Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia

ENRAHONAR

AN INTERNATIONAL JOURNAL OF THEORETICAL AND PRACTICAL REASON

67

Miscel·lània

Núm. 67, 2021, ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital), https://revistes.uab.cat/enrahonar

UAB
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions

Direcció
Jordi Riba Miralles (UAB)
Alejandro Mumbrú Mora (UAB)

Secretariat de redacció
Mireia Alcántara Hernández (UAB)
Héctor Jiménez García (comunicació)
Joel Oliveras Lorente (comunicació)

Equip de direcció
Jesus Adrian Escudero (UAB)
Angel Puyol (UAB)
Daniel Gamper (UAB)
Thomas Sturm (UAB)

Consell de redacció
Victòria Camps Cervera (UAB), Manuel Cruz (Universitat de Barcelona), Anna Estany Profitós (UAB), Víctor Gómez Pin (UAB), Carl Hoefer (ICREA, Universitat de Barcelona), David Jou Mirabent (UAB), Laura Llevadot (Universitat de Barcelona), Joan-Carles Mèlich Sangrà (UAB), Jaume Mensa (UAB), Daniel Quesada Casajuana (UAB), Marta Tafalla (UAB), Josep M. Terricabras Noguera (Universitat de Girona), Joan Vergés (Universitat de Girona), Gerard Vilar (UAB)

Consell editorial
Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires), Paula Casal (ICREA, Universitat Pompeu Fabra), Jordi Cat (University of Indiana), Sabine Döring (Tübingen University), Catarina Dutilh Novaes (Groningen University), Alexander García-Düttmann (University of London), María Herrera (Universidad Nacional Autónoma de México), Patricia Kitcher (Columbia University), Pauline Kleingeld (Groningen University), Cristina Lafont (Northwestern University), Christoph Menke (Goethe-Universität Frankfurt), Carlos Moya (Universidad de Valencia), Julián Pacho (Universidad del País Vasco), Carlos Pereda (Universidad Nacional Autónoma de México), Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia), Manuel Pérez Otero (Universidad de Barcelona), Yves Sintomer (Université Paris 8), Mauricio Suárez (Universidad Complutense de Madrid), Carlos Thiebaut (Universidad Carlos III), Lea Ypi (London School of Economics and Political Science)

Secretària
María José Vera (UAB)

Redacció
Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Filosofia
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 16 18. Fax: 93 581 20 01
revista.enrahonar@uab.cat
https://revistes.uab.cat/enrahonar

Subscripció i administració
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 10 22
sp@uab.cat

Intercanvi
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Biblioteques
Secció d'Intercanvi de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 11 93. Fax: 93 581 32 19
sb.intercanvi@uab.cat

Composició: Mercè Roig

Edició i impressió
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
Tel.: 93 581 21 31
sp@uab.cat
http://publicacions.uab.cat/
ISSN 0211-402X (paper)
ISSN 2014-881X (digital)
Dipòsit legal: B. 13.550-1981
Imprès a Espanya. Printed in Spain
Imprès en paper ecològic

ENRAHONAR és una revista acadèmica de filosofia fundada l'any 1981 i editada per la Universitat Autònoma de Barcelona (Departament de Filosofia). ENRAHONAR, com el mot català «enra(h)onar», reivindica alhora diàleg i raó, i posa un interès especial en les contribucions relacionades en certa manera amb la raó o la racionalitat teòrica i pràctica (enteses en aquest sentit genuí esmentat) en tots els seus aspectes i en totes les disciplines filosòfiques, com l'epistemologia, l'ètica, l'estètica, la metafísica, la filosofia de la ciència o la filosofia del llenguatge, de la ment, de l'acció, i també en els plantejaments històrics. Un tema preferent de recerca és la filosofia catalana. L'acceptació d'articles es regeix pel sistema de censors (*double blind peer review*), amb avaluadors externs. ENRAHONAR també publica notes bibliogràfiques i ressenyes i convida a presentar propostes de números monogràfics. ENRAHONAR té una periodicitat semestral (març i octubre). Tots els articles, notes i ressenyes es poden consultar i descarregar gratuïtament. Les normes del procés de revisió i les instruccions per als autors es poden consultar a: http://revistes.uab.cat/enrahonar/about

La revista ENRAHONAR ha estat successivament dirigida per Josep Calsamiglia, Josep Montserrat Torrents, Victòria Camps, Gerard Vilar, Marta Tafalla, Jaume Mensa i David Casacuberta.

Les opinions expressades en articles, notes, ressenyes o altres treballs publicats a ENRAHONAR són d'exclusiva responsabilitat dels seus autors.

Bases de dades en què ENRAHONAR està referenciada

—CARHUS Plus+
—CiteFactor
—Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC)
—COPAC
—Dialnet (Unirioja)
—DICE-CINDOC
—Dipòsit Digital de Documents de la UAB (DDD)
—Directori of Open Access Journals (DOAJ)
—**ERIH Plus+**
—**ESCI (ISI-WoS)**
—**FECYT**
—Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades (ISOC-CSIC)
—Latindex
—MIAR
—Periodical Index Online
—The Philosopher's Index
—Regesta Imperii
—Répertoire Bibliographique de la Philosophie
—RESH
—Revistes Catalanes d'Accés Obert (RACO)
—**Scopus**
—ULRICH'S

ENRAHONAR es publica sota el sistema de llicències Creative Commons segons la modalitat:

Reconeixement (by): heu de reconèixer l'autoria de manera apropiada, proporcionar un enllaç a la llicència i indicar si heu fet algun canvi. Podeu fer-ho de qualsevol manera raonable, però no d'una manera que suggereixi que el llicenciador us dóna suport o patrocina l'ús que en feu.

Enraonar: «Discutir o examinar en una conversa»
«Discutir o examinar en una conversación»
"To discuss or examine in conversation"

Diccionari de la llengua catalana, IEC, 1995

Enrahonar: «El manteniment arcaic de la h suggereix la riquesa semàntica i la càrrega històrica d'aquesta paraula... És un mitjà per donar lloc a nous enraonars, per desvetllar i incitar al diàleg… amb les exigències que comporta la pretensió de racionalitat i els límits d'una activitat que és un procés i encara no una possessió plena de l'espai racional.»

«El mantenimiento arcaico de la h sugiere la riqueza semántica y la carga histórica de esta palabra... Es un medio para dar lugar a nuevos *enraonars*, para despertar e incitar al diálogo... con las exigencias que comporta la pretensión de racionalidad y los límites de una actividad que es un proceso y todavía no una posesión plena del espacio racional.»

"Maintaining the archaic 'h' in Enrahonar hints at the rich semantics and history of this word… It is a way of providing a space for new ways of reasoning, for evoking and initiating dialogue… with the requirements that the aim of rationality brings with it, and the limits of an activity that is a process, rather than the complete possession of rational responses."

Josep Calsamiglia, «Presentació», *Enrahonar* 1 (1981), 3.

Enrahonar, com el mot català «enra(h)onar», reivindica alhora el diàleg i la raó.
Enrahonar, como la palabra catalana *enra(h)onar*, reivindica a la vez el diálogo y la razón.
Enrahonar, like the Catalan word 'enra(h)onar', aims to propose both dialogue and reason.

Enrahonar es una revista académica internacional de filosofía fundada en 1981 y editada por la Universitat Autònoma de Barcelona (Departamento de Filosofía). Enrahonar pone un especial énfasis en las contribuciones relativas a la razón o racionalidad teórica y práctica en todos sus aspectos y en las distintas disciplinas filosóficas, como la epistemología, la ética, la estética, la metafísica, la filosofía de la ciencia o la filosofía del lenguaje, de la mente y de la acción, incluyendo también la perspectiva histórica. Un tema preferente de investigación es la filosofía catalana. La aceptación de artículos se rige por el sistema de censores (*double blind peer review*), con evaluadores externos. Enrahonar también publica notas bibliográficas y reseñas e invita a presentar propuestas de números monográficos. Enrahonar tiene una periodicidad semestral (marzo y octubre). Todos los artículos, notas y reseñas se pueden consultar y descargar gratuitamente. Las normas del proceso de revisión y las instrucciones para los autores se pueden consultar en: http://revistes.uab.cat/enrahonar/about

Enrahonar is an international journal of philosophy founded in 1981 and published by the Universitat Autònoma de Barcelona (Department of Philosophy). The journal places emphasis on contributions concerning theoretical and practical reason or rationality in all of their aspects and across all philosophical disciplines, such as epistemology, ethics, aesthetics, metaphysics, philosophy of science, and philosophy of language, mind, and action, as well as historical perspectives, with special attention given to Catalan philosophy. Contributions are accepted following a double-blind peer review process with external reviewers. Enrahonar also publishes book reviews and bibliographical notes, and invites guest-edited special issues. Enrahonar is published twice a year in March and October. All articles, notes, and reviews can be accessed and downloaded for free. For author guidelines and details on the reviewing process, please visit: http://revistes.uab.cat/enrahonar/about

Sumari

Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason
Núm. 67, p. 1-298, 2021
ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital)
Les paraules clau són en llenguatge lliure
https://revistes.uab.cat/enrahonar

Articles

9-27 **Clares, Diego** (Universidad de Murcia)
El paseo como método filosófico. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 9-27.

Este artículo presenta la relación entre la filosofía y la actividad de pasear, recogida ya por algunos autores antiguos y revivida con más fuerza en nuestra época. Se examina cómo varios filósofos han descrito esta relación e intentado transmitirla mediante diversas concepciones de la misma, desde quienes menos vinculan el paseo con la actividad reflexiva hasta los que lo hacen con mayor rigor y profundidad. Además, se analiza si estas concepciones pueden contribuir a la construcción de un método filosófico pedestre más específico, susceptible de ser aplicado con rigor. En segundo lugar, se exponen y se definen una serie de criterios sistemáticos, defendiendo una concepción integral del paseo como método filosófico, es decir, valorando todo lo que puede aportar a la filosofía. Finalmente, se concluye que tal método no puede pertenecer a una rama filosófica especializada, sino a toda investigación y formación filosófica.

Palabras clave: caminar; metodología; Schelle; Baudelaire; Thoreau; Kessler; Benjamin; Careri

29-52 **González Franzani, Macarena Soledad** (Universidad de Chile)
Animitas. Finitud, tiempo e imagen. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 29-52.

El siguiente trabajo sitúa a las animitas en el campo de la filosofía como un esfuerzo por comprenderlas desde una perspectiva complementaria a los trabajos que ya existen. Se trata de una búsqueda, un intento por atender a la profundidad de su sentido teniendo en cuenta su origen histórico y su función. El análisis se plantea desde una perspectiva filosófica que combina el estudio de las imágenes de la tradición alemana (Bohem y Belting) y la francesa (Bergson y Deleuze) para concluir que, en estos artefactos particulares de Chile y algunas regiones de Los Andes, la coefectuación entre el recuerdo y la imagen es radical.

Palabras clave: animitas; filosofía de la imagen; cuerpo; tiempo; materia

53-72 **Vicedo Bethencourt, Faina Loreto** (Universitat de València)
Si això és un animal. El concepte d'animal i la deshumanització a la *Trilogia d'Auschwitz*. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 53-72.

Trobar la forma d'expressar quelcom per al qual no hi ha paraules fou un dels reptes que assumí Levi quan volgué explicar la cruel deshumanització que va sofrir com a presoner al *Lager*. Nogensmenys, hi va trobar la solució mitjançant el concepte d'animal. En aquest sentit, el seu testimoni és ple de metàfores faunístiques que representen el patiment de la seua reducció cap al *fons* i la crueltat de ser tractat com una bèstia a la qual podien assassinar i que patia com un esclau castigat. Levi confirma amb les seues analogies que la deshumanització és una metamorfosi animal. Tanmateix, la tesi d'aquest assaig és que la deshumanització no és convertir-se en una bèstia, sinó transformar-se en allò que nosaltres hem fet dels animals. Una proposició que afirmem gràcies a l'etologia, que ens evidencia que el comportament real de les feres no equival a estar pres ni a ser humiliat. De fet, creiem que la raó principal per la qual Primo Levi pensava que la deshumanització era animalitzar-se sorgeix arran d'una ideologia antropocèntrica.

Paraules clau: antropocentrisme; etologia; ésser humà; Lager; metàfores; Primo Levi; vocabulari

73-89 **Sánchez Margalef, Ferran** (Universitat de Barcelona)
L'aposta per la transcendència materialista: un recorregut per la història del transhumanisme. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 73-89.

Gràcies a l'aposta tecnològica de les societats actuals i també a la globalització que comporta, el moviment transhumanista, visiblement heterogeni, està començant a ser (re)conegut a tot el globus terraqüi i a adquirir una enorme volada. Això no obstant, malgrat que la materialització de les fites transhumanistes només siguin possibles en les societats postmodernes, l'origen del transhumanisme bé pot anar més enllà del que anomenem societat contemporània. En aquest article s'explora l'origen del transhumanisme partint de les tres següents hipòtesis: *a)* el transhumanisme com un fenomen típicament postmodern; *b)* el transhumanisme com a herència de la tradició renaixentista secular; *c)* el transhumanisme com a tret identificatiu de la naturalesa humana.

Paraules clau: materialisme; posthumanisme; transhumanisme; transcendència

91-106 **Lucero, Guadalupe** (Universidad de Buenos Aires)
Más allá del afecto humano. Expresividad inhumana y memoria. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 91-106.

En este trabajo reconstruiremos los fundamentos ontológicos que permiten pensar, desde las obras de Schwarzböck, Deleuze y Guattari, una dimensión no humana del afecto y así la extensión de la potencia de un pensamiento afectivo sobre los modos de existencia no viva. Esta expansión del campo afectivo hacia una particular afectividad inorgánica nos permitirá explorar una concepción novedosa de la memoria. La expresividad de las imágenes, de los huesos o de los objetos en general incorporada recientemente como material imaginario en los relatos sobre la historia reciente (como en el caso de Albertina Carri, Marta Dillon o María Moreno) exige repensar los marcos conceptuales del

afecto y el recuerdo para incluir allí esa memoria inorgánica que se expresa más allá de todo anclaje subjetivo o comunitario.

Palabras clave: representación; existencias no humanas; materialismo; experiencia estética; imagen; dictadura; empatía

107-130 **Polo Blanco, Jorge** (Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador)
Nietzsche, ¿un pensador alejado de la política y de lo político? *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 107-130.

