquello que articula su comprensión y disfrute del arte y de la experiencia estética (distinción esta únicamente comprensible dentro del régimen estético mismo).

En este sentido, la crítica de Rancière a la estética coincide con la crítica hecha desde la filosofía analítica (Schaeffer, 2005 [2000]) o desde la teoría marxista (Bürger, 1996 [1983]). Como estas, la de Rancière se centra en el carácter axiológicamente sesgado que asume la estética ejercida en el ámbito institucional, pero se diferencia radicalmente de tales desaprobaciones al asumir que los términos alternativos de autonomía y heteronomía son igualmente constitutivos del “régimen estético del arte” (2012b [2004], 44; 84-85), de la misma forma que la pureza y la impureza, la libertad y la ausencia de esta, la esencialidad y la inesencialidad, la propiedad y la impropiiedad, el arte y el no-arte. La alternativa y la paradoja son, ya lo hemos visto, inherentes al régimen estético del arte, porque es tal régimen el que genera y formula los opuestos.

Rancière, por tanto, no propone, como los críticos de la estética moderna o idealista, abandonar su ámbito como si de una disciplina o discurso privativo se tratase. Esto resulta imposible, porque la estética como régimen establece justamente los modos de comprensión y sensibilidad que dan sentido a los conceptos y valores con los que se la quiere impugnar. El reproche del filósofo francés va dirigido solamente a aquellos que, como Greenberg han contribuido a convertir ciertos conceptos en valores señalándolos, además, como ámbitos exclusivos de una propiedad del arte y de lo estético, y a aquellos que, como Lyotard, Badiou o Schaeffer, critican a la estética como disciplina ignorando que se trata, a juicio de Rancière, de algo más que un ámbito doctrinario.

Por tanto, las estrategias de *inclusión* —de las artes heterónomas en el cerco del *gran arte*, como hace Badiou con el cine (2009 [1998])—, de *recuperación* —de la experiencia

estética ajena a la acción artística y a los valores del genio, como la emprendida por Schaeffer—, o de *fusión* —del arte y el no arte, a la manera del arte relacional—, no hacen sino consolidar la visión que quisieran abolir.

Rancière ha subrayado el carácter autorreflexivo y autocrítico de la estética, rasgo localizable desde sus primeras formulaciones explícitas por parte de Kant y de Schiller, pero ha resaltado también la dificultad que la estética tiene en la actualidad para autocomprenderse y para entender las problemáticas relaciones con el arte que en ocasiones asume. El desconcierto de la estética —desconcierto en sus dos acepciones más comunes— se debe en gran parte al hecho de que ella misma ha dejado de verse como generadora y articuladora de los conceptos antitéticos. Al haber contribuido a confirmar algunos de ellos como ideales o valores, ha olvidado que la paradoja o la alternativa, y no solo una de sus partes, es lo constituyente de su visión. Por eso, no se trata de convertir ahora en valor la heteronomía, el no-arte, o la cercanía de las artes aplicadas, porque esto implica permanecer en el mismo error. Es, por tanto, el sesgo axiológico de la estética hegemónica, así como su compromiso con los proyectos de emancipación o de superación del arte lo que le hace olvidar la constitución paradójica de su propio régimen, en tanto que “Este ha vivido siempre de la tensión de los contrarios” (2012b [2004], 55), y en tanto que, “En este régimen, el arte aparece identificado como concepto específico. Pero lo es por la defeción misma de todo criterio capaz de separar sus maneras de hacer de otras maneras de hacer”. (2012b [2004], 83).

Son los discursos de la crítica, la historia del arte, el comisariado artístico, la propia práctica artística y la estética los que han contribuido a la idealización y *axiologización* de los conceptos estéticos, aunque sea la estética filosófica la que los formuló de manera sistemática. Por tanto, la conversión de conceptos en valores (y esta, recuerdo, no es una tesis de Rancière), no es asunto exclusivo de la estética como disciplina filosófica o dominio académico. Es, por ejemplo, un crítico de arte —Greenberg— quien ejerce de gran teórico del *modernismo*, y de manera más clara aún, si cabe, que el propio Adorno; o un profesional de la curatoría y la museología contemporánea como Bourriaud, quien formula los términos actuales de la relación entre arte y no-arte. No obstante, por una parte, es fácil aceptar que la estética juega el papel principal en la transformación de la axiología moderna, ya que como dominio de la filosofía moderna es la *encargada* de pensar y formular las nociones y relaciones de un nuevo régimen de comprensión, disfrute y sensibilidad; pero, por otra parte, en el sistema kantiano y en todo el proyecto ilustrado, tales nociones y relaciones nacen ya con el cuño del valor. Lo que hace que el estatuto de la estética filosófica sea particular es que ella recibe devueltas las reelaboraciones que de sus propios conceptos hacen el resto de teorías y prácticas artísticas y estéticas. Esto último puede decirse de todo dominio filosófico respecto de otras teorías y de otras prácticas, por supuesto, pero reconozcamos la singularidad de las experiencias estéticas y artísticas, así como la estrecha relación entre la idea de historia del arte y el pensamiento estético (Hegel está ahí para demostrarlo).

3. Una estética de la igualdad frente a la estética de la libertad

El relato estético de la Modernidad y el modernismo está guiado por un valor fundamental ajeno al arte: la libertad. Según Hegel, la Historia es la historia de la libertad, lo que implica que todo relato es un relato de emancipación. La estética idealista fundamenta los

términos del relato de la autonomía y la soberanía del arte al fijar su vector más determinante. Pero es justamente la cualidad de valor de la libertad la que conduce, a mi juicio, a la transformación de los conceptos estéticos en valores. Así sucede con las ideas de lo sublime, de desinterés, de extrañamiento y de distancia estética, que, al ligarse al ideal de la libertad, dejan atrás su carácter de *factor* artístico, de *cualidad* de la obra o la acción, de *principio* artístico incluso, para pasar a convertirse definitivamente en *valores de clase*.

Rancière identifica la estética de lo *sublime* conservada en nuestros días con la actitud de la mayor parte de filósofos e historiadores del arte, que se guía por “una potencia liberadora del arte ligada a su distancia con respecto a la experiencia ordinaria” (2012b [2004], 31). Frente a ella se sitúa la “estética relacional” —en alusión a la expresión “arte relacional” de Bourriaud—, cercana a las políticas de “proximidad” predominantes. Ambas son para el pensador francés actitudes características del momento presente y, según veremos, ciertamente complementarias.

Al margen de la libertad como valor característico, tanto de la estética idealista de Kant, Schiller y Hegel, como de la visión modernista del arte de vanguardia, Rancière recupera una perspectiva basada en la igualdad. Podría pensarse que operar así no es sino reemplazar un valor por otro —la libertad por la igualdad—, con lo cual no se eliminaría el carácter axiológico de la estética, pero Rancière se cuida de presentar la igualdad como un propósito. Se limita a describirla como una realidad que hay que reconocer. El proyecto de la emancipación es entonces un proyecto de reconocimiento, no de conquista.

Por otra parte, esta igualdad de la que habla Rancière, que es la igualdad de “cualquiera con cualquiera” (2012a [1996], 50), es ajena a los discursos consensuales del igualitarismo. Su función en el programa de la estética es deshacer los relatos de la modernidad y del modernismo, que se articulaban a partir de la libertad como valor y, por tanto, con la autonomía como ideal, como vector de la historia y el desarrollo del arte. La igualdad propuesta no constituye, pues, un objetivo, sino un rasgo a recuperar: “La igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción” (2012a [1996], 49). La estética, en cierto modo, al perseguir la libertad vacía y formal de las expresiones que pueden alcanzarla —las del arte autónomo— habría traicionado la igualdad con la que se formula el mismo régimen estético del arte, la igualdad que está en su propia constitución. Al haberse preocupado, diríamos, de la libertad de unos, descuidó la igualdad de todos.

Ante el “reparto de lo sensible” (2014b [2000]) que la estética se encarga de expresar, la igualdad programada constituye un movimiento regresivo o involucionista en tanto que de lo que se trata es solamente de asumir la desespecificación, la desdefinición, la desidentificación y la indistinción del arte en el régimen estético. Tal indistinción es inherente a la estética como régimen de identificación del arte. Su identificación del arte consiste en “una igualdad inédita” (2012b [2004], 24) entre el arte y el no-arte, entre lo sublime y lo cotidiano, entre el saber hacer y el “no importa qué ni cómo”, entre la naturaleza humana y la naturaleza social, etc. Es decir, su identificación del arte consiste en una desidentificación del arte, en tanto que este ya no será más el conjunto de modos de hacer, ni se basará necesariamente en la pregunta ética, ni en ese principio de división de las actividades humanas llamado *mimesis*, lo que era característico de los regímenes de identificación del arte precedentes. En tanto que el

régimen estético “Afirma la absoluta singularidad del arte y destruye al mismo tiempo todo criterio pragmático de esta singularidad” (2014b [2000], 36), establece la igualdad como su presupuesto básico, igualdad que concierne fundamentalmente a los criterios antagónicos. Es cierto devenir histórico de la estética el que contradice dicha igualdad al tomar parte por uno de los criterios y al señalarlo como legítimo.

Este punto de vista lleva al pensador francés a negar que exista una ruptura posmoderna: todos los supuestos giros contemporáneos están articulados dentro del mismo régimen estético. Esto es enormemente relevante porque viene a decir que no hay discontinuidad significativa entre el arte moderno y el arte contemporáneo y posmoderno, a diferencia de visiones más establecidas como la de Danto (2013 [1997]); pero también que no hay diferencia sustancial entre la estética del momento idealista y la del momento contemporáneo. Esto puede afirmarse, evidentemente, solo en lo que al fondo de tales momentos se refiere y no a las manifestaciones singulares. Rancière habla de los parámetros propios de un paradigma, no de las maneras en que tal paradigma o régimen se conforma: un determinado “reparto de lo sensible” —precisaré esta expresión más tarde— puede hacerse notar en discursos y en imágenes aparentemente diferentes (aunque esto no debe entenderse en términos de una distinción entre realidad y apariencia, o entre contenido y forma).

De esta manera, las políticas artísticas integradoras, socializadoras o críticas no rompen con nada, porque no escapan a los términos que conforman su paradigma. Y por estas razones, la práctica estética de la igualdad no debe basarse en la mera inclusión. No se trata de incorporar lo exotérico al discurso principal, al relato dominante, sino de hallar los rasgos potenciales de las formas de expresión que han quedado fuera. El mismo estilo concreto y preciso de investigación que guió a Rancière en *La noche de los proletarios* o en su trabajo sobre los poetas obreros de la Francia de Luis Felipe (1983, 31-47) se prolonga en su análisis de las transformaciones de lo sensible producidas desde finales del siglo XIX en todos aquellos momentos o espacios relegados al margen de las narraciones hegemónicas. La igualdad no es, por tanto, asimilación al lugar del consenso. Se trata de “[...] explorar las virtualidades de fórmulas artísticas nuevas incluidas en sus prácticas. [...] Consiste en extraer competencias de ellas mismas más que en decretar su igual dignidad” (2005, 76). El proyecto de Rancière no coloca, como decía antes, un ideal y un valor en el término de un camino con un programa para alcanzarlos. El proyecto estético sugerido es más bien un programa de recuperación, o, como suele decirse, de *puesta en valor*.

Sobre el ambiguo o falso igualitarismo del arte crítico tardío y de las políticas artísticas de éxito escribe Rancière: “Esta [la idea consensual] consagra el arte a funciones de reconciliación entre arte y no arte, y de rehabilitación de las artes y culturas infravaloradas, a fin de restaurar el vínculo social supuestamente roto. Esta voluntad puede adquirir la forma de una marca de fábrica que decreta el final oficial de las jerarquías de las artes y de las culturas. Reconoce como artistas, en plano de igualdad con los grandes representantes del ‘gran arte’ del pasado, al modisto de alta costura y al rapero de barrio. Sin embargo, esta manera de repartir igualitariamente la marca del arte y de reconocer la pluralidad de las culturas es también una manera de poner a cada cual en su lugar” (2005, 74-75). Los discursos expositivos y museísticos dominantes, los del arte relacional, presumen en ocasiones de haber soltado amarras respecto a la estética filosófica como discurso fundante presentándose como alternativa a la estrategia de lo *sublime*, pero en la realidad siguen anclados por un *discurso*

firme que ha racionalizado y fundamentado la libertad con la que operan, el de la misma estética de lo sublime. En esto coinciden, a mi entender, aquellas derivaciones que Rancière entiende como las “dos grandes concepciones de un presente ‘post-utópico’ del arte” (2012b [2004], 28), la relacional y la sublime. Toda virtual posición antiestética, venga del arte o de la estética misma, no hace sino reafirmar el esquema de la estética como régimen.

La igualdad impostada de las políticas artísticas en la actualidad, legitimada por la fundamentación de la estética sublime, confirma la acción de la institución, del sistema de legitimaciones que Rancière llama *policía* (2012a [1996], 43), porque “La igualdad se transforma en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal. Es así como la emancipación intelectual no puede institucionalizarse sin convertirse en instrucción del pueblo, es decir, organización de su minoría perpetua” (2012a [1996], 50).

Rancière no adopta, por tanto, una posición *extensional* respecto a la estética. Al destacar la relevancia de las artes y los formatos menores para las transformaciones modernas del arte y al constatar la igualdad establecida por la estética, no pretende extender la frontera del arte ni abrir sus puertas para cercar lo que antes estaba fuera, como reprocha a Badiou. Su propuesta es precisamente la de “deshacer las certidumbres del lugar” (1991, 9), como hace la mirada del extranjero.

Por último, se habrá podido notar que la igualdad mencionada tiene dos referentes principales: la igualdad de los individuos y la igualdad de las manifestaciones artísticas. Ambos referentes están, no obstante, unidos porque “La igualdad de todos los sujetos es la negación de toda relación de necesidad entre una forma y un contenido determinado” (2014b [2000], 22). La igualdad defendida por el proyecto ilustrado coincide con la descomposición de las antiguas diferencias en los modos de sensibilidad; la igualdad moderna se simboliza y a la vez coincide con un nuevo “reparto de lo sensible” (2014b [2000]). Este último, que es, sin duda, el principal concepto estético de Rancière, se define como “ese sistema de evidencias sensibles que permite ver [o que hace visible] al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas” (2014b [2000], 19) [acotación mía]; es la distribución de lugares que manifiesta quién puede tener parte en lo común según su ocupación, y según el tiempo y el espacio en el que ejerce su actividad. El reparto de lo sensible señala un común repartido al tiempo que fija partes exclusivas. En el caso del régimen estético, tal reparto de lo sensible favorece, podríamos decir, una igualdad que se hace visible; pero el discurso y el relato de la modernidad, el mismo discurso y relato estético, aun habiendo formulado de manera comprensible los términos de ese reparto, termina traicionándolo. Esto puede deberse a que la función de la primera estética no se limitaba a la formulación inteligible de las transformaciones: más apremiante resultaba su compromiso con el proyecto emancipatorio de los sujetos. Este compromiso es el que hace que sus conceptos se cambien a valores desde su misma formulación inicial.

4. Escritura de la contra-historia

En la manera en que Rancière aborda las contra-historias, los microrelatos de los vencidos, reconocemos una serie de herramientas que el pensador ha ido formulando en el conjunto de sus escritos. Para poder precisar en qué medida el pensamiento estético de Rancière

puede ser concebido como un *programa* a seguir, señalaré aquí de manera sucinta cuáles son esos conceptos operativos y la manera en la que articulan la estrategia de la igualdad.

4.1. Los conceptos y las reconfiguraciones de la experiencia

A grandes rasgos, el método de Rancière se basa en una inducción que altera el trabajo de deducción característico de la estética y la historia del arte modernas. Su estilo permanece cercano a la descripción y al detalle, y la interpretación y la evaluación no se introducen nunca como preámbulos de demostraciones subsecuentes. Con todo, Rancière es sobradamente sabio y versado como para llegar a confundir las cosas reales con la realidad de las cosas. Este tipo de observación y de predisposición le lleva a afirmar que los conceptos modernos de la estética no son sino formulaciones inteligibles de cambios que operan en la experiencia sensible: “El arte comenzó a existir en Occidente como tal cuando esta jerarquía de las formas de vida empezó a vacilar. Las condiciones de este surgimiento no se deducen de un concepto general del arte o la belleza fundado en un pensamiento global del hombre o el mundo, el sujeto o el ser. Tales conceptos dependen en sí mismos de una mutación de las formas de experiencia sensible y de las maneras de percibir y ser afectado. Formulan un modo de inteligibilidad de estas reconfiguraciones de la experiencia” (2014a [2011], 9). Resulta, por tanto, fundamental la relación existente entre lo que Rancière llama *modos de inteligibilidad*, es decir, los conceptos, y las reconfiguraciones de la experiencia sensible. Las correspondencias entre ambos constituyen la relación fundamental entre estética y política, porque en la base de toda política hay una estética. “Reparto de lo sensible” es la expresión de esa relación.

Las *reconfiguraciones* producidas en el reparto de lo sensible, las “mutaciones del tejido sensible” (2014a [2011], 11) no son acontecimientos surgidos a partir de un concepto, son indisociables de los regímenes de inteligibilidad que los hacen visibles y, al mismo tiempo, “Estas metamorfosis no son fantasías individuales sino la lógica de este régimen de la percepción, afección y pensamiento que he propuesto llamar ‘régimen estético del arte’” (2014a [2011], 12). Nótese que aquí la palabra “lógica” encierra un aspecto fundamental: un régimen de sensibilidad, aun siendo una configuración histórica, encierra una estructura de relaciones, un esquema. Rancière no ha llegado a medirse del todo con Hegel, pero es evidente que esa es una tarea pendiente. Aceptemos por ahora simplemente que Rancière adopta tan solo una lógica interna a cada régimen sin abordar con profundidad qué hace que se produzca el salto de cualidad de un régimen a otro.

Existen dos procesos que describen las reconfiguraciones que se producen dentro de un régimen: la *subjetivación estética*, definida como “diversidad imprevisible de maneras en que no importa qué individuos pueden entrar en el universo de la experiencia estética, a través de negociaciones concretas de la relación entre proximidad y distancia” (2005, 72; cfr. 2012a [1996], 52). Y la *objetivación estética*, el “proceso aleatorio que transfiere formas de entretenimiento o espacios de diversión al dominio del arte” (2005, 73).

4.2. Disenso y cuestionamiento frente a una crítica que es consensual

Por otra parte, Rancière introduce las ideas de disenso y de cuestionamiento como factores fundamentales de esa contra-historia. El disenso estético (2005, 72) altera la “visión con-

sensual” (2005, 75), destacando el conflicto y la heterogeneidad: “La cuestión no consiste en aproximar los espacios del arte al no arte y a los excluidos del arte. La cuestión consiste en utilizar la extraterritorialidad misma de esos espacios para descubrir nuevos disensos, nuevas maneras de luchar contra la distribución consensual de competencias, de espacios y de funciones” (2005, 76).

No se trata entonces de ofrecer reconocimiento de lo ya visible, sino experiencias a partir de su mismo “cuestionamiento”. Este cuestionamiento no es ya el *extrañamiento* (*Entfremdung*) de Hegel (2006 [1807], 587-588), ni la *distancia psíquica* de Bullough (1997 [1912]), ni el *efecto de distanciamiento* (*Verfremdungseffekt*) de Brecht (2004 [1957]), porque ya no se propone tanto encontrar una cualidad alternativa, como deshacer certidumbres. Al fin y al cabo, como afirmé antes, el extrañamiento y el distanciamiento, como conceptos estéticos de primer orden, habían sido impregnados del valor de la libertad convirtiéndose ellos mismos en valores estéticos y artísticos.

El cuestionamiento se une a la igualdad, que no es permanecer en lo igual, o colocarlo todo en lo idéntico reconocido como digno. Esta igualdad no está vinculada con la identidad, que presupone un “cada uno en su lugar”, ni con la identificación-reconocimiento, que, fingiendo movimiento, existe precisamente por ese mismo principio de inmovilidad. La ficción de la identificación y del reconocimiento fomenta el orden dado, pero también la distancia estética moderna y la distancia brechtiana promueven ese orden al normativizarse. A esto, Rancière opone otra ficción y otra distancia estética: “Los espacios del arte pueden servir para este cuestionamiento si se dedican menos a los estereotipos de la denuncia automática o a las facilidades de la parodia indeterminada que a la producción de dispositivos de ficción nuevos” (2005, 77). En lo que Rancière sí es abiertamente antihegeliano es en su rechazo de la idea de un camino hacia la autoconciencia y el encuentro consigo mismo del arte. Tal camino presupone una identidad y un “propio del arte” que, como hizo el modernismo, se interpreta siempre de manera partidista hacia uno de los conceptos antagónicos, como hemos visto. Es presumible, por tanto, que la autorreflexividad del arte, la autorreferencia y, por supuesto, la parodia, le parezcan desencaminados.

Aún así, la propuesta de Rancière no es del todo contraria a la máxima de Adorno: “Pero también debe [el arte] reafirmar la distancia estética, plantearse, frente a las pedagogías de la accesibilidad y los mercados de la diversidad alimentados por la lógica consensual, como un espacio de originalidad, de extraterritorialidad donde los dispositivos sensibles específicos borran las marcas de lo próximo y de lo distante, de lo común y de lo diferente” (2005, 78). Rancière no es crítico con el arte contemporáneo por ser autónomo; tampoco lo es con ninguno de los conceptos estéticos —lo sublime, la distancia estética, etc.—, su discurso no se basa en la contraposición de los artistas autónomos con los aplicados, ni entre el arte musealista y el arte funcional; no juega a la oposición que hace que tengan sentido precisamente las políticas de inclusión o extensión del arte relacional. La igualdad permite que el espíritu sople donde quiere, pero esto no supone una neutralización, ni una disolución del arte o de su efecto, sino todo lo contrario. La igualdad hace que las virtualidades de las formas que han quedado relegadas en el reparto se hagan visibles y que las que ya lo eran escapen a la *policia* de unas instituciones —el arte, la historia, la crítica, la estética— que se han traicionado a sí mismas. El arte tiene la capacidad de producir el consenso haciendo visible lo sensible común, y el disenso, haciendo visibles las partes exclusivas. Pero el arte

crítico institucionalizado rehace constantemente el esquema de la desigualdad al empeñarse en “mostrar al espectador lo que no sabe ver y de avergonzarlo de lo que no quiere ver, aunque el dispositivo crítico se presente a su vez como una mercancía de lujo perteneciente a la lógica que él mismo denuncia” (2010a [2008], 35).

4.3. Continuidad y discontinuidades

Frente a la linealidad o la *vectoricidad* planteada por las visiones hegelianas, Rancière concibe permanentes transformaciones (reconfiguraciones, mutaciones o metamorfosis) que no responden a ese resuelto vector. Sin embargo, a pesar de estas constantes discontinuidades, una de las mayores aportaciones de Rancière a la reescritura de la historia del arte moderno ha sido precisamente la de encontrar la *continuidad* entre tres momentos que los relatos moderno y modernista han entendido siempre como desacordes: primero, el marco precedente a las vanguardias de recuperación de lo artesanal, lo utilitario y lo cotidiano en los movimientos *Arts and Crafts*, *Art Nouveau* y otras corrientes asociadas a las artes decorativas; segundo, el contexto de las propias vanguardias; y tercero, el marco de los movimientos funcionalistas, desde el Werkbund a la Bauhaus (2012b [2004], 51-52). De esta forma, lo que el relato vencedor había asumido como una gran discontinuidad y ruptura —la vanguardia— aparece ahora como algo encadenado al marco precedente, en el que ya se habían producido algunas de las transformaciones más significativas; y, a la inversa, en los episodios percibidos con anterioridad como continuistas con la tradición (todos los planteamientos de Ruskin, Morris y las artes decorativas), aparece ahora el signo del auténtico cambio. Y, de igual manera, el funcionalismo moderno está imbricado con los otros dos contextos. De hecho “Son también los mismos principios y los mismos pensadores de la forma artística —afirma— quienes permiten teorizar la abstracción pictórica y el diseño funcional” (2011 [2003]: 111).

Esta continuidad no es señalada, sin embargo, en los términos de un análisis formalista, y tampoco lo es en cuanto al *contenido*. La continuidad que Rancière halla entre Mallarmé y Peter Behrens, por ejemplo, expresa muy bien el orden en el que Rancière se mueve, aquel en el que lo político y lo sensible constituyen una misma realidad (2011 [2003]: 102 y ss.).

Entre los pocos reproches emitidos por Rancière hallamos uno contra el desconocimiento por parte de quienes con una “*doxa* perezosa” (2014a [2011], 180) han contribuido al relato preponderante: “Adorno tiende a desconocer la genealogía paradójica que lleva de Ruskin al Werkbund y a la Bauhaus y, al mismo tiempo, el rol de los debates en torno a las artes aplicadas en la construcción de las categorías del modernismo artístico” (2014a [2011], 180).

Por otra parte, y como vimos anteriormente, tampoco la posmodernidad implica una discontinuidad significativa respecto al momento precedente: “No existe ruptura posmoderna. Existe una contradicción originaria y que actúa de manera incesante” (2012b [2004], 49). Los supuestos giros del arte contemporáneo y de la posmodernidad no son más que reformulaciones adscritas a esa contradicción originaria del régimen estético de identificación del arte.

4.4. Emancipación y emancipaciones

En la contra-historia es preciso tener presente la relación que existe, dentro del régimen estético, entre la emancipación de la humanidad y la emancipación del arte. A mi juicio, la

modernidad y el modernismo han desarrollado tres sentidos fundamentales de la emancipación artística: la emancipación del arte como práctica independiente de otras prácticas y funcionalidades; la emancipación del sujeto creador y del sujeto receptor; y la emancipación del “detalle” artístico (Adorno y Horkheimer 2001 [1947], 170), del componente formal y material de cada arte. La estética moderna destaca el primer sentido, el arte moderno, el segundo, y la crítica modernista, el tercero. La emancipación o liberación del “detalle” —la pincelada, el color, la forma, el concepto, etc.— por parte de los sucesivos movimientos de pre-vanguardia y vanguardia, que destaca la visión modernista, sería la expresión sensible y formal de la emancipación de los artistas como sujetos libres y del arte como práctica igualmente libre. Pero en Rancière, lo sensible ya no hace referencia solamente al aspecto formal que, a su entender, subraya el modernismo; lo *sensible* es aquello en lo que se desenvuelven las tres emancipaciones, el espacio político en el que las condiciones del arte y sus manifestaciones se dan de acuerdo a un determinado reparto. Por eso Rancière se aleja tanto de las teorías sociales del arte como de las teorías formalistas. Precisamente porque la igualdad de los sujetos ha abolido las relaciones de necesidad entre formas y contenidos concretos, ambas teorías dejan de tener sentido, tanto juntas, como por separado. La teoría de Rancière, en tanto que parte de una nueva concepción de lo sensible, de una inédita relación entre estética y política, inaugura un nuevo modelo especulativo en el que han cambiado el método, los términos y hasta el objeto mismo.

Rancière ha afirmado recientemente (2012c) que la emancipación es una idea “huérfana” porque no sabemos a dónde nos conduce. La emancipación a la que se refiere Rancière tiene que ver con la asimilación crítica del marco sensible y con los modos de enriquecer o transformar tal marco sensible. Emancipación ya no es, como hemos visto, el curso hacia la libertad, sino disenso, extraterritorialidad y distorsión. No sabemos qué vendrá, pero sabemos que siempre es preciso mirarse desde fuera, abrirse para tomar conciencia del territorio, de lo “autóctono”. Este abrirse no es entregarse a la novedad, categoría fundamental de lo moderno y de la que Adorno sentenciaba que era hermana de la muerte (2004 [1970], 36). El programa de Rancière, si lo es, no plantea ni un autoreconocerse en un propio del arte, ni un abrazar la novedad; ni un sustancialismo hegeliano, ni un formalismo abierto a la innovación vacía. Lo que se reconoce en el momento de la emancipación no es la supuesta propiedad del arte ni la extensión de su carne en lo nuevo; se reconoce que las oposiciones que están en juego pertenecen a la estructura de la dominación y de la sujeción, que son “alegorías encarnadas de la desigualdad” (2010a [2008]18). Además, tal emancipación no se produce en las actitudes extremas; antes bien, “Es un fenómeno que se desarrolla en los espacios intersticiales: los espacios del tiempo dividido y los de las fronteras inciertas entre los modos de vida y las culturas” (2010c [1981], 13).

5. Estética programática que sustituye a una estética normativa

Si la estética de Rancière es susceptible de convertirse en un *programa* que otros realicen junto a él, solo lo es en cuanto análisis crítico. El filósofo ha reconocido muchas veces que no cuenta con figuras o tipologías para la liberación. Su pensamiento no pretende descubrir ni prescribir recetas, pero también es evidente que no se formula para permanecer en la simple articulación de conceptos. En su propia concepción de la emancipación se incluye ya su

motivación: se trata de reconocer las oposiciones, la contradicción de términos antagónicos del reparto sensible, su carácter de simbolización y a su vez de configuración de desigualdades, dejando espacio, abriendo fisuras, en el pensador, que es siempre el otro, el lector, el espectador. Esto puede hacerlo la política, puede hacerlo la estética y puede hacerlo el arte, cada uno en sus términos dentro del reparto de lo sensible que constituyen.

En este caso, la estética es la estética filosófica o, si se quiere, la estética académica, aunque su gestión de la emancipación supone también un reencuentro con la historia del arte y con la crítica. Todas las disciplinas del arte están enlazadas por los términos del mismo régimen estético.

A las tesis de Rancière expuestas he unido en estas páginas otra que considero complementaria: La estética moderna se consolida no solo como sistema de conceptos que hacen inteligible el nuevo régimen de sensibilidad y un nuevo reparto de lo sensible de la Modernidad, también toma parte, se convierte en parte exclusiva al transformar sus formulaciones, sus conceptos estéticos y los principios artísticos, en ideales y valores. Con su prescripción de la libertad artística como valor irrevocable determina al resto de nociones a ir a la zaga de tal valor y a imbuirse de él. Además, de acuerdo con el análisis de Rancière sobre la estética como régimen de identificación del arte, podemos afirmar que la conversión de conceptos en valores está relacionada con el carácter mismo de ese régimen estético, está motivado por él. Es decir, que la contradicción básica del régimen estético determina el carácter normativo y axiológicamente determinado de la estética.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (2004 [1970]), *Teoría estética (Obra completa, 7)*, trad. J. Navarro Pérez, Madrid.
- Adorno, Th.; Horkheimer, M. (2001 [1947]): *Dialéctica de la Ilustración*, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
- Badiou, Alain (2009 [1998]), *Pequeño manual de inestética*, trad. L. Vogelfang, J. Caputo, M. Burello y G. Molina, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Bourriaud, N. (2007), *Estética relacional*, trad. C. Beceyro y S. Delgado, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Brecht, B. (2004 [1957]), *Escritos sobre teatro*, trad. G. Dieterich, Barcelona, Alba.
- Bullough, E. (1997), *La Distancia Psíquica como factor artístico e principio estético*, trad. G. Compano, Barcelona, Alba [“‘Psychical Distance’ as a Factor in Art and an Aesthetic Principle”, en *The British Journal of Psychology*, v (1912), pp. 87-118].
- Danto, A. C. (2013 [1997]), *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, trad. E. Neerman, Barcelona, Paidós.
- Greenberg, C. (2002 [1936-1961]), *Arte y cultura. Ensayos críticos*, trad. J. G. Beramendi y D. Gamper, Barcelona, Paidós.
- González Panizo, J. (2013), *Jacques Rancière: estética y política*, Madrid, Eutelequia.
- Hegel, G. W. F. (2006 [1807]), *Fenomenología del espíritu*, trad. de M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos.
- Infante del Rosal, F. (2015), “Las tres estéticas y el límite”, en *Estudios Filosóficos*, 2015, vol. 64. n. 185. pp. 35-48.

- Rancière, J. (2014a), *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*, trad. M. Manrique, H. Marturet. Santander, Shangrila [*Aisthesis. Scènes du régime de esthétique de l'art*, Galilée, 2011].
- Rancière, J. (1991), *Breves viajes al país del pueblo*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión [*Courts Voyages au Pays du peuple*, Le Seuil, 1990].
- Rancière, J. (2012a), *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión [*La Méésentente*, Galilée, 1995].
- Rancière, J. (2011), *El destino de las imágenes*, trad. P. Bustinduy Amador, Nigran (Pontevedra), Politopías [*Le Destin des images*, La Fabrique, 2003].
- Rancière, J. (2010a), *El espectador emancipado*, trad. A. Dillon, Castellón, Ellago [*Le spectateur émancipé*, La Fabrique, 2008].
- Rancière, J. (2010b), *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. N. Estrach, Barcelona, Laertes [*Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, 1987].
- Rancière, J. (2012b), *El malestar en la estética*, trad. M. A. Pettrecca, L. Vogelfang y M. G. Burello, Madrid, Clave Intelectual [*Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004].
- Rancière, J. (2014b), *El reparto de lo sensible. Estética y política*, trad. M. Padró, Buenos Aires, Prometeo [*Le Partage du sensible*, La Fabrique, 2000].
- Rancière, J. (2013), *Figuras de la historia*, trad. C. González, Buenos Aires, Eterna Cadencia [*Figures de l'histoire*, Presses Universitaires de France, 2012].
- Rancière, J. (2010c), *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, trad. E. Bernini y E. Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón [*La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*, Fayard, 1981].
- Rancière, Jacques (2005), *Sobre políticas estéticas*, trad. M. Arranz, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rancière, Jacques (2012c), Diálogos con Jacques Rancière, 31 de octubre de 2012 en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Canal Capital. [https://www.youtube.com/watch?v=KmWLRJ_taW4 Consultado en línea: 5 de abril de 2015]
- Schaeffer, Jean-Marie (2005 [2000]): *Adiós a la estética*, trad. J. Hernández, Madrid, Machado Libros [*Adieu a l'esthétique*, Presses Universitaires de France, 2000].

Daño al futuro: ¿puede el no comparativismo resolver el problema de la no-identidad?

Harm to future: Could the No Comparativism solve the Non-Identity Problem?

SANTIAGO TRUCCONE BORGOGNO*

Resumen: la tesis clásica del daño afirma que un sujeto daña a otro cuando lo coloca en una peor situación de la que podría estar de otro modo. Sin embargo, algunas acciones causan consecuencias malas en determinados sujetos pero no los colocan en una condición peor de la que podrían estar de otro modo. En tales casos el no-comparativismo parece poder aportar la solución correcta desde que, para tales tesis dañar a otro es colocar a un sujeto en una condición mala. En este trabajo se intentará mostrar que incluso tales aproximaciones son infructuosas, proponiendo, en su lugar una tesis combinada.

Palabras clave: daño – problema de la no-identidad – no-comparativismo

Abstract: classic harm accounts assert that someone harms other person if the agent causes the victim to be worse off than he would have been. However, some behaviour causes some bad outcomes in certain persons, but does not make that person worse off. In these cases the non-comparativism seems to provide the correct answer. On that thesis someone harms another person if the agent causes that the victim to be in a bad state. In this work, I will try to show that even that kind of theories can't solve the non-identity problem. Instead, I try to develop a combined theory.

Keywords: harm – non identity problem – no-comparativism.

1. Introducción

Ciertas conductas pueden causar que algunas personas sean agraviadas o estén en una condición dañada en el futuro. Estos pueden ser malos efectos que parecen darnos razones morales para no realizar tales conductas. Sin embargo, en algunos casos es predecible que, si nosotros no hubiéramos realizado las conductas que producen consecuencias disvaliosas en un ser, esas personas particulares nunca existirían. Por lo tanto conocemos que, si realiza-

Fecha de recepción: 17/04/2015. Fecha de aceptación: 19/07/2015.

* Miembro del Programa en Ética y Teoría Política (FDyCS-UNC [<https://http://www.programadeetica.com.ar/>]); Becario Doctoral CONICET-Argentina; Magister en Derecho Penal (U. Salamanca); Abogado (U. Nacional de Córdoba-Argentina); Líneas de Investigación: Ética y Generaciones Futuras - Justificación de Prohibiciones Penales. "Derecho Penal y Obligaciones hacia las generaciones futuras: Primeras líneas de Justificación" *XIV Anuario del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales- FDyCS-UNC, La Ley* 2014, pp.205-228; "Delitos Acumulativos Ambientales: una aproximación desde el Republicanismo" *Revista de Derecho Ambiental de la Universidad de Palermo*, 2013, pp. 59-98. Santiagotruccone@gmail.com

mos tales acciones, ello no será peor para esas personas futuras. ¿Elimina este hecho nuestra razón moral para no realizar tal conducta? (Parfit, 1986, 854). Creemos que la respuesta a tal interrogante es negativa. Sin embargo, es sumamente dificultoso poder articular una respuesta coherente que dé cuenta de qué es *lo malo* en la realización de tales acciones. Esta situación se conoce en la literatura como problema de la no-identidad. Problema así denominado por Derek Parfit¹ dado que de acuerdo a cuál sea la acción que se realice, la identidad de la persona resultante será diferente. Imagínese el siguiente caso:

(Moni y Paola): una mujer, Moni, decide concebir a un niño. Ella concurre al médico para realizarse un chequeo. El médico le dice que tiene dos noticias para contarle, una buena y una mala. La mala noticia es que si Moni concibe ahora su niño tendrá una discapacidad. Tal discapacidad tendrá un impacto negativo en la calidad de vida del niño, aunque sin embargo no es tan grave para hacer de la vida del niño una tan mala que no valga la pena ser vivida. Supóngase, por ejemplo, que el niño nacerá sordo. La buena noticia es que Moni puede evitar tal discapacidad tomando una píldora todos los días durante los próximos dos meses. Si ella lo hace, y concibe dentro de dos meses, su niño será perfectamente saludable. Moni piensa que tomar la píldora por dos meses es ligeramente inconveniente para ella, por lo que decide concebir ahora. Como resultado nace Paola quien es sorda.²

Se han realizado varios intentos en orden a explicar por qué acciones de las del tipo que realiza Moni dañan a Paola. Las líneas que se han seguido para cumplir con tal tarea han sido principalmente dos: una comparativa y otra no comparativa. La primera, consiste en entender al daño en términos comparativos donde dañar, en la posición más comúnmente defendida, sería colocar a otro sujeto en una condición peor que aquella en la que podría haber estado de otro modo (Feinberg, 1994, 6). Esta aproximación no puede dar una explicación satisfactoria, dado que por ejemplo en nuestro caso, Paola no podría estar en una mejor condición si Moni no hubiese actuado como lo hizo. Si Moni hubiese esperado dos meses antes de concebir, el resultado sería que Paola no hubiese existido.³

1 El problema ha sido descubierto casi simultáneamente por Derek Parfit, Robert Adams y Thomas Schwartz. Derek Parfit ha sido quien ha denominado de este modo al problema en un manuscrito que hizo circular en 1976 "Overpopulation: Part One". El argumento presentado apareció luego en dos artículos publicados en 1981 y 1982: "Energy and the Further Future" *Center for Philosophy and Public Policy*, University of Maryland (1981), pp.112-121 y "Future Generations: Further Problems" en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, N° 2 (Spring, 1982), 113-172. Alcanzó un desarrollo mayor, luego de que fuera planteado en 1984 con detalle en la parte IV de su libro *Reasons and Persons*, Oxford Clarendon Press, pp. 351 y Ss.

2 He modificado el ejemplo de Boonin (2014:2). El caso es muy similar a uno real ocurrido en 2002, en el cual Gauvin nació sordo por decisión de sus madres. Sharon Duchesneau y Candace McCullough decidieron concebir deliberadamente, realizando una serie de gestiones, a un hijo sordo, cuando tenían la posibilidad de concebir a uno sin esa afección. (http://elpais.com/diario/2002/04/09/sociedad/1018303205_850215.html)

3 Esto es así porque, independientemente de cuál sea la teoría de la identidad personal que se sostenga, lo cierto es que cada persona surge de un óvulo y un espermatozoide concreto. Si uno hubiese sido concebido unos segundos después de lo que lo hizo, el óvulo hubiese sido fecundado por un espermatozoide diferente, y ese niño hubiese compartido con el primero algunos de sus genes, pero no todos. Dado que en este caso el óvulo fecundado sigue siendo el mismo, todavía podría decirse que el sujeto es, más o menos, la misma persona. Esto porque se asume que hay casos donde las preguntas sobre la identidad no tienen que tener

La misma conclusión insatisfactoria es aportada por otras posiciones comparativas que sólo cambian la línea de base en función de la cual se realiza la comparación. Así según la tesis comparativa temporal, un sujeto daña a otro cuando lo coloca en una condición que es peor que aquella en la que estaba antes (Raz, 1986, 414). Esta tesis también da resultados insatisfactorios en esta clase de casos dado que, Paola no está en ninguna condición peor que antes. Sencillamente, ella nace en esa condición. Parece que las propuestas comparativas no son la mejor opción a la hora de explicar por qué nuestras acciones pueden dañar a las generaciones futuras en casos atravesados por el problema de la no-identidad. Por tal razón, quizás sea más prometedor tomar la segunda vía de solución y proponer una tesis no comparativa del daño. En este trabajo se analizarán las dos defensas más robustas de tal clase de tesis. Se intentarán mostrar sus ventajas y desventajas. Finalmente en atención a las debilidades presentadas, se procurará defender una respuesta superadora.

2. Tesis del daño no comparativas

En líneas generales, las tesis no comparativas del daño niegan que las comparaciones sean relevantes para saber si se ha dañado a alguien o no. Ellas consideran que se ha dañado cuando se causa que una persona esté en mal estado (o tenga una condición mala). La idea es que existen ciertos estados respecto de los cuales, para cualquier persona que estuviera en ellos sería algo malo. Ser ciego es algo malo para cualquiera que esté en tal estado. Del mismo modo, si alguien tiene un disparo en el brazo, esa persona está en un estado malo. Cualquiera que haya causado en otro alguna de esas circunstancias, lo habrá dañado. La tesis no comparativa de dañar, o simplemente TNC, podría sintetizarse como sigue:

TNC: Si el acto de A causa que B esté en un estado malo, entonces A daña a B

La ventaja de esta clase de aproximaciones por sobre las comparativas es que alcanza con afirmar que alguien ha colocado a otra persona en un estado malo para decir que la ha dañado. Conforme a las TNC parece posible explicar por qué el acto de Moni daña a Paola y es moralmente objetable. Esto es así porque como ser sordo es estar en un estado malo y Paola es sorda, dado que Moni causó tal estado, entonces ella la ha dañado. Sin embargo, existen ciertos inconvenientes vinculados a esta aproximación para explicar por qué Moni ha dañado a Paola. El problema surge en los casos donde el agente causa que alguien esté en un mal estado, pero no tan malo como el estado en el que podría haber estado si el acto no se hubiese realizado:

una respuesta afirmativa o negativa, sino que la identidad puede ser indeterminada (Parfit, 1984, 354). Sin embargo, como en el espacio de dos meses de concepción, no sólo el espermatozoide sino también el óvulo hubiese sido diferente, es cierto que la persona que –de hecho– fue concebida en otro momento temporal, nunca habría existido. Derek Parfit denomina a este argumento *Tesis de la Dependencia Temporal II*: si una persona particular no hubiese sido concebida en el espacio de un mes alrededor del momento en que de hecho fue concebida, *de hecho*, nunca habría existido (1984, 355). Para quién no esté convencido con tal argumento, véase con mayor detalle Parfit,(1984, 351-355) y Boonin (2014, 29-51)

(El cirujano) Has tenido un grave accidente. Tan grave que si un cirujano no realiza un procedimiento extremo, morirás. Por tanto, el cirujano amputa tu brazo porque es la única manera de salvar tu vida. Lo que el cirujano hace es mejor que cualquier posible alternativa. ¿Te ha dañado el cirujano al amputar tu brazo? ¿Debe responder por ello?⁴

Las dos preguntas son diferentes, y claramente la respuesta a la segunda es negativa. Es menos claro si el cirujano te ha dañado o no con su accionar. Sin embargo, cualquiera de las dos respuestas que se den a esta pregunta son problemáticas para las tesis no comparativas. Si se responde que el cirujano no ha dañado al accidentado, entonces debe explicarse por qué Moni ha dañado a Paola. En los dos casos, lo que hace el agente deja a la víctima mejor que cualquier alternativa posible. Si por el contrario, se responde que en ambos casos se ha dañado a la víctima, pero que en el caso de Moni se es responsable por el daño, en tanto que no se lo es por el caso del Cirujano, entonces debe buscarse una respuesta que explique esa diferencia. Sea cual sea la respuesta, cualquiera que defienda una aproximación no-comparativa debe intentar responder a la siguiente pregunta ¿Por qué el acto de Moni es moralmente incorrecto, en tanto que no lo es el acto del cirujano?

2.1. La alternativa posible

Un intento por dar respuesta es el elaborado por Elizabeth Harman (2004 y 2009). Ella afirma que en casos como el de Moni y Paola, parece claro que (a) es incorrecto concebir a Paola porque dado que ella será sorda en el futuro, habrá sufrido un daño. También, que (b) hay razones en contra de concebir a Paola en virtud del daño que reporta para Paola. Sin embargo, (c) dado que en las explicaciones tradicionales, una persona daña a otra sólo si hace que esté en una peor condición de la que podría haber estado si la acción no se realizara, parece que Moni no daña a Paola. Si esta última afirmación (c) es verdadera, entonces la segunda (b) es falsa. Harman, cree que esto es un error. Cree que la última afirmación (c) es falsa y la segunda (b) es verdadera. Su objetivo es encontrar una explicación de por qué la acción de Moni daña a Paola y por qué ello es moralmente incorrecto.

La idea de Harman es sencilla. Se basa en dos afirmaciones: La primera se refiere a lo que significa dañar: (1) “una acción daña a alguien si la acción causa dolor, muerte prematura, daño corporal, disconformidad incluso si ella no hubiese existido si la acción no se hubiese realizado” (Harman, 2004, 92). Como explicación no comparativa, dañar es causar que alguien esté en un estado malo. Segundo (2) “Las razones en contra de dañar son moralmente tan serias que la mera presencia de mayores beneficios para aquellos que son dañados no es en sí mismo suficiente para hacer a los daños permisibles: cuando hay una alternativa en la cual beneficios paralelos pueden ser conferidos sin los daños paralelos, la acción de dañar es incorrecta” (Harman, 2004, 92). Esta segunda afirmación implica que una acción que daña a alguien, por lo tanto es una fuerte razón moral en contra de realizarla. Asimismo que el mero hecho de que el acto de dañar también beneficie a la persona dañada, y la beneficie más de

4 He modificado el ejemplo de Parfit, (1986, 855).

lo que la daña, es insuficiente para justificar el daño. En suma, la respuesta de Harman puede ser sintetizada como sigue. Se llamará a su propuesta *tesis de la alternativa posible*⁵, o TAP:

TAP: El hecho de que un acto dañoso cause una cantidad de beneficio mayor a la cantidad de daño que causa a la persona dañada no es suficiente para hacer al acto moralmente permisible si hay una alternativa posible en la que un acto no dañoso podría conferir beneficios comparables a alguien más.

La TAP en el ejemplo del cirujano implica el siguiente razonamiento. Amputarle la pierna al paciente, lo daña. Por tanto, existe una razón en contra de realizar tal procedimiento. Pero al considerar qué razones existen en contra de no realizar el procedimiento, uno observa que las consecuencias serían aún peores. El paciente moriría. Cada razón debe ser sopesada con la otra. Las razones en contra de no realizar la cirugía son mayores que las razones en contra de realizar la cirugía. Sin embargo, la TAP afirma que si una acción produce más beneficios que daños en alguien, esto no es suficiente para hacer a tal acción permisible. Sólo lo será si no existe una alternativa posible donde alguien reciba los beneficios sin los respectivos daños. Efectivamente, en el caso del cirujano esto es lo que ocurre, no hay alternativa posible en la que el cirujano salve la vida de alguien sin los correspondientes daños. Por lo tanto, el acto del cirujano no es moralmente incorrecto.

En el caso de Moni, las cosas son diferentes. Si la sordera es un mal estado para estar en él, esto significa que la acción de Moni de concebir a Paola, la daña. Esto es una razón en contra de concebirla. Sin embargo, concebirla también la beneficia, ya que tendrá una vida que merece la pena ser vivida. Esto es una razón a favor de concebirla. Por tanto, dado que la sordera no es algo tan malo como para hacer de la vida de alguien una que no merece la pena ser vivida, el acto de Moni de concebir a Paola le concede más beneficios que daños. Esto haría suponer que tal acto es permisible. Sin embargo, según la TAP esto no es así. Existe una alternativa posible en la que alguien es beneficiado sin recibir los daños correspondientes. Si Moni espera dos meses y concibe un hijo, el que para propósitos ilustrativos se llamará Coki, ella le concede a alguien más los mismos beneficios que le concedería a Paola, sin los correspondientes daños. Por tanto, la acción de Moni de concebir a Paola es moralmente objetable.

La explicación de Harman parece poder explicar por qué el acto del cirujano no es reprochable y el de Moni de concebir a Paola sí lo es. Por tanto, luce como una buena solución al problema de la no-identidad. Para darle fuerza a su argumento trae el conocido ejemplo del Prisionero Nazi:⁶

(El prisionero Nazi) Un hombre es aprisionado en un campo de concentración Nazi, donde sufre muchos daños. Pero su experiencia en el campo de concentración ha enriquecido su carácter y ha hecho que sea más profundo su entendimiento y valor por la vida, de modo que su vida es, en el balance, mejor que si no hubiese sido aprisionado. El no desea que los Nazis no lo hubieran hecho prisionero, porque él valora lo que ha ganado con la experiencia (Harman, 2004, 99).

5 He tomado esta reconstrucción de Boonin (2014, 85)

6 El ejemplo es tomado de Woodward (1986, 809) quien a su vez lo toma de Adams (1979, 54).

Este ejemplo, parece demostrar que la acción de los Nazis produce un daño impermisible aunque la víctima esté en una mejor condición de la que de otro modo podría haber estado y por más que ella no desee que la acción de los Nazis no se hubiese realizado (Harman, 2004, 99). No estoy seguro que este ejemplo sea una buena defensa de la tesis de Harman. En primer lugar, no veo por qué las tesis comparativas no podrían hacer la misma afirmación. Según ciertas formulaciones de la tesis comparativa contra-fáctica: Si el acto de A hace que B esté en algún aspecto en una peor condición de la que podría haber estado si A no hubiese actuado como lo hizo, entonces el acto de A daña a B. En el caso del prisionero Nazi, del mismo modo, él está en un aspecto peor de lo que podría haber estado de otro modo –si los Nazis no hubieran actuado como lo hicieron–, por más que en el balance esté mejor.

En segundo lugar, uno podría afirmar que los Nazis no sabían que el prisionero iba a estar objetivamente mejor por haber sido aprisionado. Que todo lo que importa es que, teniendo en cuenta el conocimiento de los captores, el prisionero iba a estar previsiblemente peor de lo que estaría de otro modo. Harman, retomando un argumento de Woodward (1987, 803) afirma que aún en el improbable caso de que los Nazis hubieran hecho lo que hicieron para beneficio del prisionero, uno seguiría pensando que lo que hicieron es reprochable (Harman, 2004, 101). Esto puede ser cierto. Sin embargo, que lo sea no muestra cómo el ejemplo ayuda a apoyar la tesis de Harman cuando se intenta resolver el problema de la No-identidad. El inconveniente en realizar tal paso es el siguiente. Decir que los Nazis han dañado al prisionero y que ello es impermisible parece ser lo mismo que decir que ellos han ocasionado algo malo en el prisionero y que se le ha violado un derecho. Si el prisionero tenía un derecho a no ser dañado, entonces parece posible explicar por qué la acción de los Nazis es impermisible. Del mismo modo, cuando Moni concibe a Paola, su acción al dañarla, parece violar su derecho a tener el sentido de la vista. Por tanto, ambos casos parecen simétricos.

Sin embargo, existe un problema con esta reconstrucción, que ha sido puntualizada por McMahan. La función de los derechos es proteger los intereses de las personas. Esto es crear una barrera que las deje, al menos en un aspecto, mejor que determinado estándar. Esto ocurre en el caso del prisionero Nazi. Pero en el caso de Paola pareciera que los derechos no pueden cumplir esa función (McMahan, 1981:125). Su existencia no hace que la persona que queríamos proteger esté mejor, sino sencillamente, que no exista.

Quizás por estas observaciones, Harman en su escrito del año 2009 realiza una distinción entre lo que ella llama (4) y lo que llama (4*). En el trabajo de ese año, descompone sus dos afirmaciones principales (de 2004) en tres⁷ y agrega una cuarta:

(4) “Si una acción daña a alguien que no tiene existencia independiente a la acción, entonces el hecho que la acción también beneficie a la persona dañada, y la beneficie más de lo que la daña, no es apto para justificar el daño si no realizar la acción sería igualmente beneficioso para alguien” (Harman, 2009, 139).

7 “(1) Uno daña a alguien si causa en él, dolor, malestar físico o mental, enfermedad, deformidad, discapacidad o la muerte” (2) “Una acción que daña a alguien, por lo tanto es una fuerte razón moral en contra de ella” y (3) “El mero hecho de que una acción dañosa también beneficie a la persona dañada y la beneficie más de lo que la daña, es insuficiente para justificar el daño” (Harman, 2009, 139).

(4) no es compatible con TAP dado que realiza una distinción donde TAP no lo hace. (4) distingue entre personas que tienen existencia independiente a la acción de dañar y personas que no la tienen. La afirmación que se corresponde con TAP sería:

(4*)“Si una acción daña a alguien, entonces el hecho que la acción también beneficie a la persona dañada, y la beneficie más de lo que la daña, no es apto para justificar el daño si no realizar la acción sería igualmente beneficioso para alguien” (2009, 47).

Harman se ve obligada a proponer (4) porque la afirmación (4*) implicada en su tesis, como ella misma reconoce, tiene consecuencias contra-intuitivas. Para justificar el recorte trae un ejemplo donde una persona puede distribuir un beneficio, un helado, por ejemplo. Puede sólo dárselo a una persona. Ben y Sally lo quieren, pero si Sally lo recibe sufrirá una leve migraña. Por lo tanto, si 4* es verdadera, afirma Harman, es impermissible que el agente le dé el helado a Sally⁸. En otros casos, 4* trae aparejada consecuencias aún peores. Imagine que un doctor intenta salvar la vida de un paciente, sin embargo le dejará cierto nivel de dolor post-operatorio. Repentinamente aparece otro paciente con una anomalía similar, al cual puede salvar realizando una operación sin dejarle ningún nivel de dolor-post operatorio.⁹ La tesis de Harman (TAP) y 4* implican que es impermissible para el doctor salvar al primer paciente. Esto parece implausible. Por tanto, en su trabajo de 2009, Harman afirma que 4* debe ser falsa, lo que es una razón para apoyar a 4. Si esto es así, entonces la tesis de Harman es enteramente *ad hoc*.

Harman reconoce esta objeción y lanza un argumento para defender el recorte realizado, en favor de la asimetría entre los efectos de los actos sobre las personas actualmente existentes y aquellos que no tienen existencia independiente del acto que las daña. En primer lugar, afirma que en los casos normales ocurre tanto (a) que algo malo le pasa a la persona dañada, y (b) que uno evita la existencia de la persona dañada sin esas cosas malas (Harman, 2009, 146); en tanto que en los casos atravesados por el problema de la no identidad, sólo ocurre lo primero. Por lo tanto es peor dañar a alguien que tiene existencia independiente de la acción que a alguien que no la tenga. Si Moni no concibe a Paola, ella no ha sido impedida de tener una existencia sin esas cosas malas. Del mismo modo, cuando una acción beneficia a alguien que existe, (c) la acción no sólo lo beneficia, sino que (d) si la acción no es realizada evita que la persona obtenga un beneficio. En cambio en los casos atravesados por el problema de la no identidad, solo es cierto lo primero, pero no lo segundo (Harman, 2009, 147). Si Moni no concibe a Paola no hay nadie a quién se haya evitado de obtener un beneficio.

Encuentro difícil ver cómo alguien que adhiere a una tesis no comparativa de dañar a otro pueda hacer estas afirmaciones. (b) y (d) parecen afirmaciones esencialmente comparativas. Aún si se acepta que dañar es ocasionar cosas malas en otro, parece que la gravedad del

8 En particular, acuerdo con Harman en que es permisible darle el helado a Sally, pero no por la distinción que ella marca, sino porque Sally ha consentido en ser dañada. Si así no fuera, entonces no creo que la acción de entregar el helado fuere permisible. Del mismo modo, si Paola consintiera en ser dañada, la acción de Moni sería permisible, no lo sería, en cambio, si Paola no acuerda. Obviamente, en los casos intergeneracionales existe el problema referido a cómo saber si las generaciones futuras consienten o no los daños que sufren. Este tema requiere un análisis diferente.

9 El ejemplo es de Boonin (2014, 91)

daño depende de si esa persona podría haber estado mejor de otra manera. Si eso es posible, el daño es más grave; si no lo es, es más leve.¹⁰ ¿Cómo puede alguien que adhiere a tesis no comparativas del daño, decir coherentemente que su gravedad depende de asunciones comparativas?

2.2. Daño como distancia entre dos estados

Seana Shiffrin intenta explicar por qué está justificado el daño que realiza el cirujano al amputarte la pierna para salvar tu vida, y no lo está el que tiene lugar cuando Moni concibe a Paola. Para ello, comienza afirmando que su posición, a diferencia de las tesis comparativas, “identifica a los daños con ciertas condiciones no comparativas y absolutas” (Shiffrin, 1999, 123). Su explicación de tal idea es la siguiente: “daño implica condiciones que generan una brecha o conflicto importante entre la voluntad y la experiencia de uno, la propia vida entendida en términos más generales, o las circunstancias de cada uno” (Shiffrin, 1999, 123). La propuesta de Shiffrin puede ser llamada como *tesis de la brecha entre dos estados* (el querido y el real), o simplemente TB2E y sintetizada:

TB2E: Si el acto de A hace que B esté en un estado en el cual B no querría racionalmente estar, entonces A daña a B.

Desde tal conceptualización, entonces, la sordera de Paola es un daño. Del mismo modo lo es para el paciente tener el brazo amputado. En ambos casos puede decirse que un agente racional querría tener una vida sin tales condiciones malas. El argumento de Shiffrin se puede reconstruir del siguiente modo. Existen dos asimetrías de importancia. La primera surge de la diferencia entre la fuerza dada por las razones ejercidas por los daños y la fuerza de las razones derivadas de los beneficios. Generalmente si todo lo demás es igual, dañar, los eventos dañosos y las oportunidades de dañar son más importantes moralmente que los beneficios, los eventos beneficiosos y las oportunidades para beneficiar. Los daños tienen una gran capacidad de generar razones para la acción y tienden a generar razones más fuertes que los beneficios (Shiffrin, 2012, 361). De esta manera, si una acción dañosa también produce un beneficio, esto no es suficiente para justificar tal daño. Hasta aquí, sus afirmaciones son similares a las de Harman. Sin embargo es diferente la razón a la que apela para justificarla. Afirma la autora que la imposición de daños requiere grandes justificaciones, tales como que el daño fue merecido por la víctima, que la imposición era necesaria para evitar un daño mayor, o para vindicar otro daño, o, al menos requiere el consentimiento del dañado. En cambio, tales razones no son necesarias para otorgar beneficios (Shiffrin, 2012, 362).

La segunda asimetría surge del contraste entre lo qué es permisible hacer para evitar o aliviar daños y lo que es permisible hacer para otorgar o proteger beneficios (Shiffrin, 2012, 363). Shiffrin, distingue entre lo que llama “puro beneficio” (1999, 124 y 2012, 364) y aquello que se ha denominado como “beneficio preventivo” (Hanser, 2009, 183). Existe un beneficio preventivo cuando la acción de un sujeto evita que otro sufra alguna clase de daño. En estos casos parece que es permisible infligir un pequeño daño necesario para

¹⁰ Boonin proporciona otras tres razones para rechazar tal argumento. Véase Boonin (2014, 351-356).

evitar uno significativamente mayor. El daño evitado sería el llamado beneficio preventivo. Un puro beneficio, en cambio, sólo implica agregar algo bueno a la condición de alguien. Estos últimos, no evitan, suprimen o alivian ninguna clase de daño. Por tanto es menos claro que sea permisible infligir la misma clase de pequeño daño para otorgar un puro beneficio significativamente mayor. (Shiffrin, 2012, 364). Imagine que alguien empuja a un peatón de manera que golpea su cabeza contra una pared, porque de lo contrario una gran maceta que estaba cayendo de un balcón podría haberlo aplastado. Parece evidente que el daño que se le produce es permisible debido a que se ha evitado que al peatón le suceda algo malo (algún daño aún más grave). En cambio, pareciera que empujar a un peatón de manera que golpee su cabeza contra una pared no es permisible si alguien había fehacientemente prometido que si se realiza tal acto, se recompensará al peatón con un millón de pesos. Los beneficios preventivos (primer caso) pueden justificar la imposición de daños, aunque los puros beneficios no (segundo caso).

En los casos atravesados por el problema de la no identidad, la tesis de Shiffrin implica lo siguiente. El acto de Moni de concebir a Paola la daña porque la coloca en una mala condición. Esto es así, porque ella será sorda al nacer. Pero el acto de Moni de concebir a Paola también le concede un beneficio dado que le permite tener una vida que vale la pena ser vivida y muchas cosas buenas le pasarán. Puede suponerse que los beneficios que Moni le concede a Paola serán mayores que los daños. Sin embargo, para que estos beneficios sean capaces de justificar el daño impuesto, deben ser beneficios preventivos. Será de esta clase, si concebir a Paola la protege a ella de algo malo que le ocurriría si ella no hubiese sido concebida. Este no parece ser el caso. El beneficio que recibe Paola luce más como un puro beneficio. La vida no es algo que haya sido otorgado que prevenga que Paola esté en un mal estado. De esta manera, la tesis de Shiffrin explicaría por qué el acto de Moni daña a Paola y por qué es impermisible.

Para que la tesis sea plausible y, por tanto, pueda resolver el problema de la no-identidad, debería implicar que el daño que produce el cirujano que amputa la pierna de su paciente para salvar su vida está justificado. Desde que tener una sola pierna es estar en un estado malo, el cirujano ha dañado a su paciente cuando lo coloca en tal situación. La operación, asimismo, le produce al paciente un beneficio mayor que el daño que le ocasiona. El paciente puede seguir viviendo. El beneficio que el cirujano le produce al paciente es evitar la muerte que, de otra manera, habría sufrido. En este caso, lo ocurrido luce más como un beneficio preventivo que como un puro beneficio. Por tanto, el acto del cirujano evita que algo malo le ocurra al paciente, de modo que el daño producido está justificado. Siendo esto así, la tesis de Shiffrin implica que el acto de Moni de dañar a Paola es moralmente incorrecto, y debe responder por ello, en tanto que no lo es el acto del cirujano que amputa la pierna para salvarle la vida al paciente. Parece que el problema de la no-identidad ha sido resuelto. ¿Es esta una buena solución?

Para justificar su tesis, la autora trae dos casos denominados "el rescate y los lingotes de oro", los que serían análogos al caso del cirujano y al de Moni y Paola –respectivamente:

(El rescate) Victoria se está ahogando. Si el guarda vidas no la rescata, ella sufrirá un gran daño cerebral (o la muerte) por pérdida de oxígeno. Para rescatarla, el guarda-vidas debe quebrar el brazo de Victoria, dado que está atorado con una roca.

El guarda-vidas rescata a Victoria. Como resultado, ella ha sido salvada del daño cerebral (o la muerte) y tiene un brazo dañado.¹¹

(Los lingotes de oro) Imagine a un personaje adinerado –Rodrigo– quien vive en una isla. Él está ansioso por un proyecto. Decide otorgar algo de su dinero a sus vecinos de la isla adyacente. Desafortunadamente, por circunstancias históricas, no se les permiten a los miembros de la isla del personaje adinerado visitar a la otra. Por lo que, para implementar su proyecto, decide rentar un avión y arrojar lingotes de oro desde él, cada uno de los cuales tiene un valor de 10 millones de pesos. Una persona, lamentablemente, es golpeada por un lingote. El impacto quiebra su brazo¹².

Los casos intentan mostrar lo siguiente. Que el acto del guarda-vidas daña a Victoria. Sin embargo el daño producido está justificado, y por tanto, no debe responder por él. En cambio, en el caso de los lingotes de oro el personaje adinerado daña al desafortunado, y debe responderse por ello. La razón está dada porque en este último caso la acción que provoca el daño produce un “puro beneficio”. En tanto que en el caso del rescate, la acción que provoca un daño también ocasiona un “beneficio preventivo” De esta forma, aunque en los dos casos se producen daños en otras personas, sólo debe responderse por el ocasionado por los lingotes de oro. En este supuesto la acción realizada no evita que el habitante desafortunado de la isla, sufra ninguna clase de daño. Por lo tanto, según el análisis de Shiffrin, el habitante adinerado –Rodrigo– debería compensar al desafortunado por el daño sufrido. Lo que, obviamente, no es necesario en el caso del rescate.

Coincido con una de las razones que D. Boonin esgrime para afirmar que los casos no son una buena defensa de la tesis de Shiffrin¹³. La diferencia entre beneficios preventivos y puros no es la única explicación de la diferencia entre el caso del rescate y el de los lingotes de oro. Los daños y beneficios en el caso del rescate son aproximadamente equiparables, ambos tienen que ver con el bienestar físico. Pero en el caso de los lingotes de oro, los daños y beneficios son menos fácil de comparar: se daña a la integridad física y se beneficia el patrimonio. Es posible que la diferencia en conmensurabilidad haga al acto del rescatista moralmente permisible y el del personaje adinerado impermisible (Boonin, 2014, 96). Para probar su punto, Boonin modifica uno de los ejemplos para hacer a los daños y beneficios comparables:

11 He modificado ligeramente el ejemplo de Boonin (2014, 95)

12 He modificado levemente el ejemplo de Shiffrin (1999, 127)

13 La otra razón que Boonin esgrime no me parece correcta. Él afirma que no es tan claro que el habitante adinerado le deba una compensación al desafortunado que le quiebra el brazo, dado que podría obtenerla del lingote que ahora posee. Asimismo, que del hecho de que le deba una compensación no se sigue que el acto del personaje adinerado sea impermisible. Es permisible romper el vidrio de una casa para entrar y salvarse de una tormenta, aunque luego se le deba una compensación al dueño. Del mismo modo, argumenta, puede ser permisible dañar al desafortunado y luego compensar por el daño (Boonin, 2014, 95-96). Creo que este argumento confunde el motivo por el cual el acto es permisible en los dos casos. Si el motivo es diferente, la analogía no sirve y, por tanto, tampoco el argumento. Romper el vidrio de una casa y entrar es permisible porque en caso de no hacerlo el agente se vería dañado gravemente por la tormenta. En cambio, nada por el estilo sucede en el caso de los lingotes de oro. Si el personaje adinerado no arroja los lingotes de modo que daña al desafortunado, nada le ocurre al primero, de modo que la justificación en ambos casos no puede ser la misma.

(Dos lingotes) Un personaje acomodado (Walter) desea hacerle un regalo a Saul. El único regalo que puede darle es un lingote de oro de \$ 10 millones. La única manera de dárselo a Saul es dejarlo caer sobre una de sus posesiones: un lingote de oro de \$ 500. Si Walter lo hace, el lingote de oro más pequeño será destruido. Walter no puede comunicarse con Saúl a tiempo, de modo que no puede pedir su consentimiento. Walter deja caer el gran lingote de oro sobre el pequeño lingote de Saúl, poniéndolo a este último en posesión del gran lingote. Como resultado Saúl ahora tiene un lingote de \$ 10 millones y no uno de \$500.

Como en el primer caso, Walter le concede un puro beneficio a Saúl. Pero en éste a diferencia del otro, los daños y beneficios son fácilmente commensurables. Mientras es plausible pensar que en el primer caso el personaje adinerado ha hecho algo incorrecto al quebrar el brazo del desafortunado, en este caso es más difícil de sostener que el daño que Walter le produce a Saul es incorrecto. Del mismo modo, si alguien deposita 10 millones de pesos en mi cuenta bancaria y debo pagar 500 pesos de impuestos por ello, sería raro sostener que he sido dañado (Boonin, 2014, 97). El argumento de Boonin muestra que el acto del personaje adinerado del primer caso es incorrecto por producir un daño incomparable con el beneficio que otorga, y no por producir un beneficio preventivo capaz de justificar el daño. Si esto es así, los ejemplos aportados por Shiffrin no pueden justificar la distinción entre la impermisibilidad de un daño cuando se otorga a su vez un beneficio puro y la permisibilidad de cuando se otorga a su vez un beneficio preventivo. Por tanto su tesis no parece tan sólida como antes para resolver el problema de la no identidad.

Pero esto no es todo. El caso de los dos lingotes parece defender de manera convincente que a la hora de justificar o no la imposición de ciertos daños es relevante si estos pueden ser aproximadamente comparables con los beneficios que otorga. El caso de Paola, parece ser más similar al caso de los dos lingotes de oro que al de uno solo. Si bien la vida para Paola es un puro beneficio, es uno que puede ser comparado aproximadamente con el daño que le representa la sordera. Ambos tienen que ver con su bienestar físico y psíquico. Y, al igual que en el caso de los dos lingotes de oro, en casos de este tipo parece que los grandes beneficios pueden sopesar al daño. De modo que, conforme a este argumento, el problema de la no-identidad no ha sido resuelto. El acto de Moni de concebir a Paola sigue siendo moralmente no objetable.

3. Dañar a otro: una aproximación superadora

Existe otra posibilidad, dentro del no-comparativismo en orden a resolver el problema. El mejor candidato para cumplir este rol son las llamadas tesis del umbral. De acuerdo a ellas “una acción daña a una persona si a consecuencia de tal acción la persona cae por debajo de un umbral normativamente definido” (Meyer & Roser, 2009, 228). La idea general detrás de la interpretación del umbral del daño es que se tiene el deber general de no causar que las personas estén en una peor condición que aquella en la que *deberían estar* (Meyer & Roser, 2009, 229). La tesis del umbral o *TU*, puede ser resumida como sigue:

TU: Si el acto de A hace que B caiga debajo de un umbral específico, entonces A daña a B.

Según esta posición, si, por ejemplo, el umbral está marcado por tener un sentido de la audición normal, TU implica que, dado que Moni al concebir a Paola hizo que ella sea sorda, desde que ser sorda cae debajo del umbral, Moni ha dañado a Paola. Como se observa tal posición se encuentra en el mismo marco teórico que las anteriores. Por lo tanto, para ser superadora debería encontrar una razón diferente a la aportada por aquellas a la hora de distinguir la objetabilidad de la acción realizada por Moni y la in-objetabilidad de la acción realizada por el cirujano. Según TU, si causar un daño es colocar a alguien por debajo de cierto umbral, entonces el cirujano que, en nuestro ejemplo, mejora la condición de un paciente pero lo deja aún por debajo de él, lo ha dañado. Esto parece implausible. Se ha visto que ni la respuesta de Harman ni la de Shiffrin pueden solucionar este inconveniente. Sin embargo existe otra posibilidad, que, de ser satisfactoria podría hacer a las tesis no-comparativas plausibles en orden a resolver el problema de la no-identidad. Según los partidarios de TU, en la situación descrita, el cirujano no puede evitar dañarte. Haga lo que haga dejará a su paciente por debajo del umbral. Como esto es así, afirmar que existe una obligación de no causar daño no tiene sentido. A nadie se le puede exigir que haga aquello que está fuera de sus posibilidades. Sin embargo, sí se les puede exigir que hagan aquello que menor cantidad de daño produzca (Meyer, 2003, 153). Es decir que uno evite que alguien esté en una peor condición bajo el estándar de aquella que se causó. Si no lo hace, habrá dañado más al sujeto pasivo. Esta respuesta parece satisfactoria, sin embargo, se puede objetar que tal afirmación no está implicada en la tesis del umbral, sino en aproximaciones comparativas, razón por la cual debería darse una razón extra para sostenerla.

La segunda objeción a la TU es que es infra-inclusiva. Si alguien está peor de lo que estaría de otro modo, pero todavía por arriba del umbral, parece que de todos modos ha sido dañado¹⁴. Aquí, otra vez, una aproximación comparativa da la respuesta correcta en detrimento de posiciones como la TU. Una defensa de la TU, nuevamente, puede apelar a la obligación de dejar a la persona a quienes las consecuencias afectan lo más lejos posible del umbral. Estas consideraciones hacen que parezca plausible adoptar una visión combinada¹⁵, o TComb (Meyer, 2003, 154-155). De acuerdo con ella:

TComb: Si A realiza un acto que o

- (1) causa que B caiga por debajo de cierto umbral y, si no es posible evitar causar daño en ese sentido, A no minimiza el daño en B; o
- (2) causa que B esté peor de lo que estaría si A no hubiese actuado como lo hizo

entonces A daña a B.

14 Imagínese que: Tim ha golpeado a Derek, ganador del premio Rolf Schock en filosofía y lógica, en la cabeza. Como resultado Derek tiene ahora una inteligencia promedio y sus trabajos académicos han bajado su nivel. ¿Ha dañado Tim a Derek? La respuesta parece ser afirmativa, lo que es un problema para las tesis del umbral, desde que tener una inteligencia promedio siempre debe quedar por encima de él.

15 Jeff McMahan, por ejemplo, también considera que es inevitable apoyar una aproximación pluralista o combinada del daño que involucre tanto aspectos comparativos como no comparativos (McMahan, 2012, 4) Sin embargo, más allá de esta afirmación y la ejemplificación de diferentes casos donde alternativamente uno u otra posibilidad funcionan, no da demasiados argumentos.

Pareciera que esta tesis podría resolver toda clase de casos que se puedan presentar. De esta manera, sería posible explicar al mismo tiempo la objeción al obrar de Moni sobre la base de una tesis no-comparativa del daño y la in-objetabilidad al obrar del cirujano sobre la base de una tesis comparativa del daño. Sin embargo, más allá de esa consecuencia plausible, no se han dado demasiados argumentos para afirmar que adoptar tal conceptualización del daño está justificado. Asimismo, quedan muchos interrogantes abiertos: ¿Por qué en determinados casos se debe aplicar una aproximación comparativa y en otros una no-comparativa? O ¿es alguna de las dos aproximaciones prioritaria? o ¿Qué clase de daños son peores, los comparativos o los no comparativos?

Adicionalmente, el problema con esta aproximación es que, en primer lugar, dado que se intenta encontrar una tesis del daño que pueda cumplir funciones prácticas, debería poder explicitarse cómo se conforma el umbral, es decir qué es aquellos que las personas *deberían* tener y, en ausencia de lo cual, se puede sostener que han sido dañadas (Smajdor, 2014, 14). Asimismo, si para identificar al daño implicado en el principio del daño se debe conocer lo que las personas tienen derecho a tener, entonces la discusión relevante ya no sería en términos del principio del daño, sino en términos de una teoría de la justicia. Algunos autores han criticado a los defensores de respuestas basadas en el daño por implicar tal conclusión (Holtung, 2002, 385). Prueba de ello es que el mismo Meyer, al momento de tener que especificar el umbral, discute la formulación que de él puede hacerse desde concepciones suficientaristas, igualitaristas o prioritaristas (Meyer, 2014, 13-17).¹⁶

4. Conclusión

En este trabajo se intentó analizar si las tesis no-comparativas del daño pueden resolver el problema de la no-identidad. El resultado ha sido que ninguna de estas posiciones, por sí sola, puede dar una respuesta satisfactoria al inconveniente y explicar por ejemplo por qué, en casos como el analizado, Moni ha dañado a Paola. De manera que la respuesta al interrogante inicial es negativo. Las tesis no-comparativas del daño no pueden resolver el problema de la no-identidad.

Sin embargo, también se ha visto que el problema podría ser resuelto si fuera posible construir una tesis combinada, donde el comparativismo corrija los defectos de no-comparativismo. Este trabajo ha mostrado un esquema sobre la forma que debería tener tal tesis. Sin embargo, no se ha podido identificar un principio que la pueda justificar. No obstante, ello no significa que el trabajo sea condenado al fracaso. Ahora se conoce lo que este principio debe implicar, de manera tal que tal vez sea más fácil identificarlo.¹⁷

16 Tal vez, como me ha sugerido un árbitro anónimo, la inmoralidad del acto de Moni deba buscarse en tesis diferentes a las aportadas por aquellas basadas en el daño a Paola. Pero un análisis de tal posibilidad excede los límites de este trabajo.

17 Agradezco a los profesores Hugo Seleme, Miguel A. Rodilla, Guillermo Lariguet, José Peralta y Fabián Balcarce por sus valiosos comentarios. Agradezco también a Romina Frontalini y Ramiro Moyano con quienes he discutido reiteradas veces el argumento de este trabajo. Asimismo a L. Misseri, A. Vercellone, E. Olivares, C. Fatauros, y demás miembros del programa de Ética y Teoría Política (CIyS-UNC) quienes en diversas ocasiones me han presentado varias objeciones.

Bibliografia

- Adams R. M. (1979) "Existence, Self Interest, and the problem of evil", *Noûs*, Vol. 3 N° 1, pp. 53-65.
- Boonin, David (2014) *The Non-Identity Problem and the Ethic of Future People*, Oxford University Press.
- Feinberg, Joel (1994) "Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming" en: él mismo, *Freedom and Fulfillment: philosophical essays*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 3-36.
- Hanser, Matthew (2009) "Harming and procreating" en Roberts, M & Wasserman D. (Ed.) (2009) *Harming Future Peoples: Ethics, Genetics and the Non Identity Problem*, New York, Springer, pp. 179-199.
- Harman, Elizabeth (2004) "Can we harm and benefit in creating?", *Philosophical Perspectives*, 18, *Ethics*, 2004, pp. 89-113.
- Harman, Elizabeth (2009) "Harming as Causing Harm" en Roberts, M & Wasserman, D. (Ed.) (2009) *Harming Future Peoples: Ethics, Genetics and the Non Identity Problem*, New York, Springer, pp. 137-151.
- Holtung, Nils (2002) "The Harm Principle", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 5. No. 4 (Dec., 2002), pp. 357-389.
- McMahan, Jeff (1981) "Problems of Population Theory", *Ethics*, 92 N° 1 (Oct. 1981), 96-127.
- McMahan, Jeff (2012) "Causing People to Exist and Saving People's Lives", *Ethics*, Springer, 13.set.2012
- Meyer, Lukas (2003) "Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm" in Meyer, L. –Paulson, S & Pogge T. *Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford University Press, pp. 143-159.
- Meyer, Lukas & Roser, Dominic (2009) "Enough for the Future" in Gosseries A. & Meyer, L. (2008) *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, pp. 219-248.
- Meyer, Lukas, (2014): "Intergenerational Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/justice-intergenerational/>>.
- Parfit, Derek (1981), "Energy and the Further Future" en *Center for Philosophy and Public Policy*, University of Maryland (1981), pp. 112-121.
- Parfit, Derek (1982), "Future Generations: Further Problems" en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 11, N° 2 (Spring, 1982), 113-172.
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Parfit, Derek (1986) "Comments" *Ethics*, vol. 96, No 4. (Jul., 1986), 832-872.
- Raz, Joseph (1986) *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford University Press.
- Shiffrin, Seana V. (1999) "Wrongful Life, Procreative Responsibility and the Significance of Harm", *Legal Theory*, Vol. 5, (1999) Cambridge University Press, pp.117-148
- Shiffrin, Seana V. (2012) "Harm and Its Moral Significance", *Legal Theory*, Vol. 18 Sep. (2012), Cambridge University Press, pp. 357-398.
- Smajdor, Anna (2014) "How Useful is the concept of the Harm Threshold in reproductive ethics and law?" in *Theor Med Bioeth*, Springer, 09, August 2014, pp. 1-16.
- Woodward, James (1986) "The Non-Identity Problem", *Ethics*, vol. 96, No 4. (Jul., 1986), 804-831.
- Woodward, James (1987) "Reply to Parfit", *Ethics*, Vol 97, N° 4 (Jul, 1987) pp. 800-816.

Mejora cognitiva: un debate ético sobre los animales no humanos

Cognitive Enhancement: An Ethical Debate on Nonhuman Animals

OLGA CAMPOS SERENA*

Abstract: Es responsabilidad de la ética aplicada hacerse cargo de las grandes dificultades teórico-prácticas generadas con el incipiente desarrollo de las nuevas tecnologías de biomejora. Dificultades que van más allá de las preferencias individuales, viéndose involucradas cuestiones en torno a nuestra comprensión de la justicia distributiva. La identificación de dos hechos importantes nos da la clave para orientar el debate. Por un lado, están las situaciones de partida tan arbitrarias que proporciona la lotería natural con relación a las oportunidades de bienestar individual. Por otro, encontramos la posibilidad de realizar una mejora cognitiva, de aquellos más desafortunados en su configuración genética, que incidirá en la ampliación de tales oportunidades. La pretensión de este artículo es defender la legitimidad de objetar una supuesta prescripción de este tipo de mejoras en el caso de algunos animales no humanos, y que ello es compatible con un paradigma ético no antropocéntrico donde la racionalidad deja de ser el criterio moralmente relevante.

Palabras clave: Ética de la mejora, bienestar, igualdad de oportunidades, discapacitados cognitivos, animales no humanos, mejora cognitiva.

Abstract: Perhaps the most imposing current responsibility of applied ethics is facing the theoretical-practical difficulties posed by the incipient development of new bioenhancement technologies. These difficulties must be placed beyond individual preferences, as key issues are involved regarding our understanding of distributive justice. The awareness of two important facts enables us to orient the debate. First, there are the different and arbitrary starting situations provided by the natural lottery determine the array of opportunities for wellbeing of each individual. Second, we find with the possibility of that cognitive enhancement, that emerging technologies offer to the individuals who are less fortunate in their genetic makeup, could directly broaden such opportunities. The aim of this article is to defend the legitimacy of questioning a alleged prescription of this type of enhancements in the case of some non-human animals, and that this is consistent with a non-anthropocentric ethical paradigm where rationality is no longer the morally relevant criterion.

Keywords: Enhancement ethics, wellbeing, equality of opportunities, cognitive disabilities, nonhuman animals, cognitive enhancement.

Fecha de recepción: 29/04/2015. Fecha de aceptación: 26/10/2015.

* Investigadora posdoctoral. Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada (España). olgacampos@ugr.es. Líneas de investigación: Filosofía moral, bioética, biotecnologías de mejora, derechos morales de los animales. Publicaciones recientes significativas: 1) Lara, F. y Campos, O. *Sufre luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*. Madrid: Plaza y Valdés, 2015. 2) Campos, O., «Más allá de una concepción instrumental del valor de los animales: la irracionalidad del paradigma humanista». *Revista de Filosofía*, 36 (2), 2011.

1. Introducción

Si tuviéramos los recursos y la tecnología necesaria, ¿podríamos obviar, desde un punto de vista moral, la posibilidad de hacer que las personas sean más inteligentes o más felices superando el umbral de la terapia? Los límites entre la terapia y la mejora no son tan nítidos como podría deducirse de algunas argumentaciones. Puede que la clave esté más bien en la posibilidad de realizar cambios cualitativos y ya no sólo cuantitativos, porque es obvio que el interés por modular o mejorar rasgos individuales ha acompañado al ser humano desde siempre. La educación se concibe tradicionalmente como un instrumento legítimo en la mejora de las condiciones individuales. Más allá de ello, también en muchos contextos ha sido habitual el uso de psicoestimulantes para aumentar las capacidades cognitivas de los estudiantes, como la memoria y la concentración. La novedad estriba en analizar si los argumentos a favor de este tipo de modificaciones persisten en el caso de las modificaciones biotecnológicas que tienen el mismo objetivo, esto es, aumentar la calidad de vida de los individuos. Hablar de calidad de vida nos llevará a contemplar el caso de aquellos individuos que, debido a una grave discapacidad cognitiva, cuentan con menos posibilidades a la hora de alcanzar determinados bienes que podríamos estar de acuerdo en considerar valiosos. Están en juego nuestras obligaciones morales hacia ellos. Sin embargo, el interés de este artículo no descansa tanto en concretar estas como en las implicaciones que la argumentación a favor de la mejora podría tener con relación a los animales no humanos.

La pretensión perseguida en el texto descansa en la posibilidad de identificar la forma en que podría cuestionarse la argumentación a favor de extender una prescripción de mejora a los animales. Así, por un lado habrá que analizar si la analogía con los individuos que tienen una grave discapacidad cognitiva se sostiene; y por otro si, en el caso de estar dispuestos a admitir la relevancia ética de la comparación, podría identificarse alguna estrategia legítima que justificara un tratamiento distinto de la cuestión para unos y otros.

2. El potencial social de las mejoras genéticas

Es responsabilidad de la ética aplicada encarar el debate, sin eludir las grandes dificultades teórico-prácticas que lo caracterizan, y dada la presencia de importantes cuestiones relacionadas tanto con nuestra propia identidad humana como con las radicales consecuencias sociales y políticas previsibles¹. No es difícil ver que los nuevos desarrollos biotecnológicos prometen una discusión que va más allá de las implicaciones de una mejora “a la carta” enfocada a satisfacer determinadas necesidades individuales hasta situarse en un contexto más público, donde las categorías en juego tienen que ver con nuestra comprensión de la justicia distributiva.

1 Se recomienda el volumen que bajo el título *Human Enhancement* editan Julian Savulescu y Nick Bostrom. Se trata de una recopilación actual de los trabajos sobre este tema de grandes expertos en bioética como John Harris, Frances Kamm, Arthur Caplan o Peter Singer. Véase Savulescu, J. & Bostrom, N. (eds.), *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009. En 2011 se publica otra completa recopilación de artículos a cargo de autores como Ingmar Persson o Allen Buchanan. Véase Savulescu, J., Ter Meulen, R. & Kahane, G. (eds.), *Enhancing human capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

El hecho relevante es que, dadas las situaciones individuales de partida tan diferentes que se originan naturalmente, las técnicas de mejora podrían concebirse como una herramienta efectiva para introducir más igualdad. Igualdad entendida aquí como la mejor forma de asegurar el mismo acceso a determinados bienes que están objetivamente relacionados con el bienestar individual. Antes de insistir en la justificación de esta relación entre mejora, igualdad de oportunidades y bienestar merece la pena ilustrar el asunto con un ejemplo. Prestemos atención a las prácticas de dopaje en el deporte de competición. El tratamiento mediático de esta cuestión suele situar a la opinión pública del lado de una concepción de *fair play* en la que cualquier práctica que implique una modificación *artificial* de la situación de partida del deportista será evaluada como morlamente errónea. Conocidos teóricos del deporte también han defendido un enfoque crítico con dopaje. C. Tamburrini afirma que esta práctica tiene un efecto perjudicial en el deporte, pues elimina todo elemento de emoción e incertidumbre, hace innecesarios los esfuerzos de los deportistas para lograr buenos resultados, y se elimina el espíritu de la práctica deportiva. Sin embargo, admite, las nuevas tecnologías de manipulación genética pueden servir para corregir los defectos físicos que impiden la práctica deportiva, y aumentar así las habilidades y capacidades necesarias para practicar deporte de competición². Debemos percatarnos de que lo que hay de fondo en su aceptación de las tecnologías de mejora es un reconocimiento de la necesidad de paliar las diferentes situaciones de partida de los individuos. No obstante, nos tendría que aclarar por qué esa exigencia de luchar por la igualdad de oportunidades no persiste en su análisis del dopaje.

¿Cómo tendríamos que valorar el hecho de que se den situaciones de partida tan diferentes? Probablemente un análisis más exhaustivo y menos arbitrario del dopaje nos permitiría ver que esta práctica es una buena forma de introducir un elemento igualador en la situación de partida y que ello es lo único que realmente asegura una competición justa. Más allá de uso de sustancias dopantes, las tecnologías biológicas emergentes permitirían hacer efectiva una igualdad de oportunidades en la situación de partida llevando a cabo, por ejemplo, modificaciones sustanciales en el ámbito de la configuración genética. Ahora sí, el nivel de dedicación o disciplina podrían evaluarse objetivamente sabiendo que los resultados deportivos individuales obedecen al esfuerzo personal y no al arbitrario mecanismo de la lotería natural. Por tanto, si se generalizara el acceso a algunos tratamientos que, en la práctica deportiva, resultan útiles para alcanzar determinados resultados entonces el esfuerzo no dejaría de tener sentido. A pesar de lo que han defendido los críticos sucedería más bien lo contrario, es decir, su papel cobraría aún más importancia en tanto que las capacidades de los deportistas estarían más igualadas. Corregidas las diferencias naturales arbitrarias entre ellos, su esfuerzo, dedicación y sacrificio pasarían a ser lo determinante en la competición³.

Lo que quiero defender es la legitimidad de llevar a cabo una argumentación similar en el contexto del acceso al bienestar. Es decir, mostrar la pertinencia de comprometernos con un enfoque permisivo en torno a la mejora genética cognitiva de individuos, reivindicando

-
- 2 Véase Tamburrini, C. «After doping, what? The morality of the genetic engineering of athletes», en: Morgan, A. & William, J. (eds.), *Ethics in Sport*, Champaign, IL, Human Kinetics, 2002.
 - 3 Pérez Triviño, J. L., *Ética y deporte*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2011, pp. 198-201; y Pérez Triviño, J. L., *The challenges of modern sport to ethics: from doping to cyborgs*, Lanham, Lexington Books, 2013.

esta como la mejor forma de garantizar una igualdad real y encarando una de las objeciones menos conocidas al respecto que tiene que ver con la concreción de nuestras obligaciones morales hacia los animales no humanos.

Si valoramos la igualdad en el sentido que nos muestra la argumentación anterior en torno al deporte, entonces la posibilidad de asegurar las mismas oportunidades de satisfacción individual mediante las tecnologías genéticas debería pasar a considerarse una cuestión urgente. Esto no implica tener que perseguir una concepción universal de bienestar. Hablamos de oportunidades como la manera de asegurar distintas opciones de satisfacción, y entendiendo tal libertad de elección como un bien primario en sí mismo compatible con los distintos planes de vida posibles.

Es obvio que la relación entre el nivel cognitivo y lo que he llamado oportunidades de satisfacción no es algo evidente, sin embargo creo en la posibilidad de mostrar una relación intrínseca entre ambas cosas (ese es el objetivo del tercer apartado). Mucho más problemático resulta establecer una conexión necesaria entre mejora genética (enfocada a objetivos muy variados como optimizar las capacidades individuales, modificar rasgos de la personalidad o aumentar la esperanza de vida) y cognición. Dentro de la mejora genética, cuando se habla de mejora cognitiva se está haciendo referencia a la amplificación del espectro de capacidades mentales mediante el desarrollo de los sistemas internos o externos dedicados a procesar información. Admitir como algo directo la señalada conexión (genética/cognición) tiene el problema, como en los otros casos de mejoras biotecnológicas, de obviar que la expresión epigenética que incide en la configuración del fenotipo es difícilmente anticipable por la tecnología genética. No obstante, siendo consciente de estas graves dificultades prácticas, reivindico la utilidad de analizar las implicaciones éticas de este escenario posible. Si llegáramos a comprender exhaustivamente los mecanismos de la expresión génica, ¿cómo tendríamos que valorar el potencial que esta tecnología tendría a la hora de perseguir una igualdad real de oportunidades? Desde el principio concreté mi interés por la cuestión del bienestar, entendido como la posibilidad de contar con un abanico suficiente de oportunidades al respecto. Advertidos de la dificultad científica es ahora momento de indagar en otra relación problemática.

3. Mejora cognitiva y valor de las vidas: una relación controvertida

El desarrollo incipiente de la tecnología enfocada a la manipulación genética de individuos nos permite hablar de la posibilidad de aumentar cualitativamente las capacidades cognitivas, que a su vez están en relación con la calidad del bienestar al que cada uno podría acceder. Lo que defiende es que la adopción de un punto de vista moderadamente objetivista nos permite afirmar que unas vidas son mejores que otras. Podríamos afirmar que la vida de alguien con un nivel cognitivo normal es mejor que la de alguien cuya dotación genética le impide, por ejemplo, relacionarse con los demás en un sentido satisfactorio. También podríamos hablar de la autenticidad, en el sentido de auto-descubrimiento de nuestras capacidades y características individuales, como un elemento valioso a la hora de tener una buena vida y necesariamente ligado a una comprensión de nosotros mismos que demanda un cierto tipo de capacidades cognitivas.

La cuestión es, si apoyamos un esquema ético-político desde el que se reivindica la corrección de mitigar las desventajas, ¿cómo no mantener lo mismo también en el ámbito

de la configuración genética? Si las nuevas tecnologías de mejora abren esta posibilidad, entonces, siempre que no encontremos razones en contra, tendremos que contar con el gran potencial igualador que estas introducen.

¿Cuáles podrían ser esas razones? La tesis bioconservadora se opone frontalmente a la idea de alterar importantes características biológicas de los seres humanos. En algunos casos los autores hacen referencia a las amenazas que tales alteraciones podrían suponer para la dignidad y la naturaleza humana. Una de las claves que explican la tendencia anti-mejora podrían ser las intuiciones en torno a la comprensión de la naturaleza como una instancia sabia. Parece que el tipo de argumentación usada por los bioconservadores y los principios morales de nivel medio envueltos, se asientan, si bien puede que no explícitamente, en dicha comprensión y en las intuiciones que se derivan del reconocimiento implícito de la sabiduría de la naturaleza⁴. En otros advierten que la mejora representa una tendencia de *dominio* orientada a rehacer la naturaleza de manera que sirva a nuestros propósitos y satisfaga nuestros deseos, objetivo cuestionable en sí mismo y que además tiene nefastas consecuencias a todos los niveles⁵.

No es difícil ver que una posición tan crítica con respecto a cualquier procedimiento de mejora podría ser considerada poco rigurosa, al pasar por alto toda referencia a los resultados. No puede obviarse la argumentación implícita en torno a la posibilidad de llevar a cabo una posible mejora moral de los individuos. Reforzar las motivaciones individuales para la agencia moral supondría reforzar a su vez el espacio de los demás, donde se hace posible la persecución de las propias metas. Para Thomas Douglas si una de las objeciones que más fuerza tiene en contra de la mejora biomédica es la que apunta a los daños que ésta puede provocar a otros, la mejora moral podría entenderse como un contraejemplo a la idea de que este tipo de tecnología es siempre moralmente impermissible. Sería así por las indudables buenas consecuencias que tendría esta modificación tan particular de los individuos⁶. Hay quien entiende que, de hecho, la mejora moral es la pieza clave para asegurar la supervivencia de nuestro mundo⁷.

Al margen de este contraejemplo sepamos que la misma argumentación puede ser planteada en el otro extremo. Así, desde la tendencia transhumanista se defiende una búsqueda incondicional del mejoramiento de los seres humanos desde las nuevas tecnologías biomédicas. Dentro de este movimiento hay una versión más moderada dentro de la cual las

4 Véase Bostrom, N. & Sandberg, A., «The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement», en: Savulescu, J. & Bostrom, N. (eds.) *op. cit.*

5 El autor más representativo de este enfoque es Michael Sandel. Véase Sandel, M., «The case against perfection», *Atlantic Monthly*, n° 3, 2004; y Sandel, M., *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Harvard University Press, 2007. Por otro lado es interesante ver en qué sentido Francis Kamm cree razonable desmontar las críticas de Sandel. Véase Kamm, F., «What is and is not wrong with enhancement?», en: Savulescu, J. & Bostrom, N. (eds.) *op. cit.* Otros autores anti mejora relevantes son Francis Fukuyama y Jurgen Habermas. Véase Fukuyama, F., *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*, London, Profile, 2003; y Habermas, J., *The future of human nature*, Cambridge, Polity Press, 2003.

6 Véase Douglas, T., «Moral enhancement», *Journal of Applied Philosophy*, n° 25 (3), 2008; Faust, H. S., «Should we select for genetic moral enhancement? A thought experiment using the Moralkinder (MK+) haplotype», *Theoretical Medicine and Bioethics*, n° 29, 2008; y Campos, O., «La mejora del carácter moral en la evaluación de las técnicas de mejora biológica». *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, n° 3, 2010.

7 Véase Persson, I. & Savulescu, J., *Unfit for the future: the need for moral enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

mejoras son interpretadas como moralmente permisibles pero no obligatorias⁸. Pero hay una versión más fuerte desde la que se insiste la existencia de la obligación moral de mejorar determinados aspectos que mejorarían nuestra vida⁹.

A la hora de encarar este debate entiendo pertinente resaltar una obviedad que, paradójicamente, suele pasarse por alto. El ámbito de aplicación de la nueva biotecnología es tan variado que parece obligada la necesidad de reconocer que distintas categorías morales pueden estar implicadas en cada caso, demandando un análisis más atento a las peculiaridades. De otra forma el debate ético-político se convierte en una discusión teórica infructífera entre defensores y detractores. Las variables a las que habrá que atender en un análisis más pormenorizado ponen de manifiesto que las diferencias de cada aplicación tecnológica van más allá de lo cuantitativo. Los distintos aspectos cualitativos en juego demandan un modelo decisional suficientemente complejo como para poder hacerse cargo de cada particularidad e introducir en la evaluación los elementos sociales, espaciales y temporales que parecen obviarse en los tradicionales análisis dicotómicos.

Preguntarse por la evaluación moral de la mejora cognitiva implicaría entonces demandar un análisis exhaustivo en los términos descritos. Esto significa reconocer que, para empezar, la idea de que pudiera existir una prescripción moral de mejorar las vidas de los menos afortunados en la lotería natural, desde el punto de vista de su configuración genética, descansa en algunas asunciones teóricas que lógicamente podrían discutirse. Una vez reconocida la dificultad tecnológica actual a la hora de controlar la expresión génica reivindicó la utilidad de admitir un posible avance en este sentido como un mundo posible con importantes implicaciones teórico-prácticas por evaluar. A diferencia de este contexto condicionado al desarrollo científico (un recurso por otro lado muy habitual en ética aplicada), aposté por la posibilidad de justificar la conexión entre oportunidades de bienestar y capacidades cognitivas. En la descripción expuesta al principio de este apartado apunto que, la citada relación, entronca con un enfoque bienestarista desde el que la búsqueda de la mejor vida posible se convierte en el objetivo promordial del buen uso de la biotecnología.

Hablar de oportunidades de bienestar, lejos de implicar identificar los bienes intrínsecos específicos experimentados en un momento dado, significa poner el énfasis en las capacidades individuales particulares para el bienestar. Mayor capacidad en este sentido supone abrir el campo de posibilidades en torno al bienestar. Cuanto mayor y más variado sea el señalado abanico de oportunidades, más posibilidad de obtener cosas valiosas que van más allá del placer más básico¹⁰. Obviamente, asumir que las vidas con más posibilidades en este sentido merecen más la pena, supone adoptar un esquema suficientemente objetivista en torno al valor de las vidas. La cuestión es cómo compaginar esta idea con una teoría plausible del daño, desde la que lo más razonable probablemente sería entender que las cosas

8 Nicholas Agar y Francis Kamm han defendido esta propuesta. Agar, N., *Liberal eugenics*, Oxford, Blackwell, 2003; y Kamm, K., «Is there a problem with enhancement?», *American Journal of Bioethics*, nº 5 (3), 2005.

9 Véase Savulescu, J., «Procreative Beneficence: why we should select the best children», *Bioethics*, nº 15, 2001; Savulescu, J., «Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings», en: Steinbock, B. (ed.), *The Oxford handbook of bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006; y Savulescu, J., «In defence of procreative beneficence», *Journal of Medical Ethics*, nº 33, 2007.

10 Verhoog, H., «The concept of intrinsic value and transgenic animals», *Journal of Agricultural and Environmental ethics*, nº 5, 1992, pp. 147-160.

malas lo son en tanto que se producen estados mentales negativos en un individuo. ¿Cómo lograr la necesaria coherencia entre objetivismo y subjetivismo? John Stuart Mill ya se hizo esta pregunta, y respondió con una teoría para la que existe cierto tipo de sensaciones placenteras cualitativamente superiores a las provenientes de satisfacer necesidades físicas o deseos poco sofisticados:

“Of two pleasures [...] If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing of small account. [...] Few human creatures would consent to be changed into any of the lower animals, for a promise of the fullest allowance of a beast’s pleasures. [...] It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied”¹¹.

La justificación de dicha superioridad viene dada por las preferencias subjetivas individuales de aquellos que pueden experimentar todo el espectro de experiencia de bienestar. La apuesta de Mill por el tipo de bienestar que se asocia a los aspectos más intelectuales es justificada apelando al *test del experto*. Se trata de una estrategia que descansa en una argumentación hipotética, desde donde se mantiene que si algún individuo fuera capaz de disfrutar los dos tipos de experiencias placenteras siempre elegiría las elevadas¹². De forma que tener en cuenta la heterogeneidad del bienestar (que viene posibilitada por un cierto nivel de sofisticación psicológica) nos permitiría poder reconocer que aquellos seres capaces de experimentar un tipo de bienestar cualitativamente superior tendrán un tipo de existencia preferible. Reconocimiento que se justifica en el hecho de que la opción por tal tipo de vida descansa en preferencias subjetivas. Los contraejemplos se explicarían desde la carencia de un grado suficiente de conocimiento en torno al rango de alternativas y también habría que tener en cuenta las limitaciones en torno a las oportunidades reales. Sin embargo, advierte Mill, las elecciones hechas desde la falta de información y desde un acceso restringido a determinados recursos (salud, educación, libertad, etc.) no tendrían que llevarnos a revisar lo que entendemos por la mejor vida¹³.

Si estuviéramos dispuestos aceptar este análisis habríamos encontrado una forma de respaldar la idea de que unas vidas son objetivamente mejores que otras para los *propios* individuos, y que ello parece estar relacionado con la posibilidad de tener un suficiente nivel de sofisticación psicológica como para asegurar un amplio abanico de oportunidades de bienestar. Si es así entonces, ¿habría que reconocer en las mejoras un carácter instrumental, respecto a ciertos bienes objetivos, que las haría difícilmente cuestionables? Lo que está claro es que se estaría logrando incrementar los bienes primarios. Es decir, al estilo rawlsiano, esto supone asegurar el ejercicio de los derechos básicos o libertades, relacionados

11 Mill, J. S., *Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1863, 1998, chapter II.

12 Para profundizar en el papel de este test (también conocido como *test de los jueces competentes*) en la teoría de Mill, véase Holbrook, D., *Qualitative utilitarianism*, Lanham, University Press of America, 1988, pp. 96-101.

13 Véase Mill, J. S., *op. cit.*

con ciertos bienes generales que cualquier agente racional consideraría deseables, con independencia de su concepción de bien y de su plan de vida¹⁴. Lo que no está tan claro es que la mejora cognitiva caiga dentro de esta categoría en aquellos casos en los que, como sucede con los discapacitados cognitivos, hay una situación desventajosa que puede ser corregida. Ello va a depender de si puede encontrarse, o no, alguna diferencia moralmente relevante entre el procedimiento de mejora al que aquí se viene haciendo referencia y aquellos otros métodos más tradicionales que persiguen igualmente una mejora en su calidad de vida.

4. La responsabilidad de los agentes morales

La pregunta que nos plantean los defensores de la versión más fuerte de la tendencia transhumanista es la siguiente: el hecho de que los discapacitados cognitivos no tengan acceso a determinadas formas complejas de bienestar, ¿acaso no podría interpretarse como una discriminación injustificable, dada la posibilidad actual de llevar a cabo radicales mejoras cognitivas?

Entiendo que lo primero que habría que determinar es cómo se traduciría el objetivo de evitar tal discriminación en obligaciones concretas de los agentes morales. En un primer momento la estrategia más obvia sería la de llevar a cabo una selección embrionaria, una vez generados mediante tecnología *in vitro*, que asegurara la unicidad genética del nuevo individuo y garantizara poder alcanzar el nivel cognitivo medio que nos caracteriza como especie. Evitar la lotería natural de la reproducción sexual descartando embriones sería una opción. Otra posibilidad (obviamente condicionada al desarrollo y perfeccionamiento de la tecnología biotecnológica) sería la de manipular los embriones problemáticos, identificados mediante pruebas de *screening*, para garantizar el mismo objetivo: que todos los individuos humanos puedan alcanzar el estándar de referencia en lo que a capacidades cognitivas se refiere.

Llegados a este punto la necesidad de poder establecer una diferencia con las políticas eugenésicas tradicionales resulta evidente. Una de las claves estará en las pretensiones que identifican a uno y otro caso. Si con la eugenesia se perseguía una sociedad formada por las personas más fuertes y sanas, la razón solía tener que ver con la relación establecida entre ciertos rasgos y la capacidad de ahorro económico de un país. Enmascarando en muchas ocasiones auténticos genocidios en aras de algún objetivo político, la práctica eugenésica se opone en sí misma al objetivo aquí planteado e identificado como la búsqueda del aumento de las oportunidades individuales de satisfacción en base a la pretensión de paliar las arbitrarias desigualdades naturales. Desde el argumento conocido como *argumento de la beneficencia procreativa* se pone de manifiesto que en este sentido las pretensiones eugenésicas están alejadas de las pretensiones mejorativas, tal como estas se conciben desde las posiciones transhumanistas. Dicho argumento plantea que las parejas o reproductores individuales, deberían seleccionar el hijo, de todos los posibles hijos que podrían tener, para el que se espere que va a tener la mejor vida (en un contexto bienestarista) o, al menos, una vida tan buena como las otras, basándose en la información disponible relevante¹⁵.

14 Allhoff, F., «Germ-line genetic enhancement and Rawlsian primary good», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, nº 15 (1), 2005.

15 Esta argumentación ha sido desarrollada fundamentalmente por Julian Savulescu. Véase Savulescu, J., *Procreative Beneficence*, *op. cit.*; y Savulescu, J., *In defence of procreative beneficence*, *op. cit.*

Una vez en este punto, e identificado como el caso paradigmático en este contexto el de los individuos con graves discapacidades cognitivas, se impone una aclaración terminológica al respecto. Las principales tendencias históricas en la concepción de la discapacidad se han situado, por un lado en el modelo médico (un enfoque biológico donde de lo que se trata es de eliminar lo que se concibe como un problema individual); y por otro en el modelo social (donde se pone el acento en la necesidad de llevar a cabo intervenciones en el entorno como la mejor forma de hacernos cargo de la discapacidad, entendida como construcción social)¹⁶. Sin embargo, las propuestas más actuales quieren hacerse cargo de las limitaciones impuestas por modelos tan reduccionistas, y traspasan estos enfoques para proponer unos nuevos que puedan tener en cuenta la multidimensionalidad del fenómeno de la discapacidad¹⁷.

Así surge el modelo de la diversidad funcional, que persigue convertir la variación en una categoría moral en sí misma. La idea es valorar la discapacidad en sí misma, reivindicándola como un rasgo de la diversidad humana y como un importante factor de enriquecimiento social. Se trataría de abandonar las medidas sociales que tienden a la homogeneización (mediante políticas de asimilación y compensación) para pasar a aceptar con todas sus consecuencias cada *discapacidad* (diferencia). Las asunciones teóricas en las que se desarrolla este modelo descansan en la idea de que la aceptación de la diversidad en este sentido reivindicado supone comprender que los rasgos particulares asociados a la discapacidad no impiden alcanzar una buena vida, en el plano de la satisfacción individual.

La pregunta, que evidentemente determinará la evaluación de una supuesta prescripción de mejora para aquellos que caerían bajo la etiqueta de *discapacitados cognitivos*, es ineludible: ¿realmente tendríamos que estar dispuestos a reconocer que todos los rasgos distintivos son igualmente universalizables? No es difícil ver que la respuesta, entre otras cosas, va a depender fundamentalmente de la importancia que otorguemos a la pretensión de lograr una igualdad de oportunidades para todos los individuos que conforman cada sociedad. Si le damos una importancia esencial, lo que encuentro muy razonable, entonces deberíamos asegurarnos de lograr la misma posibilidad de alcanzar los bienes primarios que permitirían desarrollar cada particular ideal de vida. Pienso que entender que la igualdad real pasa por una comprensión distinta de las personas con características minoritarias resulta demasiado simplista. Sin duda en este enfoque se obvian las consecuencias reales que tienen en la práctica tales características, y el hecho de que muchas dificultades no desaparecerían logrando un cambio de paradigma. Ser conscientes de ello implica tomar en serio las posibilidades que, para lograr una igualdad real, se abren con las nuevas técnicas de mejora. Aunque haya muy distintas formas de estar en el mundo, perseguir un escenario donde cada uno tenga las mismas oportunidades de partida para ser feliz resulta irrenunciable si valoramos positivamente una sociedad lo más justa posible. Indudablemente, y a lo largo del texto se ha insistido en ello, esta postura queda muy lejos de una imposición material acerca de lo que debería ser la felicidad. Se trata, más bien, de asegurar las condiciones de realización necesarias para cualquier modo de estar en el mundo

16 En torno a la caracterización de la idea de discapacidad resulta especialmente útil consultar el volumen de Barnes C. & Mercer, G. *Exploring disability*, Cambridge, Polity, 3rd edition, 2010.

17 Seoane, J. A., «¿Qué es una persona con discapacidad», *Ágora. Papeles de Filosofía*, n° 30 (1), 2011, pp. 143-161.

(aunque obviamente con las constricciones propias de las normas morales previstas para tener en cuenta los intereses o derechos de los demás en el proceso de toma de decisiones).

Lo que parece estar debajo de la argumentación defendida es la idea de que los individuos con una discapacidad cognitiva sufrirán algún tipo de daño extrínseco si tenemos la posibilidad aumentar sus oportunidades de bienestar y no lo hacemos. Se trata de conseguir en su caso (arbitrariamente desafortunados en la lotería natural) un abanico más amplio de oportunidades de bienestar, por una cuestión de justicia (asegurar la igualdad de oportunidades) y porque ello funciona además como condición de posibilidad de otras cosas valiosas. Si se diera el caso de que, entre todos los medios disponibles para alcanzar este objetivo, estuvieran las biotecnologías de mejora emergentes (propuse contemplar esta posibilidad como un futuro escenario posible) entonces también tendríamos que contar con ellas en un análisis donde entrarían en juego: consideraciones de igualdad de oportunidades, costes-beneficios, principios de precaución, distribución equitativa, y todos aquellos elementos que han de tenerse en cuenta en un análisis racional de cualquier recurso nuevo, escaso y valioso.

Lo que quiero tratar en el último apartado es si esta argumentación podría llevarnos a plantear un nuevo ámbito de aplicación de mejoras cognitivas en la configuración genética de determinados animales no humanos y, en su caso, identificar tanto las dificultades a las que ello daría lugar como una posible estrategia para afrontarlas.

Defiendo, apelando a la coherencia, no obviar el paralelismo entre el nivel de sofisticación cognitiva de ciertos humanos con graves *discapacidades* intelectuales y el de algunos animales. Entiendo que no obviar la similitud en este aspecto implica preguntar si este hecho ha de tener algún tipo de relevancia moral. Al margen de si defenderíamos un esquema normativo basado en consideraciones de bienestar general o en el reconocimiento de derechos individuales, se estaría preguntando por la cuestión de si algunos animales no humanos han de contar de algún modo en nuestras consideraciones de justicia. Si así fuera entonces sería urgente determinar cómo habrían de contar: ¿tendría sentido reivindicar también para ellos una prescripción de mejora cognitiva en línea con lo que se ha planteado para los humanos con niveles de sofisticación psicológica significativamente por debajo de la media?

5. Capacidades, derechos y consideraciones de justicia

Reconocer la relevancia moral del paralelismo cognitivo entre algunos humanos y algunos animales, en la argumentación sobre la permisividad e incluso obligatoriedad de las mejoras genéticas cognitivas, lleva implícita la asunción de un esquema ético no antropocéntrico. Ello no significa que de la aceptación de dicho esquema se derive una posición análoga a la defendida en el caso de los humanos no paradigmáticos, pero sí que en las deliberaciones morales muchos animales no humanos también contarán.

Defender un paradigma ético no antropocéntrico no ha dejado de ser controvertido, a pesar de que puede reconocerse una cierta similitud en el desarrollo histórico de nuestra actitud hacia los discapacitados cognitivos y hacia los animales no humanos¹⁸. Sin embargo,

18 Esta tesis acerca de un tratamiento histórico paralelo en ambos casos ha sido defendida por Diego Gracia. Véase Gracia, D., «El retraso mental en la historia», en: Gafo, J. (ed.), *La ética ante el trabajo del deficiente mental*, Universidad Pontificia de Comillas, 1996.

esta es una visión reduccionista que sin duda habría que matizar. A pesar de que hay que reconocer el paralelismo histórico, la situación de los discapacitados cognitivos ha sido distinta en el sentido de que hacia ellos sí han funcionado históricamente ciertas obligaciones indirectas (que ponían el acento en nuestra responsabilidad moral hacia ellos para prevenir la violación de los derechos entre los agentes morales). En ambos casos se ha tratado de individuos situados fuera de la comunidad moral, donde los agentes morales son los únicos que tienen obligaciones entre ellos. La imposición de una ética de corte racionalista ha marcado nuestras relaciones con todos aquellos individuos incapaces de establecer obligaciones recíprocas con nosotros. Si bien actualmente el tratamiento moral de ambos grupos está bien diferenciado (el punto de inflexión tiene lugar hacia la mitad del siglo pasado, cuando surge una nueva actitud de *normalización* de la discapacidad), ha faltado una justificación que sirviera para legitimar un trato tan diferenciado.