En el presente trabajo intentaremos mostrar que la filosofía de Nietzsche, contrariamente a lo que se ha sostenido en demasiadas ocasiones, es *también* una filosofía política. Ese pensar político evidenció, por lo demás, un sesgo eminentemente reaccionario y elitista. Cualquier discurso político de signo igualitarista producía en los oídos de Nietzsche una lacerante molestia. Nos hallamos ante un pensador tremendo y profundo que reaccionó con sumo horror ante los hechos de la Comuna de París, aplaudiendo su sangriento aplastamiento. Comprobaremos, por ende, que siempre estuvo al tanto de la coyuntura sociopolítica de su época. Sintió en todo momento un odio visceral —una aversión irreprimible— por la democracia, por los ideales ilustrados, por el movimiento obrero y por el socialismo.

Palabras clave: Nietzsche; filosofía política; cuestión social; aristocratismo; elitismo; antisocialismo

131-157 **Domínguez Sánchez-Pinilla, Mario; Domínguez González, David J.** (Universidad de Sevilla)
Racionalidades punitivas. Una epistemología para la objetivación y la historicidad de las políticas del castigo. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 131-157.

La idea de racionalidad en Michel Foucault no se refiere a un criterio de razón universal a modo de conocimiento puro y neutral, sino conjugada en plural como «racionalidades». Funciona como un régimen de verdad que no solo produce nuevos conceptos y una organización histórica de la observación, sino dominios de regulación e intervenciones políticas y técnicas. Aplicadas a la economía punitiva, y por extensión a la del poder, las racionalidades punitivas han permitido aflorar un análisis crítico inusual de los sistemas del castigo mediante diferentes conceptos en apariencia usuales que alcanzan una radicalidad inusitada en la objetivación de las redes de poder/saber, desbordando tanto el campo de la política penal como el de las rígidas explicaciones materialistas. Y en última instancia han permitido construir un orden punitivo macrosocial y unas macroformas de dominación a partir de la diversidad de micropoderes.

Palabras clave: racionalidad punitiva; Michel Foucault; objetos de conocimiento; norma y ley; estrategia; castigo del cuerpo

159-172 **Roca Jusmet, Luis** (Universitat Autònoma de Barcelona)
Construirse como sujeto ético para una vida verdadera. Las propuestas de Pierre Hadot, Michel Foucault y François Jullien. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 159-172

Este trabajo analiza el hilo conductor que va de Pierre Hadot a François Jullien pasando por Michel Foucault, y que se sostiene en el papel de la filosofía como transformador de sí para alcanzar una vida verdadera. Hadot y Foucault buscan referentes en las escuelas antiguas grecorromanas, mientras François Jullien lo hace en la sabiduría tradicional china. Pero es en todos los casos una búsqueda del pasado para volver al presente y así actualizar este diálogo con los antiguos. Pierre Hadot hablará de la filosofía como ejercicio espiritual, Michel Foucault como del cuidado de sí y François Jullien como del aprendizaje del vivir existiendo. La continuidad está en esta voluntad de hacer de la filosofía un instrumento para construirse como sujeto ético, cuyo resultado es otro modo de vida, una vida verdadera.

Palabras clave: sujeto ético; transformación de sí; Pierre Hadot; Michel Foucault; François Jullien; vida verdadera

173-197 **Aucouturier, Valérie** (Université Saint-Louis, Bruxelles)
Emotions, intentions and their expressions: Anscombe on Wittgenstein's stalking cat. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 173-197.

In this paper, I explore the difference between expression of intention and expression of emotion through a discussion of a passage from G.E.M. Anscombe's *Intention*, where she claims that expression of intention, unlike expression of emotion, is "purely conventional". I argue that this claim is grounded on the fact that, although emotions can be described, expressions of emotion are not descriptions at all (e.g. of some present feeling or experience). Similarly, expressions of intention are not descriptions of a present state of mind but are rather the expression of a special sort of foreknowledge of a purported action. They are, in this respect, distinct from expression of emotion, since they are a description of some future happening (the purported action). Now, the centrally *descriptive* character of expressions of intention is what makes them "purely conventional". But of course, Anscombe argues, one can have an intention without expressing it. And having an intention does not amount to having some description in mind.

Keywords: G.E.M. Anscombe; L. Wittgenstein; expression; emotion; intention; description; prediction

199-219 **Luján Martínez, Horacio** (Universidad Nacional de Rosario)
La importancia hermenéutica de la *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, de Elizabeth Anscombe. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 199-219.

Nuestro artículo analiza el libro de Elizabeth Anscombe destacando su carácter político. Cuando decimos «político» nos referimos a que desde su publicación opera como un filtro de exclusión de otras lecturas del *Tractatus*. En especial entendemos este texto como una expulsión a priori de las lecturas que privilegian la influencia de Arthur Schopenhauer. Describiremos las estrategias

implícitas y explícitas del texto para dificultar e imposibilitar la lectura del libro de Wittgenstein en clave ética, estética o mística. Señalaremos la distancia que, de modo crítico, el libro de Anscombe construye a manera de canon de lectura. Consideraremos, también, hasta dónde llega la influencia del filósofo de Frankfurt sobre el joven Wittgenstein y la actualidad de una lectura schopenhauereana de la primera obra del pensador vienés.

Palabras clave: filosofía analítica; políticas de interpretación filosófica; teoría de la lectura

221-245 **Núñez Erices, Gonzalo Germán** (Universidad Católica del Maule. Departamento de Filosofía)
Los límites modalmente vagos de la simplicidad mereológica. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 221-245.

Un objeto simple es un átomo mereológico, es decir, un objeto sin partes. Markosian (1998) postula lo que él llama *the simple question*: ¿bajo qué circunstancias es verdadero para un objeto que no posea partes? Este artículo analiza, primero, las respuestas a esa pregunta y, segundo, la tesis del nihilismo mereológico sobre composición material. Según esta última, en el mundo solo existen objetos simples que nunca componen nada. Esta tesis evita la vaguedad composicional, al no existir límites espaciales indeterminados para un objeto sin partes, pero no elimina, considerando los descubrimientos de la física cuántica, la vaguedad modal en su localización.

Palabras clave: simples; nihilismo; vaguedad; modalidad; composición material

Notes bibliogràfiques

249-257 **Moscoso-Cala, Javier** (Universitat de Barcelona)
El benefactor y la federación. Notas sobre *Participar del món*, de Hannah Arendt. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 249-257.

Participar del món se detiene en algunos de los temas clave sobre los que la filósofa Hannah Arendt escribió entre 1941 y 1945 en la revista estadounidense *Aufbau*: la gratitud, las figuras judías de la paria y la advenediza, la autoemancipación y la cuestión judía y árabe en Palestina. *Participar del món* no solo tiene el valor de rescatar el desconocido perfil sionista de Hannah Arendt sino que es la primera traducción íntegra de los artículos publicados en *Aufbau* y de las actas del Joven Grupo Judío que Arendt puso a funcionar en 1942.

Palabras clave: amor mundi; paria; cuestión judía; Palestina; autoemancipación

259-265 **Pau, Manel** (Investigador independent)
La filosofia com a ciència teòrica: la proposta de Timothy Williamson. *Enrahonar*, 2021, núm. 67, p. 259-265.

Timothy Williamson defensa que la filosofia és una ciència teòrica que s'ocupa d'investigar sobre la realitat, d'obtenir coneixement, i que ho fa construint teories, confrontant-les amb l'evidència, d'una manera sistemàtica, disciplinada i socialment organitzada, com les altres ciències. En aquest article es compara

aquesta posició, d'una banda, amb la que considera que la filosofia és una reflexió de segon ordre sobre la ciència, la moral, la política, l'art…; i, de l'altra, amb la concepció de la filosofia com a guia de la vida, com a recerca de la saviesa pràctica.

Paraules clau: Timothy Williamson; filosofia de la filosofia; reflexió de segon ordre; saviesa pràctica

Ressenyes

267-270 Fichte, Johann G. *Lecciones de filosofía aplicada: Doctrina del Estado* (Jordi Gonzàlez Parra).

270-274 Pelluchon, Corine. *Manifest animalista: La causa animal com a camí per a un nou humanisme* (Àlex Agustí Polis).

275-277 Ungureanu, Camil and Monti, Paolo. *Contemporary Political Philosophy and Religion: between Public Reason and Pluralism* (Lucia Alexandra Popartan).

277-281 Garcés, Marina. *Escola d'aprenents* (Aïda Palacios Morales).

281-283 Vázquez García, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault: Instrucciones de uso* (Luis Roca Jusmet).

284-287 Nieto Blanco, Carlos. *El mundo desde dentro: El pensamiento de José Ferrater Mora* (Ángel González).

287-292 Martínez, María. *Identidades en proceso: Una propuesta a partir del análisis de las movilizaciones feministas contemporáneas* (Jana Soler Libran).

292-296 Field, Sandra Leonie. *Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics* (Aurelio Sainz Pezonaga).

296-298 Csepregi, Gabor. *In Vivo: A Phenomenology of Life-Defining Moments* (Anna Pagès).

ARTICLES

El paseo como método filosófico

Diego Clares
Universidad de Murcia
diego.clares1@um.es

Fecha de recepción: 21-4-2019
Fecha de aceptación: 5-8-2019

Resumen

Este artículo presenta la relación entre la filosofía y la actividad de pasear, recogida ya por algunos autores antiguos y revivida con más fuerza en nuestra época. Se examina cómo varios filósofos han descrito esta relación e intentado transmitirla mediante diversas concepciones de la misma, desde quienes menos vinculan el paseo con la actividad reflexiva hasta los que lo hacen con mayor rigor y profundidad. Además, se analiza si estas concepciones pueden contribuir a la construcción de un método filosófico pedestre más específico, susceptible de ser aplicado con rigor. En segundo lugar, se exponen y se definen una serie de criterios sistemáticos, defendiendo una concepción integral del paseo como método filosófico, es decir, valorando todo lo que puede aportar a la filosofía. Finalmente, se concluye que tal método no puede pertenecer a una rama filosófica especializada, sino a toda investigación y formación filosófica.

Palabras clave: caminar; metodología; Schelle; Baudelaire; Thoreau; Kessler; Benjamin; Careri

Abstract. *The walk as philosophical method*

This article looks at the relationship between philosophy and walking, already the subject of various classical writers and now enjoying a strong revival in our own times. It looks at how various philosophers have described this relationship and tried to explain it in different ways, from those who least link walking with reflective activity to those who link them more rigorously and deeply. In addition, it looks at whether these views can contribute to the construction of a more specific pedestrian philosophical method, capable of being applied rigorously. Second, a series of systematic criteria are laid out and defined, arguing for a global understanding of walking as a philosophical method; that is, assessing everything that can contribute to philosophy. Last, it concludes that such a method cannot belong to a particular branch of philosophy, but to all philosophical research and teaching.

Keywords: walking; methodology; Schelle; Baudelaire; Thoreau; Kessler; Benjamin; Careri

Sumario

1. Introducción
2. Qué es el paseo
3. Concepciones del paseo como actividad filosófica
4. Un método filosófico pedestre
5. Conclusiones
Referencias bibliográficas

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1258

1. Introducción

Pasear, caminar, o moverse a pie, es una actividad común en la vida humana; es una capacidad que adquirimos y aprendemos al igual que el lenguaje, el pensamiento y las habilidades sociales. Está en relación con el mundo que habitamos, cómo lo entendemos, cómo lo medimos, cuán cómodos nos sentimos en él. En la vida humana común el paseo tiene múltiples connotaciones y aplicaciones, le otorgamos muchos sentidos diversos a los términos con que se relaciona: hablamos de un 'camino' o de un 'sendero' para referirnos a una doctrina o a un conjunto de creencias que definen una forma de vivir o de actuar; hablamos de 'dar pasos' para referirnos a las etapas de un proceso o de un método; llamamos 'movimiento' a las ideologías y a las acciones sociales; de quien admite su culpa o actúa con valentía decimos que 'da un paso al frente'; de las prostitutas decimos que 'hacen la calle', tal vez de forma semejante a como se decía en Gran Bretaña que los amantes 'salían a pasear' (Solnit, 2000: 340). Estos y otros muchos sentidos forman parte de nuestro lenguaje cotidiano, que está impregnado del tópico del paseo. Rebecca Solnit ha dado buena cuenta de ello en *Wanderlust*, donde la autora recoge una amplia historia del paseo, diversas nociones sobre este y su lugar en la cultura humana:

> Caminar en sí no ha cambiado el mundo, pero caminar juntos ha sido un rito, una herramienta y un reforzamiento de la sociedad civil […], es difícil imaginar una sociedad civil viable sin la asociación libre y el conocimiento del terreno que implica el hecho de caminar. (Solnit, 2000: 12)

También Antonio Casado comentaba hace poco la íntima relación entre el paseo y la desobediencia, entendiendo aquel como un modo de travesar libremente el espacio, en relación con lo que pretende el *arte urbano* (Casado, 2016: 1). No obstante, las reflexiones rigurosas sobre esta actividad en el ámbito filosófico son más bien escasas, y casi no aparecen en el ámbito académico. Pese a ello, pasear se está convirtiendo en un tema *à la mode*, con cada vez más publicaciones durante las últimas décadas. Los motivos son muy variados, pero principalmente pueden agruparse en tres grandes cuestiones:

1. Sus beneficios para la salud corporal, física y mental, para los sistemas cardíaco, respiratorio y neuronal.
2. La relación, de herencia principalmente romántica, entre andar y pensar, abstraerse, relajarse y desvincularse del mundo.
3. La problematización respecto a la comodidad de los medios de transporte actuales y su conveniencia frente al paseo.

Sobre cada una de estas cuestiones diremos algo en este artículo, pero el principal problema a resolver será otro: siendo tan diversos los sentidos de pasear y sus connotaciones, y estando desde la antigüedad vinculada esta actividad al pensamiento filosófico, ¿es posible trazar un método pedestre para la filosofía? Y, en tal caso, ¿cuáles serán sus características?

A través del análisis de diversas consideraciones sobre la relación entre el paseo y la filosofía, veremos, por un lado, los motivos por los que podemos responder positivamente a la primera pregunta, y también mostraremos las particularidades que debiera tener un paseo a fin de servir como método filosófico. Para ello, definiremos primero la idea de 'paseo' que vamos a utilizar y sus aspectos característicos; en segundo lugar, recorreremos las ideas al respecto de algunos autores (Aristóteles, Karl Gottlob Schelle, Robert Walser, Charles Baudelaire, Frédéric Gros, Mathieu Kessler, Henry Thoreau, Walter Benjamin y Francesco Careri)[1], analizando su cercanía con la empresa que nos ocupa y su aportación a la misma; finalmente, expondremos nuestra propuesta para un método filosófico pedestre.