Una justificación, para que sea racional, no puede ser arbitraria ni incoherente. Cuando hablo de un tratamiento moral bien diferenciado entre los dos grupos no me refiero al hecho de que las obligaciones concretas de los agentes morales para con ellos sean distintas sino al hecho de que todos los animales no humanos estén excluidos de la deliberación moral. Obviamente el contenido de los derechos ha de ser distinto en uno y otro caso, pero ello no implica que los animales no humanos necesariamente carezcan de ellos. Dado el nivel de sufrimiento que actualmente padecen, el asunto está lejos de poder ser considerado baladí¹⁹. No obstante todavía hoy hay quienes recuperan la tendencia cartesiana y defienden un automatismo como la mejor forma de interpretar el comportamiento aparentemente *sensible* de los animales no humanos. Así, desde la perspectiva mecanicista se les concibe como meras máquinas, sin estado mental alguno que les haga poder tener experiencias mentales desagradables. Sin embargo, no es difícil mostrar que esta tesis es insostenible. Por un lado, las razones esgrimidas para defender la existencia de experiencias de dolor en aquellos humanos que no pueden hablar (como bebés, por ejemplo) persisten en el caso de muchos animales no humanos²⁰. Por otro está el hecho de que defensa de la inconsciencia animal es incompatible con el hecho más que probado de que aprenden²¹.

Siendo así, quiero defender la necesidad de enfrentarnos a la siguiente pregunta: ¿sería posible fundar la ética en la máxima de evitar el sufrimiento? Poder contestar afirmativamente a la pregunta va a depender de que lograra justificarse que, si bien el objetivo de la ética (normativa) es justificar las obligaciones morales, el objetivo de estas últimas es

19 Para una detallada documentación sobre las diferentes modalidades de sufrimiento animal provocado por los humanos, véase Singer, P., *Animal liberation: the definitive classic of the animal movement*, Harper Perennial Modern Classics, Reissue edition, 1975, 2009.

20 La relevancia de la similitud conductual y fisiológica más allá de los seres humanos ha sido repetidamente defendida por filósofos y biólogos. Véase Singer, P., *op. cit.*; Perrett, R., «The analogical argument for animal pain», *Journal of Applied Philosophy*, n° 14, 1997, pp. 49-58; y Bateson, P., «Assessment of pain in animals», *Animal Behaviour*, n° 42, 1991. En el volumen de Stephen Walker (Walker, S., *Animal thought*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983) se documenta específicamente la similitud neurofisiológica entre humanos y animales.

21 Podemos encontrar fuertes argumentos a favor de la conciencia animal, y frente a una propuesta excesivamente lingüística de la teoría de la creencia-deseo (Davidson, D., *Essays in actions & events*, Oxford, Clarendon Press, 1980), consultando Bortolotti, L., «What does Fido believe?», *Think*, n° 19 (7), 2008, pp. 12-3; y Searle, J., «Animal minds», en: French, P.A., Uehling, T. E. & Wettstein, H. K. (eds.), *Midwest studies in philosophy XIX: philosophical naturalism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.

en primera instancia proteger a los individuos. Ello estará supeditado a cómo entendamos que debería ser esa protección. Podría defenderse la relevancia de establecer una distinción entre los daños directamente provocados por los agentes morales y aquellos otros que tienen otras causas. Esto es particularmente significativo cuando intentamos determinar las protecciones morales que han de tener los animales no humanos. Probablemente llevaría a mantener que los agentes morales no deberían dañarlos pero no que dichos agentes deban protegerlos que cualquier daño que puedan sufrir. En este sentido no serían miembros de pleno derecho de la comunidad moral y evitaríamos el problema de, dadas las grandes dosis de sufrimiento en juego, cómo intervenir en la naturaleza. Esquivaríamos la difícil cuestión de cómo gestionar moralmente la depredación, pero tendríamos que defender una ética de corte racionalista donde los únicos sujetos de derechos son aquellos que tienen un grado suficiente de racionalidad moral como para entender las reglas del juego moral y establecer relaciones de reciprocidad. Sin embargo no es difícil mostrar que dicho paradigma ético tiene graves problemas de incoherencia que lo hacen difícilmente sostenible. Dichos problemas están relacionados con nuestra probable poca disposición para negarles derechos a aquellos humanos que, como los animales, tampoco son agentes morales en un sentido pleno (como los bebés y los discapacitados cognitivos)²².

Si admitimos la poca plausibilidad de dejarles fuera entonces tenemos dos opciones: o atribuimos a tal grupo de humanos estatus moral pleno (con lo que estaremos siendo incoherentes), o bien admitimos la sensibilidad, ligada a la capacidad para experimentar sufrimiento, como condición necesaria y suficiente para tener derechos morales (con lo que muchos animales también estarían dentro de la comunidad moral).

Creo que existen buenas razones filosóficas para defender esta última opción²³. Reivindicó la lógica de extender una consideración moral plena a todos aquellos quienes puedan sufrir por las acciones de los demás, y lo ilógico de seguir rigiéndonos por el paradigma racionalista tradicional. Pero esto no significa que la cuestión de si son plausibles las consecuencias que de ello se derivarían pueda o deba obviarse.

¿Qué consecuencias tendría reconocer derechos morales a los animales sensibles? Eso dependerá del principio de igualdad que defendamos. Si creemos en la idea, tan simple como evidente, de que hemos de tratar de semejante forma los casos similares entonces habrá que hacer extensible también en su caso (por las mismas razones esgrimidas en el apartado tercero) la cuestión de una posible prescripción de mejora cognitiva.

Es sabido que la pregunta por la relación que debería haber entre la justicia y otros bienes sigue siendo objeto de grandes discusiones, pero si mostramos una disposición a entender que la igualdad de oportunidades debe tener un importante papel en las sociedades actuales,

22 El *argumento de los casos marginales* explicita la incoherencia, mostrando que los humanistas sólo están dispuestos a reconocer las consecuencias de adoptar la racionalidad moral como criterio para los animales pero no para los humanos incapaces de satisfacerlo. Esta objeción al antropocentrismo ético ha sido exhaustivamente tratada por Daniel Dombrowski. Véase Dombrowski, D. A., *Babies and Beasts*, Campaign, University of Illinois Press, 1997.

23 La justificación de esta idea está ampliamente tratada en el volumen: Lara, F. y Campos, O., *Sufre, luego importa, Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015. También puede verse tratada esta cuestión de manera sistemática en Campos, O., «Más allá de una concepción instrumental del valor de los animales: la irracionalidad del paradigma humanista». *Revista de Filosofía*, 36 (2), 2011; y Lara, F., «La entidad moral de los animales y nuestras obligaciones con ellos», *Signos Filosóficos*, nº 8, 2006.

¿entonces tendríamos que estar dispuestos a reconocer una prescripción de mejora cognitiva en el caso de los animales si asumimos lo mismo para los discapacitados intelectuales?²⁴. La argumentación nos insta a comprender la necesidad de aumentar la capacidad para el bienestar de todos los individuos que puedan experimentar tal cosa y que estén en una situación de partida desventajosa, con independencia de la especie a la que pertenezcan.

La pregunta inmediata sería: ¿pero acaso podríamos lograr una distribución justa de tan importante recurso? Sin duda, hay importantes dificultades prácticas que, con relación a la distribución igualitaria de cualquier tecnología emergente, igualmente suscitan las técnicas de mejora de individuos. Si bien la pretensión inicial es paliar las carencias de aquellos individuos que sufren más privaciones por su configuración genética, el resultado de una mala distribución del nuevo recurso puede acrecentar aún más la desigualdad. Sin embargo, esto no puede funcionar como una objeción sino más bien como una advertencia sobre la necesidad de perseguir la mejor estrategia posible en la difusión de la innovación²⁵.

Más allá de la problemática en torno a cómo llevar a cabo una distribución justa, es obvio que nuestras intuiciones más arraigadas nos ponen sobre aviso. ¿Cómo podríamos estar de acuerdo con la pretensión de realizar un cambio tan drástico en las capacidades de los animales? Sin embargo, deberíamos estar dispuestos a tratar la cuestión desde un punto de vista racional, evitando que los prejuicios se instalen en la argumentación²⁶. Hacerlo implica reconocer una doble dificultad, sin que ello funcione *a priori* como una invalidación en sí misma. En primer lugar está la dificultad de no tener un estándar de referencia en su caso, como sí sucede en el caso de los seres humanos con discapacidad cognitiva (donde la referencia podría ser las capacidades intelectuales medias que caracterizan a los individuos de nuestra especie). Habría que llegar a un acuerdo acerca de cuál es el nivel de cognición requerido para tener un abanico suficientemente amplio de oportunidades de satisfacción. La segunda dificultad no es menos complicada, y tiene que ver con la posibilidad de encontrar una forma racional de limitar la responsabilidad de los agentes morales hacia los animales sensibles.

La existencia de la prescripción moral de mejorar cognitivamente a los animales sensibles resulta obviamente contra-intuitiva, pero esta no es una razón suficiente para cuestionarla. Pienso que sí lo es su nula plausibilidad a la hora de poder llevarlo a la práctica

24 Hasta ahora las técnicas genéticas se habían usado para crear animales transgénicos como sujetos experimentales. Un objetivo contrapuesto a lo sugerido aquí. Si nos interesa profundizar en esta cuestión desde un punto de vista ético podemos consultar los siguientes trabajos: Appleby, M., «Genetic engineering, welfare and accountability», *Journal of Applied Animal Welfare Science*, n° 1, 1998, pp. 255-273; Loew, F., «Beyond transgenic: ethics and values», *British Veterinary Journal*, n° 150, 1994, pp. 3-5; Poole, T., «Welfare considerations with regard to transgenic animals», *Animal Welfare*, n° 4, 1995, pp. 81-5; y Smith, K., «Animal genetic manipulation: a utilitarianism response», *Bioethics*, n° 16 (1), 2002, pp. 55-71.

25 Es muy interesante conocer la propuesta personal de Allen Buchanan. El autor entiende el asunto como una cuestión que ha de abordarse desde un punto de vista institucional. Así propone la creación de un Instituto que llama *GIIJ* (Global Institute for Justice in Innovacion) enfocado a gestionar incentivos para la innovación, pero sobre todo a promover, con estrategias muy diversas, una difusión justa que evite el actual impacto económico, político y social en términos de desigualdad. Véase Buchanan, A., *Beyond humanity?: the ethics of biomedical enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 243-279.

26 Es interesante el análisis que lleva a cabo Neil Holtug en este sentido. Véase Holtug, N., «Equality for animals», en: Ryberg, J., Petersen, T., & Wolf, C. (eds.), *New waves in applied ethics*, Basingstock, Palgrave Macmillan, 2007, p. 21.

y también desde el punto de vista de las consecuencias que ello podría tener en el mundo natural. La pregunta es si podría seguir defendiéndose el paradigma no antropocéntrico reivindicado sin que esto lleve a constreñir a los agentes morales en este aspecto concreto.

La ética de las capacidades de Martha Nussbaum descansa en unos supuestos normativos que iluminarían esta última posibilidad. La autora cuestiona la concepción de persona que se postula desde el contractualismo, donde los seres humanos se relacionan exclusivamente persiguiendo el beneficio mutuo. Para Nussbaum, en cambio, el hecho de que algunos individuos no puedan contribuir al bienestar social de la misma forma no es una razón suficiente para dejarlos fuera de las fronteras de la justicia. Ello implicaría la discriminación de aquellos con graves discapacidades cognitivas, de los animales no humanos, y de los países en vías de desarrollo²⁷. Su objetivo es establecer determinados derechos fundamentales, para que los actores políticos puedan encargarse de la justicia básica y no tengan que perseguir la maximización del bien total (que supondría disponer de un concepto comprensivo particular de bien). Así, se trataría de identificar las capacidades de los individuos, con el objetivo de asegurarles las oportunidades necesarias para poder actuar conforme a ellas. Los principios de justicia, admite, deberán incluir a los humanos menos racionales y a los animales sensibles, aunque no puedan participar en el establecimiento de los mismos. Así, reconoce la obligación moral de contar con los animales en nuestras consideraciones de justicia. Propone que, en este sentido, se acepte el criterio de la sensibilidad que suele establecerse desde posiciones utilitaristas, para pasar después a tener en cuenta el conjunto de sus capacidades a la hora de concretar ya el escenario político que permita su florecimiento²⁸. Entonces, ¿la adopción del enfoque de las capacidades serviría al objetivo de limitar la obligación de mejora cognitiva *sólo* a los humanos que han sido menos afortunados en este sentido en la lotería natural? La autora habla de *florecimiento* para hacer referencia al adecuado desarrollo de aquellas capacidades que caracterizan a los individuos. Los seres humanos requieren de los principios de justicia necesarios para acceder al conjunto de capacidades que los caracterizan. En este sentido, para los discapacitados, Nussbaum demanda el desarrollo de su potencial con el objetivo de que puedan alcanzar los mismos niveles de oportunidades que los demás. En este sentido afirma: “La sociedad, tiene, pues, el mandato de lograr que las personas alcancen todas las capacidades de la lista (no por motivos de productividad social, sino porque es humanamente bueno). Todos los ciudadanos deberían tener la posibilidad de desarrollar todo el espectro de capacidades humanas [...]”²⁹. Al margen de la posición personal de la autora de la ética de las capacidades, no podría negarse que hacer uso de las actuales tecnologías de biomejora sería la mejor forma de garantizar las condiciones necesarias para que pudieran desarrollar una forma de vida acorde con su naturaleza pero que la lotería natural les ha negado. Si obviáramos el papel de estas técnicas para los discapacitados y nos preocupáramos sólo por asegurar un espacio adecuado para el desarrollo

27 Véase Nussbaum, M., *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, Harvard, Harvard University Press, 2007, pp. 9-96.

28 Podemos ver Nussbaum M., *op. cit.*, pp. 325-408. No obstante, más adelante la autora matiza su postura con respecto a los animales como fines en sí mismos. Podemos verlo en Nussbaum, M., *Creating capabilities: the human development approach*, Belknap Press of Harvard University Press, 2011, chapter 8.

29 Nussbaum, M., *Frontiers of Justice, op. cit.*, p. 218.

de las capacidades naturales, entonces la realización de las mismas, en su caso, daría lugar a situaciones tan desventajosas como para tener que concluir que se ha fallado a la hora de proporcionar una igualdad de oportunidades³⁰. El hecho de que los discapacitados no cuenten naturalmente con todo el espectro de capacidades atribuibles a los seres humanos y requerido para su florecimiento, lleva a poder establecer una diferencia entre ellos y los animales no humanos de igual nivel cognitivo. Una diferencia en el sentido de tener que contar, sólo en el primer caso, con la posibilidad de lograr un escenario político en el que esté asegurado el adecuado desarrollo de todas las capacidades propiamente humanas. Esta diferencia, que se traduciría en una prescripción de mejora en el caso de los discapacitados pero no de los animales, no obedece a una discriminación en torno al status moral, sino a la identificación de las capacidades en juego en cada situación de partida.

Apelar, a la hora de concretar nuestras obligaciones morales, a lo que es *normal* dentro de un grupo tiene la ventaja de la concreción. Sin embargo tiene el problema de poder derivar en concreciones, apelando a lo que es *natural*, que resultarían inadmisiblemente excluyentes en función de consideraciones que finalmente acaban siendo arbitrarias. Frente a la propuesta de Nussbaum propongo elaborar una concepción de los derechos morales que, protegiendo el bienestar individual de los que forman parte del juego de la justicia (evitando someterlo a consideraciones de bienestar general), tuviera en cuenta el resultado de las decisiones de los agentes racionales. La forma en la que podrían combinarse esos dos elementos es interpretar los derechos como restricciones a consideraciones utilitaristas que adquieren su mejor fundamento en la propia utilidad³¹. Es decir, serían vinculantes cuando promueven el respeto de los seres moralmente valiosos, pero perderían su fuerza cuando suponen un obstáculo insalvable a la consecución de ese objetivo. Esta forma de justificar los derechos tiene la ventaja de proporcionarnos una herramienta para hacernos cargo de los conflictos. Cuando su seguimiento diera lugar a una situación en la que el conjunto de sus titulares fueran paradójicamente menos respetados, y sólo en ese caso, estaríamos legitimados para su incumplimiento. Ya hacíamos referencia a los importantes problemas de plausibilidad que generaría el reconocimiento de la obligación de mejorar cognitivamente a los animales; por lo inabarcable del objetivo, por sus consecuencias completamente imprevisibles, y por la ingente cantidad de recursos que demanda. Ello se traduciría en situaciones en las que el seguimiento de tal derecho constituiría un serio impedimento para el cumplimiento del resto de los derechos de todos los miembros de la comunidad moral. Derechos de más peso, incluso para los propios afectados, como el derecho básico a no sufrir. Este enfoque normativo nos daría la clave para poder justificar un límite en los esfuerzos morales que tendríamos que hacer los agentes si, como un análisis racional y libre de prejuicios demanda, incluimos a los animales no humanos sensibles dentro de la comunidad moral.

30 Aunque sin hacer referencia a la posibilidad de amplificar el espectro de capacidades, esta dificultad de la propuesta de Nussbaum ha sido señalada por Anabella Di Tullio. Véase Di Tullio, A., «¿Hacia una justicia sin fronteras? El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y los límites de la justicia», *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 58, 2013, pp. 51-68.

31 Lara, F., «El valor de los animales y la utilidad de los derechos», en: García Gómez-Heras, J. M. & Velayos, C. (eds.), *Responsabilidad política y medio ambiente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Referencias

- Agar, N., *Liberal eugenics*, Oxford, Blackwell, 2003.
- Allhoff, F., «Germ-line genetic enhancement and Rawlsian primary good», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, nº 15 (1), 2005.
- Appleby, M., «Genetic engineering, welfare and accountability», *Journal of Applied Animal Welfare Science*, nº 1, 1998, pp. 255-273.
- Barnes C. & Mercer, G. *Exploring disability*, Cambridge, Polity, 3rd edition, 2010.
- Bortolotti, L., «What does Fido believe?», *Think*, nº 19 (7), 2008, pp. 12-3.
- Bateson, P., «Assessment of pain in animals», *Animal Behaviour*, nº 42, 1991.
- Bostrom, N. & Sandberg, A., «The wisdom of nature: an evolutionary heuristic for human enhancement», en: Savulescu, J. & Bostrom, N. (eds.), *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Buchanan, A., *Beyond humanity?: the ethics of biomedical enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Campos, O., «La mejora del carácter moral en la evaluación de las técnicas de mejora biológica». *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, nº 3, 2010.
- Campos, O., «Más allá de una concepción instrumental del valor de los animales: la irracionalidad del paradigma humanista». *Revista de Filosofía*, 36 (2), 2011.
- Davidson, D., *Essays in actions & events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Di Tullio, A., «¿Hacia una justicia sin fronteras? El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum y los límites de la justicia», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 58, 2013, pp. 51-68.
- Douglas, T., «Moral enhancement», *Journal of Applied Philosophy*, nº 25 (3), 2008.
- Dombrowski, D. A., *Babies and Beasts*, Campaign, University of Illinois Press, 1997.
- Faust, H. S., «Should we select for genetic moral enhancement? A thought experiment using the Moralkinder (MK+) haplotype», *Theoretical Medicine and Bioethics*, nº 29, 2008
- Fukuyama, F., *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution*, London, Profile, 2003.
- Gracia, D., «El retraso mental en la historia», en: Gafo, J. (ed.), *La ética ante el trabajo del deficiente mental*, Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- Habermas, J., *The future of human nature*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- Holbrook, D., *Qualitative utilitarianism*, Lanham, University Press of America, 1988, pp. 96-101.
- Holtug, N., «Equality for animals», en: Ryberg, J., Petersen, T., & Wolf, C. (eds.), *New waves in applied ethics*, Basingstock, Palgrave Macmillan, 2007.
- Kamm, K., «Is there a problem with enhancement?», *American Journal of Bioethics*, nº 5 (3), 2005.
- Kamm, F., «What is and is not wrong with enhancement?», en: Savulescu, J. & Bostrom, N. (eds.), *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Lara, F., «La entidad moral de los animales y nuestras obligaciones con ellos», *Signos Filosóficos*, nº 8, 2006.
- Lara, F., «El valor de los animales y la utilidad de los derechos», en: García Gómez-Heras, J. M. & Velayos, C. (eds.), *Responsabilidad política y medio ambiente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

- Lara, F. y Campos, O., *Sufre, luego importa, Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid, Plaza y Valdés, 2015.
- Loew, F., «Beyond transgenic: ethics and values», *British Veterinary Journal*, n° 150, 1994, pp. 3-5
- Mill, J. S., *Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1863, 1998.
- Nussbaum, M., *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, Harvard, Harvard University Press, 2007.
- Nussbaum, M., *Creating capabilities: the human development approach*, Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Pérez Triviño, J. L., *Ética y deporte*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2011
- Pérez Triviño, J. L., *The challenges of modern sport to ethics: from doping to cyborgs*, Lanham, Lexington Books, 2013.
- Perrett, R., «The analogical argument for animal pain», *Journal of Applied Philosophy*, n° 14, 1997, pp. 49-58.
- Persson, I. & Savulescu, J., *Unfit for the future: the need for moral enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Poole, T., «Welfare considerations with regard to transgenic animals», *Animal Welfare*, n° 4, 1995, pp. 81-85.
- Sandel, M., «The case against perfection», *Atlantic Monthly*, n° 3, 2004.
- Sandel, M., *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Harvard University Press, 2007.
- Savulescu, J., «Procreative Beneficence: why we should select the best children», *Bioethics*, n° 15, 2001.
- Savulescu, J., «Genetic interventions and the ethics of enhancement of human beings», en: Steinbock, B. (ed.), *The Oxford handbook of bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Savulescu, J., «In defence of procreative beneficence», *Journal of Medical Ethics*, n° 33, 2007.
- Savulescu, J. & Bostrom, N. (eds.), *Human enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Savulescu, J., Ter Meulen, R. & Kahane, G. (eds.), *Enhancing human capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.
- Searle, J., «Animal minds», en: French, P.A., Uehling, T. E. & Wettstein, H. K. (eds.), *Midwest studies in philosophy XIX: philosophical naturalism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
- Seoane, J. A., «¿Qué es una persona con discapacidad», *Ágora. Papeles de Filosofía*, n° 30 (1), 2011, pp. 143-161.
- Singer, P., *Animal liberation: the definitive classic of the animal movement*, Harper Perennial Modern Classics, Reissue edition, 1975, 2009.
- Smith, K., «Animal genetic manipulation: a utilitarianism response», *Bioethics*, n° 16 (1), 2002, pp. 55-71.
- Tamburrini, C. «After doping, what? The morality of the genetic engineering of athletes», en: Morgan, A. & William, J. (eds.), *Ethics in Sport*, Champaign, IL, Human Kinetics, 2002.

- Verhoog, H., «The concept of intrinsic value and transgenic animals», *Journal of Agricultural and Environmental ethics*, n° 5, 1992, pp. 147-160.
- Walker, S., *Animal thought*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.

Midcult y arte de masas en la sociedad contemporánea

Midcult and mass art in contemporary society

M^a JESÚS GODOY DOMÍNGUEZ*

Resumen: Como expresión de la clásica dicotomía entre alta cultura y cultura popular, la estética y la teoría del arte han tendido siempre a jerarquizar las artes, distinguiendo entre un arte superior y otro inferior. Este trabajo pretende demostrar que esa tendencia ha sido reemplazada hoy por otra a la igualación, de acuerdo con el concepto *midcult* de Dwight MacDonald. Retomamos aquí dicho concepto para explicar la situación del arte actual, pero sin la connotación peyorativa que le dio su autor y asociándolo, en cambio, a un esfuerzo por elevar el nivel artístico y cultural del gran público.

Palabras clave: estética, arte culto, vanguardias, arte de masas, midcult, MacDonald.

Abstract: As an expression of the classical dichotomy between high culture and low culture, aesthetics and art theory have always tended to hierarchize arts, thus distinguishing between high art and low art. This tendency has been replaced nowadays by another one that, instead, tries to equalize, according to the concept of *midcult* as theorized by Dwight MacDonald. In this article, we take this concept back in order to explain the situation of art today. We don't assume, though, MacDonald's prejudiced approach; on the contrary, we see the idea of parity as an effort to raise the cultural and artistic level of the general public.

Keywords: aesthetics, high art, avant-garde, mass art, midcult, MacDonald.

1. Alta cultura *versus* cultura de masas; vanguardia *versus* arte de masas

Casi como una necesidad imperiosa o un impulso irrefrenable, el pensamiento filosófico ha tendido siempre a separar, distinguir y jerarquizar las artes¹, recubriendo de ese modo a unas de gloria –las agrupadas al llegar el siglo XVIII en el moderno sistema de las artes o las bellas artes de toda la vida– y condenando, por el contrario, a otras a la marginación y al desprecio –las artesanías, tradicionalmente excluidas de ese sistema–, cuando no al olvido –como ha ocurrido, en general, con las artes nacidas a partir del XVIII, momento de

Fecha de recepción: 12/05/2015. Fecha de aceptación: 07/09/2015.

* Profesora contratada doctora del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla (e-mail: godoydom@us.es). Líneas de investigación: estética y teoría de las artes, estética y arte de género, estética contemporánea, estética y medios de comunicación. Publicaciones recientes: “En torno a las artes del espectáculo vivo: una lectura desde la estética”, *Estudios Filosóficos*, vol. 63, nº 183, 2014, pp. 281-298. “Estética y apropiacionismo postmoderno. El caso de María Cañas”. En Molina, A. y Peinado, C. (eds.), *Tendencias estéticas y literarias en la cultura contemporánea*, Sevilla, Renacimiento, 2014, pp. 225-56.

1 Decimos “siempre” porque desde la antigua Grecia, las artes estaban escindidas ya, como se sabe, en artes vulgares o serviles y artes liberales o nobles.

la “gran división” como lo llama Larry Shiner², y que, salvo contadas excepciones como el cine o la fotografía, siguen pendientes de ser devueltas a la memoria y de alcanzar algún día visibilidad, caso del diseño o la actividad publicitaria³. Dicha tendencia ha formado parte, a su vez, de otra a mayor escala, a segmentar y dividir los bienes culturales en sentido amplio⁴, diferenciando así entre una cultura aristocrática y superior, al alcance sólo de unos cuantos en virtud de su elevada procedencia social y refinada educación, e identificada por eso con la verdadera cultura, y otra cultura de tipo inferior y plebeyo, que adaptándose a la escasa formación y supuesta naturaleza emotiva de la gran mayoría a la que va destinada, es asimilada a la anticultura.

Pero la polarización entre alta cultura y cultura popular adquiriría nuevo sentido con el advenimiento de la sociedad de masas, donde la alta cultura acabaría midiéndose con la también denominada cultura de masas. Ésta aparejaría una forma propia de arte, la del arte masivo, fruto de la nueva sociedad industrial y su perfil específicamente tecnológico –sobre todo, desde finales del siglo XIX y principios del XX, siguiendo a Noël Carroll⁵– que es lo que ha hecho posible su llegada a las cantidades ingentes de población características de nuestro tiempo. Es por eso que cultura popular y cultura de masas son dos fenómenos distintos –con formas artísticas consiguientemente propias– en la medida en que responden también a dos realidades históricas diferentes: la primera, conocida asimismo como folclore, es la expresión autóctona de una sociedad campesina o pre-moderna, que operando desde abajo, hace emerger ese producto espontáneo del espíritu alejado por lo general de los modos culturales de la nobleza, o de la alta cultura sin más, al igual que lo está, en este sistema de organización social, la gente normal y corriente respecto de la Corte; la segunda, por su parte, es una cultura que en su carácter esencialmente urbano y, por lo tanto, moderno permea al conjunto de la sociedad, pues habiendo en ésta –al menos teóricamente– igualdad entre todos sus miembros, no conoce fronteras ni compartimentos estancos, y viene impuesta además desde arriba por los hombres de negocio en su deseo de controlar e influir en el grueso de la población⁶.

Reciente es, pues, el contraste entre alta cultura y cultura de masas, y recientes son también las respectivas manifestaciones artísticas donde se expresa; de ahí que en nuestros días –o hasta mediados del siglo XX, como veremos después–, el ordenamiento de las artes haya dejado de establecerse, no ya a partir de la antigua escisión entre artes vulgares, mecánicas o serviles y artes liberales, como en la era del arte antes del arte, que diría Hans Belting⁷, sino incluso de la división que implantaría posteriormente el moderno sistema de las artes entre bellas artes y artesanías. En su lugar, la alta cultura ha adoptado como seña de identidad artística a las vanguardias, que por propia idiosincrasia dejaron sin validez todas aquellas

2 *La invención del arte. Una historia cultural*, Barcelona, Paidós, 2004.

3 Haciéndose eco de esta omisión, Schaeffer ha arremetido contra la estética moderna como responsable, a su juicio, de nuestro estrecho concepto de arte y el alejamiento consiguiente de las experiencias estéticas productivas y receptoras reales. Schaeffer, J.-M., *Adiós a la estética*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005.

4 Según Umberto Eco en su estudio, ya clásico, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 2009.

5 Carroll, N., *Una filosofía del arte de masas*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002, p. 18.

6 Pardo, J. L., *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2007.

7 *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, Akal, 2009.

taxonomías, pero sin que ello supusiera menoscabo alguno para su valor o calidad⁸; por su parte, la cultura de masas ha tomado cuerpo en un arte de consumo generalista, coetáneo al anterior y, en ese sentido, arte asimismo de reciente creación. El afán jerarquizante de la estética filosófica y la teoría del arte ha venido a concretarse así en la antítesis primordial entre movimientos como el cubismo, el neoplasticismo o el suprematismo, por una lado, y prácticas artísticas como el cómic, el videoclip o los dibujos animados, por otro; los primeros, como es fácil suponer, arte en sentido estricto, o mejor, *summum* del arte, pues por encima de ellos ya no habría nada, y los segundos, pseudoarte, arte de escasa entidad o directamente no-arte por estar pensados para una vasta recepción y ser de fácil accesibilidad, algo que vendrían a solucionar precisamente las vanguardias con su dificultad intrínseca y su público de exquisita formación.

Y hablar de la dicotomía entre vanguardias y arte de masas, exige referirse, siquiera sucintamente, a su máximo promotor, Clement Greenberg, el crítico de mayor influencia en el ámbito artístico del siglo XX⁹. Fue Greenberg, en efecto, quien enunció los postulados teóricos del menosprecio del que ha venido siendo objeto el arte de masas de manera casi ininterrumpida. Pero el motivo no fue el enorme consumo, como pudiera suponerse en un primer momento; la masificación fue más bien la consecuencia de su renuncia a acogerse a la complejidad y opacidad formal a las que fueron sometiéndose gradualmente las vanguardias hasta desembocar en el expresionismo abstracto, el no va más del arte para Greenberg por su calidad estética suprema y, de ese modo, el único arte realmente de la sociedad contemporánea¹⁰. Contraviniendo entonces esa búsqueda de la abstracción y entregándose, en cambio, a una recepción cómoda, sencilla y, sobre todo, concurrida al aferrarse a los parámetros figurativos tradicionales, el arte de masas fue rebajado a la condición de arte fraudulento y engañoso, o simplemente a *kitsch*, según el término empleado por el propio Greenberg con fines claramente degradantes.

2. Un nuevo paradigma de las artes: la *Midcult*

Ahora bien, lo que aquí pretendemos defender es que ese juego de oposiciones y subordinación consiguiente de unas artes a otras, en tanto paradigma artístico tradicionalmente asumido y aceptado, no funciona realmente ya en nuestros días –o no, al menos, en la manera en la que ha venido haciéndolo–, por más esfuerzos que desde la disciplina estética se han hecho en los últimos tiempos por dignificar el arte de masas e integrarlo de una vez por todas en la categoría artística¹¹; acción, dicho sea de paso, que era sin duda necesaria

8 De hecho, si por algo se caracterizaron las vanguardias fue por superar la antigua división entre arte y artesanía, es decir, por desmentir que la ausencia de utilidad fuera una categoría artística y por operar, en general, una desjerarquización a todos los niveles. Ver como ejemplo el catálogo *La vanguardia aplicada (1890-1950)*, Madrid, Fundación Juan March, 2012.

9 A juicio de Arthur Danto en *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 30.

10 En su texto de 1939, “Vanguardia y kitsch”. En Greenberg, C., *Arte y cultura*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 29.

11 Junto al libro de Noël Carroll (*Una filosofía del arte de masas, op. cit.*), al de Larry Shiner (*La invención del arte, op. cit.*), y los de Jacques Racière y Jean-Marie Schaeffer respectivamente (*El reparto de lo sensible. Estética y política*, Chile, LOM Ediciones, 2009; *Adiós a la estética, op. cit.*), son dignos de resaltar también los estudios en nuestro país de Sixto Castro (“Reivindicación estética del arte popular”, *Revista de Filosofía*,

y que es merecedora por eso de todo respeto y reconocimiento. Entendemos, sin embargo, que se inauguró un nuevo paradigma en el momento en que las vanguardias, relajándose bastante respecto a sus propósitos exclusivistas iniciales y su carácter inasimilable, fueron absorbidas en el sistema social del capitalismo tardío del que tanto habían abominado y al que el arte de masas había pertenecido, en cambio, desde el primer instante en su deseo de alcanzar las mayores cotas de mercado posibles y difundirse a escala prácticamente planetaria. Este proceso de integración, inaugurado hacia mediados del siglo XX y por el que las vanguardias, en un principio desechadas por incomprendidas, acabaron convertidas en un activo social y económico de gran importancia –hasta el punto de formar parte habitualmente de las prácticas publicitarias y mediáticas sin mayores problemas–, tendría como efecto inmediato el acortamiento de la distancia entre un tipo de arte y otro. En la medida en que los dos quedaban a merced del gran público, los dos se ponían también al mismo nivel –por tanto, los dos eran arte o no lo eran, según la perspectiva adoptada– y el clásico sistema de antagonismos dejaba obviamente de funcionar.

Aquella homologación de las artes era reflejo, sin embargo, de un fenómeno más amplio que afectaba al plano cultural en su conjunto. Prueba de ello es que, en el debate sobre la cultura de masas durante los años cincuenta y sesenta, empezó a cobrar fuerza el término “middlebrow”, que indicaba justamente eso, el acercamiento de los extremos, no tanto en referencia a los productos culturales propiamente dichos –que tendrían su término específico–, como a la competencia intelectual de sus destinatarios, que parecía estar aumentando exponencialmente: si el individuo “highbrow” era el erudito de siempre y el “lowbrow”, el ignorante, el “middlebrow” era alguien que había irrumpido inesperadamente en medio; alguien de abajo como el “lowbrow” pero que a través de un proceso de formación aspiraba a llegar tan arriba como el “highbrow”¹². Había surgido, en resumidas cuentas, un nuevo segmento poblacional, que rompiendo los esquemas y estructuras sociales conocidas, apuntaba hacia una igualación, tarde o temprano, de la sociedad. El motor de cambio era la paulatina generalización de la educación superior entre los habitantes de los países occidentales, a partir sobre todo de los años sesenta y, a la vista de los resultados, no hay duda de que se estaba logrando: una cada vez más nutrida clase media, la “middlebrow”, accedía a la universidad y adquiría así la preparación que le había valido siglo tras siglo a la clase alta, a la “highbrow”, una posición de privilegio frente a la cultura –como frente a la política, las finanzas, el derecho y todo en general–¹³.

La aparición del “middlebrow” en escena y, junto a él, la posibilidad de tránsito entre niveles sociales se dejó sentir rápidamente en la esfera cultural, donde la línea de demarcación entre alta cultura y cultura de masas fue volviéndose también más difusa y amenazaba con desaparecer –como ha terminado ocurriendo de hecho en la actualidad–. Una de las primeras reflexiones y más estimulantes al respecto, en la que basaremos por eso nuestra

vol. 27, nº 2, 2002, pp. 431-451), Rosa Fernández (“La estética invisible del arte popular”, *Suplementos de Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº 13, 2008, pp. 41-54) y Fernando Infante (“Las tres estéticas y el límite”, *Estudios Filosóficos*, vol. 64, nº 185, 2015, pp. 35-48), entre otros.

12 Ver Busquet, J., *Lo sublime y lo vulgar. La “cultura de masas” o la pervivencia de un mito*, Barcelona, Editorial UOC, 2008, pp. 92-93.

13 Una curiosa explicación de este fenómeno, a partir de la portada del *Sgt. Pepper’s* de los Beatles, puede leerse en Pardo, *Esto no es música*, op. cit., pp. 10-16.

argumentación de ahora en adelante, es la de Dwight MacDonald¹⁴, cuyos planteamientos creemos que es hoy en día cuando tienen verdadera vigencia –con independencia de que sirvieran para explicar entonces lo que empezaba a suceder ya tímidamente–, aunque desprovistos de toda la pátina negativa con la que el autor los recubrió y los dio a conocer a sus coetáneos¹⁵. De esta propuesta, nos interesa sobre todo que, frente a los dos niveles culturales heredados de la tradición, establecía tres, en consonancia con la nueva división igualmente tripartita de la sociedad. Así, junto a la cultura elitista, representada para el autor, todavía entonces, por los ejemplos más soberbios de las vanguardias –citaba concretamente a Picasso, James Joyce y Stravinsky– y a una cultura más común, a la que ni siquiera consideraba dentro de los parámetros culturales y llamaba por eso *masscult* –aquí mencionaba el rock and roll, las portadas del *Saturday Evening Post* a cargo del ilustrador Norman Rockwell y toda la oferta televisiva *made in Hollywood*–, contemplaba una tercera categoría que, figurando entre las anteriores, deshacía por completo la organización de la cultura hasta entonces: la *midcult*, a la que dedicaremos el resto de nuestro estudio.

La *midcult* era y es la cultura media surgida del encuentro entre la alta y baja cultura o cultura de masas. Lo lógico sería entender este encuentro como resultado del proceso de aproximación iniciado tanto desde arriba como desde abajo hacia el extremo contrario, fruto del cual se generaría un intrincado mecanismo de préstamos y trasvases por igual de un lado a otro –que es lo que aplicaremos aquí al arte de nuestro tiempo–. Sin embargo, MacDonald sólo tuvo en cuenta una de esas dos posibilidades, dedicando por entero su ensayo al acercamiento promovido desde abajo, por asimilación quizás con el sujeto “middlebrow”, que nunca era un “highbrow”, sino un “lowbrow” con ínfulas de “highbrow” y, pese a ello, su visión del fenómeno fue absolutamente negativa y pesimista. Es decir, pudiendo entender que la *midcult* mejoraba la cultura al tirar de ella en un movimiento ascendente, al igual que el individuo “middlebrow”, de orígenes humildes, escalaba puestos en la sociedad gracias a su preparación, pensaba, por el contrario, que la empeoraba. En la medida en que ascendía desde abajo, sólo era cultura de masas haciéndose pasar por alta cultura, o la misma anticultura arrebatándole sus hallazgos a la cultura para aparentar una excelencia que en ningún caso tenía. En ella, se mezclaba entonces “lo mejor” de la cultura de arriba, a saber, su capacidad de romper con la tradición e innovar –recordemos que el autor seguía pensando en las vanguardias como referente artístico–, con “lo peor” de la de abajo, que era su difusión a gran escala e inserción en nuevos contextos donde adquirir nuevas funciones. Por eso, la *midcult* era para MacDonald “lo peor de lo peor”; en su escala jerárquica, iba por detrás incluso de la cultura de masas –que ya era decir–, blanco común de las críticas entre los de su generación. Él compartía desde luego esa infravaloración¹⁶, pero creía también que en ella nadie se llamaba a engaño: siendo sus productos fácilmente identificables

14 En su texto de 1962, “Masscult and Midcult” (ver en MacDonald, D., *Masscult and Midcult. Essays against the American grain*, Nueva York, The New York Review of Books, 2011).

15 Aunque entendiendo que existen evidentes puntos en común entre los planteamientos de MacDonald y los de la Escuela de Frankfurt en el rechazo ideológico a la cultura de masas, creemos también que la postura extremadamente rica, compleja y llena de matices de Adorno y Horkheimer entre otros, exige un estudio en sí mismo que excede las pretensiones de este trabajo, por lo que nos centraremos en el caso específico del crítico norteamericano.

16 No en vano, la calificó de “pesadilla cultural” y de “Kulturkatzenjammer”. *Ibid.*, p. 31.

y, en ese sentido, transparentes, quien optaba por consumirlos sabía en todo momento lo que tenía entre manos, algo de ínfimo nivel y nulo valor estético. En cambio, los productos de la *midcult* inducían perversamente a la confusión: hacían creer al público que estaba consumiendo algo valioso, o que estaba teniendo contacto con la cultura, cuando no era así, de ahí su opacidad y falsedad intrínsecas, y de ahí también que el autor se mostrara especialmente incisivo con ella¹⁷.

Pero lo realmente pernicioso de la *midcult* era su fatal influencia sobre la cultura refinada, a la que degradaba y corrompía. Al tomar prestados sus formas, sus elementos y giros estilísticos para parecerse todo lo posible a ella y querer darles al mismo tiempo gran difusión, estaba obligada, decía MacDonald, a volverlos accesibles y disfrutables a un público, que si bien no era el de inteligencia inferior de la cultura de masas porque tenía formación académica, sí era notablemente más amplio que aquél para el que en principio fueron pensados, violentando así su dificultad extrema, su hermetismo en una palabra, junto a su carácter minoritario. Lejos de contribuir entonces a elevar el nivel cultural de la población, lo único que se lograba con esa apropiación era un irremediable descenso de lo normalmente situado en las cimas culturales. El panorama era aún peor teniendo en cuenta que, para competir con esa forma de cultura media cada vez más extendida, para sobrevivir en suma en aquel medio hostil, los creadores de alta cultura, los artistas “serios”, tendrían además que adaptar sus obras y su lenguaje a ese nivel engrosado de recepción –las propias vanguardias lo habían hecho ya por aquellas fechas al integrarse en el sistema económico y artístico institucional que ellas mismas habían rechazado–, apuntando de nuevo así hacia abajo en lugar de hacia arriba y abocando finalmente a la ruina cultural. Concluía de todo ello MacDonald: la cultura aurática y solvente de otro tiempo iba a ser reemplazada inexorablemente por aquella otra sin aura, sin rédito y mediocre de la *midcult*; habiendo llegado para quedarse, amenazaba con imponerse tarde o temprano en el terreno artístico y cultural¹⁸.

En efecto, MacDonald acertó de lleno al afirmar que la pureza de los extremos era cosa del pasado y que el presente –y sobre todo el futuro– se escribía en términos de contaminación. Erró, por el contrario, su diagnóstico en cuanto a que esa contaminación tendría necesariamente un efecto devastador sobre el arte y la cultura, como pensaba la mayoría en su tiempo. El motivo es que la contaminación ofrecía un abanico de posibilidades, prácticamente infinitas, todas ellas por descubrir y por explorar, con las que los creadores de aquella época –no digamos ya los de ésta– empezaban a trabajar, muchas de las cuales serían realmente valiosas y aprovechables, según han demostrado prácticas artísticas posteriores como las que analizaremos después. Pero para tomar conciencia de ello, era preciso despojarse antes de los prejuicios hacia la idea de hibridación, viniera ésta de donde viniera, de abajo, en la que MacDonald reparó especialmente con vistas a rechazarla, o de arriba, a la que aludió sólo de pasada, como efecto colateral de aquélla. Si hubiera entrado a fondo en este otro supuesto, tal vez se hubiera percatado de que buena parte de las conquistas de las vanguardias que él tanto admiraba como exponentes de alta cultura, se relacionaban

17 Llegando a tildarla de “hija bastarda” de la *masscult*. *Ibid.*, p. 25.

18 “El peligro es que los valores de la *midcult*, en lugar de ser transitorios –como “precio del progreso”–, parece que van a convertirse en una envilecedora norma permanente”. *Ibid.*, p. 52. Traducción de la autora.

estrechamente con su incursión en la cultura de masas¹⁹, contribuyendo activamente así a la formación de la *midcult* que en nada las desmerecían. Hubiera caído en la cuenta también de que en el mundo del arte culto simultáneo estaba emergiendo un movimiento, el *pop*, que por aquellas fechas había deslumbrado ya a otro influyente crítico de arte como era Arthur Danto²⁰, y que adquiriría carta de ciudadanía llevando precisamente al plano compositivo los objetos y personajes de la cultura subalterna, lo que no estaba reñido, sin embargo, con su capacidad de hacer reflexionar sobre el carácter mítico de esos nuevos actores sociales, sobre el tributo que frecuentemente les rendimos pese a su carácter irreal y evanescente, luego haciendo alarde nuevamente de una combinación consustancial a la *midcult*.

De haber sido más ecuánime, MacDonald podría haber descubierto todo eso del viaje emprendido por lo de arriba hacia abajo, que prácticamente pasó inadvertido ante sus ojos. Pero habría descubierto más, esta vez de lo de abajo viajando hacia arriba, que no era tan catastrófico, ni mucho menos, como él decía. Por poner un ejemplo: que Cecil Beaton empleara como fondo de sus fotografías de moda, para la revista *Vogue*, el *Mural* que Peggy Guggenheim encargó a Pollock para su nuevo apartamento²¹, no tenía que suponer forzosamente la banalización de dicha obra; Pollock ni más ni menos, el grande entre los grandes dentro de las vanguardias en tanto expresionista abstracto²². No era desnaturalizar su esencia ni nada por el estilo, entre otras razones, porque la pintura en cuestión, lejos de los propósitos grandilocuentes que la crítica de arte norteamericana proyectó en un arte rupturista y transgresor formalmente como éste, había sido concebida en verdad para algo tan corriente y poco selecto como posar delante; algo con lo que el artista estuvo de acuerdo además desde el primer instante por la oportunidad única que con ello le brindaba su patrona de darse a conocer y de enrolarse en los circuitos artísticos de entonces. No fue tampoco una excepción ni algo puntual, pues algunas de las piezas más afamadas del pintor tuvieron el mismo fin: apenas estuvieron secas, sirvieron de fondo para las modelos que poblaban las páginas de las revistas de moda de la época. En el caso de Pollock, se daba además la circunstancia de que parte de su éxito tuvo que ver con la valoración positiva que hizo de su obra otra revista de difusión general –y no tanto de crítica especializada, que también las hubo, pero cuyo alcance era lógicamente más restringido–, otro órgano de la cultura de masas como era *Life* a fines de los años cuarenta.

Resumiendo, que ni lo de arriba estaba tan alto ni era tan puro como se pensaba, ni lo de abajo era tan profundo ni corrosivo. Tendiendo a confluír, cada vez más, en el espacio intermedio de la *midcult*, aquello que desde el principio tenía valor artístico o cultural lo conservaba, cualquiera que fuera su origen, y lo que carecía de él no por ello lo ganaba. No era, por tanto, un problema de fraude o de estafa lo que aquí había, como aseguraba Mac-

19 El muestrario es bastante amplio: el ingenio cubista del *collage*, a partir de recortes de periódicos o anuncios publicitarios, a los que acabaron sumándose elementos de toda índole (chinchetas, hojas de árboles, paños de croché...); el *fotomontaje* dadaísta o constructivista, gracias a las imágenes de revistas y de los medios de comunicación en general de la época; o los mismos artistas como Sonia Delaunay, Kurt Schwitters o René Magritte, que simultanearon la faceta propiamente artística con la publicitaria en su tarea profesional como creadores.

20 Danto, *Después del fin del arte*, op. cit., p. 147.

21 Crown, Th., *El arte moderno en la cultura de lo cotidiano*, Madrid, Akal, 2002, pp. 44-55.

22 Para Greenberg, en primer lugar, e influido por él como de hecho lo estaba, cabe suponer que también para MacDonald.

Donald, sino de resistencia a los cruces y a las permutas, a la posibilidad de que el elitismo cultural pudiera perder su hegemonía y al que nuestro autor, como otros muchos, seguían aferrándose pese a su carácter evidentemente anacrónico. Todo se reducía, pues, a superar esa resistencia para poder advertir las muchas ventajas que el nuevo espacio cultural aparejaba, sobre todo en el capítulo correspondiente a expresiones artísticas con las que nadie contaba por insospechadas; expresiones surgidas de los cambios a los que eran sometidos ciertos elementos, ciertas formas y esquemas, al extraerlos de su contexto original e introducirlos en otro distinto para darles nuevo significado y nueva función; algo, por cierto, en lo que el arte culto de las vanguardias era ya un veterano. Pues si algo empezaba a quedar claro por entonces es que, traspasando las fronteras del propio territorio, las formas artísticas, elevadas o populares, no permanecían inalteradas; resultaban, en cambio, tan profundamente transformadas que daban lugar a un nuevo producto, de ahí el enriquecimiento y la ampliación cultural, a la inversa de lo que siempre quiso ver en ello MacDonald.

3. Un ejemplo paradigmático: el cine y sus derivados

Pensar que el rebasamiento de fronteras causaría por fuerza un grave perjuicio a la cultura honorable, como hacía MacDonald, era cerrar los ojos a la evidencia; una evidencia que además no era nueva por cuanto había aflorado con el cine, del que, pese a su naturaleza masiva, nadie discutía ya, por aquellas fechas, su condición artística. Pero no siempre fue así, como se sabe, porque en sus inicios fue considerado un simple espectáculo de barraca de feria a años luz de las bellas artes, del arte a fin de cuentas. Gracias a la labor desplegada, sin embargo, por filósofos del arte y pensadores como Walter Benjamin, acabó ingresando en ese distinguido grupo. Pero para llegar hasta ahí fue necesario que dos artes consagradas como el teatro y la literatura se bajaran antes de su pedestal y le prestaran ayuda. Ciertamente, esas artes especialmente doctas y de amplio recorrido histórico –de la primera, hablaron ampliamente ya Platón y Aristóteles y de la segunda, hay que recordar cómo formó parte de aquel proto-agrupamiento artístico que fue el lema horaciano *ut pictura poesis* en el periodo helenístico– cedieron gustosamente al cine algunos de sus elementos característicos y no por ello se malograron. Es decir, que cuando el drama y la novela decimonónica –la ficción breve también, aunque en menor medida– exportaron sus estructuras narrativas a la naciente industria cinematográfica y las pusieron en manos de cineastas como Griffith, John Ford o Howard Hawks en el paso del cine primitivo al cine clásico²³, no se produjo ninguna “adulteración” de dichas artes, que diría MacDonald. El teatro, la novela y el relato corto siguieron siendo tan sólidos y diferenciados como lo habían sido antes de esa concesión y así los hemos conocido en nuestros días.

Y, sin embargo, la suma de todos aquellos elementos hizo posible el surgimiento de un nuevo arte por ampliación y desarrollo de los existentes; un arte con todas las de la ley –aunque al principio no se viera así–, en la medida en que los recursos y fórmulas de los que inicialmente se había nutrido adquirirían en él nueva plasmación, fruto también de la nueva especificidad artística, que a la hora, por ejemplo, de construir una historia coherente

23 Thompson, K., “De primitivo a clásico”, en: D. Bordwell, J. Staiger y K. Thompson: *El cine clásico de Hollywood. Estilo cinematográfico y modo de producción hasta 1960*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 171-190.

y unitaria, obligaba a adaptar el acostumbrado esquema aristotélico de planteamiento, nudo y desenlace a requisitos puramente fílmicos como la visualización de los hechos –pues el nuevo arte era eminentemente visual– o la condensación temporal de la trama –porque, pensado para el entretenimiento, su consumo no debía exceder el de una velada amena–. Los teóricos e historiadores del cine han insistido siempre en ello, en que el clasicismo cinematográfico alcanzado en los años treinta del siglo XX, aunque tradicional, fue al mismo tiempo único²⁴. Pero nada comparado con el mayor condicionante del nuevo arte, la necesidad de llegar a grandes cantidades de población, que apremiaba a clarificar todo lo posible la historia a fin de hacerla lo más ampliamente comprensible y evitar que el público se perdiera en ella; a depurarla, en suma, de todo lo superfluo –que en la novela realista y naturalista del XIX era mucho, debido a sus profusas descripciones de personajes y ambientes– y a concentrar la trama en lo verdaderamente importante. Con ello, el cine contribuyó a divulgar entre el gran público los modelos narrativos habituales de la minoría burguesa y, al hacerlo, se volvió una de las primeras expresiones artísticas de la *midcult*, de la que pronto se escindiría, no obstante, una variante culta o *de autor*, destinada otra vez a satisfacer las necesidades diferenciadoras de un pequeño segmento poblacional, frente a la variante más comercial o de consumo mayoritario.

El ejemplo del cine nos interesa particularmente pues, habiéndose constituido como arte autónomo a partir de otras artes, y sin repercutir negativamente en ellas sino todo lo contrario, contribuyendo a ampliar el horizonte cultural, él mismo ha dado pie, a su vez, a la configuración de nuevas formas artísticas y culturales que se extienden hasta nuestros días; formas *midcult* que tampoco han causado ningún daño en el arte del que han emanado. La primera que vamos a abordar nos remite al cineasta Alfred Hitchcock, quien por las mismas fechas aproximadamente en que MacDonald dirigía sus invectivas contra los productos del nivel cultural intermedio, se embarcaba en un proyecto que pondría de relieve una vez más que la delimitación entre las artes era de otro tiempo, siendo lo propio del nuevo la reunión y la confluencia. Ese proyecto era la teleserie, un subproducto cinematográfico de reciente creación, pensado para un medio en pleno auge en la época como la televisión –en igual medida, denostado en tanto emblema de la cultura de baja calidad que según sus detractores se estaba entonces imponiendo–, donde los principios narrativos del cine clásico, del arte a fin de cuentas, eran sometidos a un proceso de simplificación y reformulación, junto a influencias no artísticas como la de la publicidad –que no era arte entonces, como sigue sin serlo ahora–, para llegar a un público numeroso como el televisivo y permitir a los grandes estudios hollywoodienses salir a flote de la profunda crisis económica en la que estaban sumidos desde finales de la década precedente²⁵. El resultado sería una fórmula discursiva nueva que, aunque inspirada originariamente en el modelo cinematográfico establecido –el denominado Modo Representativo Institucional (M.R.I.) o “modelo Hollywood”²⁶–, y vulgarizando con ello sus formas, le iba a servir, paradójicamente, a Hitchcock para apuntalar dicho modelo y abrir las puertas de par en par a la modernidad fílmica.

24 *Ibid.*, p. 188.

25 Castro de Paz J. L., *El surgimiento del telefilme. Los años cincuenta y la crisis de Hollywood: Alfred Hitchcock y la televisión*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 21-29.

26 Denominación de Noël Burch (*El tragaluz del infinito*, Madrid, Cátedra, 1987).

Pero desde la estrechez de miras de MacDonald, el caso de Hitchcock no podía ser sino el de un maestro del séptimo arte claudicando por fuerza mayor, esto es, por la imposibilidad de competir con los productos de masas. En cambio, para nosotros es otro testimonio más de que las fronteras entre las artes se estaban desdibujando y de que los artistas, dejando atrás prestigio y credibilidad, iban a rentabilizar esa situación, haciendo coincidir en el mismo plano lo de arriba, que ya no era tan “bueno”, con lo de abajo, que tampoco era tan “malo”, para ver qué ocurría. Y lo que ocurrió fue lo siguiente: que desde arriba, el arte del cine suministró el soporte narrativo básico del nuevo producto audiovisual –del nuevo arte en definitiva, aunque ni por asomo fue considerado como tal entonces, como tampoco lo es ahora–, en el que luego se introdujeron importantes y decisivas modificaciones para hacerse independiente, como el acortamiento de la historia –ya de por sí corta, según sabemos, respecto a las obras dramáticas y novelísticas–, un ritmo vertiginoso –propio de los tiempos que corrían y del medio en que se insertaba–, el giro fuertemente sorpresivo del final o *toque Hitchcock*, la ruptura de la *ilusión de realidad* mediante los monólogos del director previos y posteriores al relato y, sobre todo, la introducción de pausas publicitarias impidiendo el desarrollo de corrido de éste; desde abajo, ocurrió, por su parte, que el no-arte de la teleserie dejó igualmente su impronta en la filmografía posterior del director, de manera que el carácter experimental y moderno, las virtudes excepcionales señaladas por la crítica en películas como *Psicosis*, están estrechamente ligadas a esta influencia, que se dejaba sentir, entre otros aspectos, en el sorpresivo final –con el que atrapar mejor al espectador–, en las escasas localizaciones exteriores –por el reducido presupuesto–, el predominio de los planos cortos y cercanos –por su adaptación a la pequeña pantalla– y el escueto número de personajes –por la necesidad de simplificar la trama–²⁷.

Quiere decirse que ante un intercambio entre la cultura del más alto nivel y la de nivel más modesto como el que entrañaron las teleseries de Hitchcock, no cabía hablar ni de descuido o negligencia por parte de la primera, ni de injerencia o intromisión por parte de la segunda, como podía pensarse desde el enfoque miope de MacDonald. No cabía, por la sencilla razón de que el Hitchcock más intelectual, el *highcult*, creador de un universo cinematográfico *de autor* que le valdría el título de primer cineasta moderno, incluso estar emparentado con el mismísimo Shakespeare²⁸, había crecido codo con codo con el Hitchcock más comercial y *masscult*, con el *showman* televisivo postergado durante mucho tiempo –demasiado e injustamente, como se ha visto después– para no mancillar el nombre del primero²⁹. El Hitchcock intelectual alimentó así al Hitchcock comercial a la vez que se alimentaba de él, creándose así entre ellos una tupida red de relaciones y entrecruzamientos

27 Castro de Paz, *El surgimiento del telefilme*, op. cit., p. 178.

28 Según la interpretación del reconocido teórico Robin Wood sobre la película *Psicosis*. Ver en Bordwell, D., *El significado del filme*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 251-255.

29 El Hitchcock *highcult* es el que admiraban los cineastas y cinéfilos principalmente europeos, como certifica el propio Truffaut, quien en la introducción de *El cine según Hitchcock*, fruto de su larga entrevista mantenida con el director de cine británico, afirma sin paliativos: “(...) si contemplamos el panorama de Hollywood en 1966, Howard Hawks, John Ford y Alfred Hitchcock se nos aparecen como los únicos herederos de los secretos de Griffith” (Truffaut, F., *El cine según Hitchcock*, Madrid, Alianza, 2003, p. 21). Sin embargo, el hecho de que en esa entrevista se soslaye prácticamente toda referencia a la amplia y popular producción televisiva del director, al Hitchcock más *masscult*, ha llevado a pensar que su admiración dejaba de lado este aspecto del hacer creativo del británico (ver Castro de Paz, *El surgimiento del telefilme*, op. cit., nota 8, p. 75).

muy a lo *midcult* de la que ambos perfiles del director salieron beneficiados: el *highcult*, porque alcanzó un índice de popularidad y una difusión de su lenguaje, su estilo y su manera de hacer cine jamás imaginados³⁰, al tiempo que se dotó de los instrumentos con los que ir más allá del clasicismo cinematográfico; y el *masscult*, porque consiguió revestir el producto cultural televisivo de la reputación y el aura, al fin y al cabo, de los mejores productos hollywoodienses.

Pero si alguien salió realmente ganando con estas transferencias fueron sin duda los espectadores, por mucho que MacDonald se empeñase en lo contrario. Porque sobre expresiones artísticas y culturales consagradas, sobre convenciones narrativas aceptadas en el campo cinematográfico, se les fue presentando propuestas cada vez más complejas y elaboradas que redundaron en una madurez receptiva progresiva; sobre todo desde el momento en que la oferta de productos *midcult* nacidos del cine fue aumentando y diversificándose. A la teleserie, siguió, en ese sentido, el videoclip en los años ochenta, que supuso un paso más en ese proceso de elevación cultural, puesto que los códigos narrativos que vertebraron su estructura no fueron tanto los del cine clásico, como los de vanguardia, en combinación además con las prácticas de innovación lingüística audiovisual puesta en marcha por el videoarte en los sesenta³¹; recursos importados todos ellos, pues, de la cultura *con clase* y el *arte venerable*. Ello explica el carácter frecuentemente fragmentario o discontinuo de su discurso, con el incremento consiguiente del nivel de dificultad –de ahí el esfuerzo de mejora cultural que hay implícito en él–, hasta el punto de que algunos teóricos han preferido hablar más bien de naturaleza antinarrativa³². Explica también que la historia que relata, conforme en todo momento con la canción a la que acompaña, sea más sugerida que abiertamente revelada, como forma de atrapar y comprometer al espectador en su reconstrucción; de darle, en definitiva, mayor cota de participación y exigirle un trabajo intelectual ausente en otro tipo de productos.

Pero ni por esas el videoclip ha alcanzado el crédito suficiente para ingresar en la cultura de los *connaisseurs*, de manera que sigue a las puertas del territorio artístico esperando a que un día se abran para él. El principal escollo aquí, aparte, por supuesto, del destinatario masivo, es la estrecha relación mantenida con la publicidad –que ya hemos dicho que está lejos de ser entendida como arte–, pues en el videoclip no es que haya interrupción de la continuidad narrativa para introducir un elemento publicitario que le es completamente ajeno, como ocurría en la teleserie; es que él es en sí mismo un soporte publicitario de la industria discográfica. De todos modos, esa función comercial es tan sutil que pasa inadvertida frente a la importancia que cobra un aspecto puramente artístico como el de la forma. Luego el videoclip nunca apela directamente a la compra del producto, como hace, en cambio, el spot publicitario normal, encargándose sólo de difundirlo; de ahí que su distancia respecto al

30 A lo que ayudó, sin duda, la Hitchcock Baker Productions Limited, una pequeña productora fundada por el propio Hitchcock para generar noticias constantes sobre su propia vida y proyectos (De Felipe, F., “La sombra de una de(u)da: publicitarios y cineastas”, *Trípodos*, n° 18, 2006, pp. 95-108).

31 Sedeño Valdellós, A. M., “El videoclip musical en el contexto del lenguaje audiovisual”, en: J. A. Sánchez López y F. García Gómez (coords.): *Historia, estética e iconografía del videoclip musical*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2009, pp. 19-42.

32 Tesis, por ejemplo, de Fredric Jameson sobre el videoarte que aplicamos al videoclip por la filiación existente entre ellos (Jameson, F., “El surrealismo sin el inconsciente”, en: *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 97-125).

lenguaje propiamente artístico, al cine en el que hunde sus raíces, sea mínima, por no decir ninguna. Esta circunstancia explicaría que renombrados cineastas como Martin Scorsese, Brian de Palma o Tim Burton hayan hecho incursiones, de lo más brillantes además, en este ámbito creativo³³, al igual que hiciera Hitchcock con la teleserie y, tras él, otros muchos directores como Steven Spielberg, Francis Ford Coppola o David Lynch, acrecentando así la nómina de autores y productos *midcult*. Tan fina y tenue se ha vuelto en este sentido la línea de separación entre el videoclip y el arte que el traspaso de autores ha tenido lugar también en el otro sentido, por lo que realizadores de videos musicales como Michel Gondry, David Fincher o Chris Cunningham han acabado dirigiendo asimismo películas, muchas de las cuales además son consideradas hoy por hoy *de culto*.

Una situación parecida encontramos en el spot comercial, hijo igualmente del cine a través del cortometraje y exponente también de la *midcult*; pero no el anuncio convencional, el elaborado conforme a una lógica de adhesión acrítica y conformista, para nosotros sin especial interés, sino el de naturaleza narrativa o *microrrelato*, mucho más persuasivo, capaz de contar una historia completa en apenas treinta segundos; a veces, incluso en menos³⁴. Ello nos da una primera clave o peculiaridad estructural, pues aunque rigiéndose por los principios discursivos del cortometraje, donde la reducción temporal, junto a la de los personajes y localizaciones, es ya un imperativo, el anuncio extrema esa reducción al utilizar el mínimo de elementos para alcanzar, eso sí, la máxima efectividad narrativa. Ello se traduce, a efectos prácticos, en una historia esbozada a grandes rasgos, aunque lo suficientemente consistente como para despertar la curiosidad del espectador; máxime teniendo en cuenta que su construcción a partir también de un sorpresivo, irónico y/o ambiguo desenlace, donde a menudo queda en el aire el sentido último, lo invita a rellenar ese hueco, a implicarse, a fin de darle el cierre que le falta. Y no termina aquí esa participación, porque en el spot se radicaliza algo que empezó a despuntar en las teleseries de Hitchcock y a lo que sacaría partido después el videoclip: la apelación al conocimiento de la cultura de masas del destinatario. En sus teleseries, Hitchcock recurrió, efectivamente, a ese conocimiento, como nunca antes se había hecho, centrado en su caso en sus propias películas, con las que solía establecer conexiones visuales, bien sirviéndose de los mismos actores para ambos productos culturales, bien recreando escenas similares, hasta planteando argumentos parecidos. La empatía generada con el espectador mediante este tipo de acciones iría en aumento y volviéndose cada vez más sofisticada al ir incrementando la cultura de masas su número de productos; así, por ejemplo, en el video musical, a las lecturas, homenajes y parodias cinematográficas, es decir, a las citas cultas, que han sido muchas, se sumarían otras *menos cultivadas* como las inspiradas en el mundo del cómic o en la misma televisión.

33 Fenómeno del que daban cuenta ya en los años noventa David Bordwell y Kristin Thompson (*El arte cinematográfico*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 36).

34 Otras veces, sin embargo, en más: cuando su distribución se produce, por ejemplo, a través de internet, donde es posible extenderse en el tiempo a voluntad (Selva, D., "Nuevos fenómenos en el entorno *on line*. La difusión del videoclip a través de Internet", *Revista Telos*, n° 90, 2012. En Internet: http://telos.fundaciontelefonica.com/seccion=1268&idioma=es_ES&id=2012020211040001&activo=6.do [consulta: 13-III-2015]).

Es fácil imaginarse cómo resulta entonces esa sintonía con el público en el spot narrativo, uno de los últimos hallazgos de la cultura de masas, donde esa complicidad, repleta de intertextos y resignificaciones, está orientada a divertir al espectador en tanto en cuanto reconoce el texto y significado de origen, el llamado *hipotexto*, y se alegra de poder activarlos en su memoria, así como de apreciar la diferencia con el *hipertexto* donde se inserta³⁵. De nuevo, pues, el reciclaje de imágenes y sonidos, lejos de echar a perder la grandeza de aquellas obras de donde están tomados, de arruinar la alta cultura, lo que hace es elevar el nivel cultural del anuncio, dejando a la vista de todos así que la publicidad excede hoy, con mucho, el propio terreno publicitario: no se conforma con incitar sin más a la compra del producto como antaño, sino que, con una factura mucho más cuidada y un propósito más *delicado*, o simplemente acercándose al arte, apela al bagaje audiovisual del receptor y, cuando carece de él, le invita a ampliarlo para llegar a entender lo que se le sirve por delante. Dicho de otro modo, que el spot narrativo, además de estimular la actividad sensible y emotiva con la diversión que procura y su incitación, la mayoría de veces, a la risa, pone en funcionamiento la mente, permite recordar, establecer comparaciones, deducir, sacar conclusiones y, cuando no, ampliar conocimientos; pone a punto, en definitiva, el intelecto, tal y como se ha venido exigiendo tradicionalmente para catalogar algo de artístico y darle valor. Pero nada parece bastante para situar a este nuevo producto *midcult* donde le corresponde, que es en el dominio artístico, sin duda porque pesando todavía demasiado los prejuicios *tipo MacDonald* hacia los productos “de abajo”, nada procedente de ese estrato inferior puede tenerse por “bueno” ni, consiguientemente, por arte.

Entendiendo que este tipo de objeciones están fuera de lugar en nuestro tiempo, numerosos cineastas se han aventurado en este nuevo ámbito creativo y han puesto de manifiesto así que hay que tomarlo más en serio de lo que habitualmente se hace y, lo que es más importante, han demostrado que dirigir anuncios ni los rebaja, ni les quita el calificativo de autores, ni los desposee de su aureola³⁶; y eso que se trata de un terreno propicio para ello, porque en publicidad, a diferencia de lo que ocurre en el cine, la teleserie, incluso el videoclip, es difícil conocer la identidad del creador, de ese supuesto ser excepcional capaz de hacer cosas que nadie más puede hacer, al no ser portador de las típicas líneas de crédito –al principio o al final– y hacer suyo, en última instancia, el anonimato. Aún así, realizadores como el mencionado Scorsese, Ridley Scott, Baz Lurhmann o Guy Ritchie han transitado por este territorio *menos noble* –pero increíblemente rentable– que les ha permitido, en lo concerniente a lo de arriba, avanzar en la investigación fílmica y redundar en una mejora, si cabe, de sus productos de máxima calidad y, en lo de abajo, instruir al público en unas estrategias narrativas cada vez más esmeradas y familiarizarlo así con el lenguaje audiovisual de la excelencia. Como era de esperar, el fenómeno ha acontecido también a la inversa, de manera que muchos creativos publicitarios, que suelen ser al mismo tiempo realizadores de videoclips –los nombres se repiten, de hecho, en uno y otro caso–, han acabado dando el salto al sector cinematográfico y, sin embargo, sus películas no han sido “peores” ni han devaluado en algún sentido el cine.

35 Terminología de G. Genette en *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989.

36 Meier A.-M., “Cine y spot publicitario”, *El ojo que piensa. Revista de cine iberoamericana*, nº 4, 2011. En internet: http://www.eloquepiensa.net/eloquepiensa/index.php/numeros_antteriores/114 (consulta: 4-III-2015).

4. Conclusión

Aunque desde la estética y la teoría del arte se han venido compartimentado y estratificando las artes desde siempre, esa práctica parece haberse quedado obsoleta en nuestros días. El engrosamiento de la clase media, una clase educada y con amplia formación cultural, producto de la sociedad del bienestar generalizada en occidente desde los años sesenta, ha favorecido la constitución de un arte y una cultura específica para ella, la *midcult*, a partir de la convergencia de la cultura “respetable” y la “burda” del *populacho*. Así, las formas características de la *verdadera* cultura se han difundido *in extenso*, pero sin conducirse por ello al desastre. Por tanto, lo de arriba no ha acabado deteriorándose y hundiéndose indefectiblemente en lo de abajo, según el vaticinio de MacDonald para el futuro. Ha sido, por el contrario, lo de abajo lo que en general ha ido escalando puestos y la cultura, lo que a la postre ha sacado auténtico provecho, pues esa confluencia se ha traducido en expresiones artísticas tan novedosas como trabajadas –ahí está el ejemplo del cine y sus derivados para corroborarlo–, con las que el público ha ido creciendo también, desarrollándose y alcanzando, por decirlo de algún modo, cierta mayoría de edad receptiva –siempre que ha estado dispuesto a ello, claro, y ha sido ése el objetivo–. A la luz de esta realidad, la distinción entre alta y baja cultura se habría vuelto hoy inapropiada para distinguir, como en el pasado, entre *artes mayores* y *menores* en tanto ámbitos perfectamente definidos y acotados, a la vez que opuestos y enfrentados.

Pese a todo, es un hecho indiscutible que el afán jerarquizante sigue operando institucional y terminológicamente en el presente, si bien de manera distinta, ya no en sentido longitudinal como antaño, sino transversal a fin de calificar las obras de más o menos artísticas en función de su mayor o menor calidad, es decir, en función de si su propósito es meramente comercial –ahondando así en su aspecto puramente masivo– o si hay en ellas algo más –deseo de perdurabilidad o cuestionamiento del sistema social, por ejemplo–. El panorama ha cambiado, pues, y mucho: esa transversalidad indicaría que *a priori* todas las prácticas artísticas se hallan por fin al mismo nivel; todas serían en principio igual de dignas –un cómic ya no sería menos que una pintura–, aunque después tuvieran diferente valor –un cómic sería más o menos artístico que otro cómic, al igual que una pintura lo sería también respecto a otra pintura–. Lejos de rivalizar entonces *entre* ellas, lo harían *dentro* de ellas, redundando así en un progreso y enriquecimiento de sí mismas, del arte y la cultura en sentido amplio y universal.

Referencias

- Belting, Hans (2009): *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Akal, Madrid.
- Bordwell, David (1995): *El significado del filme*, Paidós, Barcelona.
- Bordwell, David y Thompson, Kristin (2010): *El arte cinematográfico*, Paidós, Barcelona.
- Burch, Noël (1987): *El tragaluz del infinito*, Cátedra, Madrid.
- Busquet, Jordi (2008): *Lo sublime y lo vulgar. La “cultura de masas” o la pervivencia de un mito*, Editorial UOC, Barcelona.
- Carroll, Noël (2002): *Una filosofía del arte de masas*, Antonio Machado Libros, Madrid.

- Castro, Sixto J. (2002): “Reivindicación estética del arte popular”, *Revista de Filosofía*, vol. 27, nº 2, pp. 431-451.
- Castro de Paz, José Luis (1999): *El surgimiento del telefilme. Los años cincuenta y la crisis de Hollywood: Alfred Hitchcock y la televisión*, Paidós, Barcelona.
- Crown, Thomas (2002): *El arte moderno en la cultura de lo cotidiano*, Akal, Madrid.
- Danto, Arthur (1999): *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Barcelona, Paidós.
- De Felipe, Fernando (2006): “La sombra de una de(u)da: publicitarios y cineastas”, *Trípodos*, nº 18, pp. 95-108.
- Eco, Umberto (2009): *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona.
- Fernández, Rosa (2008): “La estética invisible del arte popular”, *Suplementos de Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, nº 13, pp. 41-54.
- Fontán del Junco, Manuel et al. (2012): *La vanguardia aplicada (1890-1950)*, catálogo de exposición, Fundación Juan March, Madrid.
- Genette, Gerard (1989): *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Taurus, Madrid.
- Greenberg, Clement (2002): “Vanguardia y kitsch”, en *Arte y cultura*, Paidós, Barcelona, pp. 15-46.
- Infante del Rosal, Fernando (2015): “Las tres estéticas y el límite”, *Estudios Filosóficos*, vol. 64, nº 185, pp. 35-48.
- Jameson, Fredric (1996): “El surrealismo sin el inconsciente”, en *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, pp. 97-125.
- Macdonald, Dwight (2011): “Masscult and Midcult”, en *Masscult and Midcult. Essays against the American grain*, The New York Review of Books, Nueva York, pp. 3-71.
- Meier, Anne Marie (2011): “Cine y spot publicitario”, *El ojo que piensa. Revista de cine iberoamericana*, nº 4. En internet: http://www.elojoquepiensa.net/elojoquepiensa/index.php/numeros_anteriores/114 (consulta: 4-III-2015).
- Pardo, José Luis (2007): *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Rancière, Jacques (2009): *El reparto de lo sensible. Estética y política*, LOM Ediciones, Chile.
- Schaeffer, Jean Marie (2005): *Adiós a la estética*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Sedeño Valdellós, Ana Mª (2009): “El videoclip musical en el contexto del lenguaje audiovisual”, en: J. A. Sánchez López y F. García Gómez (coords.): *Historia, estética e iconografía del videoclip musical*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, pp. 19-42.
- Selva, David (2012): “Nuevos fenómenos en el entorno on line. La difusión del videoclip a través de Internet”, *Revista Telos*, nº 90. En Internet: http://telos.fundaciontelefonica.com/seccion=1268&idioma=es_ES&id=2012020211040001&activo=6.do [consulta: 13-III-2015].
- Shiner, Larry (2004): *La invención del arte. Una historia cultural*, Paidós, Barcelona.
- Thompson, Kristin (1997): “De primitivo a clásico”, en: D. Bordwell, J. Staiger y K. Thompson: *El cine clásico de Hollywood. Estilo cinematográfico y modo de producción hasta 1960*, Paidós, Barcelona, pp. 171-190.
- Truffaut, François (2003): *El cine según Hitchcock*, Alianza, Madrid.

Por qué fracasa la deliberación y cómo podemos remediarlo. Una alternativa ética al enfoque neurocientífico

Why deliberation fails and how we can remedy it. An ethical alternative to neuroscientific approach

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA*

Resumen: Para la democracia deliberativa el acuerdo racional es el fin de los procesos deliberativos. Sin embargo, estudios actuales muestran que en ciertas ocasiones la deliberación, lejos de producir el acuerdo, genera procesos de polarización. Una aproximación a este problema de la polarización ha sido desarrollada desde la neurociencia por autores como Lakoff, Haidt, Hugo Mercier o Hélène Landemore. Así, en este artículo pretendemos, en primer lugar, abordar el enfoque de estos autores sobre la polarización. Esto permitirá extraer los errores que pueda haber en sus planteamientos. Finalmente, desarrollaremos una propuesta para corregir la polarización de los procesos deliberativos.

Palabras clave: Deliberación – desacuerdo – polarización – neuropolítica – emociones.

Abstract: According to Deliberation rational agreement is the aim of deliberative processes. However, current studies show that often deliberation doesn't produce agreement, but polarization processes. An approach to the problem of polarization has been addressed from neuroscience by authors like Lakoff, Haidt, Hugo Mercier or Hélène Landemore. So, in this article we firstly aim to address the approach of these authors on polarization. This will enable to draw the errors this approach could have. Finally, we will expose an alternative proposal to correct polarization in deliberative processes.

Keywords: Deliberative democracy – disagreement – polarization – neuropolitics – emotions.

1. Introducción

La democracia deliberativa surgió allá por los años ochenta con el propósito de reivindicar el diálogo, el acuerdo y la transformación de preferencias como ejes de la participación política. Argumentan sus defensores, como Estlund o Bohman, que el diálogo, a través de la

Fecha de recepción: 20/05/2015. Fecha de aceptación: 06/01/2016.

* Profesor del Departamento de Filosofía (Universitat de València). E-mail: p.jesus.perez@uv.es. Líneas de investigación: filosofía política, teorías de la democracia, democracia deliberativa, neuroética, neuropolítica, psicología moral. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar: «Is Deliberative Democracy an adaptive political theory? A critical analysis of Hugo Mercier's Argumentative Theory of Reasoning», *Análisis Social*, vol.LI, núm.220 (3), 2016, pp. 544-564.

Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

argumentación racional, el intercambio de información y la justificación pública, conducirá a una decisión epistémicamente superior que una tomada por la mera agregación de intereses (Freeman, 2000, 402; Bohman, 1996, 187). El carácter epistémico es precisamente, en nuestra opinión, el elemento definitorio de esta teoría de la democracia y no tanto el que se recurra a la deliberación como proceso de toma de decisiones (Pérez Zafrilla, 2009).

Sin embargo, la propuesta deliberativa parece chocar de frente con la realidad, y ello por dos razones. Por un lado, porque los ensayos prácticos de democracia deliberativa realizados desde la teoría política no han permitido concluir que la deliberación como método de toma de decisiones conduzca a la convergencia de actitudes y opinión. Más bien los resultados obtenidos resultan contradictorios (Mercier y Landemore, 2012, 243). Por otro, porque diversos estudios demuestran que los procesos deliberativos están sometidos a varias formas de polarización (Auber, Crott y Werner, 1992; Isenberg, 1986; Sunstein, 2002; Darley y Rusbult, 2001; Lord, Ross y Lepper, 1979). Así por ejemplo, a diario observamos cómo la deliberación sobre ciertos temas morales y políticos especialmente polémicos (como la política penitenciaria o el aborto), en lugar de conducir al acuerdo en torno a la posición apoyada en los mejores argumentos, se convierte en un choque de argumentos entre posiciones antagónicas. En estos casos, el intercambio de argumentos y evidencias, lejos de producir el acuerdo razonado, en muchas ocasiones conduce a los sujetos a extremos irreconciliables. Acabado el debate, cada uno se siente más reafirmado en sus posiciones iniciales y considera que su oponente o está sumido en el error o es un sujeto sectario que oculta unos intereses inconfesables bajo su defensa recalcitrante de posiciones que el primero considera inmorales (Schulz, 2010, 133).

De este modo, parece alumbrarse una grave disonancia entre, por un lado, la defensa que la democracia deliberativa hace del diálogo como el proceso dirigido al acuerdo racional entre personas con actitud razonable, y, por otro, el hecho evidente de que la deliberación pública parece conducir en ocasiones al enconamiento de posturas y el recelo entre los participantes. ¿A qué se debe, entonces, esta aparente contradicción entre el nivel normativo y el nivel de aplicación de la teoría deliberativa? Pero sobre todo, ¿dónde radica la causa de esa polarización y cómo puede remediarse?

Una respuesta a estas preguntas ha sido proporcionada recientemente desde la neurociencia. En concreto lo han hecho los autores centrados en el estudio de la deliberación, como George Lakoff, Jonathan Haidt, Hélène Landemore o Hugo Mercier. Por ese motivo, en este trabajo deseamos someter a estudio las propuestas realizadas por estos autores sobre las disonancias que presentan los procesos deliberativos y que derivan en formas de polarización. Esto permitir a, en segundo lugar, analizar las implicaciones que este fenómeno posee sobre la propuesta de la democracia deliberativa.

2. La polarización desde la neurociencia

2.1. El enfoque emotivista

La polarización en los procesos deliberativos ha sido abordada en la neurociencia, principalmente en el marco los estudios realizados desde la neuropol tica y el neurom rketing electoral. En esta perspectiva, autores como Lakoff y Haidt han mantenido un enfoque

emotivista. Afirman estos autores que los juicios morales no son fruto del razonamiento sosegado, como se mantiene tradicionalmente desde la filosofía y desde la psicología cognitiva de Kohlberg, sino que tienen un origen inconsciente en la activación de nuestras sinapsis cerebrales. Los juicios morales serían el reflejo en nuestra consciencia de una valencia emocional de aprobación o rechazo de un estímulo en función de su incidencia sobre nuestro bienestar. Así también, el razonamiento sería en la mayoría de las ocasiones un proceso motivado, y por ende, sesgado, guiado por los deseos y actitudes de tal forma que las conclusiones de aquél serán acordes con éstos (Kunda, 1990, 482).¹ La reflexión representa así un proceso *post hoc* dirigido a crear argumentos que confirmen la impresión inicial adoptada de modo intuitivo.

Esto hace que para Lakoff y Haidt constituya un error defender que la deliberación se asienta en un intercambio de argumentos dirigidos a tomar la mejor decisión (Lakoff, 2009, 8). El origen intuitivo de los juicios morales y el carácter motivado que posee el razonamiento convierten en una ilusión la expectativa que poseen los sujetos de que sus argumentos convencen a su interlocutor moralmente motivado (Haidt, 2001, 823). La evaluación sesgada que cada cual realiza de los argumentos del oponente, así como la actitud contraria que ambos poseen sobre el asunto, impiden que el intercambio de evidencias y argumentos presentados por cada cual conduzca al acuerdo racional entre las partes. Porque el posicionamiento de los participantes no se asienta en evidencias sino en intuiciones. De esta forma, la deliberación quedará reducida a un choque de razones *post hoc* que apoyan la tesis hacia la que cada uno posee una actitud positiva. Así, donde los sujetos creían encontrar una pugna entre diferentes criterios de justicia con el objetivo de tomar la mejor decisión mediante el reconocimiento del mejor argumento, en realidad existe una oposición de actitudes sobre el asunto.

Por ese motivo, para estos autores no tiene sentido centrar la deliberación en la refutación de los argumentos del oponente. Este es un proceso fútil que conduce inevitablemente a la polarización de posturas en el diálogo (Haidt, 2012, 48). El hecho de que los argumentos presentados no sean capaces de convencer al interlocutor genera en los participantes unos sentimientos de frustración y desconfianza hacia el interlocutor. Una consecuencia de esos sentimientos será la polarización del diálogo. Cada cual piensa que si la presentación de evidencias y argumentos adecuados no logra convencer a su interlocutor es, o porque éste es estúpido y no llega a comprender la realidad que al hablante le parece evidente, o porque es malo, y entonces no se quiere dejar convencer porque mantiene unos intereses espurios; esto es, cada uno pensará que su interlocutor no está motivado moralmente.

Este choque entre percepciones inconmensurables sobre el objeto del debate hace, según Haidt, que la deliberación derive en un proceso de polarización en el que la posición del interlocutor no es percibida como algo que puede contribuir al logro del bien común, sino como una posición errónea que debe ser refutada. Cada cual trata de elaborar mejores argumentos para defender su postura. Pero como esos argumentos no logran convencer al interlocutor, el resultado es un mayor enconamiento de posiciones que imposibilita el acuerdo.

Desaparece así la idea desarrollada desde la democracia deliberativa según la cual la deliberación constituye un proceso argumentativo mediante el que todos los participantes llegan

1 Este es el conocido sesgo del razonamiento motivado.

a un punto de vista compartido (Cohen, 1986). En su lugar, Lakoff y Haidt entenderán que el modo más eficaz de cambiar el posicionamiento del interlocutor será cambiar su actitud mediante la persuasión emocional. Para ello los recursos más eficaces serán las metáforas y otros elementos retóricos, debido a su capacidad para activar las fuentes inconscientes de la cognición humana. De acuerdo a estos autores, los contenidos mentales no son neutrales ni son tampoco compartidos por todos los sujetos. Los contenidos de nuestra mente sólo cobran sentido dentro de unas narrativas o marcos. Los marcos son las estructuras mentales con las que nos aproximamos a la realidad y le dan sentido a ésta. Los marcos están fijados en las redes neuronales de asociación que se activan en nuestro cerebro y que conectan de forma inconsciente las metáforas con emociones y pensamientos concretos dentro de un marco mental. Así cada concepto cobra sentido dentro de un marco, y ese sentido queda unido a una reacción automática de aprobación o rechazo (Lakoff, 2009, 93; Westen, 2007, 103; García-Marzá, 2012, 93).²

En el ámbito deliberativo, la significación metafórica de los conceptos produce de manera no reflexiva la aceptación o rechazo de los argumentos. Ello dependerá de si los conceptos empleados producen la activación del marco adecuado en el interlocutor. De esta forma, al acuerdo se llega logrando que el oyente adopte nuestro marco mediante el recurso a la retórica. En palabras de Haidt: «cada argumento es en realidad un intento de enmarcar el asunto con el fin de presionar un botón emocional, provocando diversos flashes de intuiciones en el oyente» (Haidt y Bjorklund, 2007, 192), y enmarcar no es otra cosa que activar ciertas redes neuronales que producen un determinado marco, el que interesa al hablante (Castells, 2009, 197). Por el contrario, presentar datos objetivos y argumentos racionales incapaces de activar un marco mental no producirá el acuerdo en el diálogo. Porque el oyente no concede valor a ningún dato ni argumento que caiga fuera de su marco mental. Esta es la clave para entender por qué el esperar a que el oyente analice los argumentos de forma objetiva y cambie de opinión sólo genera frustración en el hablante. Según Haidt, esa es una expectativa inútil pues sólo es posible cambiar la actitud del oyente empleando la metáfora apropiada para cambiar su marco mental, no recurriendo a evidencias.

2.2. *La Teoría Argumentativa del Razonamiento*

Otra propuesta que desde la neurociencia ha analizado el problema de la polarización en los procesos de deliberación es la denominada Teoría Argumentativa del Razonamiento (en adelante TAR), desarrollada por autores como Hugo Mercier, Hélène Landemore y Dan Sperber. Esta teoría, de la mano de Mercier y Landemore principalmente, analiza los procesos deliberativos desde la psicología evolutiva. Pero frente a otros autores como Lakoff y Haidt, la TAR se caracteriza por su pretensión de reivindicar desde la neurociencia las tesis defendidas desde la democracia deliberativa. Por ese motivo, resulta de especial interés contraponer el enfoque de Mercier y Landemore al de Haidt y Lakoff.

La tesis principal de la TAR es que la deliberación es una forma de razonamiento llevada a cabo dentro de unas condiciones concretas que conducen a los participantes a tomar un acuerdo racional en torno a la mejor decisión. En cambio, cuando esas condiciones no se

² Esta reacción automática es lo que Haidt denomina intuiciones.

cumplen, no nos encontraríamos propiamente ante una forma de deliberación sino ante otras formas de razonamiento, como la discusión o la tertulia (Landemore y Mercier, 2012, 919). Estos últimos procesos, a diferencia de la deliberación, están viciados por sesgos cognitivos que provocan la polarización de posturas. Esta es sin duda una tesis muy atrevida. Con ella Mercier y Landemore no sólo están defendiendo un modelo de deliberación similar al defendido por los autores de la democracia deliberativa; incluso dicen que la deliberación, por su propia lógica, no produce polarización. Sólo hay polarización en procesos de razonamiento que propiamente no son deliberativos. Para comprender el planteamiento de Mercier y Landemore deberemos proceder analizando los dos elementos que dan cuerpo a la deliberación en la TAR: el razonamiento y el contexto social. Comencemos aludiendo al razonamiento.

Frente a la concepción mayoritaria dentro de la neurociencia, Mercier (2012, 260) rechaza que el papel del razonamiento sea la creación de juicios mediante la reflexión privada. Por el contrario, defenderá que la facultad propia del razonamiento es la argumentativa, dirigida a facilitar la comunicación entre las personas (Mercier y Sperber, 2011, 60). Según la TAR la función del razonamiento se desarrolló evolutivamente por sus ventajas adaptativas en las relaciones intersubjetivas. El intercambio de información en el proceso argumentativo proporcionará múltiples ventajas. Entre ellas podemos citar: mantener la reputación individual, la resolución de problemas de cualquier índole, la detección de *free riders* o la toma de mejores decisiones, por ejemplo. Con ello, el papel del razonamiento dentro de los procesos comunicativos será el de contribuir a la efectividad de esa comunicación mediante la discriminación entre la información fiable de la que no lo es.

El razonamiento se compone de dos procesos cognitivos. Landemore y Mercier definen el razonamiento como «un mecanismo cognitivo específico que trata de encontrar y evaluar razones, de tal forma que los individuos puedan convencer a otras personas y evaluar sus argumentos» (Landemore y Mercier, 2012, 914; Mercier y Sperber, 2011, 59). Tales procesos están bien diferenciados y desempeñan funciones diferentes. En primer lugar está el ejercicio de atender y evaluar las razones que hay a favor y en contra de un asunto en el marco de un proceso deliberativo. En la evaluación el sujeto pretende analizar los argumentos del interlocutor para discriminar la fiabilidad de éste así como de la información que suministra y determinar si debe aceptar o no su contenido. Esta discriminación de la información se llevará a cabo mediante el mecanismo cognitivo de la vigilancia epistémica, desarrollado evolutivamente, según los autores de la TAR, para permitir la supervivencia de los sujetos en los contextos comunicativos (Sperber, Clément, Heintz, Mercier, Origi y Wilson, 2010). Esa evaluación de los argumentos del interlocutor permite al sujeto, llegado el caso, reconocer errores en su percepción de la realidad (Mercier, 2011, 143; Landemore y Mercier, 2012, 915). Cuando ello sucede, el sujeto reconsiderará su propia posición y la cambiará por otra.

Por otro lado está la función de buscar y articular argumentos. Esta función posee un doble objetivo. El primero es responder a los argumentos del oponente cuando no se consideran concluyentes; el segundo es tratar de convencer al interlocutor de nuestra posición. Este doble proceso de evaluación y argumentación permite a los sujetos tomar mejores decisiones en el marco de procesos comunicativos (Mercier, 2011, 132).

De esta forma, la TAR coincide con autores como Joshua Greene en reivindicar la facultad del razonamiento en los procesos intersubjetivos, frente al planteamiento de Haidt, para quien la deliberación se reduce a un proceso de persuasión emocional (Paxton y

Greene, 2010; Haidt, 2001, 823). Pero, frente a Greene, la TAR comparte con Haidt que la reflexión, salvo excepciones, sólo es fructífera cuando se realiza a partir de la información proporcionada por terceras personas.³ Así pues, el ámbito propio del razonamiento es el de las relaciones comunicativas y no la reflexión privada. Por ello, el segundo elemento que caracteriza a la TAR, y que paso a analizar, es el contexto social.

Para que el razonamiento pueda cumplir adecuadamente la función de conducir a las partes al acuerdo racional, debe desarrollarse en unas condiciones adecuadas, lo que Mercier y Landemore denominan «condiciones normales». Serán precisamente esas condiciones apropiadas del uso del razonamiento también las que caractericen la deliberación. En concreto, esas condiciones son fundamentalmente tres: La primera es que haya una confrontación entre puntos de vista discrepantes sobre el tema abordado (Mercier y Landemore, 2012, 248; Thompson, 2008). La segunda es que se evalúen los argumentos del interlocutor (Mercier, 2011, 140; Landemore y Mercier, 2012, 916). Por último, los sujetos deben estar motivados adecuadamente (Mercier y Sperber, 2011, 61). Es decir, estarán orientados a la verdad y a no tratarán de defender en el diálogo una posición de forma recalcitrante. En estas condiciones el intercambio de argumentos permitirá tomar la mejor decisión mediante la evaluación de la información.

Según Landemore y Mercier estas condiciones no se cumplen en ciertos contextos comunicativos, como la comunicación dentro de grupos afines descrita por autores como Sunstein (2002). Esta forma de comunicación no constituye una forma de deliberación porque no cumple con las condiciones señaladas por Mercier y Landemore: no hay divergencia de opiniones (porque el conjunto de argumentos presentes están todos dirigidos en una misma opinión compartida por todos); y, lo que es más importante, tampoco se produce una evaluación de los argumentos del interlocutor, sino meramente una producción de argumentos, cada vez más radicales, lo que propicia la polarización del grupo (Mercier y Landemore, 2012, 247).

Pero el criterio definitorio de la deliberación no es propiamente que haya una diversidad de posiciones en el diálogo, sino que esas posiciones estén realmente contrapuestas y los argumentos presentados estén dirigidos a rebatir las tesis del interlocutor. Porque la mera heterogeneidad de planteamientos no implica que exista una contraposición entre ellos. El elemento clave de la deliberación para Landemore y Mercier es el proceso de la evaluación. No en vano, lo que define la deliberación, como ya dijera Aristóteles (2000), es el discernimiento de las razones que hay a favor y en contra de un asunto (Manin, 2005, 15). De ahí que Mercier y Landemore distingan entre los procesos de argumentación y de evaluación en el razonamiento. El primero es un proceso sesgado que sólo articula razones favorables a las tesis que defiende el sujeto. Por su parte, la evaluación trata de discernir la información valiosa que pueda haber en las razones aportadas por el interlocutor para tomar una buena decisión. Esto es, la evaluación conlleva una disposición a dejarse convencer por el mejor argumento.

De esta forma, el diálogo en grupos de sujetos afines, o en ámbitos de pluralidad de planteamientos pero en los que no se lleva a cabo esa evaluación del planteamiento del

3 Sendas teorías, la TAR y el intuicionismo social, aceptan la posibilidad de que exista una deliberación interna que lleve a la producción de juicios no sesgados. Pero ello requerirá de un esfuerzo cognitivo especial que no se produce de forma habitual.

interlocutor, deben ser denominados mejor como tertulias o discusiones pero no como deliberación (Landemore y Mercier, 2012, 927; Mercier y Landemore, 2012, 246). En esos otros procesos de comunicación impera el sesgo de confirmación, que conduce a la elaboración de razones dirigidas a la reafirmación en la opinión inicial (Lord, Ross y Lepper, 1979, 2099; Kunda, 1990, 484). Porque en ellos el sujeto no trata de llegar al acuerdo racional, sino defender de forma recalcitrante una tesis sin contemplar que pueda estar equivocado. Esta actitud irrazonable que poseen los sujetos y la ausencia de una evaluación crítica de los argumentos del interlocutor son los elementos que dirigirán el razonamiento hacia la polarización de posturas en lugar del acuerdo.

En consecuencia, Mercier y Landemore parecen coincidir con Lakoff y Haidt en que la causa de la polarización está en una concepción errónea de la deliberación. Para Lakoff y Haidt la polarización es fruto de la expectativa frustrada de lograr el convencimiento racional del interlocutor. Sin embargo, un enfoque correcto del proceso deliberativo, entienden, llevaría a asumir que la deliberación es en realidad un mecanismo de persuasión emocional dirigido a imponer mediante metáforas nuestro marco sobre el marco del interlocutor. Por ese motivo, en ese proceso de persuasión no hay lugar para el convencimiento racional ni la polarización de posturas. Por su parte, Landemore y Mercier entienden que en la deliberación no se produce polarización de posturas (Pérez Zafrilla, 2016). Pero, a diferencia de Lakoff y Haidt, para Mercier y Landemore en la deliberación es posible el acuerdo racional, gracias al desarrollo de sendos procesos cognitivos de argumentación y evaluación que componen el razonamiento y que tendrían un origen evolutivo.

3. Las emociones morales en la deliberación

De esta forma, los autores analizados defienden que propiamente la polarización no forma parte de los procesos deliberativos. Para Lakoff y Haidt esto es así porque los procesos de polarización son fruto de la una ilusión de la psicología cognitivista; para Mercier y Landemore, por su parte, la polarización es fruto de tipos de razonamientos no deliberativos, carentes de un intercambio crítico de argumentos. Sin embargo, como trataremos de mostrar a continuación, ambos planteamientos son erróneos, ya que no logran reconocer la dimensión moral que poseen las emociones reactivas en el proceso deliberativo. Frente a lo defendido por Lakoff y Haidt, las emociones reactivas poseen un carácter racional; frente a Landemore y Mercier, esas emociones son el elemento clave para comprender que los procesos de polarización ocupan un lugar dentro de los procesos deliberativos.

Hemos de empezar por señalar que ambos planteamientos poseen concepciones erróneas de la deliberación. La deliberación ni es una forma de persuasión emocional ni tampoco un mecanismo de razonamiento de carácter adaptativo dirigido a mantener la supervivencia de los participantes en los contextos comunicativos. La deliberación se rige por unos parámetros epistémicos y morales ausentes en las propuestas de estos autores. Así, frente a lo defendido por el intuicionismo social de Haidt, los juicios morales no son una expresión subjetiva de agrado o desagrado hacia algo. Los juicios morales poseen una pretensión de universalidad. Esto significa que la alternativa a lo afirmado como justo no se considera aceptable (Cortina, 2007, 18). Del mismo modo, el juicio moral entraña una pretensión de intersubjetividad: se espera que ese juicio sea aceptado racionalmente por todos.

Esta es una idea clave que articula el proceso deliberativo, como nos recuerdan también desde la democracia deliberativa. Para los autores de esta teoría política, al argumentar los sujetos presuponen un criterio de justicia dirigido al bien común (Cohen, 1986, 26-38; Christiano, 1996, 29-30). Ese criterio se presupone intersubjetivo, de tal forma que al argumentar los sujetos albergan implícitamente una expectativa de alcanzar la comprensión y el acuerdo entre todos. Esto hace además, que quien defienda algo en un proceso deliberativo lo haga porque lo considera justo, o al menos mejor que las alternativas presentes, no porque satisfaga sus intereses egoístas. La pretensión de intersubjetividad y, en consecuencia, del convencimiento racional, son así elementos constitutivos del proceso deliberativo. De esta forma, la deliberación se asienta sobre una expectativa recíproca de convencimiento racional. Cada sujeto expone sus argumentos con la pretensión de convencer racionalmente al resto y a la vez acepta ser convencido por otro argumento mejor que le haga ver a todos que esa otra propuesta es la correcta. Así, la deliberación queda convertida en un ajustamiento de creencias entre los ciudadanos sobre lo que constituye la mejor opción a tomar, a la luz del reconocimiento del mejor argumento (Cohen, 1986, 34).

Pero también la deliberación se asienta sobre unos principios morales básicos. Al deliberar con otra persona, los sujetos presuponen el deber de reconocer al otro como interlocutor válido (Cortina, 2007, 181). Esto es así ya que en el diálogo los sujetos reconocen una relación moral. Dicha relación pasa por el deber de reconocer que la relación con el otro en el diálogo debe asentarse sobre la simetría y el recurso a razones que el otro pueda razonablemente aceptar, quedando excluida toda forma de manipulación. Por otro lado, quien participa en un debate reconoce el deber de estar guiado por intereses universalizables, así como por un criterio de justicia pretendidamente intersubjetivo. Quien no respetara este deber y se guiara por intereses egoístas propiamente no estaría deliberando sino negociando, faltando por tanto a esa expectativa recíproca de convencimiento que articula la deliberación.

Estas condiciones, ausentes en los planteamientos de Lakoff, Haidt y Landemore y Mercier, ponen en cuestión las tesis de estos autores sobre el fenómeno de la polarización. Como hemos señalado, los sujetos presuponen que quienes escuchen sus razones serán convencidos y apoyarán la propuesta realizada. En consecuencia, cuando el acuerdo no es posible, por las diferencias cognitivas que separan a las personas, y el interlocutor A contraargumenta desde una posición que B no comparte, B podrá pensar que A no está moralmente motivado en la deliberación al no aceptar el argumento presentado antes por B y que éste considera el mejor. Estos juicios sobre la falta de motivación moral del interlocutor suelen producirse en los procesos deliberativos cuando se abordan asuntos especialmente polémicos, en los que el proceso de evaluación crítica no conduce a la convergencia de posiciones. Pero esos juicios no se tratan de una ilusión, como cree Haidt, ni de un sesgo cognitivo, como defienden Mercier y Landemore. Al contrario, representan un elemento integrante y plenamente racional de la deliberación. Para mostrarlo creo conveniente aludir a los sentimientos reactivos que suelen acompañar a dichos pensamientos.

Los sentimientos de recelo que aparecen cuando el interlocutor no es convencido por nuestros argumentos, poseen un claro carácter moral. Son estas unas emociones morales, como la ira, el resentimiento o la indignación. Las emociones morales se caracterizan por su contenido cognitivo. Permiten al sujeto percibir situaciones donde se está violando una norma moral. Esto es posible porque, como señala Cortina (2007, 85), esas emociones pre-

suponen la existencia entre los sujetos de una relación regida por unos principios morales que debe ser respetada. Pero, y esto es lo más importante, esa relación moral se fundamenta en una expectativa recíproca impersonal de cumplimiento, dirigida tanto a los demás como hacia uno mismo. Sentimos culpa cuando reconocemos que no nos hemos comportado de un modo que es exigible a todos en virtud de esa expectativa recíproca, e indignación cuando sentimos que ese comportamiento inmoral lo ha hecho otro (Cortina, 2011a, 144; Habermas, 1965, 66). Algo parecido sucede en la deliberación. Los sentimientos reactivos de frustración, recelo o indignación presentes en el debate, así como la consecuente creencia de que tal vez el interlocutor no esté motivado moralmente, reflejan que la deliberación pública se asienta sobre unos presupuestos morales de los que los sujetos son plenamente conscientes. Porque, como vimos, la expectativa recíproca de motivación moral es una condición inherente a la argumentación. Las personas sienten indignación o recelo al comprobar que su interlocutor no se convence por los argumentos presentados y piensan que éste no está motivado porque la relación dialógica se asienta sobre unos parámetros morales que deben ser respetados.

Por ejemplo, nosotros distinguimos entre las formas aceptables y no aceptables de comunicación en el ámbito deliberativo. En la deliberación se admite la argumentación racional pero no la demagogia o las falacias, al representar una forma de manipulación que busca imponer intereses egoístas. Por ese motivo los sentimientos reactivos surgen en la deliberación cuando alguien emplea esos recursos. Los sentimientos reactivos nos advierten de que alguien está violando los compromisos éticos que deben ser respetados en el proceso dialógico. Esos sentimientos reactivos nos revelan de forma inmediata esa carencia de actitud ética en el interlocutor, por ejemplo, al intentar manipular nuestros sentimientos o al intentar engañarnos. Dicho de otro modo, estos sentimientos reactivos representan la dimensión cordial de la razón por la que se reconoce una relación moral que no está siendo respetada (Cortina, 2007, 193).

Por otro lado, esos sentimientos reactivos surgen al comprobar que el interlocutor no es convencido por nuestros argumentos, produciéndose entonces los conocidos procesos de polarización. Este es un caso más complejo. Para analizarlo debemos partir de dos elementos interrelacionados. El primero son los dos aspectos de la fenomenología moral que los autores antes analizados no tienen en cuenta y a los que ya hemos hecho referencia: las pretensiones de universalidad e intersubjetividad que acompañan a los juicios morales. El segundo elemento es el hecho de que los sujetos deliberan desde marcos cognitivos inconmensurables (MacIntyre, 1987; Gaus, 1997).

La tesis de la pluralidad de marcos cognitivos que, como hemos visto, está presente entre neurocientíficos, ha sido defendida en el ámbito filosófico desde tiempo atrás. De hecho, el rechazo del modelo de razón universalmente compartida es un elemento característico de corrientes filosóficas como la hermenéutica o la tradición comunitarista. Autores como Gadamer, MacIntyre, Sandel o Taylor, pero también desde la democracia deliberativa, como Gutmann y Thompson o Gerald Gaus, han señalado (aunque desde diferentes planteamientos) que nuestro pensamiento se articula en torno a marcos proporcionados por la comunidad a la que pertenecemos. En ellos los distintos términos adquieren su sentido. Incluso para algunos de estos autores es en esos marcos en los que las personas forman su identidad.

Así, por ejemplo, señala Taylor que la valoración moral está dentro de un “marco referencial” que da sentido a nuestras vidas. Pero, frente a las tesis de la sociobiología, ese

marco moral no se asienta en respuestas intuitivas a los estímulos recibidos del exterior, sino que está constituido por unos bienes a los que reconocemos una dignidad y valor superior independientes de nuestros deseos o inclinaciones. Los marcos proporcionan a las personas tanto lo que reconocen como valioso como el sentido mismo que adquiere lo valioso para cada persona (Taylor, 1996, 34). Nuestro marco moral viene dado, según Taylor (1996, 46), por aquellos colectivos con los que estamos fuertemente comprometidos y que forjan también nuestra identidad. Es desde su pertenencia a tales grupos como el sujeto se alfabetiza moralmente. No obstante, en nuestras sociedades modernas conviven grupos diversos con los que se identifican los sujetos. En ellos se reconocen bienes diferentes que pueden llegar a ser opuestos. De esta forma, los marcos que articulan el pensamiento moral de las personas de diferentes grupos son distintos y estarán enfrentados en su ontología moral.

Estas diferencias en principio no harían imposible el acuerdo político, ya que, frente a lo defendido por los liberales, el pluralismo epistémico no representa en sí mismo un obstáculo para el entendimiento entre personas razonables (Smith, 1997, 1.611). Sin embargo, en el tratamiento de ciertos asuntos morales y políticos el acuerdo se hace imposible, produciéndose además procesos de polarización. Esto sucede en aquellos casos en que entran en juego valores que los sujetos consideran fundamentales y, por tanto, inviolables. Entonces la opción contraria a la que defienden la consideran intolerable (Talissee, 2009, 18). En estas situaciones los planteamientos que hay enfrentados sobre el asunto se asientan en marcos referenciales que resultan inconmensurables y entre los que el acuerdo no es posible. Los marcos referenciales proporcionan a los sujetos ontologías morales diferentes con las que comprender la realidad.⁴ Así, en estos casos ciertos conceptos que articulan el debate adquieren una dimensión metafísica o moral (dependiendo del caso) que afecta a la valoración que los sujetos hacen de las cuestiones de hecho (Gutmann y Thompson, 1997, 73). Es así como los conceptos articuladores del caso adquieren caracterizaciones diferentes para cada una de las partes, como sucede con el concepto de «vida digna» en el caso de la eutanasia o el aborto, o el de «calidad de la educación» en los debates sobre educación. Lo mismo sucede con los valores morales o con las virtudes, que adquirirán caracterizaciones distintas para los individuos. Esto se debe a que los marcos referenciales se nutren de las diferentes tradiciones que dan un sentido particular a esos valores y a las virtudes (Taylor, 1996, 36; MacIntyre, 1987, 227-232).

Estas diferencias cognitivas explican la aparición de las emociones reactivas en las ocasiones en que chocan valores que los sujetos consideran fundamentales. Como señala Habermas, los sujetos al argumentar presuponen que su interlocutor asigna a los términos el mismo sentido que ellos les otorgan (Habermas, 1998, 66). Sin embargo, lo que no advierten es que el sentido que ellos asignan al concepto es el propio de su marco referencial. En cambio, en otro marco el mismo término puede adquirir una connotación distinta, que además resulta inconmensurable. Por ejemplo, a un pro-vida le irrita que un abortista apele al «derecho a abortar», por cuanto no puede haber derecho a quitar la vida a otro ser humano. En cambio, el abortista no entiende que el derecho a abortar implique matar, sino

4 Aquí entran en juego también las influencias sociales o familiares que rodean al sujeto y que le llevan a tener percepciones particulares de los hechos que pueden diferir incluso de sus doctrinas comprensivas. En este sentido afirma Rawls que las personas no poseen doctrinas parcialmente comprensivas y no plenamente comprensivas.

ejercer un acto de libertad con el propio cuerpo. Pero esto es justamente lo que no percibe el pro-vida desde su marco referencial, pues para él el aborto entraña un crimen. De ahí que la defensa del derecho al aborto genere irritación en el pro-vida. En sentido contrario, al proabortista le irrita que su defensa del aborto se equipare con la defensa del crimen, pues él no lo considera así.

En consecuencia, las razones construidas desde lo moralmente significativo para uno pueden no ser significativas para su interlocutor. De esta forma cada posición se hace impermeable a las razones del oponente, lo que hará irreconciliables las posiciones presentes en el diálogo. Así, al no resultar convincentes las razones del interlocutor, cada cual pensará que su interlocutor en realidad carece de buenas razones con que justificar su posición. Es más, a los sujetos les indigna que el oponente no reconozca el valor moral de sus posiciones y continúe defendiendo la tesis contraria, que aquél considera inmoral desde su perspectiva. En consecuencia, a cada participante le parecerá que su interlocutor no se quiere dejar vencer porque defiende intereses egoístas, llegándose así a la polarización de posiciones.

El resultado será una polarización de las posiciones hacia los extremos opuestos. El motivo es que los sujetos que ven afectadas sus convicciones fuertes sobre un asunto en la deliberación desde unas razones a las que no reconocen valor moral reaccionan de forma normal polarizando su posición. Este fenómeno no es, por tanto, un hecho irracional ni ajeno a la deliberación, sino, al contrario, una consecuencia normal del proceso deliberativo. El sujeto no puede mantener en la deliberación una disposición de apertura hacia una posición en la que no reconoce un valor moral sino, al contrario, la defensa de una alternativa que considera irrazonable. De ahí que la tendencia sea a reforzar su posición llevándola a un extremo en lugar de hacia la convergencia. En cambio, cuando se delibera sobre cuestiones en las que no se produce un choque entre convicciones profundas de los sujetos, la tendencia normal será la convergencia de posiciones (Wojcieszak, 2011, 609).

4. Corregir la polarización

La pregunta a la que finalmente hemos de responder es una que hacíamos al comienzo: cómo es posible corregir el proceso de polarización en el marco de la democracia deliberativa. Aun aceptando que la polarización sea un fenómeno comprensible dentro de la deliberación, eso no quiere decir que debemos resignarnos a él. Es posible corregir su aparición, y el remedio para ello está en la educación de las emociones reactivas.

Desde la democracia deliberativa se subraya la necesidad de que el ciudadano esté formado en unas virtudes que le permitan deliberar adecuadamente (Cortina, 2011b, 27-28). Algunos autores, como Richardson o Bohman, inciden en aquellas habilidades dirigidas a empoderar al individuo en el proceso deliberativo, como la capacidad de introducir en el debate temas que afectan al sujeto (Richardson, 2002, 90; Bohman, 1996, 132). Sin embargo, otros, como Gutmann y Thompson, ponen el acento en la necesidad de reforzar unas virtudes que hacen referencia a la actitud que el individuo debe tener hacia los interlocutores con los que está en franco desacuerdo. Entre estas virtudes cabe destacar la que estos autores denominan «magnanimidad cívica». Esta virtud consiste en la disposición a reconocer que el interlocutor es una persona bienintencionada y que no esconde tras sus planteamientos estrategias espurias ni intereses egoístas, aunque nuestros argumentos no le resulten convincentes (Gutmann y

Thompson, 1997, 82-85). Dicho de otro modo, se debe reconocer al interlocutor como persona razonable. Así también, la magnanimidad cívica implica la disposición a reconocer el valor moral de las posiciones del interlocutor y que los argumentos de éste puedan transformar nuestro punto de vista. Finalmente, implica la disposición, por un lado, a reconocer que el desacuerdo es un hecho inevitable y, por otro, a minimizar el desacuerdo y a encontrar puntos de encuentro desde el reconocimiento de que sus posiciones son inconmensurables.

El fomento de la magnanimidad cívica permitirá a los individuos reconocerse mutuamente como personas razonables. Pero sobre todo les permitirá aceptar que el desacuerdo no es fruto de la carencia de motivación moral del interlocutor, sino del choque de esquemas cognitivos. De esta forma, se podrán cultivar en los sujetos actitudes que debiliten esos sentimientos reactivos que surgen actualmente ante el fracaso del convencimiento racional. Porque cambiando la forma de valorar el desacuerdo en el diálogo, se puede lograr también que nuestras emociones ante él sean distintas (Cortina, 2007, 86). Ahora bien, esto no significa que las emociones reactivas de indignación no sean nunca correctas. Lo son en aquellas circunstancias en las que se percibe una incoherencia entre lo defendido por el interlocutor y lo que hace realmente. Porque en esta situación de hipocresía la emoción moral nos revelaría la falta de actitud razonable del interlocutor al defender unos planteamientos que él realmente no cree.