2. Qué es el paseo

Pasear es, en su sentido más amplio, la actividad de moverse autónomamente a pie, es decir, dando pasos por uno mismo. Habitualmente empleamos en castellano varios términos para referirnos a ello, como 'caminar' y 'andar'. El primero, 'caminar', parece estar especialmente relacionado con la idea de seguir una vía marcada, aunque, en su origen celta, se refería a dar pasos (Corominas y Pascual, 1980a: 787). En galés, 'cam' significa 'paso', y en consecuencia el camino es, por así decir, el terreno pisado u hollado por el que solemos transitar. El segundo, 'andar', proviene del latín 'ambulare', y en consecuencia se refiere a vagar o dar vueltas (Corominas y Pascual, 1980a: 256). Al igual que este, otros términos, como 'marchar' (que, en su origen francés, significa «dejar una huella» o una señal [Corominas y Pascual, 1980b: 846]), nombran la actividad de pasear desde diferentes dimensiones, pero no tan descriptiva y ampliamente como podemos entenderla con la idea de poner un pie tras otro. Esta amplitud resulta especialmente importante cuando nos percatamos de que aquello que entendemos por 'pasear' tiene múltiples sentidos y connotaciones, y tanta variedad que no puede considerarse solamente desde la perspectiva del camino o del vagabundeo.

No tiene las mismas implicaciones el paseo como actividad atlética que como transporte: con el primero se pretende tonificar el cuerpo y alcanzar su máximo esfuerzo, mientras que el segundo alcanza su perfección en el mínimo grado de agotamiento; el primero, además, suele ser circular y tiene su fin en el mismo ejercicio, mientras el segundo es lineal y solo un medio para llegar a un destino. También hay grandes diferencias entre el paseo deportivo, o como entretenimiento, y la exploración a pie que realiza un investigador: el primero es ocioso y relajado, intranscendente y de valor principalmente estético, mientras que el segundo requiere minuciosa atención (por ejemplo, la de un biólogo o la de un arqueólogo) y organizar toda la información obtenida; el prime-

1. La selección bibliográfica ha sido ardua. Hemos intentado ceñirnos a unos pocos autores más representativos, claros y rigurosos en el tema, que han profundizado mayormente en sus concepciones, dejando a un lado muchas páginas de ideas vagas, generales o divulgativas.

ro se beneficia de ir por vías conocidas y frecuentadas, pero el segundo será más provechoso cuanto más terreno inexplorado encuentre. En estos cuatro casos decimos que se está paseando, pero se trata de actividades claramente diversas. Decimos, por lo tanto, que son *paseos* en cuanto que tienen en común un movimiento autónomo a pie. Tal es la relación que establecen estas actividades con el paseo en sentido filosófico y con el método pedestre que expondremos a continuación.

Podemos observar en estos casos que las diversas formas de pasear se diferencian en dos aspectos fundamentales: los fines a los que están dirigidas y las relaciones que el agente (el paseante) mantiene con su entorno. Estas dos cuestiones sirven para definir no solo para qué paseamos y por dónde, sino también para analizar multitud de condiciones: el tipo de rutas adecuadas, el grado de esfuerzo físico y de tiempo recomendables, la vestimenta y los utensilios necesarios, la compañía, etc. Tendemos en cuenta, en adelante, estos dos factores para estudiar qué tipo de paseo requiere la filosofía y cómo podemos responder a sus características para elaborar un método filosófico pedestre.

3. Concepciones del paseo como actividad filosófica

La filosofía parece haberse relacionado con el paseo casi desde sus orígenes. La escuela filosófica fundada por Aristóteles pronto se conoció como *peripatética* (el término griego 'pateo', «de πάτως, paso, marcha», se refiere a dar pasos o a «poner el pie» en un sitio [Sebastián, 1998: 1052]), según Diógenes Laercio (240: 229-230), debido a que dialogaba «en compañía de sus discípulos dando vueltas hacia la hora de las unciones de los atletas». Aunque el mismo autor señala, como otro posible origen, el que Aristóteles paseara con Alejandro, «que se recobraba dando paseos tras una enfermedad y charlaba con él» (Diógenes, 240: 230). La segunda explicación es menos creíble, ya que con el término se designa a toda la escuela y no solo al estagirita, pero aun así podría indicarse con ello que la actividad pedestre realizada en el Liceo no era inusual para Aristóteles.

Pese a esta antigua vinculación del paseo con la filosofía, esta no fue una cuestión por la que los filósofos helenos se preocuparan especialmente. Sí encontramos comentarios aislados, como la justificación del nombre de la escuela peripatética o la herencia del «Perípato» en el testamento de Teofrasto, en el que dice:

> En cuanto al jardín y el paseo (Perípato) y todas las casas que dan al jardín, las lego a aquellos de los amigos nombrados luego que quieran permanecer siempre en la escuela y filosofar en común en este ámbito. (Diógenes, 240: 256)

Conocemos, además, la importancia del viaje para la cultura y la economía helénica. Que los filósofos antiguos, pese a la gran presencia del viaje y el paseo en el desarrollo de sus ideas, no pensaran en ello como parte de un método propiamente filosófico puede deberse a que se trataba de actividades cotidianas y no aquello distintivo de la filosofía: el razonamiento teórico. Como conse-

cuencia, no encontramos tratados sobre el paseo en este sentido. Aunque no sabemos si en las obras que hemos perdido, muchos diálogos de Aristóteles y gran parte de lo escrito por Teofrasto, habría alguna referencia a los beneficios de la actividad pedestre para filosofar, que tanto parece valorar el filósofo de Ereso en su testamento. Tal vez el comentario de Aristóteles respecto a la finalidad del movimiento local, en el libro tercero de su tratado *Acerca del alma* (*Περὶ Ψυχῆς*) o *De anima*, sea lo más destacable al respecto, aunque solo se refiera con ello a que el fin de todo movimiento local es «el objeto deseable» (Aristóteles, 350 a. n. e.: 247), ya sea pasional o intelectual.

Pero no se otorgó una gran importancia al paseo como actividad metódica complementaria del pensamiento hasta casi el siglo XIX, pues, aunque podemos rastrear algunas notas tan marginales como las que hemos señalado en el mundo antiguo, hasta 1802 no se publicó la primera obra dedicada específicamente al paseo como actividad intelectual. *Die Spaziergänge*[2], de Karl Gottlob Schelle, es la primera obra dedicada especialmente a desarrollar el paseo como una actividad de interés para el filósofo y para, en general, los intelectuales y los ociosos, por sus beneficios psíquicos[3]. No puede decirse lo mismo, no obstante, de las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, de Jean-Jacques Rousseau (1782), puesto que en ella el filósofo solo hace recuento de sus ideas paseando, de algunas de sus andanzas, y unos muy breves comentarios sobre por qué decidió realizar tal actividad, pero ninguna meditación que profundice en sus características propias ni en la relación con la filosofía.

Pese a que Schelle, un auténtico desconocido para la historia de la filosofía, escribió este primer tratado sobre el paseo, no podemos asociar su obra con una concepción propiamente filosófica del mismo. Como bien indica Federico Silvestre en su introducción a la edición castellana del texto, esta actividad «debe relacionarse con la aparición de ciudades, burgueses, modernos jardines y nuevos ideales» (Schelle, 1802: 9). Este 'distanciamiento a pie' debía ser relajante y tranquilo, no agotar las facultades sino calmarlas. Schelle consideraba que el paseo «no debía ser ni demasiado largo ni demasiado empinado; ni demasiado solitario ni demasiado cansado», en una justa «mezcla de alegría y comodidad» (Schelle, 1802: 12). El paseo se presenta como una escapatoria al aburrimiento y a la melancolía, y no como un modo de reflexión al respecto. Esta actividad parece especialmente propia del dandi, tal como lo describió Baudelaire: «el hombre rico, ocioso, y que, incluso hastiado, no tiene otra ocupación más que ir en busca del placer» (1863: 91).

2. Mencionaremos la obra con este título, aunque se ha traducido al castellano como *El arte de pasear*. El motivo reside en que el término germano tiene importantes connotaciones por su etimología, híbrida de latina y anglosajona. El término 'spazieren', proviene del latín '*spatiārī*', origen del castellano 'espacio' (Kluge, 1881: 683). Por lo tanto, podríamos entender este concepto con la idea de 'distanciarse a pie'. Como veremos, Schelle defiende en gran medida esta interpretación del paseo como un alejamiento respecto a las preocupaciones cotidianas.
3. Muy semejante en sus ideas fue su contemporáneo William Hazlitt, a quien excluimos de este artículo debido a que su obra sobre caminar es más breve y menos detallada que la de Schelle.

Nuestro autor sajón define su paseo como una actividad que relaciona lo corporal y lo mental, pero en una forma muy específica: «el movimiento físico ha de constituir un alimento para la mente, para el cuerpo, un medio para estimular la salud, y cualquier actividad mental fatigosa desbarataría este doble efecto»; en consecuencia, los paseos que defiende en su obra «no tienen como finalidad la meditación» (Schelle, 1802: 34). Nos recuerda esta idea en múltiples ocasiones a lo largo del texto: «el interés que el paseante ha de tener por la naturaleza no ha de ser de orden intelectual» (Schelle, 1802: 38), «el tipo de ocupación mental al pasear ha de ser siempre leve y descansada para cumplir su propósito» (Schelle, 1802: 53). Entonces, ¿es este paseo algo específicamente corporal, y no una actividad mental? Schelle dirá justo lo contrario:

> Evidentemente el movimiento del cuerpo no constituye ni con mucho el paseo […] no es siquiera su auténtico componente. Lo que determina el verdadero paseo es de naturaleza intelectual […]. Pero aunque el movimiento del cuerpo no constituya el paseo en sí, sí que es un condicionante necesario para que este tenga lugar, aunque solo sea de un modo pasivo, como cuando se pasea en coche. (Schelle, 1802: 117)

Siguiendo esta reflexión, con la que el autor descarta asociar dicha actividad necesariamente con el dar pasos o moverse uno mismo a pie, queda claro que la *spaziergänge* no es un paseo en el sentido que hemos expuesto al comienzo. Su propósito de estimulación mental resulta primario en su definición, hasta el punto de poder prescindir de aquello que definíamos basilarmente como acto de pasear. Su propósito es la relajación y la armonización entre la mente y las sensaciones corpóreas, por lo que Schelle se detiene a analizar la influencia de diversos entornos para la realización de tal actividad, y la conveniencia de ir a veces a pie y otras, para evitar el cansancio, en coche[4] o a caballo.

La actividad descrita en *Die Spaziergänge* no puede ayudarnos en el desarrollo de un método filosófico pedestre, debido, en primer lugar, a que no persigue, como su autor indica, una meditación o una reflexión intelectual, y por lo tanto no cabe filosofar durante su práctica; y, en segundo lugar, a que tampoco es rigurosamente un paseo, sino un movimiento que bien puede hacerse a pie o con otros medios. Podemos decir, no obstante, que constituye un método de relajación que puede realizar un filósofo, como cualquier otra persona, y que despeja la mente, pudiendo disponerla para realizar ejercicios intelectuales que, sin embargo, requieren otro método.

Más dispuesto a adoptar ese otro método se nos presenta Robert Walser, quien vincula su actividad intelectual y literaria con la de dar pasos. En *El paseo* (*Der Spaziergang*) el autor se describe a sí mismo como un individuo «que pasea tan a gusto como escribe; esto último en todo caso quizá un punto menos a gusto que lo primero» (Walser, 1917: 24). Walser define su actividad como un vagar sin rumbo fijo, o al menos sin intención de llegar pronto a su

4. Nos referimos, como puede suponerse, a los carros tirados por caballos y no a los actuales automóviles.

destino; holgazanea, derrocha el tiempo y cruza por donde se le antoja, «pasando gallardo ante toda clase de gentes» (Walser, 1917: 30). Para el escritor suizo, la libertad del movimiento guiado por intereses ocasionales, por la curiosidad en unos u otros elementos del paisaje, es un elemento constitutivo de su actividad pedestre; pero también nos destaca cómo esto, a su vez, supone un beneficio para la imaginación literaria y la creatividad. Muestra de ello son los variados relatos entrecruzados en este ensayo, en los que Walser narra cómo importunó a un librero preguntándole si el libro más vendido era «realmente bueno» (1917: 14), o sus encuentros con jóvenes cantantes y con el espantoso gigante Tomzack.

Este desarrollo del paseo, aunque más literario que el de Schelle, nos aproxima a una idea más interesante para el método pedestre que perseguimos, ya que centra la atención en dos cuestiones íntimamente relacionadas con la filosofía: la libertad y la escritura.

Ahora bien, el modo en que Walser vincula la escritura con el paseo nos lleva a pensar también en otros modos de creación que pueden derivar de ello, ya que el concepto clave que los une es la imaginación, no solo la que nos relaciona con las palabras y las ideas escritas, sino también con la pintura o la escultura. En ello incidió más Baudelaire, en *Le Peintre de la vie moderne*, caracterizando al *flâneur* no solo como un caminante, sino también como un artista interesado en lo cotidiano, en todo cuanto sucede a su alrededor mientras pasea. Es un «observador, *flâneur*, filósofo, llámenlo como quieran», «es el pintor de la circunstancia y de todo aquello que esta sugiere de eterno» (Baudelaire, 1863: 57). Esta vinculación con la creación, tanto de obras artísticas como filosóficas, parece presentarse como una característica intrínseca de la actividad pedestre que necesitamos tener en consideración para valorar el modo en que pasear puede nutrirnos de ideas para la reflexión crítica.

Respecto a la libertad del paseo, se ha manifestado más recientemente Frédéric Gros en *Marcher, une philosophie*, traducido como *Andar, una filosofía*. El filósofo francés realiza una defensa similar a la de Schelle del paseo filosófico, contraponiéndolo a cualquier actividad atlética, pero prestando más atención al hecho de que su forma propia es el ir a pie, autónoma y libremente. Para Gros el ir a pie debería considerarse una actividad propia de la filosofía más que como un deporte o una actividad física, incluso antes que como un transporte (que, según el autor, puede realizarse con otros medios) (Gros, 2009: 9-10). El paseo que propone en esta obra, compuesta mayormente de comentarios a otros autores (Nietzsche, Rimbaud, Rousseau, Thoreau, Kant, etc.), es principalmente una actividad liberadora, relajada, lenta y abstraída. Pretende la desconexión con el mundo social, la búsqueda de alguna reconciliación con la propia naturaleza, con algún estado de vida salvaje, y el olvido de las obligaciones civiles y cualquier compromiso. Este objetivo pedestre llega incluso a deshacerse del diálogo y la interacción con cualquier acompañante, prefiriendo el silencio. Según Gros, «estar en compañía hace tropezar, obstruye, altera el paso», aunque «hasta tres o cuatro personas todavía se puede caminar sin hablar» (Gros, 2009: 63). Su característica más notable, no obstante, es la libertad.