Gracias al cultivo de la magnanimidad cívica, el desacuerdo ya no generará frustración ni recelo, sino respeto y aceptación. Así también, el fomento de la magnanimidad cívica será clave para lograr mejores acuerdos en el proceso deliberativo. El modo de hacerlo será fijando metas más realistas en el diálogo. Admitiendo el carácter inevitable del desacuerdo (reconocido incluso por la mayoría de autores de la democracia deliberativa) y la necesidad de tomar decisiones en un tiempo prudencial (pues el diálogo no puede alargarse indefinidamente), los sujetos ya no se fijarán como objetivo convencer de tesis fundamentales. Los objetivos de la deliberación serán distintos, por ejemplo medidas de alcance medio que no satisfagan del todo las metas de ninguna de las partes. Con ello se podrá aminorar el desacuerdo y al mismo tiempo dar respuesta a los problemas. Ahora bien, esto no significa en absoluto renunciar a la deliberación y apostar por un método de negociación para resolver los problemas. Ello es así porque la magnanimidad cívica presupone la actitud ética de los participantes, mientras que la negociación está guiada por la búsqueda de intereses egoístas y la renuncia a la argumentación racional en favor de la demagogia. Por ello precisamente, para lograr el acuerdo racional en contextos de desacuerdo profundo los sujetos deben renunciar a convencer a su interlocutor sobre aquellos aspectos en los que no cabe el acuerdo por la inconmensurabilidad de planteamientos.

Es así, finalmente, como se podrá evitar también la polarización en los procesos deliberativos. Cuando se parte del reconocimiento de la actitud bienintencionada del interlocutor y de la imposibilidad del acuerdo total sobre las convicciones que el sujeto tiene, nadie polarizará su postura. Más bien la tendencia natural será hacia la convergencia de posiciones en torno a unas medidas más limitadas. Incluso cuando se percibe la hipocresía en la posición defendida por el interlocutor tampoco se producirá la polarización. En esas ocasiones lo más prudente será sin duda dar por terminado el diálogo. Porque, como dijimos anteriormente, quien no mantiene una actitud ética en el diálogo propiamente no delibera, sino que trata de imponer una posición sus intereses individuales.

5. Conclusión

Con lo dicho a lo largo del trabajo podemos concluir que la polarización de los procesos deliberativos en situaciones de desacuerdo es un problema que puede abordarse desde las mismas categorías de la democracia deliberativa. El modo de hacerlo será incidiendo precisamente en los aspectos que las aproximaciones hechas desde la neurociencia no son capaces de reconocer.

Efectivamente, como hemos señalado, la neurociencia concibe la deliberación como una interacción de procesos psicológicos: para Lakoff y Haidt esos procesos serían meras reacciones intuitivas; para Mercier y Landemore se trataría de mecanismos cognitivos desarrollados por la evolución. Pero ambos enfoques son claramente reduccionistas. Por un lado, porque olvidan la dimensión epistémica de la cognición humana. El razonamiento moral se rige por unos parámetros epistémicos como la orientación por un criterio de justicia, la pretensión de universalidad o la expectativa de convencimiento, que no son tenidos en cuenta desde la psicología evolutiva. Tampoco los marcos referenciales sobre los que se estructura la cognición humana pueden reducirse a meras estructuras mentales acuñadas por la evolución en nuestro cerebro. Porque nuestra aproximación a la realidad no se reduce a un mero cálculo inconsciente dirigido a la supervivencia individual o grupal, sino que parte del reconocimiento de unos bienes que trascienden nuestras inclinaciones o intereses. Finalmente, estos autores dejan de lado la dimensión moral de la deliberación y en particular de las emociones. Su aproximación reduccionista a la deliberación, y centrada en el estudio de procesos psicológicos, es ciega a la capacidad de las emociones morales para revelarnos cuándo los supuestos morales de la deliberación son violados por los participantes.

Sin estas dimensiones epistémica y moral, ausentes en el enfoque neuropsicológico, no puede ser analizada correctamente la deliberación y en consecuencia tampoco los procesos de polarización. Ciertamente, la polarización es un problema complejo que responde a diversos factores y que no se desarrolla de la misma forma en todos los contextos. Por ejemplo, existe una tendencia hacia la homogeneización de posiciones hacia la postura mayoritaria cuando se participa en procesos de debate gratuitos donde no se toma una decisión sobre el asunto tratado. En ellos la minoría no desea parecer descortés y tiende a acomodar su visión a la mayoritaria (Schkade, Sunstein y Hastie, 2010, 236). En cambio, en genuinos procesos deliberativos, dirigidos a la toma de decisiones sobre un asunto, el tratamiento de temas polémicos puede producir un enconamiento de posiciones antagónicas. En estos contextos de fuerte desacuerdo sobre el asunto a tratar, la polarización no responde a meras reacciones psicológicas inconscientes. Es en realidad fruto de las emociones reactivas de carácter moral surgidas ante el choque de marcos cognitivos en la deliberación y la futilidad de los argumentos empleados para cambiar la posición del interlocutor. Por ello, los consejos que desde la neuropsicología (o desde la ética) se aporten para reducir la polarización deberán conducirse hacia el cultivo de las emociones morales y a la aceptación de la limitada capacidad de acuerdo entre las personas debido a las diferencias cognitivas que separan a los sujetos. Afortunadamente algunos pasos se están dando en este sentido (Ferbach, Rogers, Fox y Sloman, 2013).

Bibliografía

- Auber, Johannes, Crott, Helmut y Werner, Johachim (1992): «Choice Shift and Group Polarization: An Analysis of the Status of Arguments and Social Decision Schemes», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 62, pp. 50-61.
- Aristóteles (2000): *Retórica*. Gredos, Madrid.
- Benhabib, Seyla (1996): «Toward a deliberative model of democratic legitimacy», en: S. Benhabib (ed): *Democracy and difference*. Princeton University Press, Princeton.
- Bohman, James (1996): *Public deliberation*. The MIT Press, Cambridge.
- Castells, Manuel (2009): *Comunicación y poder*. Alianza, Madrid.
- Christiano, Thomas (1996): *The rule of the many*. Westview Press, Colorado.
- Cohen, Joshua (1986): «An epistemic conception of democracy», *Ethics*, vol. 97, pp. 26-38.
- Cortina, Adela (2007): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel, Oviedo.
- Cortina, Adela (2011a): *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid.
- Cortina, Adela (2011b) «Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 44, pp. 13-55.
- Darley, Jody L. y Rusbult, Caryl E. (2001): «Attitude alignment in close relationships», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 81, pp. 65-84.
- Ferbach, Philip M., Rogers, Todd, Fox, Craig R., Sloman, Steven (2013): «Political extremism is supported by an Illusion of understanding», *Psychological Science*, vol. 24,
- Freeman, Samuel (2000): «Deliberative democracy. A Sympathetic comment», *Philosophy and Public affairs*, vol.29, núm. 4, 2000, pp. 371-418.
- García-MarzÁ, Domingo (2012): «Neuropolítica: una mirada crítica sobre el neuropoder», en: Adela Cortina (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*. Comares, Granada.
- Gaus, Gerald F. (1997): «Reason, justification and consensus», en: J. Bohman y W. Rehg (eds): *Deliberativedemocracy. Essays on reason and politics*. The MIT Press, Cambridge, pp. 205-242.
- Gutmann, Amy y Thompson, Dennis (1997): *Democracy and disagreement*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Habermas, Jürgen (1965): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Crítica, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1998): *Facticidad y validez*. Trotta, Madrid.
- Haidt, Jonathan (2001): «The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgement», *Psychological Review*, vol. 108, pp. 814-834.
- Haidt, Jonathan (2012): *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. Pantheon Books, New York.
- Haidt, Jonathan y Bjorklund, Fredrik (2007): «Social Intuitionists answer six questions about moral psychology», en: W.Sinnott-Armstrong (ed.): *Moral Psychology*, vol. 2, The MIT Press, Massachusetts.
- Isenberg, Daniel J. (1986): «Group polarization: A critical review and meta-analysis», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 50, núm. 6, 1986, pp. 1141-1151.
- Kunda, Ziva (1990): «The case for motivated reasoning», *Psychological Bulletin*, vol.108, pp. 480-498.

- Lakoff, George (2009): *The political mind. A cognitive scientist guide to your brain and its politics*. Penguin Books, New York.
- Landemore, Hélène y Mercier, Hugo (2012): «Talking it out with others vs. deliberation within and the law of group polarization: Some implications of the argumentative theory of reasoning for deliberative democracy», *Análise Social*, vol. XLVII, núm. 205 (4º), pp. 910-934.
- Lord, Charles G., Ross, Lee, y Lepper, Mark R. (1979): «Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 37, pp. 2098-2109.
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona.
- Manin, Bernard (2005): «Democratic deliberation: why we should promote debate rather than discussion». Paper presentado en el Program in Ethics and Public Affairs Seminar, Princeton University, octubre. Documento accesible en <http://www.politics.as.nyu.edu/docs/IO/2792/delib.pdf>.
- Markovits, Elizabeth (2006): «The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, núm. 3, pp. 249-269.
- Mercier, Hugo (2011): «What good is moral reasoning?», *Mind & Society*, vol. 10, núm. 2, pp. 131-148.
- Mercier, Hugo (2012): «Some clarifications about the Argumentative Theory of Reasoning: A reply to Santibáñez Yáñez», *Informal Logic*, vol. 32, (2) 2012, pp. 259-268.
- Mercier, Hugo y Landemore, Hélène (2012): «Reasoning is for arguing. Understanding the success and failures of deliberation», *Political Psychology*, vol. 33, núm.2, pp. 243-258.
- Mercier, Hugo y Sperber, Dan (2011): «Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory», *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 34, pp. 57-111.
- Paxton, Joseph M. y Greene, Joshua (2010): «Moral reasoning: hints and allegations», *Topics in Cognitive Science*, vol. 2 núm. 3, pp. 511-527.
- Pérez Zafrilla, Pedro Jesús (2009): «Democracia Deliberativa: una apuesta por el valor epistémico de la deliberación pública», *Revista de Filosofía*, vol.34, pp. 155-73.
- Pérez Zafrilla, Pedro Jesús (2016): «Is Deliberative Democracy an adaptive political theory? A critical analysis of Hugo Mercier's Argumentative Theory of Reasoning», *Análise Social*, vol. LI, núm. 220 (3), pp. 544-564.
- Richardson, Henry (2002): *Democratic autonomy*. Oxford University Press, Oxford.
- Schulz, Kathryn (2010): *Being Wrong. Adventures in the margin of error*. Portobello Books, New York.
- Schkade, David, Sunstein, Cass R. y Hastie, Reid (2010): «When deliberation produces extremism», *Critical Review*, vol. 22, pp. 227-252.
- Smith, Douglas G. (1997): «The illiberalism of liberalism: Religious discourse in the public square», *San Diego Law Review*, vol. 34, pp. 1.571-1.642.
- Sperber, Dan, Clément, Fabrice, Heintz, Christopher, Mascaro, Oliver, Mercier, Hugo, Origi, Gloria, y Wilson, Deirdre (2010): «Epistemic vigilance», *Mind & Language*, vol. 25, pp. 353-393
- Sunstein, Cass (2002): «The law of group polarization», *Journal of Political Philosophy*, vol. 10, pp. 175-195.
- Talisse, Robert (2009): *Democracy and moral conflict*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Taylor, Charles (1996): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona.
- Thompson, Dennis (2008): «Deliberative democratic theory and practical political science», *Annual Review of Political Science*, vol.11, pp. 497-520.
- Westen, Drew (2007): *The political brain. The role of emotion in deciding the fate of the nation*. Public Affairs, New York.
- Wojcieszak, Magdalena (2011): «Deliberation and attitude polarization», *Journal of Communication*, vol.61, pp. 596-617.

Universales Morales: la ciencia de la naturaleza humana y el enfoque de la Ética cognitiva*

Moral Universals: The Science of Human Nature and the Cognitive Ethics Approach

ENRIQUE F. BOCARDO CRESPO**

Abstract: Recent trends in Cognitive Ethics have emphasized the conceptual debts with the development of the Science of Human Nature in the late 1600s and early 1700s. The paper deals mainly with two major theoretical approaches in the cognitive revolution, (1) that is possible to offer an explanation of the cognitive mechanisms involved in moral decision processes in terms of abstract principles allegedly embedded in human nature; and (2) that there might be substantive reasons to assume a moral faculty to account for the capacity to issue a potential infinite number of considered moral judgments.

Keywords: Cognitive Ethics, Science of Human Nature, Universal Moral Grammar.

Resumen: Investigaciones recientes en la Ética Cognitiva han puesto de manifiesto algunas de las deudas teóricas con el desarrollo de la Ciencia de la Naturaleza Humana a finales del siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII. El trabajo trata específicamente sobre dos asunciones teóricas dentro de la revolución cognitiva, (1) que es posible ofrecer una explicación de los mecanismos cognitivos responsables de los procesos de decisión moral en términos de principios abstractos que supuestamente están incorporados en la naturaleza humana, y (2) podría ser razonable suponer que existe una cierta facultad moral humana que podría explicar la capacidad de emitir un número potencialmente infinito de juicios morales considerados.

Palabras Claves: Ética Cognitiva, Ciencia de la Naturaleza Humana, Gramática Moral Universal.

I

Locke argumentaba en *Essay concerning Human Understanding* que las nociones de bien y mal moral dependen de la posibilidad de hallar una regla (*measure*) con la que juzgar nuestras acciones, de suerte que una acción es moralmente buena o mala si coincide con la regla, ya sea la ley divina, la ley civil, la ley de la opinión o de la reputación, en caso contrario es considerada moralmente reprochable (Locke, 1979, Book IV, Chapt. III).

Fecha de recepción: 11/06/2015. Fecha de aceptación: 16/12/2015.

* Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad. Estoy muy agradecido a John Mikhail y Noam Chomsky por sus valiosos comentarios. Mi agradecimiento por las sugerencias de los dos evaluadores anónimos de la revista y de la Profa. López de la Vieja.

** Profesor Titular de Filosofía Moral y Política (M.Phil. Chicago 1986; M. Phil. Cantab, 2009). Autor de *La política del negocio: cómo la administración Bush vendió la Guerra de Irak* (Horsori, 2012).

El problema que Locke planteaba en el vocabulario de la epistemología racional de finales del siglo XVII se puede plantear en términos modernos como el problema sobre la *decibilidad* de los juicios morales: si es posible encontrar alguna medida o patrón –preferiblemente con un alcance de validez universal– con el que justificar la verdad de aquellas proposiciones en donde expresamos un juicio moral, cuya fuerza normativa aparezca necesaria (Bocado, 1993).

Locke pensó que la diversidad de las normas y leyes morales que utilizan los seres humanos para juzgar las acciones se podría reducir, si las nociones morales que entran en juego en la formulación de las actitudes y juicios morales se pudieran definir con la misma precisión que, por ejemplo, se hace en la geometría (Yolton, 1983). Así que concluyó que una de las reglas que los filósofos morales deberían de seguir para evitar las “imperfecciones y abusos” de las palabras, era definir con la mayor precisión conceptual posible los términos que estaban utilizando con el objeto de construir un lenguaje moral libre ambigüedades verbales (Locke, 1979, Book III. Chapt. IX. 6).

Con definiciones claras y precisas era posible estipular normas morales, que siguiendo las reglas mentales de formación de los modos mixtos, sirvieran de patrones universales con los que medir el alcance moral de las acciones humanas. La asunción era que, a menos que se encuentre un patrón universal de comportamiento –en el caso de Locke se hallaba en las leyes morales que Dios había dado a la naturaleza humana– cualquier decisión sobre la moralidad de una acción estaría sujeta a los caprichos de las normas morales relativas que se den los hombres y por consiguiente era inquietante pensar que no hubiera una medida última que sirviera de criterio para evaluar cualquier acción (Bocado, 2006, 70-6).

Existe, como parte de la asunción inicial del planteamiento de Locke, una relación lógica directa entre la presumible existencia de universales morales y la posibilidad de hallar una solución satisfactoria al problema sobre la *decibilidad* de los juicios morales. Este planteamiento, aunque tradicionalmente se ha vinculado con John Rawls no es sin embargo, como Rawls lo reconoce explícitamente, un enfoque ni exclusivo ni novedoso de su teoría de la justicia entendida como imparcialidad (Rawls, 1971, 46; Nagel, 1973). De hecho tiene sus orígenes en la repercusión que las obras de Galileo y Newton tuvieron en los planteamientos cognitivos de Locke, Butler, Hutcheson, Hume, Joseph Priestley y Thomas Reid.

Es posible identificar dos contribuciones significativas, por seguir algunas sugerencias de Chomsky, en la revolución cognitiva de finales del siglo XVII y principios del XVIII que tienen una conexión directa con los planteamientos recientes de la ética cognitiva (Chomsky, 2009). La primera es que no existe un planteamiento coherente del problema mente-cuerpo, como consecuencia de la demolición de la filosofía mecanicista por parte de Newton (Nagel, 1995, 106). Según esto, sólo podemos considerar aquellos aspectos del mundo que llamamos “mentales” como el resultado de la manifestación “de una estructura orgánica que se encuentra en el cerebro” por utilizar la conocida expresión de Joseph Priestley (Priestley, 1777).

La segunda contribución se centra en el hecho de que las propiedades mentales características de la actividad humana, y en particular aquellas que tienen que ver con la capacidad de emitir juicios morales, pueden implicar el uso de un cierto órgano con una capacidad potencialmente ilimitada (Mikhail, 2000; Strawson, 2006). Esto hace que tanto en el caso

del lenguaje, como en el de moral se pueda hablar de órganos o de instintos, sólo en la medida en que tenga sentido hablar de una capacidad innata en cuyos términos se explica el proceso de aprendizaje, salvando naturalmente algunas de las objeciones clásicas de Singer (Singer, 1974, 515-6).

Posiblemente una de las más significativas contribuciones de Hume a la psicología moral fue reconocer que los juicios morales no tienen límite en su extensión, y que su justificación se basa en principios generales que son parte de nuestra naturaleza, aun cuando se encuentren más allá de nuestros “instintos originales” (Hume, 1984a, 22, 27). Por lo que respecta a la extensión epistemológica de los principios de la naturaleza humana, Hume observa que:

“Es innecesario obligar hasta el punto a nuestras investigaciones a preguntar por qué tenemos humanidad o sentimientos para con nuestros semejantes. Es suficiente con que esto se experimente como un principio de la naturaleza humana. Debemos de parar en algún momento nuestro examen de las causas; pues existen, en todas las ciencias, algunos principios generales, más allá de los cuales no podemos esperar encontrar principio alguno más general... No es probable que estos principios se puedan descomponer en otros más simples y universales, a pesar de los intentos que se hagan con tal propósito. Pero si fuera posible, no sería de la incumbencia de la presente investigación, y podemos en esta ocasión con seguridad considerar estos principios como originales”. (Hume, 1998, 109, nota 19).

La ética, como resultado de la *naturalización de la epistemología* (Chomsky, 2009, 185), forma parte de la ciencia de la naturaleza humana, entendida como aquella investigación basada en el método experimental que había establecido Newton cuyo fin es descubrir los principios que nos hacen ser precisamente lo que somos. Tal y como los caracteriza Hume estos principios son originales y últimos; no tiene sentido preguntar por qué somos así. La ciencia de la naturaleza humana acaba sus explicaciones allí donde encuentra aquellos principios o instintos gracias a los cuales pensamos, nos comportamos y hacemos la clase de cosas por la que los seres humanos son conocidos y se reconocen entre sí como humanos.

En cualquier caso, la asunción básica de la ciencia de la naturaleza humana consistía en que sólo era posible llegar a una explicación satisfactoria de la conducta moral de los seres humanos si se conseguía desvelar los mecanismos naturales responsables de que manifiesten la conducta que exhiben. El carácter último que Hume le adjudicaba a los principios de la naturaleza humana revelaba que esos principios muestran el diseño natural que han creado a los seres humanos. “No existe”, afirma categóricamente Hume,

“cuestión alguna de importancia, cuya decisión no está incluida en la ciencia del hombre; y no hay alguna, que se pueda decidir con certeza a menos que estemos familiarizados con aquella ciencia. Al pretender, por consiguiente, explicar los principios de la naturaleza humana, estamos proponiendo, en efecto, un sistema completo de ciencias basado en un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que se puede asentar con alguna certeza”. (Hume, 1984, 43).

El nuevo fundamento lo había establecido Newton en la *Óptica*, y básicamente consistía en realizar experimentos y observaciones para justificar posteriormente las conclusiones inductivas:

“Como en las matemáticas, en la filosofía natural la investigación de las cosas difíciles por el método de análisis ha de preceder siempre al método de composición. Este análisis consiste en realizar experimentos y observaciones, en sacar de ellos conclusiones generales por inducción y en no admitir otras objeciones en contra de esas conclusiones que aquellas salidas de los experimentos u otras verdades ciertas, pues las hipótesis no han de ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental”. (Newton, 1977, 349).

En términos generales, la ciencia de la naturaleza humana intentaba ofrecer una descripción de la naturaleza y del alcance de las capacidades cognitivas humanas, de los mecanismos que son los responsables de que los seres humanos se comporten de la manera en que lo hacen y manifiesten los deseos que les impulsan a obrar. Sin embargo, el hecho de que la ciencia de la naturaleza humana proporcione los principios para entender la capacidad moral de los seres humanos no es una conclusión que se siga necesariamente del método experimental de Newton (Yolton, 1983).

Mandeville, basándose en las mismas premisas experimentales, había llegado a conclusiones opuestas. En *The Fable of the Bees*, argumentaba que el motivo más poderoso de las acciones humanas es el interés privado y que los seres humanos no son sociables ni tienen buena voluntad por una disposición propia de su naturaleza (Mandeville, 1988 Vol. II, 164 y 175). De hecho, Mandeville presentó uno de los grandes desafíos de la epistemología moral del siglo XVIII: no es la virtud, sino el vicio el que beneficia considerablemente las formas de vida de la sociedad (Hundert 2005, 49-55). Lo que los moralistas llaman *vicios* son meramente aquellas actividades que dan trabajo a mucha gente mejorando de esa manera las condiciones de vida de un gran número de personas (Mandeville, 1988 Vol. I, 33-36). Si el vicio, como lo caracteriza Mandeville, es “un deseo egoísta de lujuria y felicidad”, todas las personas que actúan motivadas por los vicios lo hacen para mejorar su situación de suerte que, sin proponérselo, están contribuyendo a aumentar la riqueza nacional del país (Mandeville, 1988, 55, 333).

A juicio de Hume, la paradójica conclusión que sostiene Mandeville al defender que son los vicios privados los que en realidad promueven los beneficios públicos, descansa en una psicología moral notoriamente errónea (Hume, 1998, 48-50; Hundert 2005, 78-82). Con independencia de la corrección del diagnóstico de Hume, la paradoja de Mandeville demostraba que era perfectamente compatible sostener, por una parte, una ética basada en patrones utilitaristas de evaluación de la conducta, como la satisfacción indiscriminada de los deseos, y, por otra, la justificación de una epistemología moral basada en el método de experimental que invalidaba cualquier reivindicación sobre la naturaleza intrínseca moral de los seres humanos, como ya había anticipado Hobbes. Esto planteaba un serio problema para la epistemología moral del siglo XVIII: ¿cómo es posible reconciliar una epistemología empirista con una teoría sobre la naturaleza humana que garantice, en contra de la paradoja de Mandeville, las cualidades morales inherentes a la naturaleza humana?

En esencia hay dos maneras de resolver el problema: o se cambian los presupuestos de la epistemología empirista basada en la noción de impresiones e ideas, que fue el curso de acción que decidieron seguir Thomas Reid y posteriormente Kant; o se mantienen los postulados básicos de la epistemología empirista y se redefinen los límites de la naturaleza humana de tal manera que se pueda explicar sus inclinaciones morales como parte de su constitución intrínseca (Kant, 1979). La segunda solución implicaba postular una facultad o sentido moral, que fue la que eventualmente adoptaron Butler, Hutcheson y finalmente el propio Hume.

II

Shaftesbury defendió la tesis de que el interés egoísta, o miedo, que surge ante la autoridad humana o divina no se podían admitir como motivos propios de la vida moral humana; y aunque no llegó a sostener que todas las personas son virtuosas por naturaleza, mantuvo, sin embargo, que todas las personas tienen capacidades naturales para actuar siguiendo los dictados de la virtud y, en base a su constitución natural, de distinguir lo que es moralmente bueno de lo que no lo es (Shaftesbury, 1995, Vol. 1, 77-81, 92-99).

La explicación del sentido moral como capacidad para emitir juicios morales la justifica Shaftesbury en términos de la analogía entre el sentido de la belleza y el sentido moral. El sentido moral, como el sentido de la belleza, es capaz de detectar las cualidades morales presentes en la personas como parte de la habilidad natural que aquellas adquieren para relacionarse entre sí y responder a los estímulos morales que perciben. La idea es extraordinariamente reveladora para comprender el desarrollo de la ética cognitiva, porque el propio Shaftesbury, para evitar la demoleadora crítica que Locke había sometido a los principios morales innatos, explicaba estas habilidades o capacidades no como principios innatos, un término, que a su juicio no le hace justicia Locke, sino como *connaturales* (*connatural*). La cuestión, por consiguiente, no tiene nada que ver con averiguar en qué momento los seres humanos son conscientes por primera vez de que ciertas ideas morales son universales en su aplicación; sino de saber más bien si la “constitución del hombre no sea de tal suerte que, llegando a ser adulto y habiendo crecido, las ideas de orden y administración de un Dios, no surgirán infalible y necesariamente en su conciencia” (Rand, 1900, 403).

Al plantear así el problema, la cuestión se formulaba en términos de características *connaturales* propias de la noción misma de naturaleza humana, lo que implicaba, por utilizar el mismo ejemplo de Shaftesbury, que la capacidad moral que muestran los seres humanos forma parte de su constitución natural, sin que se tenga que suponer necesariamente que contengan principios o ideas innatos, exactamente como no hay que suponer que el feto tenga la idea de nacimiento para entender su habilidad intrínseca de nacer. Las implicaciones de este planteamiento, sin embargo, no dieron sus frutos hasta que la biología investigó la noción de desarrollo orgánico y se descubrió la estructura genética de los organismos.

El obispo Joseph Butler, por su parte, contribuyó decisivamente a re-establecer la concepción de la naturaleza humana basada en capacidades y principios morales inherentes a su propia constitución natural, partiendo precisamente del alcance epistemológico que la ciencia de la naturaleza humana aspiraba a lograr. En el *Prefacio* a los *Sermones* reconoce que hay dos maneras de abordar los problemas morales. Una, que es la que eventualmente rechaza,

consiste en investigar las relaciones abstractas de las cosas, en esencia el mismo reproche que Hume le hacía a la ética de Cudworth. La otra, que es la que se propone seguir en sus sermones, trata de investigar “en qué consiste la naturaleza particular del hombre, sus diversas partes, su distribución (*Oeconomy*) o constitución, para desde aquí proceder a determinar cuál es el curso de su vida y qué es lo que le corresponde a su naturaleza”(Butler, 1749, vi).

La imagen de una naturaleza humana desprovista de principios morales básicos que había defendido Mandeville, se basaba en una deliberada confusión que obliteraba la diferencia entre amor propio (*self-linking*) y deseos particulares. Esta diferencia se manifestaba particularmente en la distinción entre los objetos internos y externos de una pasión. Por ejemplo cuando nos apetecen ciertas cosas, lo que en realidad deseamos no es el placer de tener lo que queremos, sino el objeto mismo, en virtud de una relación previa de “adaptabilidad” (*suitableness*) entre los deseos y los distintos objetos que deseamos (Butler, 1749, 210). Sin esta distinción –según argumenta Butler– estamos obligados a tratar a los seres humanos como seres egoístas por naturaleza, sin la capacidad de distinguir lo que hace que una persona obtenga placer en unas cosas y otra lo obtenga en otras. Además, la naturaleza humana no solo es capaz de sentir placer en la gratificación de sus propios deseos, sino en incrementar la felicidad de nuestros semejantes. No existe, en contra del análisis de Mandeville, contradicción alguna entre amor propio y benevolencia, porque la satisfacción de las inclinaciones propias no implica necesariamente desconsideración hacia las inclinaciones que desean satisfacer los demás.

La capacidad de tomar decisiones morales correctas y evitar así las inclinaciones egoístas se basa en último extremo en una propiedad racional específicamente característica de la naturaleza humana: la conciencia, “un principio de reflexión en los hombres, con el que son capaces de distinguir y aprobar o desaprobar sus propias acciones”(Butler, 1749, 13). La conciencia, entendida esencialmente como un juez moral con la capacidad para tomar decisiones sobre nuestras intenciones y las de los demás, surge como resultado de la constitución misma de nuestra naturaleza, literalmente estamos constituidos de tal manera por la naturaleza y por Dios como creador de ella, que la “mente pueda hacerse una idea de lo que pasa por ella, de sus inclinaciones, aversiones, pasiones, afectos, en relación a tales objetos y proporciones, así como en las distintas acciones subsiguientes que tome” (Butler, 1749, 13).

La conciencia es la manifestación de nuestra capacidad para emitir juicios morales, la autoridad última (*magisterial*) superior a cualquier otro principio, cuyos dictados son a la par las leyes de Dios, cuya obediencia será para nuestro propio bien, y “por Naturaleza una norma para nosotros” (Butler, 1749, 41-42). La justificación de la obediencia absoluta a la conciencia como principio racional que gobierna la naturaleza del hombre lo hace Butler, siguiendo la epístola de San Pablo, sobre la base de entender al hombre como una ley para sí mismo:

“El hombre no se puede considerar como una criatura abandonada por su Creador para que actúe a su suerte, y viva a su antojo dependiendo de la extensión de su poder natural, como son las pasiones, su Humor o donde quiera llevarlo su propia Voluntad, que es la condición en la que se hallan las criaturas brutas: Sino que *por su hechura (Make), Constitución o Naturaleza, es él mismo en el sentido más estricto y más propio una Ley para sí mismo*” (Butler, 1749, 48).

Dos implicaciones se siguen de la noción de conciencia de Butler. La primera es que se trata de una disposición natural con la que hemos nacido según los designios del Creador; y la segunda es que tiene un carácter normativo, gracias al cual es posible saber cómo se puede actuar moralmente. La idea es que la ciencia de la naturaleza, humana al establecer los principios básicos que gobiernan la actividad humana, también ofrece criterios normativos de decisión que, basados en esos principios, le permite trazar los límites de lo que cae dentro o fuera de los contornos de la naturaleza humana.

Francis Hutcheson, fue a juicio de Hume el filósofo que en los últimos años nos ha enseñado:

“con argumentos más que convincentes, que no hay moral en la naturaleza abstracta de las cosas, sino que es enteramente relativa al sentimiento o inclinación (*taste*) anímica (*mental*) de cada ser, de la misma manera en que las distinciones de lo dulce y amargo, caliente o frío surgen del sentimiento particular de cada sentido u órgano. Las percepciones morales, por consiguiente, no se deben de clasificar con las operaciones del entendimiento, sino con los gustos o sentimientos”. (Hume, 1984^a, 23).

Hay dos argumentos de Hutcheson a los que se refería Hume cuya validez, como en el caso de Shaftesbury y Butler, depende de la existencia de una constitución natural con la que han sido dotados los seres humanos por su creador. El primero es la existencia de un sentido moral que se encuentra en el mismo estatus epistemológico que los restantes cinco sentidos, que nos ha sido otorgado por Dios para formular juicios morales, hacer distinciones morales y proporcionarnos conocimiento moral (Hutcheson, 1725, 83). De la misma manera que percibimos por los sentidos externos las cualidades sensibles de los objetos, así también gracias al sentido moral percibimos las cualidades morales de las personas y evaluamos los motivos y acciones que llevan a cabo.

El segundo argumento consiste en explicar las acciones virtuosas sobre la capacidad que muestran los seres humanos de verse complacidos o aprobar aquellos motivos que impulsan a los demás y a nosotros mismos a hacer lo que hacen. Naturalmente el argumento planteaba un serio problema: si las motivos y acciones son virtuosas porque las aprobamos, entonces cualquier acción o motivo que reciba nuestra aprobación debe ser virtuosa. Para resolver el problema Hutcheson sostuvo que el hecho de que nos veamos atraídos por las acciones virtuosas porque nos agraden, o que evitemos los actos inmorales porque nos desagraden, es una disposición natural intrínseca de nuestra naturaleza que sólo podemos entender como consecuencia de la intervención de Dios en el diseño de nuestras inclinaciones (Hutcheson, 1725, 155, 175-6).

Como la ley de la gravedad, la inclinación hacia la benevolencia que manifiestan todos los seres humanos, es un principio natural implantado por Dios en nuestra naturaleza (Hutcheson, 1725, 130). Los principios morales no tienen por qué ser necesariamente principios explícitos que sean accesibles a la conciencia de los agentes morales. Una observación interesante que le permitió trazar una distinción –crucial por lo demás para defender la existencia de un sentido moral– entre principios *operativos* y *explícitos*:

“También se habrá de recordar que las disposiciones de la humanidad pueden operar regularmente en quienes nunca reparan en ellas ni son capaces de hacerse justas nociones de ellas. Hay muchos que son realmente virtuosos y no pueden

explicar qué es la virtud. . . Ha habido opiniones muy diferentes y opuestas en la óptica, contradictorias han sido las explicaciones que se han dado de la audición, el movimiento voluntario, la digestión y otras acciones naturales. Sin embargo, las potencias mismas (*powers*) cumplen en efecto sus diversas funciones con suficiente constancia y uniformidad en las personas con buena salud cualquiera que sean la opinión que puedan tener sobre ellas. De la misma manera, nuestras acciones morales y afectos pueden estar en buen estado, aun cuando nuestras opiniones sobre ellas sean equivocadas. Las opiniones verdaderas sobre ambas, sin embargo, pueden que mejoren nuestras capacidades morales y rectifiquen los desórdenes accidentales que se presenten. Además las verdaderas especulaciones sobre estas materias se han de abordar con tanto placer como con cualquier otra rama del conocimiento humano”. (Hutcheson, 1728, 4).

La eficacia de los principios naturales responsables de la visión, el aparato digestivo o el sistema auditivo no dependen de la opinión de aquellos que gocen de buena salud. Si existe en la naturaleza humana un sentido moral equivalente en su función al resto de los sentidos naturales, entonces la validez de los principios que rigen su funcionamiento debe de ser independiente de la opinión que sobre el sentido moral tengan los agentes.

Por otra parte, aunque Hutcheson no utilice exactamente ese término, los opiniones verdaderas que los agentes se formen sobre sus acciones morales o naturales se pueden considerar como principios *explícitos*. Lo fundamental de los principios explícitos no es que se llamen o no *explícitos*, sino que por sí mismo no pueden explicar la naturaleza moral de las acciones ni capacitan a un agente a tener una opinión verdadera sobre aquello que le permite tener una naturaleza virtuosa. De hecho, Hutcheson es el primero que emplea el término “instinto” (*instinct*) en el vocabulario de la filosofía moral del XVIII para referirse a la capacidad de los seres humanos para comportarse como agentes morales, lo que explica la aparente paradoja de por qué una persona puede ser perfectamente virtuosa y ser incapaz, no obstante, de explicar por qué lo es.

Lo esencial, sin embargo, en la distinción de Hutcheson entre principios *operativos* y *explícitos*, es que la eficacia natural de los principios operativos es entendida en términos causales: *las potencias mismas (powers) cumplen en efecto sus diversas funciones con suficiente constancia y uniformidad*, una característica que convierte a la relación de causalidad en el fundamento mismo de la eficacia de los principios operativos. Literalmente, si no hubiera relación de causalidad no sería posible entender la capacidad funcional de los principios operativos y en ese caso la constancia y la regularidad de los fenómenos causales carecería de base empírica alguna, a menos que (i) hubiera un creador de la naturaleza, y (ii) fuera posible encontrar un diseño específico en el orden natural atribuible a la divinidad, los dos postulados clásicos de la epistemología moral del XVIII que Hume posteriormente desafió.

Si la uniformidad de la naturaleza resulta ser:

“una cuestión que no admite prueba en absoluto, y que damos por supuesta sin demostración alguna. Sólo por la costumbre estamos determinados a suponer que el futuro se conforme con el pasado . . . Las potencias (*powers*) con las que operan los

cuerpos son enteramente desconocidas. Sólo percibimos sus cualidades sensibles— ¿y qué razón tenemos para pensar que las mismas potencias serán siempre acompañadas por las mismas cualidades sensibles?” . (Hume, 1984b, 189).

No hay razones, entonces, para pensar que exista un conjunto de principios con la capacidad de causar nuestra conducta. En consecuencia, la presumible constancia y uniformidad de las operaciones naturales no serían empíricamente justificables; lo que reduce eventualmente a los principios operativos de Hutcheson a un simple hábito mental. Probablemente esta conclusión hubiera horrorizado a Shaftesbury, Butler y Hutcheson, seguramente tanto como después estimularía a Kant a justificar la causalidad como una categoría mental, pero se trata de un consecuencia lógica que se sigue impecablemente primero de la demoledora crítica que Hume había sometido al principio de causalidad (Hume 1984, 121-31; Hume,1984b, 186-9), y segundo de la aplicación directa al estudio de la mente del mismo método experimental de Butler y Hutcheson, según el cual:

“parece evidente que la esencia de la mente nos resulte tan desconocida como la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formarse noción alguna de sus poderes y cualidades que no sea por medios de experimentos cuidadosos y exactos, y con la observación de aquellos efectos particulares, que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones”. (Hume, 1984, 44).

Para la ética fundada en principios racionales, como la de Butler y Hutcheson, las consecuencias eran devastadoras. En primer lugar, la mente no proporciona información alguna sobre las cualidades morales externas atribuibles a los objetos, con lo que las propiedades morales no constituyen una característica intrínseca de la naturaleza, sino de la mente, en la medida en que esta se pueda concebir como un fenómeno físico. En segundo, no se puede hablar con sentido de una relación de causalidad que vincule las consecuencias de las acciones humanas con un conjunto de intenciones o ideas que muevan la voluntad. Así que, estrictamente hablando, no existen causas racionales que se puedan aducir como motivos o razones de la conducta. En tercer lugar, como corolario de la proposición anterior, tampoco es posible formular leyes racionales con la capacidad de mover la voluntad de los hombres, con lo que la ética se convierte, como argumenta Hume, en *algo que se siente pero que no se juzga* (Hume, 1984, 523). Por último, no existe una evidencia empírica que forme parte de la información suministrada por nuestros sentidos para justificar una acción o curso de acción antes que otro, lo que hace que las acciones morales sean virtualmente indecidibles en términos racionales. La única base para aducir una cierta evidencia empírica para justificar las decisiones morales podría proporcionarla la mente, si estuviera dotada de ciertas propiedades causales con la capacidad de activar desde dentro la voluntad para actuar de una cierta manera.

La mente, sin embargo, carece de ese poder. Posee una estructura generativa —el principio de asociación de ideas— pero es incapaz de causar una acción, con lo que la relación entre las secuencias mentales de la conciencia y los fenómenos exteriores a los que hace referencia descansa en último extremo en la particular configuración interna de la mente humana, y no en el designio de la divinidad responsable de la uniformidad del orden natural. De hecho, en

la naturaleza no existe orden, el orden es una propiedad subjetiva de la mente que depende de la existencia de tres principios: semejanza, proximidad (*contiguity*) y causalidad.

“Será fácil concebir qué vastas consecuencias deben de tener estos principios para la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que por lo que respecta a la mente estos son los únicos eslabones (*links*) que juntan las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros. Porque si es gracias sólo al pensamiento por lo que cualquier cosa incide sobre nuestras pasiones, y siendo estos los únicos vínculos de nuestros pensamientos, resultan ser realmente para nosotros el cemento (*cement*) del universo, y todas las operaciones de la mente deben, en gran medida, de depender de ellos”. (Hume, 1984b, 198).

No existe en el vocabulario de la epistemología del siglo XVIII ningún término que se pueda utilizar para expresar la noción de gramática generativa; pero se trata en esencia del problema que Hume parece estar formulando (Mikhail, 2013, 14-17). La relación que existe entre el mundo, la percepción de nuestras propias sensaciones y la información que recibimos de los demás depende de la estructura generativa de la mente. Una estructura es generativa cuando es capaz de producir un número potencialmente infinito de secuencias mentales de acuerdo con un conjunto de instrucciones que forman parte de la constitución interna del mecanismo. En el caso de Hume, nos encontramos con tres tipos de mecanismos generativos. La mente genera pensamientos si existen entre ellos al menos la relación de *semejanza*, *proximidad* o *causalidad*, entendida esta última, no como un principio empírico racional, sino como un hábito mental.

Pero más allá de las propiedades generativas de la mente no existe algo que se pueda considerar como evidencia definitiva: la relación entre la experiencia sensible y la manera en que es percibida por nuestra facultad depende de la existencia de un mecanismo mental que hace que las secuencias de los pensamientos que se suceden en la conciencia sean *codificadas* como “semejantes”, “contiguas” o “causales”. Es preciso, entonces, aceptar como respuesta definitiva que los tres mecanismos generativos del principio de asociación son simplemente principios generales “más allá de los cuales”, como sostenía Hume, “no podemos esperar encontrar otro principio más general”.

Por lo que respecta a la ética, los juicios morales no pueden fundamentarse en el principio de asociación en donde la mente se limita a reconocer la verdad de los enunciados, sino en las tendencias naturales que comparten todos los seres humanos a buscar el placer y a evitar el dolor. En términos estrictos, los juicios morales no son generados por el principio de asociación, son más bien *sentidos* como parte de nuestra constitución natural que nos hace que no seamos del todo indiferentes a la felicidad o miseria de nuestros semejantes. Esta capacidad no se basa en un relación epistémica o en un conjunto de relaciones abstractas racionales, se trata más bien de *instintos*, y un instinto, como lo caracteriza Hume, es: “un poder mecánico, que actúa en nosotros sin que lo sepamos; y que en sus principales operaciones no se dirige a relaciones algunas o a comparaciones entre ideas que son los objetos propios de nuestras facultades intelectuales” (Hume, 1984a, 116).

En realidad la conclusión de Hume revelaba dos problemas significativos que después asumirán los planteamientos de la ética cognitiva del siglo XX. El primero surgía ante las

limitaciones del método experimental característicos de la ciencia de la naturaleza humana: si la mente es concebida como un objeto natural entonces no es posible proporcionar una justificación racional última de nuestra capacidad de formular y defender nuestros juicios morales, si resulta que el principio de causalidad no interviene en la formulación y justificación de principios morales. El problema se resolvía sólo parcialmente al postular el nuevo tipo de conocimiento *a priori*, como después lo hizo Kant, lo que permitía que la causalidad se entendiera no como un hábito mental, sino como una categoría mental; una solución que ponía de manifiesto que la estructura mental era mucho más compleja de lo que originariamente la había supuesto la *ingenua* epistemología de Hume.

El segundo consiste en seguir estudiando la mente y la capacidad moral humana, como un objeto natural y suplir las deficiencias del principio de asociación buscando alguna evidencia empírica que permita defender las propiedades generativas de la mente en términos computacionales (Jackendoff, 1994); lo que garantizaría cuando menos que existe un atisbo de racionalidad en la formulación y justificación de los juicios morales, asumiendo naturalmente la identidad entre computabilidad y pensamiento racional humano, que sigue siendo un asunto largamente disputado (Fodor, 2000).

III

Una de las asunciones centrales de la ciencia cognitiva del siglo XX consiste en considerar al lenguaje precisamente como un instinto y explicar nuestra capacidad moral como el desarrollo de un diseño mental que probablemente tenga elementos computacionales y que es, reelaborando la noción de instinto que sugirió Hume, lo que permite el aprendizaje de nuestra conducta moral (Nichols, 2005). Pero esto no es lo mismo que afirmar que los juicios morales, como sucede con los enunciados gramaticalmente correctos del lenguaje, sean causados por principios computacionales. Un principio de computación, estrictamente hablando, *no causa*, más bien tiene la capacidad de proyectar una secuencia de símbolos siguiendo reglas recursivas de formación. Lo que acerca la ética cognitiva a los planteamientos clásicos de la ciencia de la naturaleza humana es que postula la existencia de ciertos mecanismos computacionales en la mente/cerebro, gracias a los cuales podemos entender la capacidad que subyace en la formulación de juicios morales (Chomsky, 2005).

Hay que resaltar dos hechos relativos a la naturaleza humana que se consideran presuposiciones básicas en el enfoque cognitivo. El primero tiene que ver con el hecho de que las expresiones del lenguaje humano se pueden entender como el resultado de la aplicación de ciertas reglas y principios, una asunción que resulta ser crucial para explicar, siguiendo en esencia el mismo procedimiento, nuestra capacidad para emitir juicios morales considerados. El segundo surge cuando se plantea la cuestión sobre cómo podemos entender la estructura mental que disponemos para concatenar la formación de las frases del lenguaje de la manera en la que se hace. Este segundo hecho está estrechamente relacionado con la posibilidad de explicar el funcionamiento de la mente/cerebro sobre la base de principio computacionales, una solución impensable en la epistemología de la ciencia humana y en la teoría del conocimiento *a priori* de Kant. En esencia la solución de este problema se basa en el hecho de que la mente posee una estructura modular que está representada internamente de alguna manera en el cerebro y que hace posible, en un caso la adquisición del lenguaje sobre la

base de una estructura cognitiva, y en otro la habilidad humana de formular juicios morales considerados. Aunque la noción de representación era moneda común en la epistemología del siglo XVIII, no fue posible hablar de una concepción más exacta, aunque seguramente limitada, de representación hasta la obra de Alan Turing.

La asunción epistemológica que derribó Turing era la creencia genérica, prevalente en la primera mitad del siglo XX, de que las imágenes mentales, los números o las relaciones en general no se podían representar en el cerebro a menos que fueran expresadas con palabras. Turing diseñó el modelo de una mente artificial que podría resolver un gran variedad de problemas computacionales (Turing, 1950). Lo que hace que funcionen las máquinas de Turing es que utilizan una representación simbólica interna, que nos da una idea más exacta del funcionamiento de la mente humana, solo bajo la asunción de que lo que caracteriza específicamente a los procesos cognitivos mentales es que son procesos recursivos. La ventaja es que no es necesario comprometerse con una teoría particular metafísica de los procesos mentales. El test de Turing constituiría, pues, un criterio válido semántico para decidir bajo qué condiciones una cierta descripción mental se puede considerar como la expresión de un pensamiento (Hinzen, 2006).

Teniendo en cuenta las representaciones simbólicas mentales, tiene sentido hablar en primer lugar de la gramática universal (GU), entendida esencialmente como un mecanismo computacional capaz de generar las frases gramaticales del lenguaje siguiendo las instrucciones que proporcionan las reglas estructurales de representación interna; y en segundo lugar de una gramática moral universal (GMU), entendida también como un mecanismo computacional que explica la capacidad cognitiva de los seres humanos para formular y justificar juicios morales considerados (Mikhail, 2006a).

Por último, siguiendo el marco conceptual que habían definido Butler, Hutcheson y Hume, tanto el lenguaje como nuestra capacidad moral se estudian como si fueran objetos naturales de investigación (Chomsky, 2000c, 26; Mikhail, 2013), lo que demanda que las conclusiones de la ciencia cognitiva sean el resultado de la aplicación del paradigma de investigación que principalmente Galileo y Newton propusieron para estudiar los fenómenos físicos. De hecho, las tres condiciones que inicialmente Chomsky propuso para evaluar el nivel de idoneidad de una teoría lingüística se pueden entender como una consecuencia de la concepción científica de Galileo. En el *Diálogo de las dos Ciencias* Galileo propuso que:

“[al estudiar la aceleración] ... hemos de guiarnos... por nuestra intuición sobre el carácter y las propiedades de las otras creaciones de la naturaleza, en las que la naturaleza generalmente utiliza los mínimos elementos, los elementos más simples y expeditivos. Porque no creo que nadie pudiera si acaso imaginar que nadar o volar se pueda hacer de una manera más simple o más fácil que como lo hace de hecho el pez y la ave utilizando su instinto natural.” (Citado en Redondi, 1998, 180).

Con la tesis de Máster de 1951 y la publicación en 1955 de *The Logical Structure of Linguistic Theory* respectivamente, Chomsky introdujo en la lingüística el paradigma de la ciencia que había desarrollado Galileo y que con la contribución de Newton dio lugar a la *naturalización de la epistemología*. De hecho en *The Morphophenemics of Modern Hebrew* presentó dos criterios para identificar la idoneidad de la gramática para un lenguaje, uno

tenía que ver con la posibilidad de encontrar la descripción correcta de la estructura del lenguaje; y el otro con identificar los requisitos necesarios que una gramática tendría que reunir para que pudiera explicar la estructura del lenguaje (Chomsky, 1979). Lo que se espera de la gramática de un lenguaje no es solo que sea capaz de proporcionar una descripción adecuada de aquél, sino que se convierta en una teoría explicativa que ofrezca una respuesta adecuada a la pregunta de por qué el lenguaje tiene esa estructura y no otra.

La relevancia del segundo criterio reside en su conexión con las propiedades que se esperan que satisfaga una gramática, que sea compacta, económica, y sobre todo simple, una cualidad esencial dentro del programa de la ciencia de la naturaleza humana. Una vez que se haya resuelto el problema explicar la formación de la facultad humana de hablar, se estaría presumiblemente en condiciones de demostrar –por aplicar la descripción de Galileo– que el lenguaje –entendido como un instinto natural– siempre elige las reglas más simples y expeditivas.

La importancia de la simplicidad está estrechamente relacionada con el alcance epistemológico que Hume le había atribuido a los principios generales de la naturaleza humana. La explicación acababa allí donde se había encontrado un principio natural general; de manera que si tuviéramos que preguntar dentro del esquema conceptual de la ciencia de la naturaleza humana por qué la naturaleza se comporta de la manera en que lo hace, no sería posible encontrar respuesta alguna más allá de la inevitable aceptación de vernos ante un principio simple que no puede reducirse a otro más general. La concepción de Galileo permite, sin embargo, saltarse el límite que había establecido Hume para los principios generales. Ante la pregunta de por qué la naturaleza hace las cosas de la manera en que lo hace se puede responder que lo hace así siguiendo un principio de simplicidad. La respuesta se basa en una de las asunciones básicas de la ciencia cognitiva y de la gramática generativa en particular, a saber: que es posible hablar de un diseño natural en la construcción del lenguaje y de la ética humana que obedece a ciertos principios de economía y simplicidad. Como en el caso del lenguaje, no solo nos interesa averiguar cuáles son las propiedades de la facultad moral, sino por qué son precisamente así y no de otra manera (Daniels, 1980). El procedimiento a seguir lo sugiere Chomsky:

“demostrar que la rica complejidad documentada y la variedad [en los lenguajes] son sólo aparentes, y que los ... tipos de reglas se pueden reducir a una forma más simple. Una solución [óptima] “perfecta” ... podría ser la de eliminar completamente [aquellas reglas] en beneficio de una operación irreducible que tome dos objetos ya formados y los una entre sí ... esta operación la llamaremos *Merge* [el nivel mínimo del árbol sintáctico]”. (Chomsky, 2001, 13).

Inicialmente Mikhail propuso la existencia de la GMU basándose en la analogía lingüística que Rawls había señalado. Sin embargo, no hay razones para pensar que el valor epistemológico de la GMU se pueda justificar sólo en base a que represente un mecanismo para entender las implicaciones de la analogía lingüística de Rawls (Mikhail, 2000, 5-10; Mikhail 2013). En cualquier caso, en la GMU que propone Mikhail, la justificación de los juicios morales considerados puestos en un equilibrio reflexivo se explica en términos de la idoneidad descriptiva de la gramática moral, una solución que posiblemente Rawls hubiera aceptado, si se asegura la derivabilidad de los juicios morales (Bocardo, 1993).

Intuitivamente, el estudio de la capacidades cognitivas humanas que intente explicar ciertas regularidades en base a un sistema de principios se puede describir como una gramática (Hauser et alia, 2002). Siguiendo con la formulación clásica de Chomsky, un sistema se considera como una gramática generativa o universal (GU), si es capaz de especificar recursivamente el conjunto infinito de descripciones estructurales de los enunciados bien formados y cumple con las condiciones de evaluación descriptiva y explicativa (Chomsky, 1964 9; 1965, 4; 1986a, 3). Análogamente, la GMU es un mecanismo computacional que forma parte de nuestra dotación genética y cuyo objetivo consiste en ofrecer una respuesta satisfactoria a tres cuestiones (Mikhail, 2007, 144):

- (1) (a) ¿qué es lo que constituye el conocimiento moral?
- (b) ¿cómo se adquiere el conocimiento moral?
- (c) ¿cómo se llega a poner en práctica el conocimiento moral adquirido?

La respuesta a 1(a) consiste en explicar el conocimiento moral del hablante en base a la existencia de un GMU, un sistema computacional análogo a la GU, de reglas y principios, en su mayor parte inconscientes, que se justifica con los mismos criterios de idoneidad descriptiva y explicativa de la gramática generativa. Por consiguiente, dada la analogía lingüística de Rawls, es posible presentar algunos argumentos análogos al problema lógico de la adquisición del lenguaje y al de la pobreza de estímulo moral para justificar la existencia de la GMU y someterla a los mismos criterios de evaluación de idoneidad que se aplican a la GU (Mikhail 2000; 2007).

La cuestión 1(b) está estrechamente vinculada con crear un modelo abstracto basado en principios computacionales que explique la competencia moral de un agente para justificar los juicios morales que sostiene en referencia a un conjunto de principios morales, que supuestamente formarían parte de nuestra constitución natural, siguiendo en líneas generales las dos asunciones básicas de la ciencia de la naturaleza (Dwyer, 1999).

Por último, la cuestión 1(c) seguramente sea la más difícil de resolver, considerando las lagunas que aún persisten para explicar la relación que se mantiene entre las estructuras cognitivas y los sistemas de actuación. Una dificultad que pondría en peligro algunas de las soluciones de la GMU propugna para sostener los tres principios de computación, particularmente el principio generativo I y K (Mikhail 2000; Mikhail 2007). A pesar de ello, la cuestión 1(c) es crucial en la filosofía moral, de lo que trata es de encontrar una respuesta al problema de cómo un agente es capaz de reconocer las propiedades morales de las acciones propias y las de los demás. La respuesta a esta pregunta se encuentra en la posibilidad de construir una moral-I, es decir ,un sistema de reglas y principios morales incorporados en la mente/cerebro, que bajo circunstancias y en ciertas ocasiones le asigna un estatus deóntico particular al conjunto de descripciones de acciones que entran en consideración.

Como en el caso del lenguaje-I, se puede hablar de un moral-I, es decir del producto de la facultad moral (FM), de una idealización que se abstrae del resto de los componentes de la mente y que en último instancia se justifica o se rechaza en función de la habilidad que muestre en resolver las cuestiones 1(a) y 1(b), es decir los requisitos relativos que corresponden respectivamente a la idoneidad descriptiva y explicativa (Mikhail, 2000). Se hablará por consiguiente de un moral-I para indicar que el sistema de reglas ha sido interiorizado, es

intencional e individual. La conclusión de este planteamiento es que bajo la asunción de la existencia de una GMU es posible derivar la existencia de universales morales en términos del concepto de moral-I que explique lo que significa tener conocimiento moral o ser capaz de formular juicios morales considerados, si admite como plausible la existencia de una facultad moral innata de la que depende la habilidad que exhibimos para formular de una manera sistemática y en gran parte inconsciente nuestros juicios morales (Mikhail, 2007).

Parece existir, en consecuencia, una relación lógica directa entre la posibilidad de hablar con sentido de los universales morales entendidos, según la descripción inicial de Chomsky como “elementos de nuestra dotación común humana que proporcionan a los seres humanos capacidades específicas cognitivas y con fundamentos para justificar los juicios morales”, y la posibilidad de hablar de un GMU como un mecanismo computacional que es capaz explicar el conocimiento innato moral que le permite a los agentes justificar los juicios morales de la manera en que lo hacen (Goldman, 1993).

Prosiguiendo con la analogía del lenguaje, la ética cognitiva se suele describir como *mentalista* para acentuar básicamente dos aspectos. Uno es la relación que mantiene con el enfoque moral característico de la ciencia de la naturaleza humana, según se desarrolló en el siglo XVIII desde Shaftesbury hasta Hume; y el otro para indicar un cambio de paradigma en la orientación ética con el objeto de acentuar, por proseguir con la observación de Rawls, que para entender adecuadamente la moral no es necesario observar el comportamiento visible de los seres humanos, sino intentar explicar las estructuras cognitivas que hacen posible que se comporten de la manera en que lo hacen. Como el lenguaje, la moral-I es un conjunto de reglas abstractas que están representadas en la mente/cerebro, si se asume la hipótesis de entender los procesos mentales como procesos esencialmente computacionales, siguiendo el modelo que propuso Turing (Hauser, 2006).

Por último, la distinción de Hutcheson entre principios operativos y explícitos (*express*) resulta ser fundamental para entender el tipo de explicaciones que se espera que ofrezca la GMU de nuestras habilidades cognitivas morales. Los principios morales operativos son “los que realmente se utilizan en la formulación de un juicio moral: los principios que de hecho están relacionados con la competencia moral”. Los principios explícitos, por su parte, son los “enunciados que una persona expresa con la intención de describir, explicar o justificar su juicio moral” (Mikhail, 2000, 19-20). Como en el caso de la GU, la ética cognitiva debe ser capaz de especificar los principios operativos que capacitan a un agente a formular y a justificar los juicios morales en los términos en los que normalmente lo hace (Mikhail, 2013, 19-20). Siguiendo la argumentación de Hutcheson y Rawls se advierte que una teoría que explique el sentido moral no tiene por qué tener en cuenta la explicación que un agente pueda ofrecer sobre sus habilidades morales (Daniels, 1979). La GMU, como la GU, es una teoría sobre la competencia moral y no sobre sus actuaciones empíricas (Mikhail, 2013, 21-25).

Bibliografía

- Bocardo, E. (1993). “On Rawls’s decision procedure for Ethics”, *Concordia, Revista Internacional de Filosofía* (23), pp. 101-115.
- Bocardo, E. (2006). “La teoría de las no ficciones de Bentham”, *Thémata, Revista de Filosofía*, No. 36, pp. 55-79.

- Butler, Joseph. (1749). *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel, to which are added Six Sermons Preached on Publick Occasions*. Londres, Paul Knapton.
- Chomsky, N. (1951). *The Morphophenemics of Modern Hebrew*. Tesis de Master, Universidad de Pennsylvania. Garland, Nueva York, 1979.
- Chomsky, N. (1955). *The Logical Structure of Linguistic Theory*. Manuscrito original publicado posteriormente en Plenum, Nueva York 1975.
- Chomsky, N. (1962). "Explanatory models in Linguistic. En E. Nagel et alia (eds.), *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, Standford, Standford University Press.
- Chomsky, N. (1975). *Reflections on language*. Nueva York, Pantheon.
- Chomsky, N. (1980). *Rules and representations*. Oxford, Basil Blackwell.
- Chomsky, N. (1995). *The Minimalist Program*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Chomsky, N. (1998). "Minimalist inquires, the framework. MIT Occasional Papers in Linguistic, N^a 15.
- Chomsky, N. (2000). *New horizons in the study of language and mind*. Cambridge, University Press.
- Chomsky, N. (2001) "Derivation by Phase". En M. Kenstowicz (ed.), *Ken Hale, a life in language*. Cambridge, MA, MIT Press, pp. 1-52.
- Chomsky, N. (2004). *New horizons in the study of lenguaje and mind*. Cambridge, University Press.
- Chomsky, N. (2005). "Universals of Human Nature". *PsychoterPsychosom* 74, 263-268.
- Chomsky, N. (2006). "Approaching UG from below". Inédito hasta el momento. Comunicación personal con el autor.
- Chomsky, N. (2009). "The mysteries of nature: Howdeeplyhidden?". *The Journal of Philosophy*, Vol. CVI, No. 4, April, pp. 167-200.
- Daniels, N. (1979). "Wide reflective equilibrium an the theory of acceptance in Ethics". *Journal of Philosophy* 76, 256-82.
- Daniels, N. (1980). "Some methods of Ethics and linguistics". *Philosophical Studies* 37, 21-36.
- Dwyer, S. (1999). "Moral competence". En R. Stainton (ed.), *Philosophy and linguistics*. Boulder, CO, Westview Press.
- Fodor, J. (2000). *The mind doesn't work in that way*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Goldman, A. (1993). "Ethics and cognitive science". *Ethics* 103, pp. 337-60.
- Hauser, M. D. (1996). *The evolution of communication*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Hauser, M. D. (2006). *Moral Minds: HowNatureDesignedOur Universal Sense of Right and Wrong*, Nueva York, HarperCollins.
- Hauser, M. D., Chomsky, N., & Fitch, W. T. (2002). "The Faculty of Language: WhatIsIt, Who Has It, and HowDidItEvolve?". *Science* 298, pp. 1569-1579.
- Hinzen, Wolfram. (2006). *Mind design and Minimal Syntax*, Oxford, University Press.
- Hume, David. (1984). *A Treatise on Human Nature*. Londres, Penguin Books.
- Hume, David. (1984a). *An Inquiry concerning Human Understanding*. Indianapolis, Indiana, Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Hume, David. (1984b). *An Abstract of a Book lately published entitled, A Treatise of Human Nautre, & c*. En Hume, 1984a, pp. 183-198.
- Hume, David. (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford, University Press.

- Hundert, E. G. (2005). *The enlightenment's fable: Bernard de Mandeville and the discovery of society*, Cambridge, University Press.
- Hutcheson, Francis. (1725). *An Inquiry into de Original of our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises*, Vol. 1 de *Collected Works of Francis Hutcheson*. Hildesheim, Olms, 1969-71.
- Hutcheson, Francis. (1728). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. En Aaron Garrett (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- Jackendoff, R. (1992). *The languages of the mind, essays on mental representation*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Jackendoff, R. (1994). *Patterns in the mind, language and human nature*. Nueva York, Basic Books.
- Kant, Immanuel (1979). *Cimentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Buenos Aires, Aguilar.
- Locke, John (1979). *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, University Press.
- Mandeville, Bernard. (1988). *The Fable of the Bees*. 2 vols. Indianapolis, Liberty Fund.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (1998). "Toward an universal grammar. En M.A. Gernsbacher & S.J. Derry (eds.), *Proceedings of the 20th Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2000). Rawls' linguistic analogy, a study of the 'generative grammar model of moral theory described by John Rawls in *A Theory of Justice*. Tesis de doctorado, Cornell University.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2002). "Aspects of the theory of moral cognition, investigating intuitive knowledge of the prohibition of intentional battery and the principle of double effect. Georgetown University Law Center Public Law & Legal Theory. Working paper No. 762385. Se puede encontrar en la siguiente dirección electrónica, <http://ssrn.com/abstract=762385>. Accesible el 27 de Mayo, 2015.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2006). "The poverty of moral stimulus". En Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, vol. 1, The Evolution of Morality*. Cambridge MA, MIT Press.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2006a). "Moral cognition and computational theory". En Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, vol. 3, Morality in the Brain*. Cambridge, MIT Press.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2007). "Universal moral grammar: theory, evidence and the future", *Trends in Cognitive Science*, vol. 11, No. 4, pp. 143-152.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2013). *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge, University Press.
- Nagel, T. (1973). "Rawls on Justice," *Philosophical Review* 82, pp. 220-234.
- Nagel, T. (1995). *Other Minds*, Oxford, University Press.
- Newton, Isaac (1977). *Óptica o Tratado de las Reflexiones, Refracciones, Inflexiones y Colores de la Luz*. Traducción a cargo de Carlos Solís. Madrid, Alfaguara.
- Nichols, S. (2005). "Innateness and moral psychology. En P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (eds.), *The innate mind, estructure and contents*. Oxford, University Press.

- Priestley, J. (1777). *Materialism, from Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, 1777. En John Passmore, ed., *Priestley's Writings on Philosophy, Science, and Politics*, Collier-MacMillan, 1965.
- Rand, B. (ed.). (1900). *The Life, unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Londres, Swan Sonnenschein & Co.
- Rawls, J. (1951). "An outline of a decision procedure for Ethics". *The Philosophical Review* (151), 177-199
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Redondi, P. (1998). "From Galileo to Augustine". En Peter Machamer (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, University Press, pp. 175-210.
- Shaftesbury, A. A. C. (1995). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* 2 Vols, Bristol, Thoemmes Press.
- Singer, P. (1974). "Sidgwick and reflective equilibrium". *Monist* 58, 490-517.
- Turing, A. M. (1950). "Computing machinery and intelligence". En B. Jack Copeland (ed.), *The essential Turing*, pp. 441-464, Oxford, University Press, 2004.
- Yolton, J. (1983). *Thinking Matter*, Minnesota.

Heidegger y la noción de verdad en las ciencias ónticas: una reconstrucción de los sentidos de verdad que imperan en las ciencias de lo intramundano*

Heidegger and the notion of truth in the ontic sciences: a rebuilding of the meanings of truth that reign over the sciences of the intra-worldly

LUCIANO MASCARÓ**

Resumen: A continuación nos proponemos investigar la filosofía heideggeriana de los años '20 (el así llamado "período de Marburgo") para determinar el sentido de verdad que opera como trasfondo en las labores de las ciencias ónticas de lo intramundano (ciencias naturales y físico-matemáticas). Nuestro recorrido nos mostrará cuatro sentidos fundamentales: La verdad como propiedad de los enunciados; como resultados y consecuencias; como concordancia de la predicción con el experimento, y como certeza. Concluiremos nuestro estudio con la discusión de la posibilidad de subsistencia de la verdad con anterioridad al despliegue de la existencia, lectura que será criticada por medio de la distinción entre verdad y efectividad.

Palabras clave: Heidegger, verdad, ciencia, enunciado, experimento.

Abstract: In this study we attempt to investigate heidegger's philosophy from the 1920's (the so-called "Marburg period") in order to determine the meaning of truth which functions as a background for the activities of the ontic sciences of the intra-worldly (natural and physic-mathematical sciences). Our track will show four fundamental meanings; Truth as a feature of statements; as results and consequences; as concordance between the experiment and the prediction; and as certainty. We will conclude our research with the discussion of the possibility of truth's subsistence as prior to the existence's unfolding, interpretation that will be criticized by means of the distinction between truth and effectiveness.

Keywords: Heidegger, Truth, Science, Statement, Experiment.

Fecha de recepción: 24/06/2015. Fecha de aceptación: 12/11/2015.

* Este trabajo surge del proyecto de investigación Pip-CONICET (2014-2016) N° 11220130100505 "Fuerza y significado. La primera articulación significativa de la lógica hermenéutica". Resolución del Directorio de CONICET 5013/2014. Desde el 01.06.2015 hasta el 31.05.2017. Lugar de trabajo: Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli"

** Investigador Postdoctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Investigador en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires – Centro de Estudios Filosóficos (ANCBA-CEF). Email: lcnmascar@hotmail.com. Líneas de investigación: Hermenéutica, Fenomenología, Epistemología, Filosofía de la Tecnología, Filosofía contemporánea. Publicaciones recientes: "Las pasiones científicas: en busca del perfil afectivo de la ciencia en la filosofía heideggeriana del período de Marburgo". En *Límite: Revista interdisciplinaria de psicología y filosofía*, Vol.9, n°29, año 2014, Universidad de Tarapacá, Chile, ed. De la universidad de Tarapacá. ISSN 0718-1361, pp. 92-111. "Notas acerca de la relación teoría-praxis en la filosofía del primer Heidegger" en *Artefacto, obra y discurso: Lógica hermenéutica y producción*. (Adrián Bertorello y Diego Parente comp.) Ed. Teseo, Buenos Aires: 2014. ISBN 978-987-723-016-1.

1. Introducción

A continuación nos proponemos investigar la filosofía heideggeriana de los años '20 (el así llamado "período de Marburgo") para determinar el sentido de verdad que opera como trasfondo en las labores de las ciencias ópticas de lo intramundano (ciencias naturales y físico-matemáticas). Si bien existen lecciones dedicadas manifiestamente al problema de la verdad, la cuestión específica que nos concierne aparece de forma dispersa en las obras del período, de modo que nuestro trabajo será de reconstrucción y articulación de las temáticas. En nuestro trayecto tomaremos como presupuesto el análisis existencial de la verdad en tanto apertura y descubrimiento, y avanzaremos hacia la caracterización de la verdad como una propiedad de los enunciados apofánticos. Concentrándonos en esta interpretación derivada de la verdad, la cual da origen a la difundida concepción que hace de la ciencia un entramado de proposiciones fundamentadas (el así llamado "concepto lógico"¹), estudiaremos las interpretaciones que las ciencias naturales hacen de la noción de verdad; nuestro recorrido nos mostrará cuatro sentidos fundamentales: la verdad como propiedad de los enunciados; como resultados y consecuencias; como concordancia de la predicción con el experimento, y como certeza. Concluiremos nuestro estudio con el análisis de la expresión "hay verdad", que parece indicar la existencia de verdades "subsistentes" anteriores al despliegue descubridor de la existencia, a las cuales las leyes científicas deberían plegarse, lectura que será criticada por medio de la distinción entre verdad y efectividad.

Si bien la etapa del pensamiento de Heidegger al que nuestra investigación se cierce es el de las lecciones ofrecidas entre los años 1923 y 1927², deberemos hacer frecuente referencia a una obra perteneciente a un período posterior, pero indispensable para nuestra búsqueda debido a la fuerte familiaridad temática: los seminarios de Zollikon

2. Demarcación preliminar de los sentidos de verdad

Heidegger se ocupa expresamente del análisis de los sentidos más difundidos del término "verdad" por medio de dos aproximaciones últimamente convergentes: la primera de ellas aparece en *Lógica: la pregunta por la verdad* (de 1925), y la segunda en *Ser y Tiempo*. En su lección de 1925, Heidegger expone tres interpretaciones tradicionales (que encarnan tres prejuicios) acerca de esta noción: el primer prejuicio, a saber, que la verdad pertenece a la proposición como a su lugar propio, es puesto en duda por medio de un retorno y reconstrucción de la fuente griega; en este retorno descubrimos que la formulación del *perí hermenéias* presenta al enunciado apofántico como el tipo de discurso donde acontece el ser verdadero o ser falso, luego, la verdad como fenómeno debe preexistir a la enunciación. El tercer prejuicio, esto es, que el autor de la concepción que hace de la proposición el lugar propio de la verdad sería Aristóteles, se desploma por el mismo análisis de los textos originales. Habiendo, pues, sometido a crítica el primer y el tercer prejuicio, Heidegger se ocupa de analizar el segundo prejuicio: "la verdad consiste en la concordancia entre el pensamiento y la realidad". Este análisis llevará a una reformulación de la idea de *adaequatio* desde un punto de vista existencial; la concordancia no

1 (Cfr. Heidegger, 2006:373).

2 Específicamente, nos concentraremos en aquellas lecciones donde el problema de la verdad sea tratado de manera más explícita.

nombrará ya la correspondencia entre el pensamiento y la cosa, sino entre el modo de mostrar del *lógos*, y el modo de aparecer de los *phainómena*, siempre ante una existencia que se despliega.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger realiza una exposición de los sentidos cotidianos en los que se comprende el término “verdad”, en este análisis encontramos: a) la verdad como un carácter de los enunciados; b) la verdad como una determinada proposición en sí (por ejemplo, una ley científica); c) la verdad como una situación subjetiva de toma de conciencia; o d) verdad como la totalidad de proposiciones que deben ser formuladas para conocer acabadamente un incidente o acontecimiento.

Si lo que nos proponemos es determinar precisamente en qué sentido se dice “verdad” en las ciencias ópticas de lo intramundano (ciencias naturales y físico-matemáticas), observamos desde un comienzo que algunos de los sentidos expuestos no resultarán especialmente relevantes para la realización de nuestra tarea; de aquí en más, los sentidos cotidianos de verdad que se volverán objeto de nuestro análisis, serán los dos primeros, a saber, verdad como calificativo de la proposición, o bien verdad como “una determinada proposición verdadera”. Por su parte, el prejuicio al que nos dedicaremos más específicamente será el segundo, a saber, el que interpreta a la verdad como *adecuación*.

3. El problema de la verdad en el discurso científico

A lo largo de las lecciones del período de Marburgo podemos observar que la interpretación más difundida acerca de la estructura de la ciencia es la que hace de ella un entramado de enunciados apofánticos que se vinculan por medio de relaciones de fundamentación; esta concepción es denominada *concepto lógico* [*logische Begriff*] de la ciencia. Dado que esta interpretación constituye la lectura dominante por medio de la cual se accede al problema de la ciencia, podemos comenzar a divisar el lugar que ocupará la idea de verdad en las tareas de las disciplinas que tematizan lo intramundano: ellas *se guían por la concepción de la verdad como una característica de la proposición enunciativa*. Ya Husserl había identificado a la ciencia con un conjunto de contenidos ideales, a cada proposición le correspondería una verdad (Cfr. Husserl, 2006:199). Una efectiva prueba de que el contenido de una ley científica es una *idealidad* es el carácter universal de su formulación; en efecto, las leyes se refieren a todos los casos posibles a pesar de que ningún observador empírico podría jamás encontrarse ante todos los casos posibles de un fenómeno (Cfr. Heidegger, 2007b:57) una ley científica de este tipo constituye, al fin y al cabo, una *suposición* [*Unterstellung*]. La unidad de todas las proposiciones acerca de un mismo ámbito del ser constituiría la estructura total de una ciencia (en conjunción con los actos, artefactos e instituciones que la componen). La ciencia es, según esta postura, una estructura reticular de verdades, cada una de las cuales contiene y expresa una cierta regularidad observable en el mundo (esta situación es especialmente perceptible en las ciencias naturales, donde rige la idea de naturaleza en tanto legalidad, noción tributaria del *proyecto matemático*³).

Con todo, la asociación de la ciencia con la concepción de la verdad en tanto verdad de la proposición no parece llegar a afectar las consideraciones del hombre común. En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger se pregunta de qué manera percibe el “hombre de la calle” la verdad de la ciencia; su respuesta: en los *resultados*. Efectivamente, para la cotidianidad, para el hombre que no se dedica expresamente a la tarea del descubrimiento temático de

3 (Cfr Heidegger 2006: 378 y 1995b:30 y ss.)

los entes en sus propiedades, para aquel que no se pregunta por regularidades o fórmulas, la veracidad de la ciencia se ve confirmada por su modo de influir en la vida cotidiana; la ciencia “demuestra” que sus propuestas son válidas por medio de la introducción de nuevos productos en el vivir de la medianía; artefactos, técnicas, trabajos e instituciones que se vuelven parte de la totalidad de entes y procesos que configuran el mundo público (Cfr. Heidegger, 2007b:85). El hombre común puede no haberse preguntado jamás por la ley que rige el movimiento de la máquina a vapor, y sin embargo, ha dejado que su vida quede organizada en torno a trenes y barcos⁴. El hombre de la medianía confía en que *debe* haber un por qué, un fundamento, una fórmula, una demostración que explica y se coloca por debajo el funcionamiento del nuevo artefacto o, por ejemplo, del nuevo método de sanación, pero esta pregunta no se inmiscuye en el día a día, esta pregunta y su respuesta queda reservada para el científico; el hombre de término medio (el modo en el que todos nos encontramos la mayor parte del tiempo) sólo se deja beneficiar por las capacidades prácticas de la novedad. Para el hombre común, la ciencia *debe* lidiar con verdades, con valideces, puesto que sus estudios están produciendo efectivamente resultados visibles en el trato cotidiano. Por ello afirma Heidegger: “El hombre de la calle ve la verdad de la física únicamente en su efecto, es decir, en la figura del auto que maneja” (Heidegger, 2007b:85) Aunque la ley no se comprenda ni se cuestione, (incluso, aunque ella no haya sido aún formulada) el hombre cotidiano convive con el hecho de que cada vez es posible viajar más rápido, vivir más tiempo, conversar a mayor distancia⁵. Esta es la concepción cotidiana de la verdad de la ciencia: la verdad se observa en sus resultados, plasmados en artefactos y técnicas que modifican la vida diaria.

Ahora bien, esta concepción de la verdad como *efecto* o *resultado* no sólo afecta a la consideración del hombre común, sino que también opera (aunque desde otra perspectiva) en las labores específicas de la ciencia. También para el científico la veracidad de una ley (su carácter efectivamente descriptivo de un fenómeno) queda confirmada en el *resultado*, en este caso, en el resultado de una experimentación. Es interesante observar cómo la clásica noción de verdad como *adaequatio* sigue vigente –aunque modificada– en las investigaciones de la ciencia actual. Heidegger se encarga de ilustrar esta derivación en su escrito de juventud *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*; allí se señala que una diferencia fundamental entre la ciencia antigua y la moderna es el modo de proponer las explicaciones (teorías): en la ciencia antigua (y también medieval), el desarrollo de una explicación comienza por la observación de una serie de fenómenos de un mismo tipo⁶, para luego establecer los caracteres comunes a todos ellos, lo cual llevará a la determinación de la esencia del fenómeno (no necesariamente expresada en una ley, y menos aún una ley aritmética); en el caso de la ciencia moderna (cuyo proyecto matemático rige aún hoy) el proceso de formulación de regularidades funciona de manera diferente, tomando como ejemplo a Galileo, Heidegger afirma que el científico (natural) moderno comienza por la propuesta de un supuesto general

4 Paradójicamente, la ley que explica el funcionamiento de la máquina a vapor, –la segunda ley de la termodinámica– (1824-1860) fue formulada 50 años después de la invención y desarrollo del artefacto (1774). Este dato no es de común conocimiento, y por ello no defrauda la confianza del hombre común en los resultados de la ciencia.

5 Desde luego, los efectos del desarrollo de las teorías no sólo redundan en el beneficio del hombre, sino también en su perjuicio, por ejemplo, el que adviene como consecuencia del avance tecnológico en el terreno militar.

6 ¿Qué es lo que caracteriza de antemano a los fenómenos como pertenecientes a “un mismo tipo”? respondemos: El proyecto previo de la constitución de una región del ser. La ciencia en tanto apertura de un *a priori* (Cfr. Heidegger, 2006:378).

(hipótesis), expresada en una fórmula matemática; esta ecuación luego se pone a prueba por medio de una serie de experiencias diseñadas *ad hoc*; si la hipótesis es confirmada por las observaciones, ella gana en validez, es decir, en veracidad, en credibilidad. “Así, pues, es válido el anterior supuesto a partir del cual se obtuvo de forma puramente deductiva la ley que mas tarde se confirmó experimentalmente.” (Heidegger, 2009:20-21).

“En este nuevo método encontramos, por tanto, dos rasgos peculiares: 1) Se establece una hipótesis que hace inteligibles los fenómenos de un determinado ámbito, en este caso, los fenómenos del movimiento. 2) La hipótesis no afirma una cualidad oculta como la causa que explica los fenómenos, sino que contiene relaciones matemáticamente comprensibles –es decir, mensurables– entre los momentos idealmente concebidos del fenómeno” (Heidegger, 2009:21)

Hace un momento habíamos propuesto que en la ciencia moderna, la idea de *adaequatio* sigue vigente, aunque modificada; ahora precisamos aquella afirmación: en la ciencia óptica (fundamentalmente la natural), la concordancia no será ya la que se establece entre el pensamiento y la realidad, sino entre la explicación (hipótesis, en tanto elemento central de la teoría) formulada de antemano y el resultado del experimento que se diseña para ponerla a prueba. Esta situación demuestra que también para el científico (no sólo para el hombre común), la veracidad de una teoría depende de los resultados, no ya en tanto fabricación de nuevos productos técnicos, o solución de problemas cotidianos, sino en tanto conclusiones de los procesos experimentales que llegan a confirmar lo predicho por la hipótesis (la cual busca expresar una regularidad natural)

“El experimento no es contemplado en su concordancia con la naturaleza, sino con lo que es planteado en la teoría, y esto planteado en la teoría es el proyecto de la naturaleza según el representar científico-natural” (Heidegger, 2007b:52)

Dado que la concepción de verdad en la ciencia aparece asociada a la idea de resultado y de concordancia con lo mostrado por el experimento, puede aparecer en el ámbito de las ciencias ópticas algo así como la noción de *modelo*. Un modelo es una estructura teórica que ofrece una versión general de carácter hipotético de un fenómeno de difícil (o imposible) observación. El modelo asegura que, aunque el fenómeno no pueda ser observado o estudiado acabadamente, las mediciones y predicciones podrán seguir siendo realizadas de manera eficiente. Heidegger lo explica de este modo:

“El modelo entra en juego ahí donde los objetos se vuelven invisibles, y donde a pesar de ello, se sigue manteniendo la necesidad de la calculabilidad” (Heidegger, 2007b:286)

Algo así como un *modelo* teórico sólo puede existir allí donde la referencia directa a los objetos empíricos se muestra como un detalle prescindible. El modelo no busca concordancia con la cosa, sino ser capaz de explicarla satisfactoriamente, y, fundamentalmente poder predecir comportamientos de la realidad estudiada. La existencia de modelos en las ciencias confirma la idea de que la noción de concordancia se ha trastocado a partir de las investigaciones modernas. La adecuación con la realidad es prescindible, pero no puede abandonarse

la concordancia de las predicciones de la teoría con los resultados del experimento, aún si eso implica pagar el precio de suspender la observación empírica del fenómeno estudiado.

Una última y fundamental conversión que se ha producido en las ciencias ópticas con respecto a la idea de verdad es, tal como Heidegger la denomina en *Los seminarios de Zollikon*, la *transformación de verdad en certeza* (Heidegger, 2007b:144). La certeza aparece aquí como el sentido profundo de la verdad, y en definitiva como una de las derivaciones más relevantes de la idea de fundamento. Heidegger nos indica en su lección *Principios metafísicos de la lógica*, que la certeza nombraría el “estar seguro” de la verdad de un enunciado, la confianza en que hay un fundamento para esta determinada afirmación, luego, la certeza presupone la verdad, y esta es precisamente, una de las formas de enunciar el *principio de fundamento o de razón suficiente* (Cfr. Heidegger, 2007a:142). La verdad solicita un fundamento para el conocer, una *ratio cognoscendi*, el terreno de este tipo de fundamentación es el *argumento*. La certeza, en cambio hace referencia a un estar seguro de la verdad del enunciado, estar cierto de su posesión. Como puede observarse, lo que le da su legitimidad a la posesión de la verdad (certeza) es la intuición de que lo poseído es verdad, es decir, que está efectivamente fundado, por tanto, puede concluirse que el fundamento de la certeza presupone el fundamento de la verdad, o más precisamente, ambos son una y la misma cosa. La noción que surge del análisis de la conexión entre verdad y certeza es que *el fundamento de ambas coincide*.

“El fundamento de la certeza y el fundamento de la verdad son *materialmente* lo mismo y sólo se distinguen *formalmente* mediante el momento de ser conocido y aprehendido” (Heidegger, 2007a:142 –las cursivas son nuestras–).

Ahora bien, es importante destacar que la noción de verdad y certeza no es única y universal para todas las actividades en las que el Dasein se ocupa temático-teoréticamente del mundo; por el contrario, los parámetros de lo que se comprende por verdad, y lo que se solicita para el “estar seguro” de la verdad de una proposición (certeza) varía en cada caso dependiendo del modo en que queden proyectadas de antemano las tareas fácticas de la investigación y la región sobre la que ella se despliega, región que queda definida por una serie de conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*] que funcionan como hilos conductores para el acceso y tránsito del ámbito de estudio.

“Con la elaboración de los conceptos fundamentales de la conductora comprensión del ser se determinan los hilos conductores de los métodos, la estructura del aparato conceptual, la correspondiente posibilidad de verdad y certeza, el modo de fundamentación y demostración, la modalidad del carácter vinculatorio y el modo de la comunicación. El conjunto de estos momentos constituye el concepto existencial plenario de la ciencia”. (Heidegger, 2006:378)

Realizaremos una aclaración final acerca de la idea de verdad en las ciencias ópticas de lo intramundano: Según la así llamada *Noción existencial de la ciencia*⁷ [*esistenzale Begriff der Wissenschaft*] –elaborada por Heidegger a lo largo del período de Marburgo, pero expuesta deta-

7 Que aparece en oposición al así llamado “concepto lógico” de la ciencia, al cual nos referimos al comienzo de nuestro estudio.

lladamente en el párrafo 69 de *Ser y Tiempo*— la ciencia constituye un *comportamiento* que desarrolla explícitamente la comprensión del ser inherente a todo modo del estar-en-el-mundo. Por su parte, la *comprensión* como existenciario, es mostrada como caracterizada por una posibilidad de explicitación: la interpretación; esta última se realiza desde un horizonte de sentido compuesto de tres estructuras previas: el ver previo, el concebir previo, y el haber previo. Pues bien, el hecho de que toda comprensión se realice siempre desde lo ya tenido —de alguna manera— de antemano, le da a aquella un carácter circular. Las ciencias naturales (en general, las ciencias más influenciadas por el proyecto matemático), y en ciertas versiones, también las ciencias del espíritu, intentarán eliminar toda circularidad de sus conclusiones, sin embargo, en este movimiento, las ciencias realizan una evaluación errónea de la comprensión: el carácter circular no es una falencia que deba ser evitada, sino la estructura misma del comprender. En las ciencias ópticas esta circularidad se observa fundamentalmente en la influencia que los tres niveles de la precomprensión tienen sobre las observaciones empíricas y el desarrollo de teorías. En efecto, toda teoría se desarrolla ante el horizonte de un conjunto de entes preexistentes, una conceptualidad por medio de la cual se habla de las cosas, y un modo específico de observar y acceder a ellas. En general, estos tres modos de aproximación vienen definidos por el proyecto de la comprensión del ser que se encuentra en el origen de toda ciencia⁸. El desafío no será el de escapar a la circularidad, sino ingresar en ella desde una postura crítica, que sea consciente del auténtico origen del modo de ver, concebir y tener⁹. Esta situación nos coloca ante un panorama donde la evidencia, el método, el modo de acceso, y, desde luego, los criterios de verdad resultan diferentes para cada ciencia, e incluso diferentes para la misma ciencia en diversas épocas. La idea de rigurosidad (si por rigurosidad comprendemos la adecuación al objeto de estudio) no será la misma para las disciplinas que hacen de la naturaleza su objeto de estudio que para aquellas que se dedican al Dasein, por ejemplo, en su dimensión histórica. La verdad en las ciencias, al igual que la comprensión tendrá siempre un carácter contextual.

4. Análisis de la expresión “hay verdad”

Acudimos ahora a una cuestión destacable en nuestro intento de caracterizar el sentido de verdad que opera como trasfondo en las ciencias, a saber, la discusión en torno a la posibilidad de la subsistencia de la verdad con independencia del despliegue de la existencia.

Ciertamente, suele decirse que “hay” verdad, con anterioridad a la existencia, pero ¿en qué sentido “hay” verdad antes del Dasein? La pregunta presupone una cierta caracterización de la verdad: ésta es comprendida como una propiedad del ente o de los estados de cosas que acontecen ante los ojos. Esta interpretación de la verdad, en tanto independiente del descubrimiento, se asocia con el trascendental *verum* de la escolástica. Según esta visión tradicional, la verdad sería convertible con el ente, o más bien, todo ente, por el hecho de ser, sería verdadero; también se relaciona con el segundo sentido de verdad expuesto por Heidegger en *Lógica, la pregunta por la verdad*: es en este sentido que decimos que “ $2 \times 2 = 4$ ” es “una verdad” o que “toda acción experimenta una reacción de igual intensidad y sentido opuesto” es “una verdad”. Ambas proposiciones parecen ser verdaderas, o más precisamente, “verdades” y serlo atemporalmente, y para todo cognoscente. En definitiva, esto es lo que se dice al afirmar que “hay” verdad antes

8 Al igual que la idea de certeza, tal como pudimos observar hace un momento.

9 Para una exposición específica de esta cuestión, remitimos especialmente al párrafo 32 de *Ser y Tiempo*.

del Dasein. Desde esta postura, una verdad sería algo ya constituido en su valor, algo que está allí para nosotros, algo ya capaz de expresar el mundo tal como este se muestra, que contiene una porción efectiva de la realidad, y fundamentalmente, algo que espera ser descubierto.

Pero Heidegger nos advierte a lo largo de sus lecciones del período de Marburgo que lejos de ser algo que aguarda su descubrimiento, la verdad es el proceso mismo de descubrir, y paralelamente, lo que queda descubierto en él. ¿Encontrará entonces la verdad su morada en las proposiciones, o en las cosas?, respondemos: en ambas, pero nunca originariamente. Esta noción se explica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

“La proposición «dos por dos igual a cuatro», en tanto que proposición enunciativa verdadera, es solo verdadera mientras exista el Dasein. Si en principio ya no existe ningún Dasein, ya no vale la proposición, no porque la proposición como tal pierda toda validez, no porque se vuelva falsa y «dos por dos igual a cuatro» se cambie en «dos por dos igual a cinco», sino porque el que algo esté descubierto como verdad sólo puede existir con el Dasein que existe y que descubre.” (Heidegger, 2000:270)

La verdad no vive originariamente en el enunciado apofántico; tanto la verdad de la proposición como el carácter de descubierto del ente son posibilitados por la estructura hermenéutica de la existencia, el comprender e interpretar *algo en tanto que algo* (estructura *Als*). En su sentido más primario, la verdad *no habita, sino que es un hábitat*. En un interesante pasaje de *Ser y Tiempo* se afirma lo siguiente:

“Antes que las leyes de Newton fueran descubiertas no eran “verdaderas”; de lo cual no se sigue que fueran “falsas”, ni mucho menos que se volverían falsas si ya no fuera ópticamente posible ningún estar al descubierto” (Heidegger, 2006:247).

Cuando se afirma que las leyes de Newton no eran verdaderas, ¿se quiere decir acaso, que hasta antes de ser formuladas las leyes del movimiento, el mundo no se regía por los principios de inercia, acción-reacción, y semejantes? De ningún modo. Se vivía en una comprensión preconceptual de tales leyes, se habitaba en un mundo que se comportaba de manera legal; en términos de Husserl, experimentábamos el “estilo causal y empírico” del mundo. La afirmación acerca de las leyes de Newton pone de manifiesto el lugar donde radica una confusión fundamental, a saber, la falsa equivalencia entre verdad [*Warheit*] y efectividad [*Wirklichkeit*]

Heidegger se ocupa largamente del problema de la efectividad en su curso dictado en Marburgo durante el semestre de verano de 1927, lecciones que aparecen recogidas en la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En esta obra se ofrece una aguda inspección de la genealogía del concepto de efectividad. Una descripción minuciosa del desarrollo de las reflexiones de aquel curso excede el objetivo de nuestro trabajo, sin embargo, nos serán útiles las siguientes conclusiones: La efectividad nombra el aspecto permanente del ente, el aspecto capaz de persistir por sí mismo, el darse “de hecho”. Según Heidegger, el carácter de persistencia que determina la efectividad, la vuelve otro nombre para la *substancialidad*, siendo *substantia* nada menos que la traducción latina de *tó hypokeímenon*, “lo que subyace”, pero también de *ousía*, interpretado por Heidegger como “lo que está presente”. Heidegger propone que ambas nociones (efectividad-substancialidad) surgen de una interpretación antigua (griega) del ser que toma como hilo con-

ductor al modelo de la producción de entes artefactuales. En efecto, tanto éidos como *idées*, hacen referencia a la metáfora visual (verbo ὀράω), la *quidditas*, el *qué* de una cosa está definido por lo visto (*idées*) de antemano en la instancia de producción. La figura, y con ella, las notas distintivas de lo que ha de ser producido es lo que guía su confección, es decir que en ellas está contenido el *qué* de lo fabricado, *τό τί ἐν εἶναι*, “lo que era el ser” para esa cosa, literalmente, en latín, su *essentia*.

Ahora bien, dado que estos conceptos surgen del modelo de la producción, lo así definido quedará determinado por las notas propias del ente artefactual: fundamentalmente, la *independencia* de la instancia productora, la separación de la causa eficiente, la posesión de un ser propio, y no subordinado a otro.¹⁰ Por lo dicho se ve que la efectividad nombra una independencia, una subsistencia, una capacidad de ser en-sí, una cierta disposición a mantenerse por sí mismo, con olvido de la fase productora que funciona como fundamento de ser. Esto es lo que afirmamos cuando hablamos de efectividad.

Con la noción de efectividad (subsistencia) delimitada, podemos aclarar por qué este concepto y el de verdad no deben ser confundidos, ni tomados como sinónimos. En el lenguaje heideggeriano de *Ser y Tiempo*¹¹, la noción de efectividad encuentra un término paralelo, se trata de la *Vorhandenheit*, dicho de un ente, la condición de ser-ahí ante los ojos. En la analítica existencial, este concepto habla de la independencia de un ente con respecto al interés productivo del Dasein, independencia que perfila al ente en su aspecto “objetivo”, dotado de notas esenciales que le son propias. Sin embargo, y sin dudas, “El paso de *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit*, el cual se plasma en la ciencia, sólo es posible como una determinada forma del interés” (Tugendhat, 1970:295) El interés del Dasein que se expande sobre el mundo no queda suspendido, sino que sólo modifica su estilo pragmático en uno teórico. El ente perfilado por esta conversión sugiere una permanencia más allá de los comportamientos con los que una existencia se refiere a él. Entonces, ¿dónde radica la confusión entre efectividad y verdad?

En la opinión cotidiana, se admite, como uno de los sentidos posibles, que la verdad constituye una propiedad de los hechos y objetos, a la cual el discurso debe someterse; el conocimiento debe ocuparse de acceder a aquellos objetos y fenómenos, y hacerlos manifiestos mediante la expresión enunciativa. Pareciera que mientras el conocimiento no triunfa en su labor manifestante, los objetos y hechos no pierden su carácter de verdad, puesto que seguirían teniendo una influencia en el mundo, una cierta independencia, verificable *a posteriori*. Así, podría comprobarse ulteriormente que mientras estos entes y fenómenos permanecieron ocultos, ningún aspecto de su “esencia” se vio modificado, y su operar sobre el mundo nunca resultó interrumpido. Desde esta perspectiva, el hecho de no haber descubierto aún aquellos fenómenos y estados de cosas, no suspendería su influjo sobre el mundo, su subsistencia, y por tanto, no disminuiría su verdad. Cuando tales leyes, entes y hechos son desocultados por la investigación científica, advendría un consiguiente proceso de acreditación retrospectiva: la confirmación de que esta ley hoy expresada en proposiciones, rige actualmente, y siempre ha regido el estilo causal del mundo. En otras palabras, según esta postura, la expresión en proposiciones jamás vuelve verdadera una ley, simplemente expresa la verdad que ella siempre ha contenido.

10 A menos, por supuesto, que se piense a Dios como productor supremo, y responsable de todo el *ens creatum*. Sin embargo esta interpretación se aleja del originario sentido griego.

11 Y también en las lecciones de Marburgo que funcionan como la “nueva elaboración de la tercera sección”.

Pero –y aquí yace la distinción– ejercer un influjo sobre el mundo, participar en un encadenamiento causal, introducir cambios en los estados de cosas, regir las relaciones entre entes, o el simple y llano subsistir con independencia del momento productor, no son caracteres convertibles con el *ser verdadero de una ley*.

En este punto se vuelve necesaria una aclaración: una ley científica –como las que ahora consideramos– constituye el resultado de una actitud muy específica por medio de la cual la existencia se relaciona con el mundo, nos referimos a la *actitud teórica de la ciencia*¹². Las regularidades descubiertas por esta actitud serán expresadas en proposiciones o enunciados apofánticos –el tipo de enunciado que es susceptible de ser calificado como verdadero o falso–. De hecho, según el así llamado *concepto lógico* de ciencia (Cf. Heidegger, 2009:16 y 2006:373), los discursos teóricos consistirían precisamente en amplios entramados de proposiciones. Heidegger afirma una y otra vez a lo largo del período de Marburgo que la verdad de una ley se funda en la verdad antepredicativa del llano ser-en-el-mundo. Ahora bien, es necesario distinguir la verdad como ser descubridor [*Entdeckend sein*] (inherente al despliegue aperiente de la existencia), la verdad como estado de descubierto [*Entdecktheit*] (que corresponde al ente o fenómeno que queda desocultado por aquel despliegue), y la verdad como calificativo de una proposición (que se refiere a la concordancia de una proposición mostrativa con un estado de cosas mundano). El sentido en el cual se llama verdadera a una ley científica, es, como hemos visto, el tercero.

La verdad de una ley científica pertenece a un género diferente del de la efectividad; las propiedades y disposiciones de los estados de cosas se muestran ante una aproximación fenomenológico-hermenéutica como aquello que no posee sentido de suyo, sino hasta tanto resulta incorporado por la existencia que descubre. Ante esta situación, podría surgir el interrogante acerca de la caracterización de aquella área de fenómenos y entes donde la existencia aún no ha desplegado su impronta comprensora. Para orientarnos en esta búsqueda, y aclarar la distinción entre la verdad de la ley científica y la efectividad del darse de los estados de cosas, podríamos encontrar un valioso aporte en la semiótica de Iuri Lotman (Lotman, 2000), específicamente, en lo referente al área por él denominada “lo *alosemiótico*”.

A lo largo de diversos artículos, Lotman desarrolla la noción de *semiosfera*, la cual mienta, en sus propias palabras, “...el gran sistema...fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (Lotman, 2000:23). El concepto de semiosfera nombra el ámbito máximo de interrelación semántica de donde proviene y hacia donde se reconduce todo sentido. Si seguimos la interpretación de Bertorello (2005), el concepto de semiosfera podría relacionarse eficazmente con la noción heideggeriana de mundo; en efecto, ambos conceptos hacen referencia a aquel contexto de producción de sentido en el cual redundan toda comprensión. El sentido, en tanto horizonte de comprensibilidad de los entes –horizonte siempre social e históricamente constituido–, surge del despliegue del interés humano sobre una región de interacción. Dado que el mundo puede interpretarse como un entramado de relaciones pragmáticas que poseen a la existencia como el centro hacia el que se dirigen todas las condiciones respectivas, el mismo se nos muestra como un entretejido de significados, es decir, un *texto*. Tanto en la semiótica de Lotman, como en la fenomenología hermenéutica de Heidegger, el mundo ostenta un carácter textual que se vuelve apreciable en su dimensión relacional-significativa, esto es, la significatividad (*Bedeutsamkeit*) (Cf. Heidegger, 2006:§18)

12 Para un tratamiento más exhaustivo de la actividad científica como actitud o modalidad derivada de la relación con el mundo, (noción existencial de la ciencia) remitirse a Heidegger 2006: §69b

De lo dicho se extrae el marco pertinente para responder a la pregunta: ¿a qué espacio pertenece todo aquello que no ha sido aún alcanzado por la comprensión del proyectar humano? Consideramos que, efectivamente, existe un ámbito para todo lo que, si bien no ha sido descubierto por el interés de la existencia, no puede afirmarse que sea una nada. Según Lotman, hay una esfera que se ubica más allá del espacio semántico; esta región es denominada *lo alosemiótico* o *extrasemiótico*. Estrictamente, lo alosemiótico constituye un espacio hipotético, puesto que, por definición, aún no ha sido abarcado por semiosis alguna y por tanto, no puede ser objeto de experiencia. Sin embargo, este mismo carácter misterioso es el que reviste a un fenómeno que todavía es ajeno al proyectarse del Dasein. Consideramos que la noción de lo alosemiótico podría ofrecer un nombre para esa región integrada por todo aquello que aún no ha sido alcanzado por la comprensión descubridora. Esto nos coloca ante un panorama donde se observan diversos modos de la verdad y el descubrimiento, un cierto escalonamiento en el que las formas más básicas fundan a las más derivadas. Así podríamos mencionar: a) la verdad como existencial (apertura), esto es, la condición de posibilidad para el antepredicativo descubrir, inherente a toda existencia, donde rige el prelógico mostrarse del ente; b) la verdad como el ejercicio fáctico del descubrimiento, o dicho de otro modo, el ser descubridor de la existencia, en tanto proyecto que, al derramar su interés sobre el mundo, pone en libertad a los entes en vistas a su sentido; c) el ser verdadero de aquello que es puesto en libertad por el descubrir; y d) la verdad como calificativo del enunciado apofántico, componente estructural de los discursos teóricos.

Frente a esta descripción, comprendemos que los entes y estados de cosas deben, en cierto modo, presuponerse a los diversos modos del discurrir enunciativamente acerca de ellos. En sus lecciones sobre El Sofista de Platón, Heidegger indica que el aprehender consiste en un “dejar que algo sea visto por el *lógos*” (1992a:183) Esta idea encuentra un paralelo en la siguiente expresión de Lotman:

“El «carácter cerrado» de la semiosfera se manifiesta en que ésta no puede estar en contacto con los textos alosemióticos o con los no-textos. Para que éstos adquieran realidad para ella, le es indispensable traducirlos a uno de los lenguajes de su espacio interno o semiotizar los hechos no-semióticos”(Lotman, 2000:12)¹³

Sin embargo, en una obra posterior, Heidegger, de manera aparentemente contrastante, indica que estamos “dominados” por el ente (Cfr. 2001a:142) Estas dos afirmaciones (que señalan, respectivamente, una preeminencia del ente y del discurso) no se contraponen en la fenomenología hermenéutica, dado que en este sistema la estructura de la comprensión tiene un carácter circular. Sugerimos que las dos propuestas heideggerianas podrían estar describiendo nada menos que el ingreso a la semiosfera, un cierto antecedente a la teoría de Lotman.

Retomando la discusión en torno a la verdad/efectividad de las leyes científicas, consideramos que si centramos el análisis únicamente en las leyes de Newton, podría resultar un tanto arduo determinar la diferencia entre el estado descubierto de una regularidad y un estado previo a todo descubrimiento –puesto que las tres leyes del movimiento resultan experimentables cotidianamente, aunque aún no se encuentren enunciadas por medio de una teoría– En cambio,

13 Desde luego, cabe realizar una importante salvedad: el Mundo de Heidegger no posee este carácter “cerrado” de la semiosfera, sino todo lo contrario, un carácter abierto. El mundo de la fenomenología hermenéutica no es en modo alguno una cápsula.

tal vez, si nos concentrásemos en otros fenómenos de observación más difícil (o imposible), la diferencia entre efectividad y verdad podría volverse más clara. Pensemos por ejemplo en el proceso de mitosis celular, o la transición hiperfina del hidrógeno. En estos casos, la existencia no posee una experiencia cotidiana y antepredicativa de los procesos –como ocurría en la experiencia del comportamiento inercial y gravitacional del mundo de la vida– La comprensión primaria simplemente no accede a estos fenómenos a menos que realice un movimiento de desmundanización tematizante, que casi siempre implica el ingreso a la actitud teórica de la ciencia. En estos nuevos casos que sugerimos, ni si quiera el prelógico mostrarse del ente habría caído bajo el espectro del interés de la existencia; sin embargo, no por ello podríamos afirmar que tales fenómenos no tenían ya lugar en la naturaleza¹⁴.

En el caso de las leyes de Newton, los procesos se encontraban en un primario y habitual estado de desoculto, a saber, la existencia convivía con el antepredicativo darse de aquellos fenómenos, y, únicamente en este sentido se podría afirmar que los procesos eran “verdaderos”. Sin embargo, un proceso no es lo mismo que una ley; en efecto, la ley enuncia teóricamente una regularidad observada en un proceso.

Pues bien, ¿qué ocurre con aquellos fenómenos que aún no han sido enunciados por medio de leyes o bien, aún no han sido si quiera desocultados por el interés aperiente de la existencia? Los estados de cosas sobre los cuales la existencia no se ha desplegado quedan confinados al ámbito de lo aún ajeno a la semiosis, y por lo mismo, ajeno a la comprensión fáctica. Lo alosemiótico nombraría aquel ámbito integrado por la totalidad de los entes y fenómenos que no han sido alcanzados por la apertura de la existencia, pero que no por ello dejan de ejercer una influencia en el mundo (efectividad). El concepto de Lotman se nos muestra como una herramienta para pensar el ingreso de un estado de cosas, primero al comprender primario y antepredicativo, y luego, al universo teórico de la ciencia.

En efecto, el sentido –o la semiosis, en términos de Lotman– sólo acontece en la esfera del interés del Dasein, y así lo afirma claramente Heidegger:

“Sólo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*” (Heidegger, 2006: 175)

Ahora bien, cuando se afirma que las leyes de Newton no eran verdaderas, no se pretende sostener que ellas no regían efectivamente los movimientos de los entes, sino simplemente que carecían del estado de desoculto propio de un ente manifestado por la aperturidad. Un análisis convergente con los de *Ser y Tiempo* y *Lógica, la pregunta por la verdad* se realiza en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Allí se afirma:

“Antes de su descubrimiento, las leyes de Newton no eran ni verdaderas ni falsas. Esto no puede querer decir que el ente que se descubre con las leyes develadas no haya sido antes tal como se mostró después del descubrimiento ni que sea tal como se muestra. El estar-descubierto, o sea, la verdad, devela el ente precisamente como lo que ya era antes, independiente de su estar o no descubierto”. (Heidegger, 2000:269-270)

14 Entendemos aquí el término naturaleza como “el conjunto exterior de lo que está ahí ante los ojos (vorhandenheit)”

En este punto se vuelve relevante la noción de *manifestabilidad pre-lógica* [*vorlogische Offenbarkeit*], concepto que nombra el modo sintético de aparecer del ente, la unidad originaria del ente y sus determinaciones; esta manifestabilidad antepredicativa puede ser captada en un acto de aprehensión simple donde el ente y sus perfiles aparecen reunidos, ej. la intuición “pizarra negra”¹⁵; sin embargo, si bien es cierto que el descubrir –el cual, posteriormente puede desarrollarse en el enunciar que, por medio de un realce, establece al mismo tiempo una síntesis y una *diáiresis* del ente y sus determinaciones– se pliega a aquel previo aparecer como unido, este modo pre-lógico de venir a la presencia no constituye por sí mismo *una verdad*, más bien se trata del correlato del movimiento desocultante de la existencia. De hecho, tal como observamos hace un momento, Heidegger indica que la aprehensión simple del comparecer del ente como fenómeno unitario no encuentra en él una verdad que aquel ente poseía como propiedad, sino que sólo “permite que algo sea visto por el *lógos*” esto implica que no hay apertura y descubrimiento (verdad) que se encuentre por fuera del despliegue de las estructuras existenciales del Dasein.

Estrictamente, la estructura sintética del ente a la que se adapta la predicación no es verdadera de suyo¹⁶, sólo hablaremos de verdad cuando el Dasein haya desplegado sus posibilidades de existencia sobre los entes del mundo, ya sea acompañando el modo de aparecer, o defraudándolo en un “disimular” (Cfr. Tugendhat 1970:333)

Al afirmar que las leyes de Newton no eran verdaderas, se trata de indicar que aún no habían sido mostradas en lo que eran, en el *cómo* de su regir, y, desde luego, que aún no habían sido incluidas en un proyecto de la constitución de ser, ni formaban parte de una región ontológica; por ello, aún no podían ser tematizadas en proposiciones, y consecuentemente, tampoco les era permitido el ingreso al complejo de proposiciones que conforma la ciencia (en sentido lógico).

Ahora bien, el Dasein nunca comprende desde una absoluta falta de noticia¹⁷, es decir que antes de su formulación, vivíamos inmersos en las leyes, participábamos de un comprender previo, nuestros proyectos fácticos se desarrollaban en el interior de una vivencia habitual del modo inercial y gravitacional del acontecer mundano; sin embargo, hizo falta la llegada de un Dasein descubridor para introducir en aquellos patrones una modificación de estatus, que los calificó de verdaderos, en el sentido de *desocultos*. Esta concepción se observa claramente enunciada en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: “Para que la naturaleza sea como es, no se precisa de la verdad, es decir, del estar descubierto” (Heidegger, 2000:270). Para el caso particular de las ciencias, incluso antes de este descubrimiento debió acontecer una apertura previa de una región ontológica y una demarcación (ingenua y general en principio)¹⁸ de los caracteres de ser de los entes de esta región. Sólo desde esta apertura previa, y sólo ante el horizonte de un modo predeterminado de permitir el comparecer del ente, pudo un Dasein descubridor realizar la apertura de las regularidades que rigen los fenómenos, y enunciarlas en proposiciones.

15 Estrictamente, esta intuición no necesita estar asociada a una expresión verbal.

16 En casos de este tipo, hablaremos de verdad únicamente en la medida en que semejante manifestabilidad haya sido puesta en libertad por un Dasein descubridor. En otras palabras, el sentido de verdad que se aplica al ente, es el de *estado de descubierto*.

17 Naturaleza del círculo hermenéutico

18 Cfr. Heidegger, 2006:32

Diremos aún más, si la ley es un tipo de proposición, cuyo contenido ideal es una regularidad mundana, y ya interpretamos la formulación de proposiciones como una posibilidad del cuidado, fundada en el primario descubrir de la apertura, puede concluirse que, mientras no fueron descubiertas, las leyes de Newton sencillamente no eran leyes. Podría calificarse a aquellas regularidades vivenciales de “efectivas”, “fácticas”, “experienciales”, “operantes”, pero no aún de “verdaderas”, ni tampoco “legales”. En virtud de las leyes de Newton, ciertos entes y fenómenos se hicieron accesibles para el Dasein. Así es como opera la verdad, el ente se muestra como este que ya era antes, adquiriendo la configuración formal de “esto es ello mismo”, pero nunca desde una absoluta incomprensión.

De lo dicho se desprende que la verdad es un constitutivo de la *estructura hermenéutica de la existencia*; de la aperturidad en tanto sentido del *Ahí*. Decir que “hay” verdad es afirmar que el Dasein es esencialmente descubridor:

“que hay “verdades eternas” sólo quedará suficientemente demostrado cuando se logre probar que el Dasein fue y será por toda la eternidad. Mientras esto no se pruebe, la frase no dejará de ser una afirmación fantástica que no cobra legitimidad por el hecho de que ordinariamente es “creída” por los filósofos” (Heidegger, 2006: 247)

Todas las reflexiones precedentes, y el estudio del modo de consideración de una ley de la física, nos llevan ahora a confirmar una situación ya señalada: el sentido de verdad que funciona como trasfondo para las actividades de las ciencias ópticas es el de la verdad como calificativo de la proposición, o en otras palabras, la idea de que el lugar de la verdad es la proposición enunciativa (apofántica); la opinión que Christoph Martel denominó “Tesis del lugar” [*Ortsthese*] (Cfr. Martel, 2008:45). Las investigaciones científicas naturales coinciden en no considerar al ente para el cual la verdad es un comportamiento esencial; ellas no son capaces de detectar (ni se lo proponen) la implicancia de la existencia en el descubrimiento de los entes y regularidades; ellas no se preguntan por el ente para el cual la naturaleza aparece como regular y determinable cuantitativamente.

La discutida posibilidad de “verdades eternas” se desarma cuando consideramos que la verdad constituye originariamente un carácter de ser del Dasein, de su comportamiento hacia el mundo. La imposibilidad de proponer un Dasein que exista eternamente, y, por tanto, el rechazo de la idea de verdades “atemporales”, y la consiguiente afirmación de que sólo hay verdad mientras el Dasein existe, no nos arroja en el territorio del relativismo o el escepticismo. Estas dos posturas filosóficas surgen en lucha con una concepción errónea de la verdad, que la vuelve un factor atemporal, una determinación del sujeto, objeto, o del sentido. La propuesta heideggeriana no postula la imposibilidad de la verdad, sino que la circunscribe a su correcto ámbito: el despliegue de la existencia; el planteo de Heidegger simplemente construye una noción “deflacionada” de la verdad (a los ojos de las posturas tradicionales y realistas). Para finalizar, escuchemos a Heidegger exponer estas últimas nociones claramente:

“Proponer verdades eternas sigue siendo una afirmación fantástica de la misma forma que es una tergiversación ingenua creer que, si sólo hay verdad mientras exista el Dasein, estamos abocados al relativismo y al escepticismo. Por el contrario, las teorías del relativismo y del escepticismo surgen a partir de una oposición, en parte justificada, a un absolutismo y un dogmatismo erróneos del concepto de verdad que

tienen su fundamento en que se toma el fenómeno de la verdad superficialmente como determinación del sujeto o del objeto o, incluso, si no valen estos, como determinación de un tercer ámbito, el del sentido” (Heidegger, 2000:271)

La visión existencial sólo indica que la verdad no es originariamente una propiedad de los sujetos ni de los objetos. Esta concepción no equivale al escepticismo o relativismo –para los cuales la verdad resulta imposible o inaccesible– puesto que ambos planteos trabajan con nociones de verdad que difieren de la heideggeriana. Escepticismo y relativismo se enfrentan a concepciones erradas (dogmáticas y absolutistas) de la verdad, la concepción de Heidegger dista mucho de esta caracterización.