Gros distingue entre tres tipos de libertad que se alcanzan mediante el paseo: libertad suspensiva, libertad agresiva y renuncia. La libertad suspensiva consiste en «liberarse de la carga de las preocupaciones, olvidar por un rato los problemas» (Gros, 2009: 11). Es una *suspensión* de las obligaciones cotidianas, que permite dejarlas en casa y relajar el pensamiento; pero, además, tiene una importante consecuencia para la filosofía: «alcanza a liberarnos de las ilusiones de lo indispensable» (Gros, 2009: 11). Con esto quiere decir Gros que el paseo nos permite ver desde otra perspectiva lo que cotidianamente creemos necesario, reconsiderando si realmente lo es. Por su peculiaridad, el paseo es quizás la mejor actividad que permite variar nuestra perspectiva sobre el modo en que vivimos: no solo nos aproxima a otros lugares y nos hace conocerlos (lo que se puede obtener con un medio de transporte), sino que nos pone en contacto directo con ellos por nuestro propio pie, gracias a un esfuerzo personal que también nos exige mayor compromiso y preocupación (si vamos en coche, tan fácilmente como llegamos a un lugar nuevo podemos regresar; pero el paseo nos sitúa radicalmente en ese terreno, sin más escape que continuar andando, y nos pone en tesitura de *vivir* allí sin remedio, al menos durante el tiempo que dure nuestro paseo). Tal vez por ello Gros considera que únicamente el paseo nos otorga esta libertad.

«La segunda libertad es agresiva, más rebelde» (Gros, 2009: 13), se trata de una transgresión, de una ruptura radical con la vida cotidiana. Mientras que la primera libertad es más liviana, una sencilla posibilidad de reflexión y cambio, esta, dice Gros, es más radical y excesiva, y nos lleva al «límite de nosotros mismos y de lo humano» (Gros, 2009: 14).

> Andar puede provocar esos excesos: un exceso de cansancio que lleva la mente al delirio, un exceso de belleza que sobrecoge el alma, un exceso de ebriedad en las cimas, en lo alto de los puertos de compaña (el cuerpo estalla). Caminar acaba por despertar en nosotros esa parte rebelde, arcaica: nuestros apetitos se vuelven toscos e intransigentes, nuestros ímpetus, inspiradores. (Gros, 2009: 14)

En cuanto a la tercera, es «la libertad del que *renuncia*» (Gros, 2009: 15). Una vez alcanzada la rebeldía y habiendo contactado con ese estado salvaje o arcaico, el tercer estadio consiste en abandonar por completo la vida civilizada, convertirse en un *mendigo errante* y vivir según uno mismo. Gros vincula esta libertad con los sabios orientales, que, habiendo obtenido una verdad universal, únicamente *están*, pero no actúan ni manifiestan voluntad alguna. «Es la máxima libertad: la del desapego total. Ya no estoy implicado, ni en mí mismo ni en el mundo. Indiferente al pasado y al futuro, no soy más que el eterno presente de la coincidencia» (Gros, 2009: 17).

La noción del paseo expuesta por Frédéric Gros en *Andar* es, en consecuencia, un movimiento hacia la negación de la sociedad y de la acción humana, tal como la ha considerado la tradición filosófica; un desplazamiento fuera de la civilización, que en un primero momento resulta útil para la crítica social y la reflexión ética y política, pero que conduce a un exceso rebelde y a un anihilamiento que renuncia a habitar racionalmente el mundo. Es difícil

pensar que el fin de la filosofía sea compatible con tal abandono de la sociedad y de uno mismo, por lo que, pese a su aproximación al tema que nos ocupa y su sugerente concepción de la libertad suspensiva, esta propuesta no puede ser constitutiva de un método filosófico pedestre; queda siendo, antes bien, una doctrina fundada en el andar.

Consideremos por lo tanto que, para ser efectivo como método filosófico, el paseo debe cumplir esa primera libertad que define Gros. Ahora bien, el rechazo de la progresión que establece hasta la renuncia nos permite comprender una segunda característica fundamental: el compromiso con el mundo y la propia vida. Solo mediante tal compromiso es posible encauzar la libertad hacia la creación literaria que anteriormente indicábamos. En este sentido, podemos considerar la relevancia del concepto de viajero (*Wanderer*) de Mathieu Kessler (1999) en *El paisaje y su sombra* (*Le paysage et son ombre*). Este entra de lleno en la cuestión que nos interesa: cómo el paseo implica un compromiso para el filósofo y no es solo una actividad complementaria o una desvinculación. Kessler propone la actividad pedestre no como un medio para abstraerse, sino como una posibilidad de pensar situados en el mundo y relacionados directamente con él.

Para definir este tipo de relación, el autor lo distingue del turístico: «Un paseo apresurado, cuya finalidad sea la contemplación del "menor" punto de vista, del panorama más completo de la región, es la representación típica del turista» (Kessler, 1999: 36). La irremediable vinculación de toda observación con un punto de vista y la imposibilidad de obtenerlos todos con un único vistazo (aunque sea panorámico, pues el panorama también es una perspectiva), e incluso la grandiosa dificultad de aunar casi todas las perspectivas posibles, conducen a Kessler hacia una problematización de la conformidad turística y una defensa de la comprensión activa y *atlética* del entorno por parte del paseante.

> Por un lado, el paisaje no tiene sentido con independencia del sujeto; por otro, conviene superar esta transcendencia subjetiva, si se quiere introducir una participación auténtica del sujeto en el «objeto», es decir, del hombre en el espacio geográfico […]. La contemplación exige en este caso un atletismo del cuerpo y del alma. (Kessler, 1999: 40)

Kessler se refiere en este sentido al viajero, al *Wanderer*, «difícilmente traducible como "excursionista"» (Kessler, 1999: 23). Frente a la observación pura del paisaje, heredada de la estética kantiana, pone el acento sobre «algo casi olvidado: los paisajes se caminan, no solo se contemplan» (Torregroza, 2008: 87). Esto nos obliga a considerar los intereses y las condiciones vitales del viajero, de los que no puede desvincularse por completo durante el paseo.

En el extremo contrario al turista encontramos al comerciante y al conquistador, quienes tratan el entorno solo por intereses y no lo analizan ni lo valoran por sí mismo. De ahí que, distanciándose de la contemplación panorámica tanto como de la visión completamente impura de los fines políticos y comerciales, Kessler (1999: 23) afirma que «el viajero se caracteriza por el

olvido del objetivo y por conceder al camino una atención mayor». En otras palabras: su fin no es otro que el conocimiento de su medio, un compromiso con el entorno por el que se desplaza. Esta cuestión resulta fundamental, porque si consideramos que el filósofo, cuando realiza un método pedestre, está filosofando, perder la atención sobre su entorno o no considerarlo entre sus objetos de conocimiento y reflexión implicaría el sacrificio de una de las dimensiones fundamentales que caracterizan al paseo: la posibilidad de relacionarnos con nuevos lugares, de obtener experiencias enriquecedoras y motivos de duda o deliberación.

El planteamiento de Kessler nos recuerda a la concepción del paseo limítrofe expuesta por Henry David Thoreau más de un siglo antes. En *Pasear* (*Walking*) realiza una defensa del cambio continuo de perspectiva mediante el paseo, que permite mantener lo que denomina una «vida fronteriza, en los confines del mundo en que solo hago ocasionales y pasajeras incursiones» (Thoreau, 1862: 242). La única forma de conocer realmente el mundo es visitándolo, desplazándose por él e interesándose directamente por sus características; todo otro conocimiento teórico es solo hipotético. De ahí que el filósofo norteamericano insista en la particular definición del «Saunterer», un individuo que vaga, bien buscando una *Tierra Santa*, bien sin hogar o *sin tierra*, según dos posibles orígenes de la palabra (Thoreau, 1862: 205-206). Este modo de atravesar el mundo, *santerrar*, le concede incluso al filósofo más teórico la oportunidad de contrastar su conocimiento con la realidad cruda, con una gran pluralidad de perspectivas, y acudir a «los Grandes Campos del pensamiento», donde podrá «ir a la hierba como el caballo y dejar todo arnés atrás en el establo» (Thoreau, 1862: 239). Tal paseante es un observador detallista y curioso, que transita contemplando todo su entorno. Es como un niño, ya que «el niño ve todo como *novedad*; está siempre *ebrio*» (Baudelaire, 1863: 62). El *saunterer* de Thoreau coincide de este modo con algunas características del *flâneur* de Baudelaire, que se encuentra «como en casa en todas partes» (Thoreau, 1862: 205; Baudelaire, 1863: 64).

Este paseo limítrofe, en consecuencia, requiere una libertad e independencia semejantes a la suspensión propuesta por Gros; pero no pretende con ello desvincularse del mundo ni de la sociedad, sino aportar una nueva visión al conocimiento humano y a la vida cotidiana, en el sentido propuesto por Baudelaire y Walser. El constante movimiento nos permite desarrollar tal perspectiva limítrofe o fronteriza, un pensamiento inquieto que no se conforma con su estadio y concepción actual y que comulga con el ánimo crítico que caracteriza a la filosofía. Este tipo de paseo, en el que uno es cómplice con el entorno, sitúa al caminante por los lugares, tanto naturales como civilizados, en una especie de anonimato social. Se permite «ver el mundo, ser el centro del mundo y mantenerse oculto al mundo» (Baudelaire, 1863: 64). Su actitud resulta espontánea y ajena a convenciones, caracterizada por el continuo interés y la independencia respecto a la ideología y la moral imperantes.

Frente a una sociedad sumergida en las tecnologías de la comunicación, que tiene acceso rápido a infinidad de información, el cometido de este paseo

pudiera resultar poco alentador. Pero todo el conocimiento que estas nos proporcionan está mediado, es indirecto y está atravesado por intereses y concepciones determinadas. El interés del filósofo norteamericano por los parajes naturales y silvestres, por buscar la «materia cruda de la vida» (Thoreau, 1862: 226), tenía como objetivo la reconciliación de la filosofía con la existencia cotidiana, con las necesidades fundamentales de la vida y las cuestiones prácticas que las rodean, pero también la independencia respecto a la influencia creciente de los periódicos y la confianza ciega en la ciencia vigente, «pues ¿qué son las bibliotecas de ciencias sino archivadores de periódicos?» (Thoreau, 1862: 239). De modo semejante proponía, también, su proyecto en *Walden*, en cuyo comienzo expone:

> Ser un filósofo no es meramente tener pensamientos sutiles, ni incluso fundar una escuela, sino tanto amar la sabiduría como vivir, de acuerdo a sus dictados, una vida de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Es resolver los problemas de la vida, no solo teórica, sino prácticamente. (Thoreau, 1854: 16)

Este punto de partida, de carácter notablemente vitalista, vincula la filosofía con lo cotidiano, con lo que un caminante o un *flâneur* pueden hallar en la ciudad, o en un bosque cercano. El interés por los paseos, incluso los más silvestres, vuelve de este modo sobre la vida común y los intereses especialmente humanos y sociales del filósofo. Mientras andamos podemos rumiar nuestros pensamientos y «ser más susceptibles a algunas influencias importantes para nuestro crecimiento intelectual y moral» (Thoreau, 1862: 210).

El paseo thoreauviano requiere una mirada a lo actual, a lo cotidiano que sucede ahora a nuestro alrededor: «No podemos permitirnos no vivir en el presente» (Thoreau, 1862: 245). Ahora bien, esto no es lo único que obtenemos a través del paseo. Walter Benjamin destacaba que «en el callejeo irrumpen en el paisaje y en el instante tierras y épocas lejanas» (1982: 425). En el *Libro de los pasajes* (*Das Passagen-Werk*) hallamos algunas precisiones sobre el *flâneur* como un detective que no solo observa lo que sucede ahora, sino que es capaz de identificar la historia e imaginar el pasado. El paseo descrito en estos fragmentos por Benjamin es una investigación, una observación incisiva, incluso de cierto carácter científico. Es, igualmente, un momento propicio para el pensamiento crítico. El filósofo germano ilustra esta idea en relación con la observación de la economía paseando por los mercados, señalando que el *flâneur* se convierte así en «el explorador del capitalismo» (Benjamin, 1982: 431). El paseo se presenta como un método necesario para observar el mundo cotidiano filosóficamente, con independencia y curiosidad. Es valioso en la medida que nos aproxima al mundo y nos permite conocerlo por nosotros mismos, en primera persona y modulando nuestra experiencia según el movimiento, a un ritmo que nos es más natural y cuya armonía nos beneficia más; con el que podemos variar nuestro punto de vista y percatarnos de los límites de nuestro conocimiento actual.

Finalmente, Francesco Careri también ha prestado atención a la importancia de un método pedestre para el conocimiento y el juicio en el campo de la estética. Su mayor aportación a esta cuestión, en *Pasear, detenerse* (publicado

originalmente en castellano), es la concreción de unas pautas generales para aplicar un método pedestre al estudio estético y artístico de la ciudad, que expone en forma de reglas destinadas a sus alumnos de arquitectura. Propone con ello el mejor intento de sistematización del paseo que hemos encontrado. Brevemente, podemos observar que su concepción de tal actividad es muy cercana a las de los autores mencionados, pero más precisa en los detalles:

— «Es preferible que solo vengan quienes no respetan el tabú de la propiedad privada», pues así «saltar las cercas se convierte de repente en la acción creativa más bella y regenerativa» (Careri, 2016: 116). Esta independencia respecto a las fronteras y los límites privados resulta fundamental para conocer en profundidad el entorno civil, aunque Careri no renuncia al respeto hacia los dueños de los terrenos y las viviendas.
— «Hay que aprender a encontrar al Otro» (Careri, 2016: 116). Es decir, no contentarse con observar desde lejos, sino aproximarse y hablar, intercambiar ideas, preguntar, y también hablar de uno mismo.
— «Nunca se debe dar marcha atrás. […] Buscar una vía de salida es la mejor manera de explorar el territorio» (Careri, 2016: 117). «Pero aun si hubiera que hacerlo, no hay que desanimarse: el camino inverso muestra otro paisaje» (Careri, 2016: 126-127).
— «Quien pierde tiempo gana espacio». La exploración «está abierta a las desviaciones, a los cambios de rumbo, a detenerse a hablar con el dueño de la casa» (Careri, 2016: 117). Cuanto menos se restringe el tiempo del paseo y más nos permitimos perderlo vagando, más territorio recorremos y más conocimiento del lugar obtenemos.
— Es necesario tener «capacidad de penetración» (Careri, 2016: 117), es decir, habilidad para adentrarse sin problemas en cualquier lugar y adaptarse a sus condiciones. «Si conseguimos entrar y salir con fluidez, esto significa que el territorio es bastante permeable y permite un mayor número de encuentros y de conocimientos» (Careri, 2016: 117-118).
— «Hay que dormir al menos una noche fuera» (Careri, 2016: 118). Respecto a esto, señala el autor italiano que hace con sus alumnos paseos de dos días, que incluyen una noche fuera.
— «Tenemos que entrar en juego en tanto que artistas» (Careri, 2016: 118). Esto a veces es costoso, especialmente para quien no ha estudiado artes (ya que la mayoría de sus alumnos solo estudian arquitectura), y en consecuencia supone un reto. La propuesta de Careri consiste en lanzarse al vacío e improvisar, intentar transmitir algo aunque sea impulsivamente.
— «Hay que ir más allá de la representación» (Careri, 2016: 119). Por ello pide que sus alumnos «intervengan en la ciudad, que recuperen el placer de volver a apropiarse de los espacios, que descubran el derecho a transformar la ciudad con sus propias manos» (Careri, 2016: 120).
— «Hay que llevar a cabo *performances* relacionales» (Careri, 2016: 120). El fin de esta actividad es establecer una conexión con los habitantes del lugar, con ese *Otro*, que sea comprensible y participativa.

— Finalmente, es una conclusión común de esta actividad negarse a hacer algún trabajo sobre los resultados de esta actividad como examen final. Para muchos alumnos, dice Careri, «la experiencia que hemos vivido ya es la obra que hemos realizado, y ninguna representación será capaz de hacerla revivir» (2016: 121).

Además de esta serie de pautas para sus estudiantes, el autor advierte otras consideraciones sobre este método: que se debe plantear como un proyecto indeterminado, «completamente contextual, relacional e imprevisible» (Careri, 2016: 126); andar «de forma estrábica, con un ojo puesto en la ruta y otro en todo aquello que está fuera de nuestro rumbo» (Careri, 2016: 127); y hacer una investigación de campo que esté «de parte de los "investigados"» (Careri, 2016: 130), que sea valiosa para ellos más que para nuestro propio estudio.

4. Un método filosófico pedestre

Aunque Careri hace una excelente labor elaborando las pautas para su método pedestre, su concreción y aplicación especialmente estética nos obliga a intentar buscar un planteamiento más sistemático y adecuado, que sirva para toda la actividad filosófica. Retomando, igualmente, las diversas cuestiones que hemos analizado en el apartado anterior, nos ocuparemos ahora de hacer una sistematización clara y concisa para tal método.

La totalidad de autores que hemos considerado en nuestro análisis coinciden en una cuestión basilar: este paseo no puede realizarse si uno se encuentra aún vinculado y comprometido con las costumbres cotidianas o con programas ideológicos y morales, en la medida que estos determinen o condicionen en gran medida sus pensamientos. Si bien no hemos profundizado del mismo modo en todos sus comentarios al respecto, esta idea aparece continuamente en los discursos que hemos revisado. Tal vez la conceptualización de este requisito que más puede interesarnos es la que realizó Thoreau, al afirmar que «ninguna riqueza puede comprar la desocupación, la libertad y la independencia que constituyen el capital de esta profesión» (Thoreau, 1862: 207). En estas tres ideas se halla la libertad suspensiva que defiende Gros, así como el rechazo al tabú de la propiedad en Careri y otras nociones que ya hemos comentado y que nutren esta concepción, pero tal desglose permite analizar sus características con mayor profundidad.

Desocupación. Esta es la suspensión, por así decirlo, de las obligaciones cotidianas, de los compromisos sociales inmediatos, de las deudas y los trabajos pendientes. Tal falta de tareas también nos capacita para no temer al cansancio, a la distancia o a pasar la noche fuera. Regresando sobre una noción que hallamos en el mismo origen de la actividad filosófica, expuesta por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*), el filósofo, como todo humano, «necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados» (Aristóteles, 349 a. n. e.: 401). En consecuencia, al menos, el filósofo tiene que encontrar esas necesidades cubiertas o no requerir mucho esfuerzo para

cubrirlas a fin de poder realizar su tarea, y también mediante el método pedestre debe tener esto en cuenta. Aunque, siendo más astutos, podemos percatarnos fácilmente de que, mediante el paseo, también podrá satisfacer algunos de estos requisitos, como encontrar alimento en el campo o en un mercado, y mejorar igualmente su salud corporal mediante el ejercicio, por lo que su desocupación respecto a las tareas cotidianas será más sencilla.

Libertad. Más allá de la idea de liberarse respecto a lo anterior, aquí queremos hacer hincapié en la necesidad de que la actividad filosófica sea una elección propia, voluntaria y meditada. En un interesante paralelismo, también el paseo debe tener este carácter: las rutas no pueden estar marcadas de antemano ni la dirección ser dogmática, ni estar ceñido a unos tiempos estrictos. El paseo debe realizarse, como señala Benjamin, sin meta ni objetivo fijo (1982: 422). Todo ello debe desaparecer para que uno pasee con el mismo ánimo que piensa, sin condicionantes que impidan desarrollar su actividad según su propio criterio. Por supuesto, no se podrán evitar algunos de estos condicionantes, pero deberán ser accidentales y nunca establecidos previamente por el hábito o el pensamiento (serán, por el contrario, los propios de la capacidad física, sensible e intelectiva de cada uno, de su situación geográfica, del clima, de la compañía, etc.). Finalmente, el criterio más importante será la volición y el deseo.

Independencia. Como ya hemos señalado, no verse constreñido por programas ideológicos, por convicciones morales o por requisitos legales es una condición indispensable para pasear con tranquilidad, pero también para filosofar. La suspensión de las afiliaciones políticas e intelectuales evita comprometer el rigor de nuestras meditaciones. De nuevo hay aquí una analogía entre andar y pensar: hacerlo por cauces marcados, atendiendo a señales y a doctrinas, implica la ausencia de crítica a la hora de juzgar si el destino y la conclusión de nuestra actividad se debe a un mérito propio o a la aceptación de un criterio externo. En este aspecto, el método pedestre conecta la filosofía con la investigación científica, como anteriormente hemos mencionado, en el sentido que tenía hasta que las ramas científicas se separaron académicamente del estudio filosófico. Es fundamentalmente empírico, permite contrastar informaciones directas en el mundo y examinarlas, y requiere el mismo cuidado para ello que cualquier estudio científico, pues debe cerciorarse de que no interpreta la experiencia obtenida de manera parcial. En consecuencia, la independencia es también una exigencia de pluralidad en los puntos de vista y una problematización de la perspectiva actual, pues hay condicionantes que no podemos negar, pero sí somos capaces de desplazarnos por ellos, buscar otros y contrastarlos para extraer conclusiones más adecuadas.

Estos tres requisitos nos proporcionan una base sobre la que realizar el método filosófico pedestre, pero están lejos de proporcionar una definición completa de tal actividad. Para definir las características específicas de esta, podemos considerar tres cuestiones: penetración, inquietud y deliberación.

Penetración. Mantenemos el término empleado por Careri por su especial concisión: es necesario que la actividad filosófica y pedestre se adentre en lo circundante con sencillez y facilidad, sin cambiar el orden cotidiano del lugar

ni alterarlo sustancialmente, sin que su presencia sea violenta. Consiguiendo esto nos hallaremos en disposición de conocer el entorno como extranjeros, pero también desde el punto de vista de quien lo integra, conectando fluidamente las perspectivas ETIC/EMIC. Conviene pensar, en este sentido, el método pedestre como una investigación de campo, una indagación filosófica en el lugar, pero no limitada a una rama específica, sino abierta a todo aquello que podamos hallar. Para realizarlo necesitamos ejercitar tanto el cuerpo como nuestras habilidades sensibles y sociales, ya que no sabemos previamente cuán costoso será llegar al lugar, adaptarse a sus circunstancias, relacionarse con sus habitantes, etc., y es indispensable tanto tener un ánimo bien dispuesto y moldeable como una gran habilidad de percepción y comprensión de situaciones. De tal modo, nos adentraremos con más detalle en cada cuestión que investiguemos. El compromiso que conseguimos al ir a pie y depender de nuestras propias capacidades, intentando emplear los mínimos medios de transporte y comunicación posibles, situándonos sencillamente en el lugar y relacionándonos directa y vitalmente con él, refuerza esta capacidad de penetración, que también es en muchas ocasiones un requisito para movernos.

Inquietud. No solamente poder entrar y conocer en detalle cada elemento es importante, sino también plantear dudas y no conformarse con aquello que sepamos en un primer vistazo. Debemos interesarnos por el lugar, tener curiosidad y ambición por conocerlo en profundidad, no conformarnos con la simple observación ni con satisfacer un fin meramente teórico: hay que observar y contrastar a cada paso, hacer preguntas, dudar de las respuestas y no dar por sentada su interpretación, tomar notas de todo lo que pueda llamar nuestra atención, y procurar resaltar y destacar incluso lo más común, lo que habitualmente quedaría omitido. La labor filosófica consiste fundamentalmente en hacer preguntas respecto a lo que en general creemos conocer por ser habitual o tener respuestas tradicionalmente aceptadas; sobre todo ello cabe que indaguemos durante nuestro paseo. De tal modo, podemos viajar de un lugar a otro, visitar ciudades e investigar sobre su historia, su cultura, sus costumbres y tradiciones, las creencias de sus habitantes, su lenguaje, y la influencia de cualquier factor que caracterice y diferencie su circunstancia de la que encontramos en otros lugares. La inquietud debe animarnos a no parar de investigar y de plantear preguntas, adentrarnos en los motivos más sombríos, en las ideologías ocultas, en la simbología y en cómo cada uno de estos elementos es diferente o similar a otros allá donde vamos.

Deliberación. La acción más propia de la filosofía es la reflexión o deliberación sobre los asuntos que nos circundan, y, en este caso, sobre lo que hallemos durante nuestro paseo. Pero, como ya hemos indicado, más que pensar aisladamente sobre asuntos ajenos, nuestra tarea consistirá en pensar sobre la realidad que nos circunda, lo que deben permitirnos la desocupación, la libertad y la independencia, y que concretamos con las dos características que acabamos de definir: penetración e inquietud. La deliberación, finalmente, es la más clara de todas estas características. Además de adentrarnos en un lugar desconocido e indagar, la labor de un filósofo pedestre consiste en reflexionar

sobre lo que ha hallado; más que acumular una serie de conocimientos adquiridos, de prácticas, costumbres y creencias, de detalles poco sabidos, y su análisis pormenorizado, este método debe concluir con un proceso de síntesis que, a partir del conocimiento obtenido, establezca una aportación original a la teoría, o una identificación de crisis y problemas con vistas a la reflexión práctica. Aunque puede que nuestra investigación solo encuentre una confirmación parcial de otra teoría, o una posible vía de revisión, incluso tal conclusión es valiosa para la filosofía. En cualquier caso, la deliberación parece ser en este método híbrida, en el siguiente sentido: tanto se realiza durante el paseo o el viaje, en los lugares transitados y en el trayecto de unos a otros, como tras el regreso, cuando revisamos nuestras anotaciones e intentamos reorganizar las ideas que surgieron. En consecuencia, el método pedestre incluye un momento sedente posterior: el de posarse para ordenar sus resultados, para dotarles de significado dentro de una rama de la filosofía, de cara a una conferencia o a una publicación.

Cabe señalar aún dos cuestiones más, relativas al fin del método pedestre:

1. No puede ignorarse el aspecto físico o corporal del paseo aunque lo tratemos como método filosófico. La filosofía es un saber sobre toda la vida, no solo sobre el intelecto y la actividad teórica, por ello no le es propio evitar lo corporal. Como ya hemos indicado, es una práctica que puede ayudarnos a obtener las necesidades más sustanciales, pero también está en conexión con todas las facultades vitales que distinguió Aristóteles en *De anima*: «nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva» (350 a. n. e.: 175). Mediante el paseo todas estas facultades pueden ejercitarse, por lo que el método pedestre resulta mucho más valioso aplicado por una filosofía vitalista que por otras más especulativas e interesadas principalmente en objetos de estudio abstractos.
2. Además, este método no pertenece ni tiene la pretensión de aplicarse con exclusividad a la ética, a la metafísica, a la estética, a la filosofía política, a la filosofía de la mente, del lenguaje o a cualquier otra rama especializada. Para cualquiera de estos objetos de estudio puede resultar beneficioso (aunque, dependiendo de su especialización, puede requerir otros métodos para realizar un estudio completo de su objeto), pero su fin en sentido estricto queda indeterminado, solo marcado por las pautas que ya hemos definido. También, en su aspecto más general, resulta un buen método para estudiantes y recién iniciados en la filosofía, tal como Careri lo aplica con sus alumnos.

Finalmente, podemos sintetizar todas estas cuestiones en la exposición de cinco etapas o momentos del método filosófico pedestre:

1. Salir, solos o acompañados, con desocupación, libertad e independencia, dirigiéndose hacia el lugar más atractivo, a donde creamos que encontraremos algo incógnito, aunque, por lo general, salimos a pasear desde casa, y en consecuencia ya conocemos la gran mayoría de lo que nos rodea

inmediatamente, por lo que tenemos que andar bastante hasta hallar algo nuevo. Si salimos cuando ya estamos de viaje, habiendo pasado la noche fuera, este problema desaparece. También, para eludirlo de otro modo, es factible ir hasta algún lugar desconocido en transporte público (en relación con lo que comentábamos respecto a la penetración).