5. Conclusión

A modo de conclusión, y según lo propuesto en la introducción, reconstruimos los sentidos en los que se emplea el término “verdad” en el ámbito de las ciencias ópticas de lo intramundano, tal como lo ha mostrado nuestro recorrido de las más pertinentes obras del período de Marburgo:

a) La interpretación más difundida de la noción de verdad dentro de la esfera de las ciencias es aquella que hace de ella un carácter de la proposición (enunciado apofántico). Esta lectura considera que el enunciado mostrativo es el lugar propio de la verdad. El desarrollo y ampliación de esta postura es el que da lugar al surgimiento del así llamado “concepto lógico” de la ciencia, es decir, la interpretación que considera a la ciencia como un entramado de enunciados apofánticos que se vinculan por relaciones de fundamentación. El enunciado (lugar de la verdad) sería la unidad mínima de análisis de las ciencias, y, por tanto, el armazón completo de una disciplina teórica quedaría estructurado en torno a este elemento básico y esencial¹⁹

b) En segundo lugar, la verdad es entendida como *resultados*; noción que puede ser interpretada de dos modos: una de ellas emana de la experiencia de la cotidianidad media, y la otra, de las tareas específicas del ambiente científico. Para la medianía, para el “hombre de la calle”, la verdad de la ciencia se ve reflejada en los resultados de las investigaciones, los cuales quedan plasmados en los artefactos, procedimientos y técnicas que se despliegan sobre el mundo socialmente compartido, y benefician (o perjudican) a los individuos. El hombre común se deja beneficiar o se ve afectado por los resultados de las teorías, y presupone (confía) que si estos resultados han llegado a formar parte del mundo social, debe existir una teoría que los sustenta, un conjunto de verdades que le dan explicación y origen. Ahora bien, diferente es la situación del hombre de ciencias; los especialistas también suelen asociar la veracidad de una teoría a los resultados que ella produce, pero no ya en el sentido de principios y leyes que quedan plasmados en artefactos o técnicas, sino en el de resultados que emanan de un experimento. En efecto, en el ámbito de la ciencia se suele considerar que una teoría gana en veracidad si ella resulta confirmada por el resultado del experimento diseñado para someterla a prueba. Esta consideración nos introduce en un tercer sentido de verdad en las ciencias:

c) La tercera lectura interpreta la verdad como *adecuación*, pero no en el sentido escolástico de *adaequatio intellectus et rei*, sino como la concordancia entre la predicción hecha por la teoría y el resultado del experimento que la pone a prueba. Una hipótesis (elemento central

¹⁹ por extensión, también se incluyen en este armazón instituciones, equipamientos, especialistas, etc.

de una teoría) ganará en veracidad, si sus predicciones son confirmadas por el experimento. Desde luego, ninguna teoría puede ser contrastada con todos los casos posibles del fenómeno que ella busca explicar; la experimentación es incapaz de llevarnos ante lo universal, sin embargo, las teorías se expresan en términos universales (incluso aquellas que responden a un esquema probabilístico de resultados, ya que ninguna ley se elabora para regir un caso singular). Dado que la ley se expresa en términos universales a pesar de que la totalidad de los casos posibles resulta inaccesible, Heidegger describe las labores de las ciencias de lo intramundano como la construcción de una ficción (Cfr. Heidegger, 2007b:184).

d) Por último, pudimos ver que la ciencia ha producido la así llamada “conversión de la verdad en certeza”, esto es, la transformación de la adecuación de las proposiciones con el fenómeno por ella descritas, en la confianza en que existe un fundamento para cada afirmación, esto es, una base explicativa compuesta por el conjunto de razones para el funcionamiento de los procesos observados. Un fenómeno, descrito por medio de una serie de enunciados apofánticos de carácter teórico deberá contar con fundamentos explicativos, proposiciones más básicas y anteriores que no necesitan ser explicitadas con ocasión de cada nueva afirmación teórica. Este linaje de proposiciones cada vez más básicas se remonta hasta una serie de enunciados que no son susceptibles de demostración por medio de premisas anteriores, sino que sólo pueden ser objeto de una *acceptio*. (Cfr. Heidegger, 2007b:27)

Bibliografía

- Bertorello, A. (2005b) “Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger”, en *Revista LSD: Lenguaje, Sujeto y Discurso*, Nº1, Buenos Aires, pp. 15–19
- Guignon, CH. (1983): *Heidegger and the problem of knowledge*, Indiana, USA: Hackett publishing company
- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid:Trotta, Trad. y prólogo de Juan José García Norro.
- Heidegger, M. (2006) *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta. Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera
- Heidegger, M. (2007a) *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid: Síntesis. Traducción de Juan José García Norro
- Heidegger, M. (2007b) *Seminarios de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. México: Jitanjáfora Mº Relia Ed. Trad. De Ángel Xolocotzi Yáñez
- Heidegger, M. (2009) *Tiempo e Historia*, Madrid: Trotta. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero
- Husserl, E. (2006) *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Madrid: Alianza, Trad. de Manuel G. Morente y José Gaos.
- Kockelmans, J.J. (1985): *Heidegger and science*, Washington D.C.:Center for advanced research in phenomenology & University press of America
- Lotman, I. (2000) *La Semiosfera I ,Semiótica de la cultura y el texto*. Valencia: Ed. Cátedra, traducción de Desiderio Navarro
- Martel, CH. (2008): *Heideggers Warheiten: Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*. Berlin-New York: Walter de Gruyter
- Tugendhat, E.(1970) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Prioridad materialista del objeto. Sobre la mediación sujeto-objeto en la obra de Theodor W. Adorno

Preponderance of the object and materialism. The mediation between subject and object by Theodor W. Adorno

CHAXIRAXI M^a ESCUELA CRUZ*

Resumen: El objetivo de este artículo será proponer una revisión de la dialéctica sujeto-objeto como eje central del pensamiento de Theodor W. Adorno y núcleo en el que desarrollar su interpretación crítica de la absolutización de la identidad que tiene lugar en las filosofías modernas del sujeto. Frente a ellas, pero también frente a las posiciones contrarias esbozadas por el positivismo o la ontología heideggeriana, Adorno adoptará como salida el reconocimiento de la «prioridad del objeto» desde el esbozo de una nueva imagen de la subjetividad que reconozca su relación dialéctica y material con lo objetivo.

Palabras clave: Identidad – mediación - materialismo – dialéctica.

Abstract: The purpose of these article is to show the dialectics subject-object as main theme of Theodor W. Adorno's work and as central moment for the formation of his own materialistic philosophy. Against the idealist philosophy, but also the positions of positivism or Heidegger's ontology, Adorno insists on the "preponderance of the object" and the reconstruction of an authentic experience for the subject-object relation.

Keywords: Identity – mediation – materialism – dialectics.

1.

La confrontación con la filosofía idealista y con su idea de subjetividad constitutiva se desvela desde los primeros escritos de Adorno como uno de los vértices fundamentales de su pensamiento. En sus trabajos académicos sobre Freud y Kierkegaard había atendido a un concepto de filosofía idealista con el que no se limitaba a designar un periodo histórico concreto, sino que aludía al impulso filosófico de sistematización y de totalidad, basado en la idea del sujeto como fundamento de lo objetivo. La teoría de la subjetividad moderna defiende el papel

Fecha de recepción: 26/06/2015. Fecha de aceptación: 03/10/2015.

* cescuela@ull.edu.es Profesora Ayudante Doctor en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de la Universidad de La Laguna. Líneas de investigación: Teoría Crítica y filosofía moral. Publicaciones recientes: "La crítica adorniana a la fenomenología como preludio dialéctico de una lógica materialista", en: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 48, 2015, pp. 83-97; "Hacia una filosofía materialista: la idea de Naturgeschichte en la obra de Theodor W. Adorno", en: *Revista de filosofía*, vol. 70, 2014, pp. 75-87; "Acción moral y sociedad cosificada en Theodor W. Adorno", en: *Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, 2014. Este artículo se inserta dentro del proyecto de investigación: «Justicia, Ciudadanía y Vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales» Referencia: FFI2015-63895-C2-1-R.

hegemónico del sujeto (como fundamento constituyente del objeto y de sí mismo) y también el carácter abstracto del objeto como sustrato restante. De esta articulación de la relación entre el sujeto y el objeto en la epistemología idealista se desprende una comprensión de la filosofía como sistema de conocimiento capaz de producir el mundo desde sus categorías, y también de aprehender la totalidad de lo real para, finalmente, identificarla con lo racional.

Estas ideas se repiten en las discusiones que comparte en un seminario dirigido por Horkheimer, y en el que participaban estudiantes avanzados, doctorandos y asistentes, como Leo Löwenthal, Peter von Haselberg o Carl Dreyfus¹. El tema sobre el que giraron las discusiones en este *Privatissimum* fue la relación entre ciencia y sociedad a la luz de la crisis del idealismo, poniendo de manifiesto las bases de lo que sería el futuro proyecto común de *Dialéctica de la Ilustración*, tal como ha puesto de relieve la mayoría de la recepción bibliográfica². Pero, además, su importancia radica en que en ellas se plantea el interés por elaborar una teoría materialista como alternativa al paradigma idealista, en el que Adorno describe como núcleo el primado del espíritu sobre realidad. “Idealismo” equivale en sentido general a la absolutización de la identidad del sujeto, por medio de la cual pretende proporcionar integridad y coherencia a lo disperso para hacer desaparecer los componentes cualitativos y diferenciadores del objeto. Lo real se interpreta como pleno de sentido, algo que en última instancia significa suponer que lo material-real pueda ser reducido a las categorías del espíritu. Por eso, Adorno insiste en la necesidad de mostrar la metafísica idealista como justificación de lo existente, algo que ve en su concepto de totalidad:

en la categoría de totalidad no se esconde otra cosa que todo lo real que es reconocido como existente (...) El mundo que es concebido como pleno de sentido es, precisamente por ello, el mundo existente, porque el espíritu que debe probarlo sólo puede ser uno existente, al ser sólo así posible la reducción al espíritu. Lo existente queda justificado a través de eso que llamo identidad³.

Frente al criterio de explicación idealista basado en las ideas de totalidad y sentido arranca su reflexión sobre el panorama histórico y social de los años veinte a la luz de la crisis del idealismo. El análisis de la situación de la praxis filosófica tras el derrumbe del proyecto de la racionalidad moderna, a la que se pretende hacer frente desde distintas posiciones, será un lugar común en la construcción del pensamiento de Adorno tal como se expresa en su conferencia inaugural en la Universidad de Frankfurt de 1931 titulada “La actualidad de la filosofía”⁴.

1 Los protocolos de las discusiones llevadas a cabo en este seminario se encuentran recogidas bajo el título *Wissenschaft und Krise zwischen Idealismus und Materialismus* en: Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, vol. 12, Frankfurt a.M., Fischer, 1985.

2 Como ha señalado Dubiel, estas discusiones constituyen un punto de inflexión en el pensamiento de Adorno y Horkheimer, pues a partir de ellas dejarán de entender la filosofía como disciplina capaz de orientar teóricamente las ciencias particulares, para hacerlo como “el esfuerzo por tratar de romper el lenguaje enmudecido por el dominio” (Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978).

3 Horkheimer, M., *op. cit.*, p. 395.

4 Adorno, Th. W., *Die Aktualität der Philosophie*, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, pp. 325-345. (En adelante, la obra completa de Adorno será citada con las siglas AGS, seguidas de número de volumen y página correspondiente).

La experiencia de una realidad fragmentada conduce a cuestionar la posibilidad de seguir manteniendo una comprensión tradicional de la filosofía como saber de la totalidad que, en su intento por justificar lo real, le otorga sentido. Por eso, la pregunta por el ideal tradicional de fundamentación para el pensamiento es también la pregunta por la posibilidad de la filosofía misma desde la que comienza a articular su discurso:

Quien hoy decida dedicarse al trabajo filosófico ha de comenzar por renunciar a la ilusión con la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que es posible aprehender la totalidad de lo real con la fuerza del pensamiento. Ninguna razón legitimadora podría volver a encontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y forma anula cualquier pretensión de la razón. Ella sólo se ofrece de forma polémica al que la conoce como realidad total, mientras que la esperanza de presentarse en algún momento como una realidad correcta y justa sólo aparece bajo la forma de vestigios y ruinas⁵.

Del incumplimiento del proyecto moderno de los ideales de la razón se desprende la necesidad de plantear una forma distinta del proceder filosófico que sustituya a la pretensión de intencionalidad idealista, pero que conserve la fuerza de la tradición crítica ilustrada. La imposibilidad de adecuar el pensamiento al ser le obliga a insistir en el momento de disonancia que se da entre lo real y lo racional, lo que impide la búsqueda de intenciones o esencias ocultas en la realidad que no sirven sino para justificar lo existente y que, en última instancia, impiden su transformación. En esta tensión entre la crítica y la conservación de los ideales ilustrados se mueve el proyecto adorniano de una filosofía dialéctica y materialista; pues, como asegura, aquella filosofía que no se marque como objetivo cuestionar la situación social y espiritual actual, se encuentra condenada a su propia liquidación.

En “La actualidad de la filosofía” queda articulada su posición, no sólo ante la situación crítica del sistema idealista, sino también ante la aparición de aquellas corrientes de pensamiento que surgen como respuesta a este nuevo panorama. Pues, para él, la cuestión de la actualidad de la tarea filosófica sólo puede ser abordada desde el “entretenerse histórico de preguntas y respuestas”, lo que explica el lugar que ocupa en su obra el diálogo con las formas imperantes del panorama filosófico de su época, como el neokantismo, la *Lebensphilosophie*, las filosofías científicas o la fenomenología. Pese a que todas tienen en común el deseo de presentarse como alternativa frente a la crisis del idealismo, Adorno detecta en sus planteamientos un momento de insuficiencia. Al ser incapaces de comprender el significado de la pérdida de autoevidencia del saber filosófico y, en concreto, de su justificación social, terminan por repetir sus propias pretensiones y se convierten, finalmente, en legitimadoras de lo existente. Frente al abandono de los ideales ilustrados de crítica y de reflexión, la metacrítica de la filosofía que lleva a cabo Adorno significa la posibilidad de una transformación orientada a formas de conocimiento y de praxis distintas. Por eso, su desconfianza ante la absolutización de las teorías científicas y también de sus alternativas apunta a una superación del panorama académico de su época con el fin de desarrollar una filosofía crítica –materialista e ilustrada– con la que logre superar sus deficiencias, entre ellas las referidas a la concepción cercenada de la relación entre sujeto y objeto de conocimiento.

5 *Ibid.*, p. 325.

2.

El análisis de la relación entre sujeto y objeto constituye uno de los elementos centrales en el pensamiento de Adorno, pues desde ella es posible ganar perspectivas para comprender ciertos nudos conceptuales que articulan su concepción materialista y negativa de la dialéctica. Se trata, además, de un motivo constante en su obra que atraviesa su teoría del conocimiento y de la experiencia, así como su crítica al pensamiento de la identidad. Si bien es posible señalar numerosas referencias en sus textos, el ensayo “Sobre sujeto y objeto” incluido en sus *Epilógomenos dialécticos*, y el capítulo homónimo de *Dialéctica negativa* dan cuenta de modo ejemplar de algunas de estas cuestiones⁶. En ellos aparecen como nociones claves para comprender la posición crítica que Adorno adopta ante la modernidad filosófica, pues condensan algunos de los problemas a los que se dirige la orientación materialista de su filosofía, como el paralelismo entre subjetividad e identidad, o la llamada a una crítica inmanente de las categorías propias de la tradición filosófica vinculada a las aspiraciones de totalidad y de sentido. Y es que, como señalará en sus lecciones sobre *Dialéctica negativa* de los años sesenta, dos son las cuestiones específicas a las que debe hacer frente el materialismo: en primer lugar, al problema de la relación entre concepto y cosa, cuya identidad constituye el “nervio vital” del pensamiento idealista; y, en segundo lugar, a la cuestión de la hipóstasis del espíritu en la teoría del conocimiento⁷. Es decir, a la idea de subjetividad presentada por la filosofía idealista como constituida en sí misma y que, al mismo tiempo, concibe el mundo como producto de una conciencia que se reconoce en sus creaciones objetivas.

Adorno asigna a la filosofía la tarea de analizar los conceptos de “sujeto” y “objeto”, y de atender a su relación durante el proceso de conocimiento, pues verá en ella una indicación contraria a la exigencia de totalidad que acompaña a todo pensamiento⁸. Sin embargo, también se hace eco de la dificultad de definir ambos conceptos, pues “ellos, o mejor, aquello a lo que atañen, tienen prioridad sobre cualquier definición”⁹. Su resistencia a ser definidos se debe a que no son estados de cosas o entes positivos, sino “fórmulas para algo no unificable”, de ahí que deban ser leídos en su permanente transformación y movimiento. Un movimiento que, sin embargo, no entiende como la simple variación de los conceptos en función del lugar que ocupan en la teoría en la que están insertos:

el movimiento del concepto no es manipulación sofística que, desde el exterior, le impusiera significados cambiantes, sino la conciencia omnipresente y vivificadora de todo conocimiento auténtico, de la unidad y, sin embargo, también la inevitable diferencia entre el concepto y aquello que haya de expresar¹⁰.

6 *Zu Subjekt und Objekt*, en: AGS, vol. 10.2. Decker también resalta la importancia de la dialéctica entre sujeto y objeto en la filosofía de Adorno «no sólo como forma de realización de ciertos problemas epistemológicos, sino que además proporciona un análisis material de la misma condición humana; es un intento de solución de problemas metodológicos y, al mismo tiempo, se da como respuesta a las preguntas materiales de la filosofía» (Decker, P., *Die Methodologie kritischer Sinnsuche. Systembildende Konzeptionen Adornos im Lichte der philosophischen Tradition*, Erlangen, Palm & Enke, 1982, p. 92).

7 Adorno, Th. W., *Vorlesung über Negative Dialektik. 1965-66*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, p. 37.

8 Adorno, Th. W., *Der Begriff der Philosophie. Vorlesung Wintersemester 1951/52*, en: *Frankfurter Adorno-Blätter II*, Munich, text+kritik, 1993, p. 24.

9 *Zu Subjekt-Objekt*, op. cit., p. 741.

10 *Metakritik der Erkenntnistheorie*, en: AGS, vol. 5, pp. 309-310.

Se trata de un cambio inherente a la terminología filosófica. Los conceptos no son signos vacíos susceptibles de ser aplicados indistinta y arbitrariamente, sino que en su interior transmiten las cicatrices de problemas aún no resueltos, “sedimentos históricos” o nudos del pensamiento, que deben ser revisados con el fin de rehabilitar la historia real que permanece coagulada en ellos. Y en la rehabilitación de este contenido histórico cifra Adorno el interés de la filosofía.

3.

Desde sus primeros trabajos, Adorno interpreta como “el gran error” de la teoría del conocimiento haber separado el sujeto cognoscente del objeto conocido, dando lugar a la transición de la *intentio recta*, donde no existe diferencia entre los polos del conocimiento, a la *intentio obliqua*, que constata la separación de ambos. La filosofía moderna instaura la prioridad y el carácter constituyente del sujeto a fin de lograr una instauración de la identidad del objeto con el primero. Adorno pretende mostrar, dialécticamente, el momento de verdad y de mentira que encuentra en esta separación. Se trata, por un lado, de una disociación verdadera, pues da cuenta de la división que se establece en la teoría del conocimiento a partir de un sujeto convertido en hipóstasis, capaz de aprehender de forma inmediata una realidad descualificada y separada. Sin embargo, por otro lado, se revela como una división falsa cuando se acepta como invariable y se articula como “lógica de dominio”.

Gran parte de su obra muestra esta interpretación de la filosofía moderna como una teoría de la subjetividad basada en la imagen del sujeto como fundamento de lo objetivo. Esa forma de conocimiento, que surge a partir de la separación entre los momentos subjetivos y objetivos, es definida como una praxis cognoscitiva de dominio, que se encuentra regida por el principio según el cual sólo se acepta como real aquello que se deja asimilar y dominar por el sujeto. Pues la ruptura con la *intentio recta* sólo constituye un paso previo para justificar la afirmación posterior del sujeto como constituyente y determinante formal de un objeto reducido a ente abstracto:

tan pronto se establece sin mediación, esta separación de convierte en ideología. El espíritu usurpa el lugar de lo absolutamente independiente, que no es él mismo. En la pretensión de su independencia se anuncia su carácter dominante. Una vez radicalmente separado del objeto, el sujeto lo reduce a sí mismo. El sujeto devora al objeto en el momento en el que olvida hasta qué punto él mismo es objeto¹¹.

En el diálogo que mantiene a lo largo de su obra con Hegel, Kierkegaard o Husserl, la mistificación del sujeto (entendido como fundamento de la identidad y del sistema) es presentada como ideal de la filosofía moderna. *Dialéctica de la Ilustración* mostraba la protohistoria de un sujeto que, entendido como índice de la posibilidad histórica de autonomía e independencia frente a la coacción de la naturaleza y a la reproducción de la maquinaria social, acaba por recaer en mitología justo en el momento en el que se convierte en hipóstasis y olvida su ser-objeto¹². Atender al mito del sujeto que reproduce en su interior las

11 *Zu Subjekt-Objekt, op. cit.*, p. 742.

12 Para Honneth la tesis principal de *Dialéctica de la Ilustración* consiste en «afirmar que todo el proceso de civilización de la humanidad está determinado por una lógica de reificación gradual y desencadenada por el primer acto de dominio sobre la naturaleza y que se lleva hasta sus últimas consecuencias en el fascismo» (Honneth, A., “Critical Theory”, en: Giddens, A. y Turner, J.H., *Social Theory Today*, California, Stanford University Press, 1987, pp. 356).

huellas del dominio que él mismo ha ejercido fuera, constituye una tarea fundamental en la dialéctica negativa adorniana y determinará su definición del materialismo como ejercicio de “disolución de algo calado como dogmático”¹³. Por eso, su crítica se dirige a la figura de la subjetividad trascendental, a la determinación de la conciencia como principio constituyente de la objetividad. Ella representa la expresión más acabada de la abstracción y del alejamiento del ente empírico que persigue la teoría moderna del conocimiento.

Adorno se refiere, en concreto, a las filosofías de Kant y Husserl¹⁴, pues las considera máximos exponentes del esquema de la unidad de la conciencia en el idealismo. Sin embargo, a diferencia de la fenomenología, Kant ofrece la posibilidad de formular un concepto dialéctico de conocimiento que parta de la conciencia de la mediación frente a la separación entre forma y contenido que lleva a cabo el idealismo postkantiano. Esto significa, de un lado, comprender el concepto de sujeto trascendental como lugar en el que se fundan las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto. Pero, de otro, también desprenderse del carácter dogmático de la objetividad que cree encontrar en el racionalismo de Descartes y Leibniz, para buscar su fundamento en los resultados cognitivos del sujeto. Y es que no debe olvidarse que el impulso dialéctico de su materialismo lo empuja a buscar la objetividad que permanece oculta en las condiciones constitutivas de la subjetividad. Por eso, insistirá en situar el interés de la teoría kantiana no en una vuelta al sujeto, sino en la objetividad del conocimiento: su filosofía no es la de un subjetivismo reduccionista que elimina el componente objetivo de la teoría, sino la de un intento de salvar la objetividad de la experiencia a través del sujeto:

podemos decir que el pensamiento dialéctico está ya implicado y contenido objetivamente en la teoría kantiana incluso aunque el propio Kant lo mantuviera a la sombra de un dualismo entre forma y contenido (...) Esos dos conceptos supremos de forma y contenido, están cada uno de ellos mediados por el otro. Pueden ver aquí, por tanto, que la dialéctica no implica brujería alguna, sino más bien que la transición a la dialéctica es una consecuencia necesaria de la figura objetiva de la filosofía de Kant¹⁵.

Si bien la interpretación del interés objetivo de la *Crítica de la razón pura* constituye un arma frente al idealismo absoluto, también es necesario tener en cuenta las reservas que mantiene Adorno al respecto y que encuentra en la forma en la que se presenta la fundamentación de las condiciones de la objetividad del conocimiento referidas a la búsqueda de un elemento unificador en el principio de un acto puro. Esto supone concebir las determinaciones lógico-formales de la *ratio* como independientes de la experiencia y, al mismo tiempo, referidas a ella, con el fin de proporcionar unidad a la diversidad dada en la percepción mediante

13 *Negative Dialektik*, en: AGS, vol. 6, p. 197.

14 Desde sus textos de los años veinte, la fenomenología de Husserl representa una de sus principales preocupaciones intelectuales. A ella le dedicará su tesis doctoral titulada *La trascendencia de lo cósmico y lo noemático en la fenomenología de Husserl* (en: AGS, vol. 1, pp. 7-77), un trabajo de juventud retomará durante los años treinta cuando elabora una serie de trabajos que conformarán su *Metacrítica de la teoría del conocimiento*. Comprende la obra de Husserl como un preludio crítico-dialéctico para su lógica materialista, pues en ella no sólo se reconstruye el panorama filosófico de su tiempo a partir del interés por pensar de una forma distinta la teoría y la praxis. Supone, además, la base para comprender el significado de su filosofía materialista a partir de la noción de «crítica inmanente al idealismo».

15 Adorno, Th. W., *Kants Kritik der reinen Vernunft*-1959, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003.

la remisión al “yo pienso que acompaña a todas mis representaciones”. Es, finalmente, la interpretación de la filosofía trascendental en filosofía de la identidad.

4.

Si bien Adorno comprende sujeto y objeto como entidades distintas que se resisten a ser asimiladas entre sí, insiste en señalar la mediación recíproca entre ambos. Y es que para una concepción materialista y negativa de la filosofía, definir el pensamiento dialéctico como la “conciencia consecuente de la mediación” supone mantener un momento de tensión en el que los polos subjetivos y objetivos aparezcan recíprocamente separados y que, además, impida que cualquiera de ellos se reduzca al otro. La insistencia en el concepto de “mediación” de lo que se presenta como originario o inmediato desempeña un papel fundamental en la construcción de sus tesis materialistas, especialmente, como se ha visto, en su discusión con la filosofía moderna. Interpretaba el olvido de la mediación en el conocimiento como punto de partida hacia una filosofía del origen que presentaba la realidad como inmediata, y al pensamiento como teoría incapaz de transformarla. Su correctivo materialista, por tanto, trata de superar la doctrina de “lo primero”, así como su pretensión de universalidad y de totalidad, enfrentando a la teoría del conocimiento el recuerdo de su génesis. Sin embargo, la mediación no puede ser comprendida en la filosofía adorniana como una afirmación positiva sobre la realidad. Se trata, por el contrario, de una categoría crítica que actúa como instrucción para el conocimiento frente a la *prima philosophia* y al pensamiento de la identidad. No puede hipostasiarse como un principio de aplicación universal, o como una suerte de camino intermedio entre dos extremos, pues sólo es posible desde los extremos, esto es, asumiendo las contradicciones que se le presentan a la teoría¹⁶.

la mediación interna no consiste en que ambos momentos enfrentados entre sí hayan de ser referidos recíprocamente, sino en el hecho de que el análisis de cada uno remite en sí mismo a su contrario. Esto podría ser nombrado como el *principio de la dialéctica* en oposición a un pensamiento diferenciador dualista o disyuntivo¹⁷.

La determinación materialista y negativa que Adorno imprime a su filosofía se expresa en la conciencia dialéctica de la mediación entre el sujeto y el objeto, y que pretende oponer tanto a la “falsa subjetividad”, esto es, la hipóstasis idealista del espíritu que lo entiende como lo primero incondicionado, como también la “falsa objetividad” que resulta de atender a la materialidad como pura e inmediata¹⁸. La dialéctica negativa se dirige a la búsqueda de la objetividad que permanece oculta en las condiciones constitutivas de la subjetividad; se trata, pues, de comprender una relación inmanente y material entre sujeto y objeto, no basada en la identidad o la trascendencia, sino en su recíproco carácter mediado.

16 Un interesante trabajo sobre el concepto de mediación en la obra de Adorno se encuentra en: Rath, N., *Adornos kritische Theorie: Vermittlung und Vermittlungsschwierigkeiten*, Paderborn, Schoeningh, 1982. Véase también al respecto: Müller, S., *Logik, Widerspruch und Vermittlung: Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

17 Adorno, Th. W., *Philosophische Terminologie*, vol. II, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 141.

18 Cfr. Müller, S., “Dialektik und Methode. Ein kleiner Blick auf eine grosse Diskussion”, en: Freikamp, U. (ed.), *Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik*, Berlin, Dietz, 2008, p. 295.

Adorno realiza un tratamiento específico de la categoría de mediación al señalar la tensión irresoluble que encuentra entre el sujeto y objeto del conocimiento y que impide tanto su unidad indiferenciada como su separación. Como se lee en *Minima Moralia*, la mediación dialéctica no es una apelación a algo abstracto y superior, sino “el proceso de disolución de lo concreto en lo concreto mismo”, de ahí que distinga en ella dos momentos: la mediación en la que se encuentra el objeto por el sujeto y, la del sujeto a través del objeto. Analizando el contenido del término “sujeto” advierte que éste sólo actúa como tal cuando toma como referencia un objeto exterior. De forma similar, el análisis de la categoría “objeto” revela que, pese a que sólo puede ser entendido a través del pensamiento y de la actividad del sujeto, siempre se mantiene ante éste como un “ser-otro”. El objeto se encuentra mediado por el sujeto, y más aún y de forma distinta, el sujeto lo está por el objeto. Señalar la mediación objetiva del sujeto significa que sin el momento de la objetividad no sería posible su entendimiento, mientras que el ser-mediado del objeto quiere mostrar la imposibilidad de su hipóstasis estática, de forma que sólo puede ser conocido en su vinculación con la subjetividad:

Sólo porque está por su parte mediado, y por tanto no es lo radicalmente otro del objeto que es lo único que legitima al sujeto, puede éste comprender en general la objetividad (...) Mediación del objeto quiere decir que éste no puede ser hipostasiado estática o dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad. Mediación del sujeto, que sin el momento de la objetividad no habría, literalmente, nada¹⁹.

El propósito de Adorno es articular la idea de una mediación subjetiva del objeto contra la filosofía positivista y la rehabilitación heideggeriana de la ontología, pero también contra las versiones dogmáticas del materialismo basadas en la teoría de la copia. Y es que la mediación del objeto por el sujeto permite abandonar toda suerte de realismo ingenuo construido sobre la idea de un acceso inmediato a lo material. La exigencia de mediatez que aplica a la actividad cognoscente sirve como correctivo tanto frente a los intentos epistemológicos por alcanzar un acceso inmediato al en-sí de la realidad, como a aquellos que capitulan ante la positividad de lo dado, y renuncian a su transformación. Por otro lado, la remisión a la mediación objetiva del sujeto y el diagnóstico del componente de «inmediatez en lo mediado» constituirá un aspecto clave en su construcción materialista de la dialéctica, pues con ella recupera una dimensión olvidada por la filosofía idealista: la de lo somático y material que recuerda al pensamiento que se debe al impulso del objeto, cuya inmediatez no idéntica le sobrepasa.

5.

La definición de “objeto” en Adorno pretende distanciarse no sólo de la llevada a cabo en la filosofía moderna, sino también de la que se desprende de ciertas teorías como la positivistas (incluyendo bajo este rótulo a las diferentes tendencias empiristas, neoempiristas y analíticas), donde es reducido a datos protocolarios. El recurso a la idea de un sujeto absoluto como anclaje de la identidad es sustituido, pues, por el de un pensamiento aparen-

¹⁹ *Negative Dialektik*, op. cit., pp. 186-187.

temente antisubjetivista y objetivo: el reduccionismo científico y su orientación al principio de objetividad. Sin embargo, bajo este afán de objetividad extrema se esconde un peligro aún mayor, el de una subjetividad latente:

la negligencia estilística de muchos científicos, que quisiera racionalizarse mediante el tabú sobre el momento expresivo del lenguaje, esconde una conciencia cosificada. Puesto que la ciencia es convertida en una objetividad que no debe ser penetrada por el sujeto, la expresión lingüística es infravalorada. Para quien los hechos son un en sí carentes de mediación subjetiva, la formulación es indiferente, aún a costa de la cosa divinizada²⁰.

Adorno comparte con las tesis empiristas el momento de atención a lo dado como correctivo al principio de identidad del realismo ingenuo. Asegura, incluso, que con ello el empirismo ha logrado captar algo de la prioridad del objeto. Sin embargo, rechaza su definición como pura facticidad despojado de sus determinaciones subjetivas. El error de las escuelas positivistas consiste, según su opinión, en haber reducido las distancias entre el pensamiento y la realidad, entre el concepto y la cosa, por lo que termina claudicando en la “glorificación de los hechos”. El pensamiento, limitado a una función meramente clasificadora y registradora, se pone al servicio de lo positivo, pierde autonomía frente a la realidad y, con ello, también su potencial transformador. Por eso, aunque el objeto definido desde el positivismo aparece como un dato puro y descontaminado de la mediación subjetiva, el resultado es la depotenciación tanto del sujeto como del objeto:

el residuo del objeto en cuanto lo dado que queda tras la sustracción del añadido subjetivo es un engaño de la *prima philosophia* (...) El objeto es más que la pura facticidad. Y, al mismo tiempo, el hecho de que no se la pueda eliminar impide a aquel conformarse con el concepto abstracto y depurado de ésta, los datos sensibles protocolarios²¹.

Atenerse a lo fáctico es una muestra más de regresión, de ahí que entienda «lo dado» como el escenario en el que aparece el fenómeno de la cosificación para la teoría del conocimiento. Y es que a pesar de que las posiciones sostenidas por el idealismo y el positivismo resultan aparentemente contrarias, en realidad guardan una estrecha relación, pues ambos comprenden el objeto como lo otro distinto del sujeto. Enfrentan de modo antitético los momentos de pensamiento y de experiencia, sin tener en cuenta que éstos se encuentran necesariamente mediados en sí mismos.

6.

La definición del objeto que elabora Adorno parte de la afirmación del carácter indisoluble de la mediación entre sujeto y objeto; la entiende, además, como el límite frente a la interpretación de ambos como categorías absolutas. La idea de plantear la relación entre sujeto y

20 “Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie”, en: AGS, vol. 8, p. 301.

21 *Negative Dialektik*, *op.cit.*, p.188.

objeto de manera dialéctica y negativa se articula, como se ha visto, a partir de su rechazo a los esfuerzos que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía por armonizarlos en un sistema cerrado de pensamiento; pues todos ellos coinciden en socavar lo objetivo reduciéndolo a un sujeto que aparece como constitutivo en sí mismo y constituyente de la realidad. Sin embargo, la orientación negativa de su filosofía no sólo trata de impedir la unidad indiferenciada de ambos momentos, sino también el dualismo extremo. Entender la mediación dialéctica supone rechazar, al mismo tiempo, tanto su absoluta separación como un tratamiento indiferenciado de los mismos. Sujeto y objeto se constituyen mutuamente tanto como, en virtud de tal constitución, se separan, de ahí que la posibilidad de un espacio de reconciliación entre ambos no pase por la representación de una unidad reductora, sino por la imagen de un «estado de diferenciación sin sojuzgamiento» que converja con el reconocimiento de su mediación²².

Detecta la presencia de un momento de asimetría en la mediación que impide la identidad y que salva el momento de irreductibilidad. Como se ha señalado, el sujeto está mediado por el objeto de una manera distinta a la que éste último se encuentra mediado por la subjetividad. Sin embargo, y aquí reside un aspecto fundamental de su pensamiento, tiene en cuenta también la existencia en el objeto de un momento de «inmediatez» que excede a la determinación subjetiva, de ahí que advierta que “mientras que la filosofía aplique los conceptos de inmediato y mediato, de los que por ahora difícilmente puede prescindir, su lenguaje atestigua el estado de cosas que la versión idealista de la dialéctica impugna”²³. Diferencia, pues, entre la mediación de lo mediado en sí del concepto y la mediación de lo inmediato. De un lado, el concepto es ya en sí mismo mediación, lo que implica que necesite lo opuesto a él, lo inmediato, a fin de ejercer su función. De otro, la mediación de lo inmediato apunta a aquello que no puede ser eliminado por la conciencia, esto es, a una determinación propia de la reflexión. Es el “ser mediado de toda inmediatez” que habría designado en su *Metakritik* como núcleo del pensamiento dialéctico y materialista:

La insistencia en la mediación de lo inmediato es el modelo por excelencia del pensamiento dialéctico, también del materialista, en la medida que determina la preformación social de las experiencias contingentes e individuales. Pero la dialéctica no posee un terreno materialístico en la mera sensación porque ésta, a pesar de su esencia somática, se halla totalmente menguada, respecto a la plena realidad, mediante la reducción a inmanencia subjetiva²⁴.

La subjetividad deja de ser entendida como el nexo universal de mediación que preforma los hechos; pues, frente a la pretensión totalizadora que abandera la tradición filosófica cuando comprende lo inmediato como producto de la conciencia, ahora la inmediatez se torna objetiva. El sujeto no crea la mediación, sino que la reproduce y la objetiva a través de su experiencia. Por eso, al objeto como producto del conocimiento habría que enfrentarle la idea de su comprensión como lo inmediato. Este momento de inmediatez implica la existencia de un «plus» en el objeto que se resiste a ser definido de forma meramente intencional,

22 Sobre esto, véase el trabajo de Thein, C., *Subjekt und Synthesis. Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013.

23 *Ibid.*, p. 173.

24 *Metakritik der Erkenntnistheorie*, en: *AGS*, vol. 5, p. 160.

y que puede ser entendido como sus características particulares que lo diferencian del resto, su existencia en relación con los otros y su irreducible carácter histórico²⁵. Este plus, la llamada “alteridad radical del objeto” que le hace ir más allá de la reducción al sujeto, será comprendido en Adorno como la “prioridad del objeto”²⁶.

7.

La figura de la “prioridad del objeto” constituye un principio gnoseológico y crítico desde el que se elabora la filosofía materialista adorniana en oposición tanto a la definición del concepto de «materia» de las versiones esclerotizadas del materialismo, como también a la filosofía de la identidad y, en concreto, al engaño que ve en el recurso a un sujeto idéntico e identificador. Afirmar la prioridad de lo objetivo significa recordarle al pensamiento que se debe al impulso del objeto, cuya inmediatez no idéntica no puede abarcar, sino que le sobrepasa. Pues, si bien el sujeto puede ser concebido al margen de la objetividad (ya que sólo necesita de otro sujeto para ser pensado), la subjetividad sólo puede ser entendida en relación con el objeto.

“El *obiectum* no es, como ha enseñado el idealismo, *subiectum*; sí, en cambio, el *subiectum obiectum*”, señala en *Dialéctica negativa*²⁷. La crítica al mito ilustrado del sujeto pasa por la reducción subjetiva que ha primado en el curso de la reflexión epistemológica moderna, algo que sólo ve posible en la defensa de una afinidad material e inmanente entre sujeto y objeto de conocimiento, y en el reconocimiento de la prioridad del último. La conciencia de la preponderancia del momento objetivo convierte la dialéctica en materialista, aunque la aleja de sus posiciones ingenuas que reivindicaban una reducción de lo espiritual a los procesos físicos y acaban por coincidir con el ideal cientificista despersonalizado al eliminar la parte activa del sujeto²⁸. De los textos de Adorno se desprende, frente a este monismo, un impulso filosófico de inspiración materialista que no cancela la relación mediada entre sujeto y objeto, sino que reconoce su momento de asimetría y de diferencia. El diagnóstico del momento de “inmediatez de lo mediado en sí” se entiende, pues, como el reconocimiento de los límites de la imagen idealista de una subjetividad dotadora de sentido, algo que se deduce de la doble dimensión con la que se presenta la figura de la “prioridad del objeto” a lo largo de su obra: desde una *dimen-*

25 Guzzoni señala tres momentos claves del objeto que escapan a su reducción en lo conceptual: la particularidad de la cosa, el contexto en el que cada objeto se encuentra irremediablemente vinculado a otro como él y su dimensión histórica (Guzzoni, U., *Sieben Stücke zu Adorno*, Freiburg i.B., Alber, 2003). Para un análisis de este plus del objeto, véase además de la misma autora: *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg i.B., Alber, 1981.

26 Habermas señala en esta primacía un cuádruple significado: «Objetividad designa, en primer lugar, el carácter coactivo de una trama histórica universal que se encuentra bajo la causalidad del destino. Esta trama puede ser rota por la autorreflexión y es contingente en su conjunto. Primacía de lo objetivo significa también el sufrimiento bajo aquello que pesa sobre los sujetos. El conocimiento de la trama objetiva nace, por tanto, del interés por apartar ese dolor. La expresión significa además la objetividad de la naturaleza sobre toda subjetividad que se pone fuera de ella. Dicho kantianamente, el yo puro está mediatizado por el empírico. Y, finalmente, esa primacía materialista de lo objetivo es incompatible con toda pretensión absolutista del conocimiento. La autorreflexión es una fuerza finita que pertenece a también a la trama objetiva a la que penetra» (Habermas, J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, 174-175)

27 *Negative Dialektik*, op.cit., p. 181.

28 Cfr. Moser, F., *Subjekt - Objekt - Intersubjektivität : eine Untersuchung zur erkenntnistheoretischen Subjekt - Objekt - Dialektik Hegels und Adornos mit einem Ausblick auf das Intersubjektivitätsparadigma Habermas*, Bern [et.al.], Lang, 2012

sión crítica-gnoseológica, en primer lugar, la prioridad del objeto le sirve para tomar distancia frente a la filosofía de la identidad. En segundo lugar, desde una *dimensión descriptiva-social*, se entiende como la prioridad real de la objetividad social sobre el sujeto en la sociedad del intercambio, esto es, la denuncia de la preformación social de toda experiencia individual:

en la subjetividad trascendental no sólo se encuentra mediado el yo puro por uno empírico, sino el mismo principio trascendental en el cual la filosofía cree poseer su primero frente a lo existente. En él, en la actividad necesaria y universal del espíritu, se esconde el trabajo social²⁹.

Lo que se desprende de este análisis es la atención sobre la crítica al engaño de la subjetividad constitutiva y, sobre todo, a su papel fundante en la teoría del conocimiento. Se trata de desmontar la falacia de la subjetividad moderna con sus propios medios, lo que interpreta como el esfuerzo por descifrar el contenido de verdad que se oculta en el sujeto trascendental a la luz del proceso de cosificación y de abstracción de la sociedad moderna³⁰. Esto supone el desarrollo de una metacrítica de la teoría del conocimiento que, a través del análisis inmanente de sus categorías y principios, ponga en ellas al descubierto la inclusión de un contenido social e histórico concreto. Su posición frente al idealismo es ganada desde las mismas categorías de la filosofía del sujeto, es decir, a partir de la conciencia de la prioridad del objeto en el proceso de conocimiento, pues como señala “sólo es fructífero el pensamiento que desata la fuerza almacenada en su propio objeto, y al mismo tiempo la desata a su favor (haciéndola encontrarse consigo mismo) y en contra suya (al recordarle lo que aún no es él mismo)”³¹. El momento de la preeminencia del objeto se encuentra contenido desde el principio en los presupuestos de la filosofía del sujeto, de ahí que sólo en un segundo ejercicio de reflexión dentro de la filosofía de la conciencia –entendido como la *intentio obliqua* de la *intento obliqua*– sea posible comprender una crítica materialista al idealismo.

8.

Resulta un error entender aquí, sin embargo, la defensa de una hipóstasis de lo social, pues en la filosofía de Adorno pervive el rechazo de toda forma de sustancialización, no sólo la del sujeto, sino también la de la materia o la esfera social, que suponga el olvido de la tensión inmanente en la que ambos se encuentran. Una idea sobre la que ya había insistido en las discusiones con Horkheimer de los años cuarenta:

29 Adorno, Th. W., *Ontologie und Dialektik. 1960-61*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, p. 337. Sobre esto, véase además el trabajo A. Honneth, “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 2000, p. 734.

30 La síntesis trascendental no sólo representa las condiciones de la objetividad del conocimiento, sino la forma de la sociedad como sistema objetivo y funcional. Por eso, el contenido oculto en la unidad trascendental de la conciencia es el trabajo social y el principio de intercambio, un contenido cuyo descubrimiento atribuye principalmente a la obra de Alfred Sohn-Rethel. Resulta fundamental atender al pensamiento de Sohn-Rethel para poner de manifiesto los momentos de continuidad y de diferencia con las tesis materialistas de Adorno, pues éste lo reconoce como el primero en haber comprendido el entrelazamiento entre razón y realidad social, que se encuentra almacenado en los presupuestos de la teoría idealista del conocimiento.

31 *Metakritik der Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 318.

Horkheimer: No debemos hipostasiar la posición de la sociedad. Ésta es siempre una interconexión a partir de individuos y tiene realidad en virtud de la realidad de sus individuos: no es entidad alguna. Adorno: Exactamente aquello que aparece en la filosofía como función trascendental y que es adscrito por el materialismo al cerebro hay que determinarlo en realidad como el momento social en el pensamiento, que sin embargo sólo vale en relación con el de los hombres. Lo que está dentro de la síntesis no es algo individual, sino la expresión de la interconexión funcional en que los individuos se encuentran uno respecto al otro³².

Con la fórmula de la “prioridad del objeto”, Adorno alude a la forma de la objetividad social que se manifiesta en el dolor objetivo como consecuencia de las relaciones de dominio. Sin embargo, en virtud de su propia comprensión dialéctica, prioridad del objeto también significa la denuncia de la falsedad de esta totalidad antagónica³³. En la prioridad materialista del objeto se encuentran ambas cosas: el sometimiento de los hombres a las relaciones dominantes de producción y lo no idéntico de lo objetivo. Y es que la utopía materialista no sólo significa crítica a lo existente, sino también la representación de lo que debería existir: es la figura de lo no-idéntico que debe ser recuperado. Por eso, su “materialismo sin imágenes” apunta a un segundo giro copernicano dentro de la filosofía del sujeto, y expresa el deseo de ver las aporías que se generan en las tesis idealistas y, también, de proponer un concepto enfático de subjetividad al que le correspondería otro de objeto no subsumido ni reducido. La prioridad del objeto no aparece de forma positiva o inmediata, ni tampoco como un abandono a un materialismo dogmático. No es la *intentio recta* redi-viva que niega la participación del sujeto en el conocimiento, pues precisamente surge en el momento mediador de la subjetividad. Más bien exige la adopción de barreras frente a una primacía de la subjetividad abstracta en términos de dominación del objeto³⁴. Expresa el deseo de ver las aporías y contradicciones que se generan en la tesis idealista del sujeto absoluto, como también de proponer un concepto de sujeto real al que también le correspondería uno de objeto no subsumido ni reducido. Esa es la exigencia de un “más sujeto”.

Señalar un momento de asimetría en la mediación entre sujeto y objeto no sólo impide, como se ha visto, una lectura indiferenciada de ambos, sino que también pone de manifiesto las contradicciones ocultas en la subjetividad pura. Implica tomar conciencia de la preformación social de la experiencia, es decir, de la dimensión social y objetiva que pesaba sobre el sujeto. Sin embargo, la crítica a la subjetividad identificadora que se desarrolla sobre el reconocimiento de la prioridad de lo material-objetivo no conduce, como se ha visto, a la defensa de una posición determinista que renuncie a la posibilidad de su transformación. El materialismo de Adorno huye del realismo ingenuo que entiende la “vuelta al objeto” como una mera descripción de lo

32 Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, vol. 12, *op. cit.*, p. 484.

33 La doble comprensión de este figura se encuentra ya en Marx cuando distingue “entre la prioridad del objeto como algo que se ha de instaurar críticamente y su caricatura en lo establecido, su deformación por el carácter de mercancía” (*Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 190).

34 Como señala Thyen, la prioridad del objeto no puede ser entendida como la negación del polo subjetivo, pues en la filosofía de Adorno es ganada a partir de un modo deficiente del concepto de mediación idealista (Thyen, A., *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, p. 208).

real y, en su lugar, insiste en la necesidad de transformar las relaciones de dominio que atraviesan lo existente. Ésta es la dimensión crítica a la que apunta el postulado materialista de la prioridad del objeto y también el lugar al que se dirige la filosofía adorniana: la denuncia de un estado de dominio que necesita ser redimido y la pregunta por la posibilidad de experimentar y de salvar el componente de negatividad que permanece oculto en lo establecido³⁵.

De sus textos se desprende la exigencia de atender a la tensión entre un doble componente descriptivo y crítico que ve presente en toda filosofía de inspiración materialista. Se trata de pensar la contradicción que existe entre la renuncia a comprender el transcurrir histórico como una totalidad de sentido y, a la vez, el hecho de que sólo en él y en su asimilación resida la posibilidad de su transformación. Ante el reproche que se hace con frecuencia a la filosofía materialista de fracasar en su intento de conciliar determinismo y libertad, existe en Adorno una toma de partida a favor del desvelamiento de las contradicciones que aparecen en lo real cuando el ejercicio de la libertad se torna dogmático. La emancipación sólo es alcanzable a través de un desenvolvimiento de la razón en el que ésta tome conciencia de su ser material y de sus pretensiones de dominio, pues sólo así logra rescatar el potencial utópico que se esconde en lo negativo. No trata de iluminar las grietas que se abren en lo real con una pretensión armonizadora y justificadora, de ahí que la orientación dialéctica de su pensamiento no le conduzca a una filosofía pesimista de la historia, como cree Habermas³⁶. Se trata, por el contrario, de un impulso dirigido a la búsqueda de nuevas vías para la teoría y la praxis con las que abolir la lógica dominante que pesa sobre el individuo. Y en este impulso se encuentra contenido el nervio utópico de su materialismo: la defensa de una teoría crítica del pensamiento y de la praxis que asuma el carácter negativo de la cultura y el potencial emancipador que reside en ella, algo que se expresa en el conocido fragmento de *Minima Moralia*:

El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención. Todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparece trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situar en tales perspectivas, sin arbitrariedad ni violencia, sino desde el contacto con los objetos, sólo le es posible al pensamiento³⁷.

9.

El concepto de utopía que se destila de la filosofía negativa de Adorno no supone la representación de un estado ideal situado al margen de lo existente, sino que parte de un impulso que es a la vez teórico y práctico. El componente emancipador de su pensamiento se dirige a la liberación de las relaciones de dominio originadas en el entrelazamiento que tiene lugar entre racionalidad y realidad social. Comprender la crítica al sujeto como crítica social significa dar cuenta de la conexión que ve entre el mecanismo de abstracción que regula el pensamiento y el principio de intercambio que articula lo social y que ejerce violencia

35 Cfr. Schweppenhäuser, H., «Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individualisierungstheorie», en: *Vergegenwärtigung zur Unzeit? Aufsätze und Vorträge*, Lüneburg, 1986

36 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

37 *Minima Moralia*, en: AGS, vol. 4, p. 281.

sobre lo individual. La utopía materialista se dirige frente a esta violencia generada por la identidad, que se presenta bien bajo la forma de “fetichismo del concepto” (en el caso de la teoría del conocimiento), o bien como la eliminación progresiva de lo individual (en el caso de la teoría de lo social). Es la liberación del “dolor” que produce ambas formas a lo que se dirige, desde sus primeros trabajos, la filosofía de Adorno. El dolor representa un correctivo frente a la filosofía de la identidad, pues expresa sus grietas y fracturas; es decir, aquella dimensión de la experiencia que se resiste a ser clasificada. Pero la expresión del dolor lo es también de lo corporal y lo natural siempre oprimido. Aquí reside el componente utópico del materialismo: en la reivindicación del momento corporal-somático como momento de “inquietud” para el conocimiento., que desmiente el pensamiento de la identidad.

Frente a la tendencia a la cosificación total que empuja al individuo al olvido de sus componentes materiales, la dialéctica materialista adopta como lema la recuperación de la “memoria de la naturaleza en el sujeto”. Con ello pretende reformular la relación entre naturaleza y espíritu como centro desde el que elaborar una definición de sujeto distinta, ni espíritu puro, ni naturaleza ciega: “la conciencia individual es un pedazo del mundo espaciotemporal carente de prerrogativas sobre éste y humanamente imposible de imaginar separado del mundo corpóreo”³⁸. El momento somático que trata de recuperar no se agota en conciencia, pero tampoco puede ser entendido como lo material inmediato, tal como llevan a cabo las filosofías sensualistas. Se trata de una condición no-conceptual del pensamiento y, por ello, se supone imprescindible para abolir la coacción que pesa sobre la naturaleza externa e interna al sujeto, y para abrir finalmente una auténtica experiencia materialista del objeto. Esto se traduce, finalmente, en la búsqueda de vías diferentes para la teoría (y su lenguaje) y para la praxis que, bajo la forma de una experiencia metafísica y negativa, asuman el carácter negativo de la cultura.

La impronta materialista y negativa de su dialéctica conduce a asignar a la filosofía la tarea de ver el mundo desde su distorsión y deformación, mostrar sus grietas, desgarros y fisuras ya que sólo en ellas se vislumbra la posibilidad de una reconciliación. Por ello, la dialéctica entre sujeto y objeto no se logra en la unidad indiferenciada de ambos, sino en el reconocimiento de la disonancia que existe entre ellos. Disonancia no sólo es, como se ha visto, sinónimo del desgarramiento que surge como consecuencia de la relación antagónica entre espíritu y naturaleza, sino también el lugar desde donde es posible atisbar una unidad no niveladora que dé cabida a lo diverso en su propia diversidad. Ello explica la exigencia de un lenguaje filosófico que preste voz y palabra al dolor y el sufrimiento real, que actúe como conciencia del desgarramiento histórico-natural acontecido entre sujeto y objeto, que haga justicia a lo negado y oprimido para, finalmente, asumir lo trágico de esta tarea. Por eso, la esperanza materialista de una naturaleza redimida exige no sólo pensar la superación de la escisión entre sujeto y objeto, sino también la esperanza de una posibilidad real de conocimiento y verdad. Supone reivindicar el poder crítico de la razón y su potencial emancipador para, en definitiva, cumplir con las promesas de la Ilustración.

38 *Negative Dialektik*, op. cit., p. 399. En la misma línea de interpretación se encuentran los trabajos de G. Schmid Noerr, *Das Eingedenke der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1990; y Grüny, C., «Quälbare Körper, verwesendes Fleisch. Erfahrungen von Materialität bei Adorno», en: Röttgers, K. (ed.), *Diesseits des Subjektprinzips*, Magdeburg, Scriptorum, 2002.

Referencias

- Adorno, Theodor W. (1971): Metakritik der Erkenntnistheorie, in Id., Gesammelte Schriften, vol. 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (1973): Die Aktualität der Philosophie, in Id., Gesammelte Schriften, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (1993): Der Begriff der Philosophie. Vorlesung Wintersemester 1951/52, in, Frankfurter Adorno-Blätter II, text+kritik, Munich.
- Adorno, Theodor W. (1995), Kants Kritik der reinen Vernunft 1959, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (1996): Negative Dialektik, in Id., Gesammelte Schriften, vol. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (2002): Ontologie und Dialektik 1960/61, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (2003): Vorlesung über Negative Dialektik 1965/66, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Dubiel, Helmuth (1978): Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Freikamp, Ulrike (2008): Kritik mit Methode? Forschungsmethoden und Gesellschaftskritik, Dietz, Berlin.
- Giddens, Anthony (1987): Social Theory Today, Stanford University Press, California.
- Guzzoni, Ute (1981): Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie, Alber, Freiburg i.B.
- Guzzoni, Ute (2003): Sieben Stücke zu Adorno, Alber, Freiburg i.B.
- Habermas, Jürgen (1998): Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Horkheimer, Max (1985): Wissenschaft und Krise zwischen Idealismus und Materialismus, in Id., Gesammelte Schriften, vol. 12, Fischer, Frankfurt a.M.
- Moser, Fabrizio (2012): Subjekt-Objekt-Intersubjektivität: eine Untersuchung zur erkenntnistheoretischen Subjekt - Objekt - Dialektik Hegels und Adornos mit einem Ausblick auf das Intersubjektivitätsparadigma Habermas, Lang, Bern.
- Müller, Stefan (2011): Logik, Widerspruch und Vermittlung: Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften, VS, Wiesbaden.
- Rath, Norbert (1982): Adornos kritische Theorie: Vermittlung und Vermittlungsschwierigkeiten, Schoeningh, Paderborn.
- Röttgers, Kurt (2002): Diesseits des Subjektprinzips, Scriptum, Magdeburg.
- Schmid Noerr, Gunzelin (1990): Das Eingedenke der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Wiss. Buchges, Darmstadt.
- Schweppenhäuser, Hermann (1986): Vergegenwärtigung zur Unzeit? Aufsätze und Vorträge, Lüneburg, zu Klampen.
- Thein, Christian (2013): Subjekt und Synthesis. Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Thyen, Anke (1989): Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

NOTAS CRÍTICAS

El argumento vertebrador del *Sentimiento Trágico de la Vida*, de Miguel de Unamuno

The central argument of Miguel de Unamuno's *The Tragic Sense of Life*

ALBERTO OYA*

Resumen: En su *Sentimiento Trágico de la Vida*, Miguel de Unamuno argumenta que necesitamos creer en Dios y que esta necesidad es suficiente para justificar la adopción de la creencia religiosa. El objetivo de este artículo es reconstruir y analizar el argumento de Miguel de Unamuno, el cual constituye, sin lugar a dudas, el eje vertebrador del *Sentimiento Trágico de la Vida*. En este artículo, defenderé: primero, que el argumento no puede usarse para justificar la adopción de la creencia religiosa; segundo, que el argumento parece ser más convincente si se entiende en términos de *deseo* y no de *necesidad*; tercero, que ya sea en términos de deseo o necesidad, lo que realmente demuestra el argumento es el conflicto entre nuestro desear, o necesitar, creer en Dios, por un lado, y nuestra falta de licitud epistémica para adoptar dicha creencia, por otro lado.

Palabras clave: Miguel de Unamuno, creencia religiosa, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, inmortalidad, fe.