2. Contemplar el entorno penetrantemente y con inquietud. Pero no solo con la vista, sino con cualquiera de los sentidos, percibiendo el ambiente con toda nuestra capacidad y practicando para lograrlo con la mejor habilidad a fin de distinguir diversos matices.
3. Interactuar con aquello y con aquellos que nos encontremos, tanto con el medio inerte como con vegetales y animales, humanos o no, en la medida que nos sea posible. Tal interacción tiene dos momentos: primero, el propio de la penetración y la inquietud, que busca principalmente conocer al otro y hacerse uno mismo preguntas; segundo, el deliberativo, que puede realizarse en un contexto social preguntando a otros, discutiendo, etc. Con ello adquirimos un saber práctico y reflexivo.
4. Tomar notas, ya sea de forma esquemática, rápidamente mientras atendemos, observamos y escuchamos, o más detalladas, cuando con calma recapacitamos, recordamos lo sucedido, lo analizamos y lo sintetizamos en nuevas ideas, descripciones, comentarios, definiciones. El paseante, como señala Walser, está en una situación idónea para la creatividad y la escritura. En cualquier caso, estas notas deben tomarse cuando la percepción aún es reciente, para evitar su distorsión.
5. Revisar las ideas escritas y los recuerdos, regresar sobre nuestros pasos una vez hayamos vuelto y meditar sobre lo que hemos obtenido, contrastar los resultados de diferentes paseos, hablar con los compañeros y con quien no ha paseado a nuestro lado, escribir un artículo o una conferencia.

5. Conclusiones

Nuestras dos preguntas iniciales quedan solucionadas del siguiente modo: primero, hemos comprobado que hay tanto teorías como prácticas de métodos filosóficos basados en el paseo, y que tal aplicación (aunque tal vez se remonta a la escuela peripatética, de lo que no tenemos gran constancia) comienza a presentarse más rigurosamente a partir del siglo XIX, con las importantes definiciones realizadas por Henry Thoreau y Charles Baudelaire. Posteriormente, otros autores han hecho precisiones relacionadas con las suyas y han realizado grandes aportes a varias de sus cuestiones. Tal vez la más notable sea la sistematización de Francesco Careri. Hemos observado, por lo tanto, que sí es posible trazar un método filosófico pedestre. En segundo lugar, también hemos concretado las características que este debiera tener, atendiendo integralmente a las posibilidades que presenta la acción de pasear. Hemos definido el método filosófico pedestre en primer lugar como *desocupado*, *libre* e *independiente*, y también *penetrante*, *inquieto* y *deliberante*. Estas características permiten que sea un buen método para la filosofía más empírica y práctica,

como la antropología y la ética, y también para la formación filosófica y la innovación en ámbitos no estrictamente especulativos. Como crítica, debemos considerar que solo mediante el paseo no nos adentramos en ramas filosóficas muy especializadas o que trabajen sobre objetos especialmente abstractos y especulativos, y en estos casos solo podrá ser un complemento ocasionalmente útil. También hemos distinguido cinco etapas del mismo, que constituyen a grandes rasgos el método pedestre:

1. Salir a pasear hacia lugares que desconocemos.
2. Contemplar el entorno penetrante e inquietamente.
3. Interactuar, primero para obtener más conocimiento, y segundo para implicarnos en discusiones y reflexiones.
4. Tomar notas.
5. Revisar nuestros resultados, contratarlos y exponer las conclusiones.

Señalábamos, además, que todo paseo se puede definir por sus fines y por la relación del agente con su entorno. Ahondando en estas dos cuestiones (a través de Baudelaire, Thoreau, Walser, Benjamin, Kessler y Careri) hemos alcanzado las siguientes conclusiones:

1. El fin del paseo como método filosófico es adquirir conocimiento preciso y crítico del mundo circundante, deliberar sobre él y alcanzar un pensamiento original o una revisión del mismo.
2. Quien lo realiza debe comprometerse con las condiciones de su entorno, depender en la menor medida posible de factores ajenos e interactuar sincera y abiertamente con cada elemento que halle para poder conocerlo con profundidad y rigor.

Finalmente, respecto a la relación de este método con las corrientes filosóficas, tal vez podamos señalar una mayor relación con la filosofía vitalista. Hemos indicado que el paseo puede ser un valioso complemento para la satisfacción de la totalidad de las facultades vitales o anímicas distinguidas por Aristóteles, por lo que una filosofía cuyo interés sea la vida y las cuestiones cotidianas o mundanas parece poder extraer un mayor beneficio a este método pedestre. El modo específico en que esto pueda lograrse, no obstante, pertenecerá a otra investigación.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (349 a. n. e.). *Ética nicomáquea: Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1993.

— (350 a. n. e.). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1978.

Baudelaire, Charles (1863). «Le peintre de la vie moderne». En: *Œuvres complètes de Charles Baudelaire. III: L'art romantique*. París: Michel Lévy frères, 1868.

Benjamin, Walter (1982). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2007.
Careri, Francesco (2016). *Pasear, detenerse*. Barcelona: Gustavo Gili.
Casado da Rocha, Antonio (2016). «La práctica caminante-desobediente como arte público independiente». *Efímera Revista*, 7 (8), 1-8.
Corominas, J. y Pascual, J.A. (1980a). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. *I*. Madrid: Gredos.
— (1980b). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico. III*. Madrid: Gredos.
Diógenes Laercio (240). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2007.
Gros, Frédéric (2009). *Andar, una filosofía*. Barcelona: Taurus, 2018.
Kessler, Mathieu (1999). *El paisaje y su sombra*. Barcelona: Idea Books, 2000.
Kluge, Friedrich (1881). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlín: Walter de Gruyten, 1999.
Schelle, Karl Gottlob (1802). *El arte de pasear*. Edición de Federico L. Silvestre. Madrid: Díaz & Pons, 2013.
Sebastián Yarza, Florencio I. (1998). *Diccionario Griego Español*. Vol. II. Barcelona: Sopena, 1999.
Solnit, Rebecca (2000). *Wanderlust: Una historia del caminar*. Madrid: Capitán Swing, 2015.
Thoreau, Henry David (1854). «Walden». En: *The Writings of Henry David Thoreau. II*. Boston: Houghton Mifflin & Company, 1906.
— (1862). «Walking». En: *The Writings of Henry David Thoreau. V: Excursions and Poems*. Boston: Houghton Mifflin & Company, 1906.
Torregroza Lara, Enver Joel (2008). «Del viajero al turista: Estética y política del paisaje urbano». *Desafíos*, 19, 71-103.
Walser, Robert (1917). *El paseo*. Madrid: Siruela, 2009.

Diego Clares es doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia. Realizó su investigación sobre la ética del norteamericano Henry David Thoreau, del que ha traducido varios textos que se encuentran disponibles en su blog <https://thoreauencastellano.com>. Ha investigado la filosofía de Thoreau en relación con cuestiones medioambientales, sociales y políticas, y actualmente analiza su concepción de la filosofía y del intelecto. También investiga sobre filosofía de la religión y el pensamiento oriental. Ha publicado «Vida y *wilderness*: Actualidad de la ética medioambiental thoreauviana», *Ágora: Papeles de Filosofía*, 2018, 37(2).
<https://orcid.org/0000-0002-3538-3107>

Diego Clares is a PhD graduate in Philosophy at the University of Murcia, Spain. His research was on the ethics of the North American writer Henry David Thoreau. He has translated several of Thoreau's essays, which are available on his blog (<https://thoreauencastellano.com>). He has researched Thoreau's philosophy on environmental, social and political issues, and is currently analysing his understanding of philosophy and intellect. He also carries out research on the philosophy of religion and oriental thought. He has published "Vida y *wilderness*: actualidad de la ética medioambiental thoreauviana", *Ágora: Papeles de Filosofía*, 2018, 37(2).
<https://orcid.org/0000-0002-3538-3107>

Animitas. Finitud, tiempo e imagen

Macarena Soledad González Franzani
Universidad de Chile
franzania@ug.uchile.cl

Fecha de recepción: 9-8-2020
Fecha de aceptación: 27-7-2021

Resumen

El siguiente trabajo sitúa a las animitas en el campo de la filosofía como un esfuerzo por comprenderlas desde una perspectiva complementaria a los trabajos que ya existen. Se trata de una búsqueda, un intento por atender a la profundidad de su sentido teniendo en cuenta su origen histórico y su función. El análisis se plantea desde una perspectiva filosófica que combina el estudio de las imágenes de la tradición alemana (Bohem y Belting) y la francesa (Bergson y Deleuze) para concluir que, en estos artefactos particulares de Chile y algunas regiones de Los Andes, la coefectuación entre el recuerdo y la imagen es radical.

Palabras clave: animitas; filosofía de la imagen; cuerpo; tiempo; materia

Abstract. Animitas: *finitude, time and image*

The following work locates *animitas* (roadside shrines to accident victims) in the field of philosophy in an effort to understand them from a perspective that complements existing studies. It is a search; an attempt to consider the depth of their meaning, taking into account their historical origin and function. The analysis takes a philosophical perspective that combines the study of images in both the German tradition (Bohem and Belting) and the French tradition (Bergson and Deleuze) before concluding that, in these particular artifacts from Chile and certain other regions of the Andes, the interplay between memory and image is radical.

Keywords: *animitas*; philosophy of image; body; time; material

Sumario

Introducción
I
II
Conclusión
Referencias bibliográficas

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1315

Introducción

La muerte que no admite que la sigan…

(Vicente Huidobro)

Cada grupo humano ha dado contenido a la eternidad de modo particular, de la misma manera en que ha elaborado un marco de sentido a su propia existencia individual y grupal. Cada grupo ha establecido también modos de relacionarse con los que ya han muerto y con esa eternidad sentida, modos de tratar con el cuerpo inerte y lidiar con la ausencia que queda como huella. Los muertos pasan a formar parte de los trasmundos que los vivos intuyen o creen intuir tras el mundo aparente, pero no se van del todo. En su lugar quedan las tumbas o las imágenes que los traen a presencia. Entre estas últimas, en Chile tenemos las llamadas «animitas»[1].

Las animitas son «edículos, templetes, grutas, casitas y capillitas [que] se destacan en el paisaje rural y urbano de Chile, y [que] en su mayoría corresponden a lo que la sociedad chilena denomina como animita» (Ojeda, 2011: 70). Su masiva presencia en el territorio de Chile y en los Andes Centrales, su pregnancia, vigencia y permanente actualización las ha puesto en el centro de atención de diversos investigadores desde la segunda mitad del siglo xx. Gran parte de los resultados de dichas investigaciones —correspondientes en su mayoría al campo sociocultural— se traducen en los antecedentes de esta investigación de carácter filosófico, con la cual espero ampliar el conocimiento sobre estas imágenes mortuorias y contribuir al debate en torno a las imágenes.

Los estudios sobre animitas que he revisado son fundamentales para su comprensión, pues tal como señala Luis Bahamondes (2014): «los aportes de los enfoques socio-antropológicos, con el auge de los trabajos etnográficos, vinieron a reconocer el valor del testimonio oral y el contexto local en el que se desarrollan los hechos en pos de una explicación más rica en contenido y forma» (52). Desde esta perspectiva, el mismo autor, por ejemplo, vincula a la animita con la esperanza en el marco de la sociedad contemporánea:

> En la sociedad actual, caracterizada como la era de la incertidumbre, la búsqueda de certezas y resguardo parece una constante. El proceso de exclusión de grandes sectores de la población que no poseen acceso a vivienda, salud, educación, además de contar con trabajos precarios, fortalece la sensación de desamparo y activa la búsqueda de soluciones eficaces e inmediatas, de manera alternativa o complementaria a los caminos oficiales. (Bahamondes, 2014: 41)

1. El presente artículo se centra en la comprensión de las animitas, sin embargo, el análisis que presento puede ser extensivo a otras imágenes de naturaleza votiva y ritual presentes en Latinoamérica y en otras partes del mundo.

En un sentido similar, Lautaro Ojeda destaca su presencia como objeto de resistencia y apropiación espacial:

> El valor de la animita como práctica y como objeto (desde la perspectiva del urbanismo y la arquitectura) consiste en poner en crisis varias prácticas institucionalizadas, normadas y estandarizadas. Las animitas como hologramas de la muerte imprevista dibujan una ciudad que se construye de forma paralela a la ciudad planificada racionalmente, creando un complejo sistema de signos, símbolos, prácticas y formas que muchas veces ponen en crisis la voluntad racional del Estado […] podemos aseverar que estas cumplen un rol fundamental en lo que se refiere al uso y apropiación del espacio público, en cuanto se presentan como formas libres, que materializan un apego particular que cualifica y caracteriza de múltiples maneras una serie de lugares que inicialmente no tenían destino ni propósito. (Ojeda, 2011: 85)

No hay una institución que controle la práctica de la animita ni prescriba instrucciones para su realización. La esencia de la animita, señalan Ojeda y Torres (2011: 76), se halla en sus devotos: «[ellos] son sus diseñadores, sus constructores, sus cuidadores, sus restauradores», siendo la mímesis y la oralidad los medios por los cuales la animita se reproduce y se actualiza.

Pese a lo habitual que resulta verlas en Chile, las animitas son objetos complejos, cargados de simbolismos que los autores han querido indagar. Ricardo Salas señala (1992: 182):

> A diferencia de una investigación meramente sociológica quisiéramos penetrar en el simbolismo fundamental subyacente a tales creencias. Se trata de contribuir a una «arqueología de la experiencia», en nuestro caso se trata de una experiencia de raigambre religiosa. Nuestra interpretación se ubica en un terreno que supone los datos de las ciencias sociales que dan cuenta del fenómeno religioso pero se ubica en un nivel más especulativo: se busca comprender el simbolismo inherente a las creencias y rituales relativos a la animita que veneran y recuerdan los habitantes pobres del Gran Santiago[2].

En términos generales, los autores coinciden en señalar que los sentidos que se esconden en las animitas, como objeto y práctica transversal, se asientan en el complejo entramado de las creencias populares chilenas. En dicho entramado, con la muerte el alma abandona el cuerpo y se dirige a la eternidad. Para que esto ocurra, sin embargo, es necesario que la muerte se dé en determinadas circunstancias:

> […] es fundamental que esta separación sea serena, lo que requiere de un proceso de aceptación de la muerte y de un protocolo de despedida, durante el cual la persona libera toda carga angustiosa para retirarse de este mundo. La muerte abrupta y cruda elimina el proceso postergando y controlando el viaje al otro mundo, dejando al ánima en pena, que es condena, purga, desolación

2. Al respecto concuerdo con Ojeda y Torres (2011) cuando afirman que la animita no corresponde solo a una práctica de los más pobres. He encontrado ejemplos de ello en el desarrollo de la presente investigación.

> y errancia. El alma encallada ronda el sitio de los restos, vaga alrededor de su sangre, residuos de apego real y simbólico a la vida. (Lira, 2009: 23)

Esta idea de que la muerte violenta deja un alma en pena es común en el mundo occidental cristiano y se puede observar en la literatura, el cine y diversos programas de género periodístico que hacen referencia a fenómenos «paranormales» en lugares donde han ocurrido este tipo de fallecimientos.

En Chile y en algunos lugares de Perú esta muerte es conocida como «mala muerte» (Plath, 2012). En el mundo andino los lugares de la mala muerte eran temidos desde antes de la llegada de los españoles, pues se pensaba que «quedaban cargados con una energía fuerte, que emanaban fuerzas peligrosas y malignas» (Readi, 2016: 21). Esta creencia se mantiene hasta hoy, los *riwutu* (o 'almas tributantes'), víctimas de la tragedia, no pueden volver al origen: «Ellos están en este mundo para ayudar a los vivos en todas sus necesidades. Pero también necesitan ser atendidos debidamente» (Bascopé, 2001). Los lugares de una tragedia son señalados hasta hoy, en el desierto y el altiplano, con montículos de piedras que alertan a los viajeros de una presencia que no debe ser desestimada, que demanda ofrendas como hojas de coca o gotas de chicha: las *apachetas*, antepasados vigentes de las animitas.

Algo similar creyeron los hombres y las mujeres de la España medieval que levantaban cruces en los caminos (las *encrucilladas*) «para evitar la Santa Compañía (procesión de muertos o ánimas en pena que desde la medianoche caminaban errantes por los caminos, visitando hogares donde pronto moriría alguien)» (Lira, 2016: 81). En las *encrucilladas*, eran enterrados también los niños muertos sin bautizar.

De esta mixtura de creencias aparece la animita, cuya función describe Lira (2009: 20) de la siguiente forma:

> La animita es un objeto que canaliza y materializa el anclaje del ánima; es ante todo un refugio que trastoca en parte su categoría de fantasma, apaciguándola, dándole la esperanza de cambiar su condición en el futuro; es un objeto mágico que circunscribe y protege el espacio sacralizado por la catástrofe; es una brújula que orienta al ánima, que sella un pacto de reverencia, de ayuda mutua entre ánima, deudos y devotos. También canaliza el dolor de los deudos a través de la presencia y el cuidado. Así, deviene en objeto religioso, facturado para administrar la transición del ánima hacia su lugar definitivo. Como tal, verifica la certeza de contacto con la trascendencia a través de la intermediación de este ser de transición, expresando la fe respecto de la posibilidad de comunicación entre vivos y muertos, ya que ella «escucha» las peticiones y oraciones de deudos y devotos.

La aparición de la animita comprende una serie de etapas que forman parte de la tradición sobre la cual se sustenta:

> Su aparición no es instantánea, sino un proceso sujeto a los rasgos de la muerte acaecida. Los restos del fallecido y la sangre derramada son tratados ritualmente: los primeros son asumidos como lo entrañable, se recogen y acumulan en

> el sitio del suceso (como prueba del hecho) hasta quedar como elementos que acompañarán posteriormente a la animita. La sangre es una extensión de la vida del difunto que marca, demoniza y sacraliza el espacio. Ambos elementos son asistidos con profundo respeto y cuidado, pues se cree que el ánima queda prendida a ellos. (Lira, 2016: 76)

La idea de que la animita se levanta como refugio para el alma errante es compartida por los autores que han seguido los pasos de Claudia Lira. Sin embargo, en una reflexión posterior, la misma autora plantea la posibilidad de que se constituya como cuerpo para esa alma:

> […] con esa morfología en las formas, los colores y en las ofrendas, traté de dilucidar el sentido que tenía este objeto. Y entonces, bueno, está la muerte trágica, los referentes católicos, los referentes precolombinos de esa muerte trágica, la transformación del sujeto a partir de la materialización o de la crónica roja del sujeto, y de ahí los fui leyendo cada vez con más compresión, a partir de la morfología. Pero ahora, en términos estrictos, he llegado a la conclusión de que la animita, el objeto mismo, es un nuevo cuerpo para el alma. Entonces este nuevo cuerpo tiene ciertas características para producir el descanso y la serenidad de esa alma que está en pena y que está por tanto envuelta de tristeza, de angustia[,] que se requieren transfigurar para que su alma descanse. (Lira, 2015)

En el desarrollo de mis investigaciones he concluido que, en efecto, las animitas son más bien cuerpos, presencias sentidas que pueden interceder por los creyentes y obrar milagros. Respecto de esto último, Parker (1992) y Salas (1992) nos recuerdan el sacrificio y el significado de la sangre como aspecto fundamental de las prácticas religiosas en diversas culturas: «La noción de sacrificio surge en estrecha relación con este elemento asociado a la generación vital y corporal» (Salas, 1992: 185). También esta idea está presente en el cristianismo por medio del sacrificio del dios hecho hombre y de los mártires. Las víctimas de la «mala muerte» estarían más cerca del cielo, pues la tragedia y la sangre expiarían todos los pecados cometidos en vida (Ojeda y Torres, 2011; Bahamondes, 2014).

Finalmente, quisiera mencionar dos asuntos que me parecen importantes. Primero, el hecho de que cada animita contempla un espacio emocional o «de adherencia» (Ojeda y Torres, 2011) que se compone de elementos materiales e inmateriales:

> Podemos aseverar que el espacio de adherencia es contradictoriamente sistémico, pues una animita es susceptible a crecer, decrecer o desaparecer, en función de los rituales que se le asocian. Esta frágil estabilidad formal es también su fortaleza, pues la renovación es un factor de atracción social, tanto para ser partícipe de los rituales como para contemplarla. (Ojeda y Torres, 2011: 75)

En segundo lugar, señalar que cada animita implica una experiencia única, pues «a pesar de tener patrones formales similares, resultan ser siempre diferentes, además de que cada una se esfuerza en distinguirse de otras animitas.

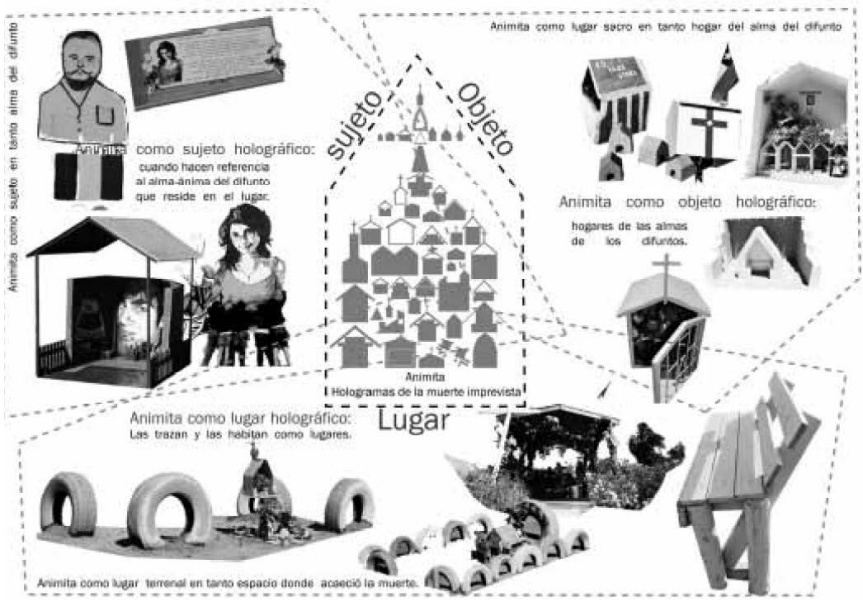
Es decir, a pesar de su enorme cantidad, en Chile es muy difícil encontrar una que sea igual a otra» (Ojeda, 2013: 55)[3].

La animita posee la condición de objeto (refugio/cuerpo), sujeto (alma/presencia) y lugar (espacio de adherencia material e inmaterial), lo que le otorga un carácter polivalente (Ojeda, 2013) que se complementa con la noción de «holograma» desarrollada por Alicia Lindán (2007) con la finalidad de iluminar los aspectos invisibles que se hallan presentes en el espacio:

> Según Lindán, las relaciones recíprocas entre espacio construido y espacio percibido, entre lo subjetivo y lo objetivo, lo material y lo inmaterial, lo individual y lo colectivo, lo furtivo y lo permanente, lo espacial y lo social, son cualidades estructurales e indisociables de la práctica de las animitas. (Ojeda, 2011: 129)

Tenemos entonces «sujetos holográficos», «objetos holográficos» y «lugares holográficos», es decir, sujetos, objetos y lugares que invitan a preguntarnos por aquello que desborda su mera materialidad.

Figura 1. Lámina *Esquema de polivalencia de las animitas*



Fuente: Ojeda (2013: 64).

3. Ojeda (2011) identifica las formas más comunes, a las que denomina «arquetipos» —casa, iglesia, gruta, orgánica, cruces, modernas, sociales, monumentales e híbridas—. La noción de arquetipo aquí se refiere solo a la forma y no debe confundirse con el concepto de Jung, que hace referencia a imágenes asociadas a motivos universales con presencia transcultural.

Pero ¿dónde reside el poder de las animitas para resistir a la modernización de las ciudades y la creciente laicización de la sociedad? ¿Cómo es que aún en medio del llamado «estallido social chileno» (octubre de 2019), mientras sucumbían iglesias y monumentos, ellas permanecieron incólumes?

Considerando los aportes de los estudios socioculturales y con la intención de complementar ese conocimiento desde otros enfoques, mi trabajo sitúa a las animitas en el campo de la filosofía en una incursión que busca comprenderlas por su condición de imagen, pues lo que las constituye como campos de fuerzas son su materialidad y pregnancia.

Figura 2. Tres momentos de la (bici)animita de Arturo Aguilera: en la tercera imagen, alguien ha compartido una copa de vino con él. Santa Isabel esquina Bustamante, Providencia, Santiago de Chile

Fuente: fotografías de la autora.

Figura 3. Animitas de víctimas del estallido social de 2019, Santiago de Chile. Izquierda: Nacimiento de la animita de Mauricio Fredes. Irene Morales esquina Alameda Libertador Bernardo O'Higgins. Derecha: Animita de Jorge Mora Herrero, *el Neco*. Avenida Departamental esquina Exequiel Fernández

Fuente: (izquierda) fotografía de Sergio Urzúa, (derecha) fotografía de la autora.

Figura 4. Animita de Valeska inserta en el frontis de una casa. Sector Bajos de Mena, comuna de Puente Alto, Santiago de Chile

Fuente: fotografías de la autora.

I

> *Lo que constituye primariamente la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto.*
>
> (Spinoza, *Ética* III, Proposición III, Demostración)

Para un análisis de las animitas desde la filosofía comenzaré por una primera delimitación conceptual: las animitas son imágenes o artefactos icónicos por su capacidad de «explicitar sentido con medios visuales, es decir, por medio del mostrar» (Boehm, 2010: 67). De momento dejaré fuera las imágenes mentales o internas, pero solo de momento, pues, como pretendo demostrar, los artefactos visuales se entrelazan de tal forma con los cuerpos de sus productores y practicantes que toda separación es artificiosa, aunque necesaria para un primer análisis.

La perspectiva que he asumido para el estudio de las animitas como imágenes se enmarca en la discusión que ha tomado lugar en los espacios académicos desde la década de 1990 y que se arraiga en un renovado cuestionamiento a la superioridad del lenguaje frente a la multiplicidad ontológica de la experiencia humana, un proceso que ha traído consigo una vuelta a la presencia que había quedado oculta tras la búsqueda de significados (Moxey, 2009). En este contexto cabe mencionar dos autores clave: Mitchell, en el ámbito anglosajón, y Gottfried Boehm, en el mundo germano (García Varas, 2011). Ambos autores contravienen el modelo semiótico de orden lingüístico situándose en la «vida», la presencia existencial de las imágenes. Sin embargo, pese a tener preocupaciones similares, los enfoques y las metodologías de los *Visual Studies* donde participa Mitchell y la *Bildwissenschaft* impulsada por Boehm

son diferentes (Moxey, 2009; García Varas, 2011). Para los *Visual Studies* el eje principal es la construcción cultural de la visualidad y la producción de subjetividades por medio de la producción, la circulación y el consumo de imágenes desde una perspectiva política y crítica. La *Bildwissenschaft*, en cambio, procura ir desde la imagen hasta sus hacedores y contextos de producción, situándose en las características y en las propiedades de la imagen desde una perspectiva filosófica y multidisciplinaria.

Mi trabajo tiene una preocupación y una metodología más cercana a la *Bildwissenschaft*, pues pone su acento en el poder que ejercen las imágenes y las múltiples relaciones que establecen con sus productores y agentes que las experimentan en distintos contextos, especialmente en los religiosos. Desde mi perspectiva, centrándose en las imágenes, el enfoque desarrollado por los autores de la corriente germana hace justicia a aquello que queda soslayado entre los pliegues de las narrativas dominantes o que se pierde en la imposibilidad de los códigos lingüísticos; lo que queda en silencio porque no se puede decir —lo prohibido, lo inapropiado, lo inefable—, pero que se arraiga en lo profundo de la experiencia y la memoria, y que, como un exceso interno de los cuerpos, se abre paso en la materia para ocupar un lugar más allá de ellos, prolongando y proyectando sus afectos.