Abstract: In his *The Tragic Sense of Life*, Miguel de Unamuno argues that we need to believe in God and that this necessity is enough in order to justify that we adopt the religious belief. The aim of this paper is to reconstruct and analyze Miguel de Unamuno's argument, which is, without any doubt, the guideline of *The Tragic Sense of Life*. In this paper, I will argue: first, that the argument cannot be used in order to justify our adoption of the religious belief; second, that the argument seems to be more convincing if it is read in terms of *desire* and not in terms of *necessity*; third, that in both cases, the desire-reading and the necessity-reading, what the argument really shows is that there is a conflict between our desire to, or our need to, believe, on the one hand, and our lack of epistemic lawfulness for adopting the religious belief, on the other hand.

Keywords: Miguel de Unamuno, religious belief, *The Tragic Sense of Life*, immortality, faith.

1. Introducción

En *Del Sentimiento Trágico de la Vida* (de ahora en adelante: *Sentimiento Trágico*), Miguel de Unamuno trata de justificar la adopción de la creencia religiosa partiendo de nuestra *necesidad* de no morir. Es en este sentido que la argumentación ofrecida por Una-

Fecha de recepción: 06/03/2016. Fecha de aceptación: 15/07/2016.

* Graduado en Filosofía (Universitat de Girona: UdG), Graduado en Geografía e Historia (Universidad Nacional de Educación a Distancia: UNED), y Máster en Filosofía Analítica (Universitat de Barcelona: UB). Actualmente cursando estudios de Doctorado en la Universitat de Girona. Publicaciones recientes en *Daimon*: “¿Es la medicalización un fenómeno negativo? Un análisis de las consecuencias que suelen atribuirse a la medicalización” (en prensa). Contacto: alberto.oya.marquez@gmail.com

muno es muy similar a la que podemos encontrar en la apuesta de Pascal¹ y en “The Will to Believe” de William James²: todos estos autores pretenden justificar la creencia religiosa obviando la cuestión de la existencia de Dios y partiendo de las necesidades y deseos del propio creyente, junto con la consideración de que la creencia religiosa no es una cuestión que pueda ser resuelta a partir de las evidencias disponibles.

En este artículo reconstruiré y analizaré el argumento ofrecido por Miguel de Unamuno. Dicho argumento, aunque no es explícitamente formulado por Unamuno, constituye, sin lugar a dudas, el eje central del *Sentimiento Trágico*, y así resultará claro a quien haya leído con un mínimo de atención dicha obra.

2. Primera parte: la creencia en Dios satisface nuestra *necesidad* de no morirnos nunca

La primera premisa del argumento es expresada con claridad por Unamuno nada más empezar el *Sentimiento Trágico*. Dicha premisa puede ser formulada como sigue:

(1) *Necesitamos la inmortalidad*

La inmortalidad descrita en (1) debe entenderse como un no morir nunca,³ un mantener la unidad fenoménica,⁴ un no «romper con la unidad y la continuidad de mi vida».⁵ Dicho de otro modo: lo que necesitamos es seguir siendo, después de la muerte, los mismos que somos ahora. En palabras del autor:

No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.⁶

La necesidad descrita en (1), dice Unamuno, es el «[...] único y verdadero problema vital, [...] [el] que más a las entrañas nos llega [...]».⁷ No se trata, pues, de un simple deseo o de una necesidad cualquiera sino de nuestra mayor necesidad, de «[...] aquello que necesito para vivir».⁸

1 Pascal, B. *Penseés*. Paris: Librairie Générale Française, 1972, pp. 111-117.

2 James, W. “The Will to Believe”, 1896; en: James, W. *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longman Green and Co. 1897, pp. 1-31.

3 Unamuno, M. *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 1913, p. 113; en: Unamuno, M. *Obras Completas (vol. VII: Meditaciones y Ensayos Espirituales)*. Madrid: Escelicer, 1967, pp. 107-302.

4 *Ibid.* cap. V, p. 160.

5 *Ibid.* cap. I, p. 115.

6 *Ibid.* cap. III, p. 136. De ahí lo que dice Unamuno en varias ocasiones sobre el Infierno: «Y he de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, [...] y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz. En el fondo, era que no podía creer en esa atrocidad de un infierno, de una eternidad de pena, ni veía más verdadero infierno que la nada y su perspectiva» (*Ibid.* cap. III, p. 135; véase también: *Ibid.* cap. I, p. 114; *Ibid.* cap. X, p. 254)

7 *Ibid.* cap. I, p. 111.

8 *Ibid.* cap. III, p. 137. Véase también: *Ibid.* conclusión, p. 296 (la cursiva es de Unamuno): “[...] la suprema *necesidad* humana es la de no morir, la de gozar por siempre la plenitud de la propia limitación individual”

Sin embargo, parece demasiado exagerado calificar este anhelo de inmortalidad en términos de *necesidad*. Pues aunque resulta evidente que ninguno de nosotros quiere, al menos en circunstancias normales, dejar de ser, es realmente discutible que necesitemos de la inmortalidad para «[...] poder vivir esta [vida] y soportarla y darle sentido y finalidad».⁹ Si se está de acuerdo con esto, parece, pues, que lo más adecuado es reescribir (1) en términos de *deseo* -esto es: (1**) *Deseamos la inmortalidad*. Por el momento, me centraré en la lectura original del argumento; más adelante veremos qué sucede con el argumento si aceptamos (1**) en vez de (1).

Esta necesidad de no morirnos nunca es, de acuerdo con Unamuno, un sentimiento, algo afectivo; contra el cual no caben, por tanto, razones.¹⁰ Se trata, al fin y al cabo, de un «hecho»,¹¹ de una necesidad que «[...] se nos plantea como se nos plantea el hambre».¹²

A pesar de ser un sentimiento, de algo que se tiene o no se tiene, en los primeros capítulos del *Sentimiento Trágico*, Unamuno se esfuerza por dar algunas consideraciones a favor de juzgar (1) como un sentimiento esencial al hombre.¹³ Así, todo lo que dice Unamuno acerca de que la necesidad de no morir del todo es el punto de partida de toda filosofía y de toda religión,¹⁴ del hecho de que el hombre sea el único «animal guardamueertos»,¹⁵ del por qué buscamos la gloria y el reconocimiento,¹⁶ y de las relaciones sexuales,¹⁷ debe ser tomado en este sentido.

El último apunte que hace Unamuno relativo a (1) es que la cuestión acerca de nuestra inmortalidad o mortalidad no puede ser resuelta sobre bases racionales.¹⁸ Lo único que hay acerca de esta cuestión es, pues, incertidumbre -en palabras del autor:

En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: “ea, ¡a vivir esta vida pasajera que no hay otra!”, el silencio de aquel escondrijo le dice: “¡quién sabe!...”. Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura, hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: “¡quién sabe!...”. Son estas voces acaso como el zumbido de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta nos llega al oírlo. ¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre?¹⁹

9 *Ibid.* cap. X, p. 261.

10 *Ibid.* cap. I, p. 117; *Ibid.* cap. III, p. 136. Esto no quiere decir, sin embargo, que no podamos hablar de ello, pues de lo contrario sería como «[...] si se le dijera a uno a quien le han tenido que amputar una pierna, que de nada le sirve pensar en ello» (*Ibid.* cap. I, p. 119).

11 *Ibid.* cap. VI, p. 185.

12 *Ibid.* cap. VI, p. 175.

13 Esencial, al menos, a todos los hombres *normales*; esto es: sin tener en cuenta a «los anormales por barbarie o por supercultura» (*Ibid.* concl., p. 296).

14 *Ibid.* cap. II, p. 131; *Ibid.* cap. III, p. 132.

15 *Ibid.* cap. III, p. 133.

16 *Ibid.* cap. III, pp. 139-140.

17 *Ibid.* cap. VII, p. 188.

18 *Ibid.* cap. V, p. 171; *Ibid.* cap. VI, p. 175.

19 *Ibid.* cap. VI, p. 179.

La segunda premisa del argumento, también formulada en los primeros capítulos del *Sentimiento Trágico*, especialmente en el capítulo IV, puede ser reconstruida así:

(2) *La creencia en Dios satisface la necesidad descrita en (1)*

Aún cuando todas las religiones afirman la inmortalidad humana de uno u otro modo,²⁰ dada la peculiaridad del sentido de inmortalidad usado en (1), no todas las creencias religiosas pueden satisfacer nuestra necesidad de no morir del todo.²¹ Así, por ejemplo, postular que el alma es una sustancia eterna y distinta del cuerpo no satisface en absoluto nuestro anhelo de inmortalidad, pues lo que queremos es *unidad fenoménica*, seguir siendo, después de la muerte, los que somos aquí y ahora -en palabras del autor:

La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera. Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, esta y no otra, esta de carne y de dolor, esta que maldecimos a las veces tan sólo porque se acaba.²²

Por razones similares, Unamuno concluye que el «Dios-Idea»,²³ el Dios racional de la teología escolástica, es también incapaz de satisfacer (1).²⁴ Tampoco la visión beatífica sirve, pues ésta no es más que un «perdernos y anegarnos en Él»²⁵ y, por tanto, conlleva una pérdida de nuestra propia unidad fenoménica.²⁶ Por motivos parecidos, Unamuno rechaza también el ascetismo religioso.²⁷ Por otro lado, niega la capacidad de cualquier forma de panteísmo de satisfacer la necesidad descrita en (1) pues:

Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo, pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir adonde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera.²⁸

20 Esto es lo que parece indicar Unamuno cuando dice que: «Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: “Entonces, ¿para qué Dios?”» (*Ibid.* cap. I, p. 111).

21 *Ibid.* cap. III, pp. 136-137: «Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, ¡y hay quien pretende darnos consuelo con esto! ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son más mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarse en el gran Todo, en la materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el que ahora os digo esto. No nos sirven engaños de monismo; ¡queremos bulto y no sombra de inmortalidad!»

22 *Ibid.* cap. X, p. 246.

23 *Ibid.* cap. VIII, p. 204.

24 *Ibid.* cap. V, p. 163 y ss.

25 *Ibid.* cap. IX, p. 238.

26 *Ibid.* cap. X, p. 242.

27 *Ibid.* cap. XI, p. 277: «¿Y se comprende, por otra parte, que se quiera ganar la otra vida, la eterna, renunciando a ésta, a la temporal? Si algo es la otra vida, ha de ser continuación de ésta, y sólo como continuación, más o menos depurada de ella, la imagina nuestro anhelo, y si así es, cual sea esta vida del tiempo será la de la eternidad».

28 *Ibid.* cap. V, p. 161.

Hay, sin embargo, un Dios que sí satisface nuestro anhelo de inmortalidad. El «Dios biótico»,²⁹ el Dios del Cristianismo primitivo, sí satisface la necesidad descrita en (1).³⁰ Es en este sentido que, por ejemplo, Unamuno afirma que la resurrección de Cristo no es otra cosa que «[...] una garantía de nuestra resurrección personal, en alma y también en cuerpo [...]».³¹ Y este «Dios biótico» es el Dios, digámoslo así, popular; en el que de hecho cree la gente.³²

Hay una objeción posible a (2). Podría decirse que no es la creencia en Dios sino la existencia de Dios lo que propiamente satisface la necesidad descrita en (1). Una posible respuesta a esto es afirmar que la creencia en Dios es un paso previo, una condición necesaria, para la satisfacción de (1). Unamuno parece tener algo así en mente cuando dice:

“;Que lo haga todo Dios!”; dirá alguien; pero es que si el hombre se cruza de brazos, Dios se echa a dormir.³³

Esta respuesta es discutible, pues uno diría que, si somos o no inmortales, lo somos con independencia de que nosotros creamos o no serlo. En cualquier caso, demos la razón a Unamuno y asumamos, para los propósitos de desarrollo del argumento, que creer en Dios es una condición necesaria para que Éste nos haga inmortales.

3. Segunda parte: necesitamos de la creencia en Dios

La tercera premisa del argumento es la siguiente:

(3) *Necesitamos satisfacer nuestras necesidades*

Nótese que (3), aún siendo necesaria para el buen funcionamiento del argumento, no aparece de forma explícita en *El Sentimiento Trágico*. En cualquier caso, (3) parece ser obvia, en tanto que parece derivarse del propio concepto de necesidad, y, por tanto, es probable que Unamuno la diera por sentada.

Una vez habiendo visto (1)-(3), podemos reconstruir el argumento de Unamuno como sigue:

- (1) Necesitamos la inmortalidad
- (2) La creencia en Dios satisface la necesidad descrita en (1)
- (3) Necesitamos satisfacer nuestras necesidades
-
- (4) Necesitamos creer en Dios

29 *Ibid.* cap. VIII, p. 207.

30 *Ibid.* cap. IV, p. 155.

31 *Ibid.* cap. IV, p. 152.

32 *Ibid.* cap. VIII, p. 214: «Mejor es decir que es Dios verdadero Aquél a quien se reza y se anhela de verdad. [...] El viejo Padre de luengas barbas y melenas blancas, que aparece entre nubes llevando la bola del mundo en la mano, es más vivo y más verdadero que el *ens realissimum* de la teodicea» (la cursiva es de Unamuno).

33 *Ibid.* cap. XI, p. 277.

Es importante hacer notar que (4), por sí solo, no dice nada acerca de nuestra licitud de adoptar una actitud creyente: que necesitemos creer no implica que podamos creer.

Unamuno ofrece un par de apuntes que parecen ser de importancia para su intento de justificar nuestra licitud de adoptar una actitud creyente a partir de (4). En primer lugar, dice Unamuno, no puede probarse ni que Dios existe ni que no existe, tampoco que somos inmortales o que no lo somos;³⁴ lo que equivale a decir que no tenemos evidencias suficientes para creer en ninguna de estas posibilidades. En segundo lugar, Unamuno afirma que tenemos «hambre de Dios»,³⁵ que sentimos su falta. Unamuno en ocasiones parece indicar que realmente *sentimos* a Dios,³⁶ con lo cual parece indicar que esto podría tomarse como una evidencia epistémica en favor de la creencia de Dios. De ser así, tendríamos una razón para adoptar la creencia religiosa. Sin embargo, la interpretación más natural de esta «hambre de Dios», en caso de que la haya, es, a mi juicio, tomarlo simplemente como una expresión de nuestra necesidad descrita en (1).

Pues bien, dado que necesitamos la creencia en Dios, y dado que no tenemos ninguna evidencia que indique que Dios exista o no exista, ¿por qué no íbamos a adoptar la creencia en Dios?

El problema es que, por mucho que necesitemos la creencia religiosa, no podemos *decidir* creer que Dios existe, pues creer no es una cuestión de voluntad. La razón de esto fue puesta de manifiesto por Bernard Williams en su ensayo “Deciding to Believe”.³⁷ Dicho brevemente: es un rasgo constitutivo del creer el que no podamos creer que P sin creer que nuestra creencia que P es verdadera; pero si nuestra creencia que P pudiera responder a un acto volitivo, entonces deberíamos de poder creer que P sin necesariamente creer que nuestra creencia que P es verdadera, pues la creencia que P no estaría necesariamente basada en P, sino en nuestra decisión de creer que P.

Unamuno parece ser consciente de esto y responde ofreciendo un nuevo sentido de creer:

El creer es una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo. Sólo que el término creer tiene en nuestro lenguaje corriente una doble y hasta contradictoria significación, queriendo decir por una parte el mayor grado de adhesión de la mente a un conocimiento como verdadero, de otra parte una débil y vacilante adhesión. Pues si en un sentido creer algo es el mayor asentimiento que cabe dar, la expresión “creo que sea así, aunque no estoy de ello seguro”, es corriente y vulgar.³⁸

34 *Ibid.* cap. V, pp. 170-171; *Ibid.* cap. VI, p. 175; *Ibid.* cap. VI, p. 179.

35 *Ibid.* cap. VIII, p. 208.

36 *Ibid.* cap. VIII, p. 209: «[...] Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida, y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento -obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda vida-, es un sentimiento de hambre de Dios».

37 Williams, B. “Deciding to Believe”, 1973; en: Williams, B. *Problems of the Self*. New York: Cambridge University Press, 1973, pp. 136-151.

38 Unamuno, M. *op. cit.* cap. IX, p. 220.

Este nuevo sentido de creencia no es otra cosa que un «tener fe»; y la fe es, dice Unamuno, «[...] fe en la esperanza; creemos lo que esperamos».³⁹ Es decir: creer en el sentido de, digámoslo así, tener esperanzas de que la creencia sea verdadera. Y este sentido de creencia, el cual involucra un elemento de incertidumbre,⁴⁰ sí puede ser considerado una cuestión de voluntad.⁴¹

Dejando de lado la cuestión de si nos es lícito llamar a esto creencia, el problema es que este «tener esperanzas de que la creencia sea verdadera» no es el significado de creencia requerido para el argumento expresado en (1)-(4). Resulta claro que el argumento no puede reconstruirse así:

(1) Necesitamos la inmortalidad

(2*) La creencia en Dios -esto es: tener esperanzas de que la creencia en Dios sea verdadera- satisface la necesidad descrita en (1)

(3) Necesitamos satisfacer nuestras necesidades

(4*) Necesitamos creer en Dios -esto es: necesitamos tener esperanzas de que la creencia en Dios sea verdadera.

Pues (2*) no es cierto: tener esperanzas de que la creencia en Dios sea verdadera no satisface la necesidad descrita en (1); es sólo el que tomemos como verdadera la existencia de Dios lo que satisface la necesidad descrita en (1).

Una posible respuesta a todo esto es postular que el creer crea el objeto de la creencia. Unamuno, parafraseando a Pascal cuando dice aquello de «[...] empieza por tomar agua bendita y acabarás creyendo»,⁴² parece abogar por esta posibilidad. El único argumento ofrecido por Unamuno que parece pretender justificar esta controvertida tesis es el siguiente:

La fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros.⁴³

Sin embargo, tal y como es aquí formulado, el argumento resulta ininteligible: ¿cómo puede Dios darnos la fe que no tenemos si el hecho que no la tengamos implica que Dios no ha sido aún *creado*? Quizás lo que realmente quiere decir aquí Unamuno sea algo similar a lo que ya dijo William James en su “The Will to Believe”; esto es: que hay casos en los que mantener la falsa creencia que P nos llevará a actuar como A (siendo A la manera más adecuada de actuar), y A hará que la anterior falsa creencia que P se vuelva verdadera.⁴⁴

39 *Ibid.* cap. IX, p. 227.

40 *Ibid.* cap. IX, p. 222.

41 *Ibid.* cap. IX, pp. 222-223.

42 *Ibid.* cap. XI, p. 263.

43 *Ibid.* cap. IX, p. 223.

44 James, W. *op. cit.* cap. IX, pp. 22-25. Uno de los ejemplos propuestos por James es el siguiente: «Un tren lleno de pasajeros (suficientemente valientes tomados individualmente) será asaltado por unos pocos bandoleros

Aun cuando se identifique creer con «tener esperanzas de que la creencia sea verdadera»,⁴⁵ el problema de esto es que, si bien en casos como los que usa James, vinculados a relaciones personales o sociales, que sucede tal cosa podría ser algo a primera vista fácil de aceptar -pues con nuestras creencias variamos nuestro actuar, y éste tiene consecuencias no sólo individuales sino también sociales, que pueden hacer variar el contexto en qué nos encontramos-, no sucede lo mismo en el caso de la creencia en Dios, pues, aún sin entrar en disquisiciones teológicas, resulta cuanto menos extraño decir que Dios es *creado* por el hombre.

4. Deseo, que no necesidad

Al principio de este artículo dije que calificar el anhelo de inmortalidad en términos de *necesidad* parece ser algo excesivo, pues, aun cuando parece innegable que ninguno de nosotros quiere, al menos en circunstancias normales, dejar de ser, también parece claro que muchos de nosotros dudaríamos en aceptar que no podemos concebir «[...] la libertad de un corazón ni la tranquilidad de una conciencia que no estén seguras de su perdurabilidad después de la muerte».⁴⁶ Si se está de acuerdo conmigo, lo más adecuado parece ser, pues, entender este anhelo de inmortalidad en términos de *deseo* y no de *necesidad* -esto es: reescribir (1) como (1**) *Deseamos la inmortalidad*.

Si optamos por (1**), y dado que no *necesitamos* satisfacer todos nuestros deseos, el argumento de Unamuno debería de reescribirse como sigue:

- (1**) Deseamos la inmortalidad
- (2**) La creencia en Dios satisface el deseo descrito en (1)
- (3**) Deseamos satisfacer nuestros deseos
-
- (4**) Deseamos creer en Dios

En cualquier caso, nótese que, independientemente de si se toma el término creencia en el sentido ordinario de la palabra o si se entiende como un tener fe, (4**) sigue teniendo los mismos problemas que (4) si se pretende usar para justificar la adopción de la creencia religiosa.

simplemente porque estos últimos pueden contar los unos con los otros, mientras que cada uno de los pasajeros teme que si hace un movimiento de resistencia recibirá un disparo antes de que algún otro pasajero lo defienda. Si creyéramos que todos los pasajeros del tren se alzarían al momento con nosotros, cada uno de nosotros se alzaría, y el robo ni tan siquiera se intentaría llevar a cabo. Hay casos, por tanto, en los que no puede aparecer un hecho excepto que exista una fe previa en su aparición» (James, W. *op. cit.* cap. IX, pp. 24-25. La traducción al castellano es mía).

45 Si se toma creer en el sentido ordinario de la palabra, entonces lo que dice James, y muy probablemente Unamuno tenga también en mente, no afecta a nuestros procesos de formación de creencias. En caso contrario deberíamos de aceptar que podemos formarnos una creencia en vistas únicamente de su adecuación, sin importarnos si la creencia es verdadera o falsa. Pero no podemos formarnos una creencia en vistas únicamente de su adecuación: si éste fuera el caso, entonces debería ser posible que nos formáramos la creencia que P sin formarnos la creencia que nuestra creencia que P es verdadera. Sin embargo, no podemos hacer tal cosa. Así pues, aunque fuera necesario que creyéramos para que la creencia fuera verdadera, ello no podría hacernos creer.

46 Unamuno, M. *op. cit.* cap. IV, p. 150.

Sin embargo, el punto interesante es que, aun cuando se acepte (1**) y no (1), el problema de fondo sigue sin resolverse; esto es: sigue sin resolverse lo que Unamuno gusta de llamar «el sentimiento trágico de la vida», el conflicto entre nuestro desear creer en Dios, por un lado, y nuestra falta de licitud epistémica para adoptar dicha creencia, por otro lado. Usando las palabras de Unamuno, la conclusión es, pues, que, una vez aceptadas las premisas del argumento, «[n]i el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo [...]».⁴⁷

5. Conclusión

A lo largo de este artículo, he tratado de reconstruir y analizar el argumento ofrecido por Miguel de Unamuno en su *Sentimiento Trágico*, el cual constituye el eje vertebrador de dicha obra. Las principales conclusiones a las que podemos llegar son las siguientes.

En primer lugar, he indicado que el argumento de Unamuno no puede usarse para justificar la adopción de la creencia religiosa, pues creer no tiene nada que ver con la voluntad. He señalado también que Unamuno parece ser consciente de esto, y que, como respuesta, ofrece un nuevo sentido de creer, identificando el creer con el tener fe, que sí está relacionado con la voluntad. Pero entonces el argumento tampoco permite justificar la adopción de la creencia religiosa, pues el sentido de creer usado en él no es el de tener fe. Tampoco el argumento de Unamuno para probar que el creer crea el objeto de la creencia parece ser convincente.

Por otro lado, he indicado que el argumento parece ser más convincente si se entiende en términos de *deseo* y no de *necesidad*; pero que, aún así, el argumento no puede usarse para justificar la adopción de la creencia religiosa.

Por último, he señalado que lo que realmente parece probar el argumento es el conflicto entre nuestro desear creer en Dios, por un lado, y nuestra falta de licitud epistémica para adoptar dicha creencia, por otro lado. La falta de una solución clara a este conflicto es lo que hace que el sentimiento sea *trágico*.

Referencias

- James, W. “The Will to Believe”, 1896; en: James, W. *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longman Green and Co. 1897.
- Pascal, B. *Penseés*. Paris: Librairie Générale Française, 1972.
- Unamuno, M. *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, [1913]. En Unamuno, M. *Obras Completas (vol. VII: Meditaciones y Ensayos Espirituales)*. Madrid: Escelicer, 1967, pp. 107-302.
- Williams, B. “Deciding to Believe”. En: Williams, B. *Problems of the Self*. New York: Cambridge University Press, 1973.

47 *Ibid.* cap. V, p. 171.

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/262221>

PRIOR OLMOS, Ángel (Ed.) *Experiencia totalitaria, resistencia y testimonio de Bonhoeffer a Kertész*, Editum, Murcia 2015.

Setenta años después del fin del totalitarismo nacionalsocialista, el estudio de su génesis y desarrollo, la reflexión filosófica sobre su trascendencia y la recepción crítica de las obras que hacen memoria de su trágica singularidad, continúa siendo una tarea obligada para toda racionalidad práctica con pretensiones de responsabilidad moral. Gestado a la sombra de la historia, la singularidad del totalitarismo nazi, inseparable de su corolario monstruoso de exterminio, fue la eclosión epocal de un fenómeno que supuso la puesta en escena de un impulso suicida, el espectacular y sangriento ajuste de cuentas con el que la historia retornó a los instintos naturales más primarios. Intentar comprender el detonante de tal regresión y de su desarrollo hasta el ocaso civilizatorio, la asombrosa facilidad con la cual se gestó el *Lager* y se llevó a cabo el holocausto del pueblo judío y la eliminación de millones de seres humanos, es intentar vislumbrar una figura negativa del espíritu que simbolizó la pérdida de todo, excepto, tal vez, la de un sentido turbiamente siniestro de irrealidad.

La presente obra, coordinada por el profesor de la Universidad de Murcia Ángel Prior Olmos, reúne estudios de cinco colaboradores de un proyecto de investigación educativa cuyo objetivo fue el análisis del totalitarismo y de sus implicaciones filosóficas desde la perspectiva de una pedagogía orientada hacia la ética anamnética. Con tal propósito, la obra describe un itinerario donde coinciden las reflexiones de cinco víctimas del nacionalsocialismo, las cuales ofrecen una coral, compleja y plural pers-

pectivación del su sentido y trascendencia: Dietrich Bonhoeffer, Hannah Arendt, Primo Levi, Jean Améry e Imre Kertész. La dificultad comprensiva del mundo de los campos de concentración reside en que, no teniendo equivalente alguno en el ámbito secular, son el resultado más propio y genuino de la *societas* totalitaria. El *Lager* constituyó una totalidad, un mundo de horror completo y coherente, donde lo intolerable estaba gestionado y prescrito con la sórdida eficacia de lo burocrático y donde el sufrimiento se acompañaba de rituales para el ejercicio de la burla grotesca y de las falsas esperanzas que destrozaban la maltrecha dignidad de los presos. Las excepcionales cartas del teólogo protestante alemán Dietrich Bonhoeffer, asesinado en Flossenbürg, manifiestan, entre otras muchas cosas, cómo la singularidad del *Lager* puede entenderse como la venganza de un mundo gris e insubstancial frente a la conciencia y la opresión de la alteridad, frente a la intolerable soledad que se abre en el ocaso moderno de todas las creencias.

La racionalidad práctica, el pensamiento filosófico, tiene una enorme responsabilidad y un reto singular en su esfuerzo tradicional por comprender la realidad *después de* Auschwitz, después del *universo concentracionario* y los totalitarismos del siglo XX: garantizar una nueva forma de abordar la verdad y el ser del mundo sin, por ello, pasar de puntillas al lado de las montañas de cadáveres. En este sentido, los ensayos de Hannah Arendt sobre la culpabilidad organizada, sentaron las bases para una comprensión de

la maquinaria de muerte nacionalsocialista, la cual pudo funcionar sin interrupción hasta 1945 gracias a la participación directa de numerosas “personas normales” y a la complicidad pasiva de casi la totalidad del pueblo alemán. Su controvertida concepción de la “banalidad del mal”, precisa que la *Shoá* no fue una obra desarrollada merced a la participación de un elenco de criminales y sádicos, sino de un cúmulo de grises funcionarios del talante de Himmler. Como consecuencia de todo ello, tiene lugar un fenómeno radicalmente nuevo que desborda el marco de cualquier otro genocidio conocido en la historia, superando no sólo la imaginación humana, sino también los marcos y las categorías del pensamiento moral y de la acción política.

La literatura, testimonial, ensayística o de ficción, acude al auxilio de la filosofía en el intento por determinar e iluminar la esencia de la experiencia totalitaria. Son algunas de las víctimas supervivientes de la violencia como Primo Levi, Jean Améry e Imre Kertész, quienes patentizan en sus escritos una racionalidad que ellos consideran no clausurada en toda su virtualidad. A pesar de sus perversiones y del rastro de muerte asociado a sus manifestaciones patológicas, un nuevo humanismo, creen, *debe ser posible*; una razón ilustrada que beba de las mejores fuentes de las *Luces*, aquellas donde razón,

verdad, ciudadanía y libertad se dan la mano para iluminar nuestra moderna y maltratada condición humana. El fruto del preguntar incesante sobre el origen, el porqué y el sentido del terror totalitario y su rastro de muerte, es una obra literaria donde estética y contenido anamnético están al servicio de una sobria elucidación de la verdad. Las obras de Primo Levi, Jean Améry e Imre Kertész se alzan sin discusión como esa única clase de representación veraz que puede surgir de una experiencia en principio indecible e inconmensurable. Estos autores encarnan de forma excepcional al autor superviviente, aquel que posee, en palabras de Kertész, “un tema”, que no quiere ni debe abandonar. Su arte narrativo y el valor de sus vivencias y reflexiones convierten la experiencia individual en referencia universal. La obra artística, entremezcla con el testimonio y las tesis filosóficas, son el cabo salvador al que se aferran los náufragos de un siglo totalitario, sujetos que se buscan y se pierden en medio de un texto que, una vez producido, deja de ser del autor mismo para convertirse en patrimonio moral colectivo, en exigencia de responsabilidad a los espectadores y victimarios del pasado y, sobre todo, en una pedagogía moral para generaciones futuras.

José Antonio Fernández López

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/265501>

CASTRO-GÓMEZ, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*, México DF, Ediciones Akal, 2015, 399 págs.

Aunque el título e incluso el texto de contraportada pueden llevar a engaño, el último libro de Santiago Castro-Gómez¹

1 Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo postmoderno*, México DF, Ediciones Akal, 2015, 399 págs.

no es simplemente la monografía crítica de referencia acerca de un pensador de moda. El diálogo con la obra de Žižek es sólo el punto de partida para la elaboración de una propuesta filosófico-política de envergadura. En esta línea, el libro debe ser puesto

en relación con la obra vasta y fecunda de este filósofo colombiano. Temas de calado, como la dilucidación ontológica del poder, el estatuto de la libertad, el problema de la universalidad en la lucha política, la relación entre democracia y populismo o las expectativas de una hegemonía alternativa al neoliberalismo, se desgranán con rigor a través de una conversación muy bien pausada con las principales lumbreras del pensamiento político actual. Žižek en primera instancia, pero también Foucault, Gramsci, Laclau y Mouffe, Badiou, Rancière, Butler, Negri, Dussel y Habermas, principalmente. En el curso de este diálogo crítico, el autor bosqueja su propia posición.

En el libro se reconocen dos partes bien diferenciadas. Los tres primeros capítulos consisten en un recorrido crítico por el pensamiento político del escritor esloveno; pretenden, como señala Castro-Gómez, “tomar en serio a Žižek como filósofo”. En los dos capítulos siguientes, sin embargo, se transita del dúo, mano a mano con Žižek, al juego coral, incorporando a nuevos interlocutores y fraguando así una visión original y muy bien argumentada. Vamos a atravesar este periplo con más detenimiento.

En el primer capítulo se comienza discerniendo las líneas maestras de la crítica de Žižek al modo foucaultiano de afrontar el problema de la subjetividad. Esta, tal como la concibe Žižek, resulta irreductible a los regímenes históricos de subjetivación vehiculados por las tecnologías de poder y analizados en clave arqueogenealógica. El pensador esloveno hace valer un sujeto trascendental como fundamento de la resistencia y el desafío a la dominación, una instancia ontológica y atemporal. Impugnando a Foucault se pretende refutar al mismo tiempo todas las formas de historicismo postmoderno vinculadas a movimientos sociales como el feminismo, el poscolonialismo o las

iniciativas LGTB. Sus argumentos relativistas dejan inerte a la resistencia frente a una universalidad que quedaría sí monopolizada por el Capital. Este absorbe y convierte en mercancía de consumo a cualquier forma de subjetividad alternativa preconizada por estos movimientos, inscribiéndola en el bazar de los “estilos de vida”.

Una vez trazada la requisitoria de Žižek contra Foucault y sus secuaces postmodernos, el autor del libro reconstruye meticulosamente la *pars construens* del pensador de Liubliana. El concepto miliar de su sistema es el de “subjetividad trascendental”. Para configurarlo, Žižek se apoya en una interpretación lacaniana de la historia de la filosofía moderna.

El sujeto de la modernidad filosófica precede a las relaciones de poder, pero no conforma una identidad plena y reconciliada consigo misma. La revolución decisiva es la protagonizada por Kant, que en la *KrV* desfondó al sujeto trascendental. Pero Kant no completó la operación y su moral vuelve a apelar a lo Real como fundamento sólido, identificado con la cosa en sí. Son los idealistas postkantianos, que Žižek lee en clave de Lacan, los que culminan la ontología trágica invocada por el esloveno.

En primer lugar Schelling, que establece una analogía entre la alienación ontológica del sujeto y la autoalienación de Dios. La aparición de la subjetividad repite el movimiento de la creación del mundo; es el tránsito de lo Real indeterminado a lo simbólico; la represión del sustrato pulsional, instintivo y terrorífico que conforma lo Real a través de la gestación de un orden simbólico, donde los instintos reaparecen en forma de neurosis culpabilizadora. Este pensamiento abisal del autor de *Las edades del mundo* culmina en Hegel. Lejos de ser el filósofo de la teleología y la reconciliación de los contrarios, Hegel aparece como el pensador trágico por

excelencia. La negatividad, entendida ahora como antagonismo fundador, no sólo afecta al sujeto sino al ser mismo.

Frente a la ontofobia de las corrientes postmodernas, Žižek sitúa la potencia emancipatoria, no en la afirmación de identidades históricas particulares, sino en la apelación a un fundamento contingente. Se trata de un sujeto trascendental no unificado sino conformado por un antagonismo irresoluble. La política por tanto no aspira a armonizar los opuestos; nos ayuda a asumir el antagonismo y el desacuerdo como factores inherentes a la experiencia. En esta visión trágica de la política, la emancipación procede de la acción revolucionaria, de la ruptura con el orden establecido. Ese tajo en el devenir es expresión de la libertad, un poder constituyente y exterior al decurso histórico.

El segundo capítulo lidia directamente con otro de los conceptos nucleares de la filosofía de Žižek: el de “ideología”. Frente a Foucault y la herencia de la *French Theory*, el esloveno reivindica la noción de ideología en una acepción antihumanista. Esta se obtiene combinando los planteamientos de Lacan con los de Althusser. El primero había sentado las bases explorando la formación de lo imaginario en el estadio del espejo, el modo en que el cuerpo fragmentado del niño se conformaba como unidad. Althusser por su parte, había mostrado cómo los seres humanos se transforman en sujetos mediante la relación ficcional que mantienen con la condiciones de su vida social.

Esta noción de “ideología” es por otro lado plenamente coherente con el sujeto trascendental vindicado por Žižek. Si se trata de una subjetividad fracturada, incapaz de autotransparencia, la ideología es una instancia inevitable en su constitución. Siguiendo principalmente el hilo de Lacan, por otra parte, la ideología reviste los rasgos del “síntoma”. Frente a la postura de Freud,

Lacan sostenía que el síntoma era ineliminable. Se trataba de una negatividad no superable mediante terapia alguna. El síntoma estaba emparentado con lo que en el léxico lacaniano se denomina “objeto a”. Este no es un objeto empírico; se trata del operador que actúa como acicate de un deseo inalcanzable, alojado en el núcleo mismo de la subjetividad. Ese deseo inconsciente y excesivo, que no puede ser colmado, es el “goce”. En la dinámica del deseo, el “objeto a” es siempre suplantado por una fantasía, un “fantasma” que actúa a la vez organizando el goce e impidiendo su satisfacción.

Esta tematización de la ideología acaba desembocando en una noción esencialista del capitalismo. Este orden socioeconómico difundido desde Occidente y universalizado al resto del planeta constituye en nuestro tiempo, según Žižek, el “objeto a” por excelencia. Opera estimulando sin cesar la demanda inalcanzable y se convierte en la fuente eminente de nuestro goce.

Castro-Gómez contrasta la teoría de las ideologías del esloveno con la propuesta por Gramsci, con ventaja para este último. En el italiano la ideología funciona como manifestación histórica de las relaciones de hegemonía; es decir, lo ideológico se mueve en el nivel óptico mientras que las relaciones de poder intervienen en la esfera ontológica, aunque sus formas históricas sean cambiantes. La teoría de Žižek acaba pues derivando en la despolitización de la lucha ideológica, pues la ideología se sustrae a las relaciones de poder, forma parte de la raíz misma del sujeto. Por otro lado, al presentar el capitalismo como un horizonte con el que estamos vinculados libidinalmente, contribuye a esencializarlo, lo incrusta en nuestra identidad.

La mejor ilustración de esta inanidad del combate ideológico según Žižek, la ofrece su actitud ante las luchas políticas empen-

didadas por los nuevos movimientos sociales surgidos en la coyuntura del 68 (ecologismo, feminismo, decolonialismo, antirracismo, LGTB). Estas iniciativas se enfrentan a desigualdades que no desean inconscientemente suprimir, pues su reproducción es lo que da sentido a la vida de sus militantes. Se trata por tanto de meras manifestaciones ideológicas, al igual que el racismo, el sexismo, el nacionalismo o la homofobia que pretenden combatir.

El tercer capítulo se ocupa directamente de desbrozar la teoría žižekiana de la revolución. Este concepto se dirige también contra el *background* filosófico de la mayoría de los intelectuales izquierdistas de hoy en día: el historicismo postmoderno. La revolución se ve como un acto que no emerge de condiciones históricas; irrumpe súbitamente contra el pasado, supone un corte en el decurso causal de la historia.

El capitalismo, capaz de convertir en demanda de mercado todo lo que se le opone, ha llegado en nuestro tiempo incluso a rutinizar la transgresión. La incita a través de los anuncios publicitarios y los medios de comunicación, pues esto le permite renovar el arco de los deseos y las necesidades. Ha llegado así a mercantilizar los estilos de vida y las subjetividades alternativas. Por eso, recalca el esloveno, las luchas culturales de signo identitario, propias de los movimientos sociales surgidos en el 68, son inoperantes frente a él; lo único que hacen es suministrarle nuevas energías. Castro-Gómez considera que esta crítica es pertinente cuando insiste en la pérdida de universalidad que aqueja frecuentemente a las luchas identitarias. Pero el colombiano cree que esta carencia puede ser corregida incorporando el proyecto gramsciano de la “hegemonía”; el objetivo de esos combates no es defender la integración de las identidades discriminadas sino generar, mediante la alianza entre

las diversas luchas, una hegemonía alternativa al neoliberalismo.

Žižek en cambio estima que esos movimientos identitarios son contraproducentes; el colapso del capitalismo no puede proceder de resistencias externas, porque estas acaban siendo mercantilizadas y engullidas por el sistema. El hundimiento definitivo sólo puede venir desde el interior. Por eso el empeoramiento de las condiciones de vida bajo este sistema ayuda a su implosión. Con la globalización neoliberal, piensa Žižek en clave apocalíptica, el tiempo está maduro para este suceso; se ha entrado en la fase final de su deriva entrópica.

El filósofo esloveno por otra parte, asimila capitalismo y democracia. Las demandas de igualdad que se mueven exclusivamente en el plano cultural y olvidan la economía, ayudan a la reproducción del sistema. Se trata además de movilizaciones que pretenden la inclusión en él de identidades particulares hasta ahora menoscabadas y discriminadas. Pierden así de vista la defensa de valores universales. Precisamente una de las características de la revuelta contra el capitalismo es la vindicación intransigente de la universalidad, apelando a la intolerancia contra el multiculturalismo comunitarista. El segundo rasgo es la necesidad de la violencia; la ocupación de las instituciones representativas y la complicidad con el juego democrático sólo sirven para reforzar el sistema.

Castro-Gómez examina críticamente estas propuestas. Señala dos limitaciones principales en el diagnóstico ofrecido por el esloveno. En primer lugar el recurso al psicoanálisis individual para dar cuenta de la acción política colectiva. Žižek subraya la prevalencia de la explotación económica pero en sus ensayos no hay lugar para el más mínimo análisis de la realidad económica. La herramienta lacaniana le sirve de *passe partout*. En segundo lugar parece existir

una incoherencia obvia entre el énfasis en la negatividad constituyente del sujeto y la esperanza en el poder afirmativo del acto revolucionario.

Los tres primeros capítulos del libro ofrecen así una interpretación muy completa de la filosofía de Žižek. Pero este no es el objetivo del libro. La exégesis no es un fin si no un medio. El esloveno planteó correctamente dos preguntas cruciales, pero las respondió de forma equivocada: ¿cómo tendría que ser una ontología de la incompletud que permitiera detectar las condiciones de posibilidad de la acción política?; ¿cómo se puede desafiar el orden neoliberal vigente sin renunciar a la defensa de valores universales? Por una parte Žižek identificó el fundamento ontológico contingente en la figura del sujeto trascendental; por otra confundió la universalidad con un universalismo eurocéntrico, negador de las particularidades identitarias. Además entendió que el triunfo de lo universal sólo podía proceder de una ruptura revolucionaria con el capitalismo y con la democracia. Santiago Castro-Gómez busca un sendero alternativo en la segunda parte de su libro. En el capítulo cuarto trata de discernir una ontología política de la incompletud, pero sin pasar por el expediente del sujeto trascendental.

La ontología explorada por Castro-Gómez no tiene como fundamento el sujeto escindido sino el poder. Frente a lo argüido por Žižek, se sostiene que ese reconocimiento de un suelo fundador de la política ya estaba presente en Foucault, y tendría sus raíces en la noción nietzscheana de “voluntad de poder”. El agonismo irreducible de las relaciones de fuerza compone así el fundamento de toda acción política, aunque se trata de un fundamento inestable, donde toda identidad es puramente relacional y cambiante. Pero el objetivo de

Castro-Gómez no es absolver a Foucault de la requisitoria žižekiana. Muy al contrario, considera que sus propensiones anarquistas llevaron al filósofo francés dejara a un lado la construcción de una teoría del Estado y del sujeto político (aunque refiriéndose a Foucault sería más previsible esperar una “analítica” que una “teoría”). Su interés se proyectó más bien en el examen de las relaciones entre el ejercicio del gobierno y la ética, de modo que la preocupación estetizante del último Foucault por las “artes de existencia” y su actitud complaciente ante una gubernamentalidad neoliberal² contraria al intervencionismo estatal, obedecerían al mismo impulso.

Para profundizar en esa dimensión ontológica del poder poco explicitada por Foucault, el autor abre un diálogo con Claude Lefort (lo político como condición de posibilidad de las prácticas políticas) y sobre todo con la obra conjunta de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista* (1985). Estos autores, frente al determinismo socioeconómico presente en Althusser y Žižek, estipulan una distinción entre lo social (esfera óptica) y lo político (esfera ontológica). Este último ámbito, identificado con un agonismo inestable, sería constituyente respecto al primero.

No obstante esta ontología agonística, a diferencia de la sugerida por Nietzsche y Foucault, no tiene su suelo en las relaciones de poder sino en el espacio de los discursos. Es una ontología que funda lo social en el lenguaje. Combinando a Saussure con el segundo Wittgenstein y con la deconstruc-

2 En este punto Castro-Gómez remite al libro de De Lagasnerie, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012, pero podía haberse referido a la obra, anterior y mejor informada de Moreno Pestaña, J. L. (2011). *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel

ción derrideana del estructuralismo, estos autores consideran el significado de las identidades y de los sujetos sociales como relación diferencial en el interior de los sistemas semióticos. Estos carecen de centro y no pueden representarse a sí mismos, de modo que están habitados por un vacío, un grado cero que hace posible el juego de las diferencias. La pugna política consiste precisamente en la tarea de dar un sentido, necesariamente inestable y añadido desde el exterior, a estos sistemas abiertos.

Castro-Gómez, y en esto coincide con Žižek, cuestiona ese pansemioticismo de Mouffe y Laclau, y lo considera un retroceso respecto a la ontología foucaultiana. La fijación con los discursos hace que Mouffe y Laclau olviden la dimensión del cuerpo, elemento crucial en las relaciones de poder. El ejercicio de la fuerza se inscribe en los cuerpos, como había subrayado Foucault; produce *habitus* a través de un trabajo pre-discursivo, somático. Aquí Castro-Gómez no olvida mencionar a Bourdieu, aunque la ausencia de este sociólogo, de su teoría de la violencia simbólica, del campo político o del Estado, se echa a faltar en otras partes del libro, por ejemplo cuando se critica la incapacidad de Foucault para comprender el Estado como un “campo de fuerzas”.

Pero el protagonismo de Mouffe y sobre todo de Laclau en su obra en solitario, se deja ver en la última parte de este capítulo, cuando se entra a dirimir el problema de la universalidad. Toman distancia de dos enfoques. Por una parte rechazan el universalismo eurocéntrico y abstracto de Habermas y Rawls. Estos apelan a una racionalidad que convierte a Occidente en particularidad histórica privilegiada. Žižek tampoco se libra de este prejuicio cuando piensa la universalidad en contradicción con la defensa postmoderna de las singularidades identitarias. Al mismo tiempo, Laclau y Mouffe

rechazan el particularismo relativista que convierte a cada identidad colectiva en una suerte de mónada inconmensurable respecto a las demás. La noción gramsciana de “hegemonía”, crucial en toda la argumentación, recibe aquí una acepción renovada respecto a su versión original. La universalidad funciona así como el sentido asignado a los sistemas semióticos habitados por el agonismo permanente. La configuración de hegemonía implica trascender las luchas emprendidas en nombre de colectivos particulares, no renunciando a éstas, sino dando lugar a “cadenas de equivalencia” entre sus demandas.

El capítulo final enlaza la reflexión ontológica con la elaboración de una teoría emancipatoria de la democracia. Se comienza tomando distancia de Žižek, que identifica sin más democracia con capitalismo. Castro-Gómez trata en cambio de mostrar la existencia de una copertenencia entre democracia y ontología de lo político. Michel Foucault y principalmente Claude Lefort pusieron de relieve que la revolución democrática de 1789 suponía la emergencia de un orden político carente de fundamento último. Con la decapitación del rey afloraba el espacio político como puro antagonismo sustentado en el vacío. La democracia implica por tanto un impulso desfundamentador, el cuestionamiento de toda desigualdad de esencia. Al mismo tiempo consiste en el empeño de llenar ese vacío con la conformación de hegemonías, esto es, con la composición de fundamentos inestables y contingentes. No obstante, en esta reflexión sobre la “revolución democrática” llama la atención que el autor arranque directamente de la experiencia de 1789, sin detenerse ni un momento en el examen de las instituciones de la democracia ateniense y sin tener en cuenta la tradición del republicanismo en general.

Castro-Gómez presenta su propuesta, a través del diálogo con dos tendencias antagónicas. En primer lugar la que representa el arco mayoritario de la actual intelectualidad europea de izquierdas (Badiou, Negri, Rancière, Agamben, Castoriadis). Para estos autores la democracia no puede ser configurada en el marco de las instituciones representativas del Estado. Vinculados en buena medida con una herencia libertaria y antiestatal, defensora del ideario autonomista, estos pensadores consideran que las luchas populares contra el neoliberalismo para conquistar la hegemonía institucional, sólo conduce a acallar la disidencia. La *potentia* o poder constituyente de los dominados quedaría entonces absorbida por la *potestas*, bloqueada en el poder constituido del Estado. Lo que surge de esa hegemonía silenciadora de las diferencias es un nuevo totalitarismo de rostro populista.

En segundo lugar se reconoce otra tradición. Esta considera que la política emancipatoria y por tanto la democracia pasan principalmente por alcanzar, frente a la globalización neoliberal, la hegemonía popular sobre las instituciones del Estado de derecho. Esta tradición se apoya en la experiencia de los regímenes democráticos surgidos en América Latina desde comienzos del siglo XXI. Los dos intelectuales más representativos de esta corriente son Enrique Dussel y Ernesto Laclau. Ambos contemplan con optimismo la posibilidad de utilizar las instituciones estatales para mejorar las condiciones de vida de los más desfavorecidos, luchando contra la desigualdad en todos los frentes de la existencia social.

Castro-Gómez rechaza el pesimismo filonarquista de los mencionados intelectuales europeos; considera que su antiestatalismo y su tendencia elitista a menospreciar la iniciativa de las masas para avanzar en la democracia no están lejos de la ideología

neoliberal. Por otra parte expone con detalle las deficiencias de planteamiento en Dussel y Laclau. El primero identifica la lucha política exclusivamente con la pugna por la hegemonía sobre las instituciones estatales. No considera que la democracia sea consustancial al conflicto, es decir, no advierte su correspondencia con una ontología del antagonismo y la incompletud. Muy al contrario, presupone un fundamento pleno y prepolítico de la acción política: la voluntad de vivir. La función primordial de las instituciones del Estado consiste en satisfacer las necesidades de la ciudadanía, el mejoramiento universal de las condiciones de vida. Pero esa universalidad, a diferencia de la invocada por Laclau, no se construye a través de la composición de un bloque hegemónico. Es una universalidad dada, no producida políticamente; se identifica con un consenso normativo, esto es, con una universalidad ética no alejada de la propuesta por Apel y Habermas.

El autor comparte las críticas dirigidas por Laclau contra el programa de Dussel. Este no habría percibido que la democracia como orden político está involucrada en un pensamiento postmetafísico, alérgico a los fundamentos últimos. Su apego a un suelo normativo y prepolítico de la acción sólo conduce a despolitizarla, erradicando el antagonismo y bloqueando toda posible disidencia.

La discusión con Laclau pone sobre el tapete el problema del populismo y la relación entre las luchas por la hegemonía en la sociedad política (el Estado) y en la sociedad civil. En *La razón populista* (2005), Laclau considera que la globalización neoliberal se ha transformado en un régimen coactivo, que tiende a separar tajantemente a los grupos dominantes de los dominados. En estas condiciones la estrategia pluralista, consistente en multiplicar los focos de anta-

gonismo en la acción de los movimientos sociales, debe ceder ante la estrategia populista, encaminada a concentrar los distintos combates en un frente único: pueblo *versus* oligarquía. En este caso la lógica de la equivalencia prima sobre la lógica de la diferencia; el objetivo es hegemonizar las instituciones representativas. Esta defensa del populismo invoca una noción de “pueblo” totalmente desustancializada; en la democracia no hay lugar para un sustrato último, sea este cultural o biológico. El pueblo es una construcción política derivada de la equivalencia entre particularidades; se trata de un significativo vacío forjado para traducir una coincidencia estratégica.

Castro-Gómez disiente de Laclau por razones diversas. Este parece entender que en la era del neoliberalismo la única lucha política válida es la que busca la convergencia para conquistar el Estado poniéndolo al servicio de la ciudadanía. No obstante, Gramsci mostró que las luchas por la hegemonía estatal implicaban también la lucha por la hegemonía sobre el sentido común, sobre el consenso ideológico dentro de la sociedad civil. Laclau parece olvidar la autonomía de la sociedad civil y de los movimientos que operan en ella. Nivelada la singularidad de los distintos conflictos bajo el imperativo de construir un único significativo. Pero la acción política, como ya se señaló, no es sólo un problema de producción discursiva alternativa. Implica decisivamente al cuerpo y a sus microrresistencias, decisivas para erosionar los prejuicios enquistados en la sociedad civil.

Castro-Gómez no invalida la construcción del “pueblo” en la lucha por la hegemonía sobre las instituciones representativas. El éxito de los nuevos regímenes democráticos en Latinoamérica –aunque ese logro, como sucede en Venezuela o Argentina, encuen-

tre hoy cada vez más detractores,³ parece darle en este punto la razón a Laclau. Pero la pugna en el seno de la sociedad política debe verse acompañada por las intervenciones que tienen lugar en la sociedad civil para emancipar su sentido común, cuestionando los prejuicios más arraigados (sexismo, racismo, antiecológico, homofobia, etc.). Ambos procesos de conformación de hegemonía componen una política emancipatoria a la altura de nuestro tiempo; se trata en cada caso de esferas autónomas. Sólo garantizando la independencia de las luchas por la hegemonía en la sociedad civil se garantiza que la *potestas* no absorba la fuerza creativa de la *potentia*.

Francisco Vázquez García⁴
(Universidad de Cádiz)

-
- 3 Las derivas antidemocráticas de esos regímenes demostrarían que el problema no es sólo ocupar las instituciones representativas, sino cambiar el sentido mismo de la “representación”, ocupándose de modificar los diseños institucionales concretos (explorando por ejemplo las posibilidades del sorteo o de la renta básica universal). Pero como señala Castro-Gómez, su interés principal no son los diseños institucionales de la democracia sino sus bases ontológicas
- 4 El presente texto se publica en el marco del proyecto denominado “La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad”, financiado por el Programa Estatal del Ministerio de Economía y Competitividad, Convocatoria de 2014, I+D: FFI2014-53792-R

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

Revisores 2016

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2016. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas. ¡Muchas gracias!

LISTADO DE REVISORES QUE HAN COLABORADO CON *DAIMON* EN EL AÑO 2016

María José Agra	Francisco Conde Soto
Roberto Albares Albares	Jesús Conill Sancho
María José Alcaraz León	Lucas Díaz López
Mauricio Amar Díaz	Esa Díaz León
Juan Manuel Aragüés Estragués	Manuel Díaz Márquez
Luis Arenas Llopis	Antonio de Murcia Conesa
Felip Vidal Auladell	Cristina de Peretti Peñaranda
Isabel Balza Múgica	Marisa Divenosa
Oscar Barroso Fernández	Jesús Enciso Velázquez
José Luis Bellón Aguilera	Alejandro Escudero Pérez
Gabriel Bello Reguera	Alicia Esteban Sanchez
Esteban Bieda	Ángel Manuel Faerna García-Bermejo
Margarita Boladeras Cucurella	Domingo Fernández Agís
Michele Botto	Pilar Fernández Beites
Valentina Buló Vargas	Juan Antonio Fernández Manzano
Gonzalo Bustamante Kuschel	Jazmín Ferreiro
Natacha Bustos	Urbano Ferrer Santos
Antonio Campillo Meseguer	Julián Ferreyra
Olga Campos Serena	Juan Manuel Forte
Cinta Canterla González	Pedro Francés Gómez
Thomas Casadei	Pablo Frau Buron
Rodrigo Castro Orellana	Jorge G. Arocha
Juan José Colomina Almiñana	Luis Eduardo Gama Barbosa

- | | |
|---------------------------------|------------------------------|
| Wenceslao García Puchades | Alejandra Ramírez |
| Carlos Gómez Sánchez | Carmen Revilla Guzmán |
| Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés | Andrés Rivadulla Rodríguez |
| Rodolfo Gutiérrez Simón | Leonardo Rodríguez Duplá |
| Antonio Heredia Soriano | Federico Rodríguez Gómez |
| Asunción Herrera Guevara | Juan Rodríguez Hoppichler |
| Ana Iriarte | Blanca Rodríguez López |
| Vicente Jarque Soriano | Cristina Rodríguez Marciel |
| Pablo López Álvarez | José María Rosales |
| Antonio Miguel López Molina | César Ruiz Sanjuán |
| Gerardo López Sastre | Adán Salinas Araya |
| María del Carmen López Sáenz | Javier San Martín |
| Pedro Lomba Falcón | Marcos Santos Gómez |
| Esteban Lythgoe | Ana Sáez-Hidalgo |
| Laureano Martínez | Diego Sánchez Meca |
| Francisco Martínez Martínez | Juana Sánchez-Gey Venegas |
| Emilio Martínez Navarro | Carmen Segura Peraita |
| Claudia Mársico | Agustín Serrano de Haro |
| Rafael Felipe Miranda Rojas | Norberto Smilg Vidal |
| José Luis Mora | Lucas Soares |
| Agustín Moreno Fernández | José Solana Dueso |
| Alonso Muñoz Pérez | María Jimena Solé |
| Mayte Muñoz Sanchez | José Luis Tasset Carmona |
| María G. Navarro | Pedro Jesús Teruel |
| Rafael V. Orden Jiménez | Manuel Toscano Méndez |
| José Paz Rodríguez | Antonio Tursi |
| Héctor Julio Pérez López | Adrián Vázquez Fernández |
| Antonio Pérez Quintana | Pedro Aurelio Viñuela Villa |
| Eduardo Pellejero | José Antonio Zamora Zaragoza |
| Marta Postigo Asenjo | Ezequiel Zerbudis |
| Shyama Prasad Ganguly | |

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