De la *Bildwissenschaft* recojo la comprensión de la imagen en su singularidad como un *logos* no supeditado al lenguaje. Aunque ambos (imágenes y lenguaje) se encuentren imbricados de una u otra forma, el *logos* de la imagen, el sentido que instala, depende de su materialidad, su cromaticidad, las líneas y las sombras de, como señala Gottfried Boehm (2010), el juego discontinuo de sus contrastes:

> *Cada artefacto icónico se organiza en la forma de una diferencia visual, inteligente y deíctica, es decir, no-lingüística*. Los aspectos constitutivos de las imágenes son diversos en cada caso, según se trate de pintura de cuevas, íconos, máscaras, cuadros, obras tridimensionales, dibujos, fotos, procedimiento de imágenes, diagramas o imágenes móviles. Pero todos estos casos coinciden en algo: en sus heterogéneas formas de aparición ellos activan un *momento estructural* que los vincula unos con otros y los convierte en imágenes. (Boehm, 2011)

De la *Bildwissenschaft* tomo también la mirada antropológica de Hans Belting, quien, situado en la praxis de la imagen en la historia de Occidente, pone en evidencia cómo el poder de las imágenes supera ampliamente los medios de la palabra, sobre todo en materias religiosas:

> Las imágenes pasaban a ser rechazadas [por las autoridades religiosas] tan pronto como comenzaban a atraer más público que las instituciones mismas y a actuar por su parte en nombre de Dios. Su control con medios verbales era incierto, porque los santos llegaban a capas más hondas de la feligresía y cumplían deseos que los hombres vivos de la Iglesia no podían satisfacer. (Belting, 2009a: 9)

De esta manera, Hans Belting pone al centro de la discusión la antigua creencia en el poder taumatúrgico de las imágenes y la vida que poseen en

determinados contextos. El poder de la imagen, sin embargo, no depende de sí misma, sino que se encuentra en relación con aquellas que residen al interior de los cuerpos de quienes las producen y experimentan. En el desarrollo de su trabajo, Belting (2015) afirma que la llamada «imagen mental» y la que está técnicamente producida se entrecruzan en el proceso de animación de las imágenes: «en su explicitación de esta idea, aboga por la tesis de que el auténtico "lugar de las imágenes" no es de ninguna manera, como alguien podría suponer, el museo, la pared o el cine, sino única y exclusivamente el "ser humano"» (Wiesing, 2005: 23). El cuerpo humano es un lugar en el mundo, específicamente, un lugar donde se crean, se conocen o se reconocen las imágenes: «Sabemos que nuestros cuerpos ocupan lugares en el mundo, y que pueden regresar a ellos. Pero nuestros propios cuerpos representan también un lugar en que las imágenes que captamos dejan tras de sí una huella invisible» (Belting, 2009b: 73). Se trata de una relación recursiva.

La propuesta de Belting, sin embargo, no es nueva en la historia de la filosofía, ya Spinoza comprende el cuerpo y el alma como una identidad indisoluble modelada por múltiples afecciones, configurado como el espacio creador y de percepción de las imágenes (*Ética*, II. XVII, Escolio). Lo novedoso, quizás, tiene que ver con el origen y el sentido que encuentra en la producción de imágenes: «una imagen encuentra su verdadero sentido en representar algo que está ausente, por lo que solo puede estar ahí en la imagen; hace que aparezca algo que no está en la imagen, sino que únicamente puede aparecer en la imagen» (Belting, 2009b: 178).

Belting utiliza la palabra *cuerpo* para referirse a los cuerpos vivos de los agentes, como a los medios donde las imágenes se hospedan, tal vez como un modo de hacer énfasis en la magia de la imagen (*Bildmagie*) y su sentido presentativo. Detengámonos entonces en los cuerpos de los agentes, no sin considerar que nos encontramos en un terreno minado:

> […] será tema de interés biopolítico o anatomopolítico, delimitando los contornos de una población o su configuración individualizada (Foucault); o bien, tomado como centro de operaciones estético-políticas, señalará el límite de lo que forma parte o es excluido de una comunidad (Rancière, Buttler, Preciado); interpretado como campo de fuerzas, será el resultado de una «lógica de las sensaciones» que expresa tanto las violencias que en él confluyen (para constituirlo en unidad) como las torsiones, fugas y desvíos que lo expresan como multiplicidad irrepresentable (Deleuze, Lyotard); o bien, será el objeto que se disputan las enunciaciones que quieren inscribirlo según un orden normalizado de la lengua. (Ulm, 2018: 32)

Sin querer pasar por alto los escasos consensos que dominan la discusión actual, quisiera detenerme en el aspecto más evidente y humilde del cuerpo: su materialidad, pues si bien no hay forma de comprender el cuerpo (o los cuerpos) exonerado de los sentidos que se da a sí mismo y que le otorgan los otros, no podemos olvidar la condición primaria que hace posible todo lo demás.

¿Qué posibilidades o sentido tendría la producción de imágenes entre seres inmateriales?

La experiencia profundamente corporal que traen consigo las animitas y el respeto que inspiran, desbordando incluso la noción de creyente y no creyente, me han llevado a explorar nuevos caminos para mirarlas desde otros ángulos. Por tal razón he tomado relativa distancia del marco hermenéutico de la *Bildwissenschaft* para situarme en un enfoque que diluye la distancia entre los cuerpos que crean imágenes y las imágenes mismas. Se trata de un salto hacia atrás, anterior a la atención que nos merece la relación entre los individuos y las imágenes, un enfoque que de alguna manera no contradice lo que he planteado hasta ahora, pero que lo fundamenta de otra forma.

Remontémonos, entonces, a principios del siglo xx, cuando el dualismo seguía siendo un problema tanto en el campo de la psicología como en el de la filosofía. En este último, el esfuerzo de Husserl se dirige justamente a superarlo pensando la conciencia en términos de relaciones: la conciencia y las cosas existen en relación. Al interior de la filosofía husserliana, para que haya imagen debe haber conciencia de imagen[4].

Frente al mismo problema, Bergson va un paso más allá: no se trata de relaciones, no hay cosa ni hay conciencia, pues toda división de la materia en cuerpos independientes y absolutamente determinados es una división artificial: «Mi cuerpo es pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia, quizás, que mi cuerpo parece elegir, en cierta medida, la manera de devolver lo que recibe» (Bergson, 2006: 35).

Diluida la distancia entre el sujeto y el objeto, en el pensamiento de Bergson las nociones de imagen, percepción y representación tienen un sentido y un estatuto distinto al fenomenológico y, desde luego, distinto de la ciencia de la imagen o *Bildwissenschaft*, asentada en la fenomenología y con inquietudes hermenéuticas[5]. En el pensamiento de Bergson, la imagen no puede entenderse solamente como «artefacto icónico». Un artefacto icónico sería, en

4. En *Investigaciones lógicas, 5*, Husserl comprende la conciencia como la estructura de análisis de lo que hay. La experiencia del mundo por parte del sujeto (la consciencia) depende de los «actos intencionales», entendiendo como tales un «estar dirigido hacia». El modo en que el sujeto se dirige hacia el objeto (el acto intencional) depende del modo en que este (el objeto) aparece. Se trata de una relación constitutiva por medio de la cual Husserl escapa del problema cartesiano de la jurisdicción cerrada de la consciencia. En este sentido, Bergson difiere radicalmente de la fenomenología.

5. «La primera característica a destacar en el enfoque hermenéutico es su motivación ontológica. Su interés primario está dirigido a desarrollar las preguntas elementales respecto al carácter propio y a las condiciones generales de aquello que es. A fin de plantear y esclarecer tales cuestiones, dicho enfoque se orienta, bajo influencia de la fenomenología, hacia el aparecer en la experiencia. Es posible reconstruir la tesis ontológica fundamental de tal enfoque en los siguientes términos: ser es aparecer con sentido. El término "sentido" se utiliza aquí para indicar la dimensión general de comprensibilidad, esto es, el trasfondo u horizonte desde el cual se articula el carácter significativo de todo aparecer en la experiencia» (Rubio, 2017: 10).

efecto, una imagen, pero también todo lo que nos rodea y nosotros en cuanto cuerpos. Dice Bergson:

> El fenómeno, la imagen, es lo que aparece en tanto aparece. Bergson nos dice, entonces, que lo que aparece está en movimiento y, en un sentido, es muy clásico. Lo que no es clásico es lo que saca de allí. Él toma en serio esta idea. Si lo que aparece está en movimiento, solo hay imágenes-movimiento. (Deleuze, 1981: 2)

El cuerpo es materia y es imagen porque es vibración y estremecimiento, una imagen-movimiento en un universo de imágenes-movimiento sujeta a la indeterminación: «Digan que mi cuerpo es materia o digan que es imagen, poco importa la palabra. Si es materia forma parte del mundo material y el mundo material en consecuencia existe alrededor de él y más allá de él» (Bergson, 2006: 35). Ahora bien, el mismo Bergson ha dicho que el cuerpo («mi cuerpo») es una imagen distinta de las demás. Señala Deleuze:

> Para Bergson, la desviación, el intervalo, bastará para definir un tipo de imágenes entre las otras, pero con una particularidad: la de ser imágenes o materias vivas. Mientras que las otras imágenes actúan y reaccionan sobre todas sus caras y en todas sus partes. Aquí tenemos imágenes que no reciben acciones sino sobre una cara o en determinadas partes, y no ejecutan reacciones más que en y mediante otras partes. Son imágenes en cierto modo descuartizadas. Y, en primer lugar, su cara especializada, que después recibirá el nombre de receptiva o sensorial, ejerce un curioso efecto sobre las imágenes influyentes o las excitaciones recibidas: es como si aislara algunas entre todas las que concurren y coactúan en el universo. (Deleuze, 1984: 95)

Nuestro cuerpo percibe, esto quiere decir que entra en relación con la materia, con las demás imágenes haciendo uso de sus caras especializadas. Inserta —la percepción— en la materia, solo se orienta a la acción como efecto de las acciones que recibe. El cuerpo percibe lo que le es dado percibir, «discierne», por ejemplo, entre todas las posibilidades que ofrece la luz, aquellas longitudes de onda que le permiten actuar en la materia. La percepción guarda con la materia, con las imágenes, una relación constitutiva. El propio Bergson señala: «Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas con la acción de una cierta imagen determinada, mi cuerpo» (Bergson, 2006: 37).

La imagen, en ese sentido, puede verse como la materia en su conjunto y, a su vez, como la materia que integra mi cuerpo junto a mis percepciones. Miguel Ruiz (2013) lo sintetiza de la siguiente forma:

> Las imágenes jugarían, en términos muy generales, un rol de expresión de los elementos virtuales o potenciales de un universo material. Estos elementos integrados en una serie de imágenes devienen a la vez en la condición de ser habilitantes de la percepción, la cual selecciona los objetos de toda representación efectiva. En la medida en que son elementos del todo de la materia, las imágenes tendrían una realidad independiente de nuestra percepción, pero

> al mismo tiempo comprenderían el todo de una percepción. Además, atendiendo a la implicación por definición entre la materia y la imagen, las partes seleccionadas por nuestra percepción se presentarán en todos los casos según nuestras necesidades, y se ajustarán en cada caso a un aspecto relativo a la satisfacción de estas. De este modo la materia o el contenido material de las imágenes es real y exterior a nosotros, pero su silueta o forma es imaginaria y, en consecuencia, relativa a nosotros. Así debemos comprender ese más y ese menos: más que la mera representación intelectual de objetos, menos que la cosa en cuanto tal. (Ruiz, 2013: 104)

Ahora bien, una percepción pura, orientada exclusivamente al movimiento, no podría producir nada que difiriera del movimiento, por ello, entre la percepción y la acción, Bergson intercala un componente activo, la afección, «una impresión sobre nuestro cuerpo que nos sugiere alguna reacción» (Martin, 2010: 61). Nuestro cuerpo, como centro de acción, es también asiento de afección, de manera que la interioridad y la exterioridad pueden comprenderse como una relación entre imágenes, toda vez que «la percepción coincide con el objeto percibido» (Bergson, 2006: 82).

Pero esta subjetividad delineada por la percepción, la afección y la acción no es un atributo exclusivo de los seres humanos, sino que la compartimos con otros organismos complejos. Lo que nos diferencia de ellos es que no solo percibimos la materia y nos conmocionan sus afecciones, sino que en el movimiento indivisible de la materia también tenemos conciencia de ello. Bergson (2006) se pregunta: «¿De dónde proviene el hecho de que esta percepción sea consciente, y por qué todo sucede como si esta conciencia naciera de los movimientos interiores de la sustancia cerebral?». Luego responde: «no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. A los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos les mezclamos miles de detalles de nuestra experiencia pasada» (Bergson, 2006: 44), como señala Deleuze:

> Hemos visto que la subjetividad se manifestaba ya en la imagen-movimiento: surge en cuanto hay una variación entre un movimiento recibido y un movimiento ejecutado, entre una acción y una reacción, entre una excitación y una respuesta, entre una imagen-percepción y una imagen-acción. Y si la afección es también una dimensión de esta primera subjetividad, ello se debe a que pertenece a la variación, constituye su «adentro», la ocupa en cierto modo, pero sin llenarla o colmarla. Ahora, por el contrario, la imagen-recuerdo viene a llenar la variación, la colma efectivamente, de tal manera que nos devuelve individualmente a la percepción en lugar de prolongarla en movimiento genérico. La imagen-recuerdo saca provecho de la variación, la supone, puesto que se inserta en ella, pero su naturaleza es otra. La subjetividad cobra, pues, un nuevo sentido que ya no es motor o material sino temporal y espiritual: lo que «se añade» a la materia, y no lo que la distiende; la imagen-recuerdo, y no ya la imagen-movimiento. (Deleuze, 1987a: 72)

Volviendo sobre el problema del dualismo, *Materia y memoria* (2006), la obra donde Bergson despliega su esfuerzo por resolver los problemas que plan-

tea, tiene como subtítulo *Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, en lo que parece una abierta contradicción. De hecho, el mismo autor señala: «Este libro afirma la realidad del espíritu y la realidad de la materia, e intenta determinar la relación entre ambas a través de un ejemplo preciso, el de la memoria. Él es, pues, netamente dualista» (Bergson, 2006: 25). Se trata en efecto de dualismo, pero de un dualismo con el que espera poner fin a las dificultades de la oposición entre realismo e idealismo por medio de su concepción de la materia. Como se ha dicho, Bergson concibe la materia y el conjunto del universo como imagen, y a nuestro cuerpo también como una imagen inserta en ella. Como tal, nuestro cuerpo, nuestro cerebro sería incapaz de producir representaciones de la materia de la que forma parte. Eso por un lado. Por otro, la memoria que posibilita la conciencia, con el recuerdo que actúa en el presente:

> Con todo, no hay estado de alma, por simple que sea, que no cambie en cada instante, ya que no hay conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición, al sentimiento presente, del recuerdo de los momentos pasados. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen del pasado que se agranda sin cesar, sea que más bien testifique, por su continuo cambio de cualidad, la carga cada vez más pesada que uno arrastra detrás de sí, a medida que la vejez aumenta. Sin esta supervivencia del pasado en el presente no habría duración, sino solamente instantaneidad. (Bergson, 1960: 27)

Sin el concurso de la memoria, el presente sería un pellizco de tiempo, un mínimo de la duración en la materia imposible de asir. Ahora bien, situado el cuerpo en la línea de la materia y orientado totalmente a la acción y el presente, no podría albergar la memoria. Esto implica, por cierto, al cerebro, pues siendo materia como el cuerpo del que forma parte «no puede tener ninguna diferencia de naturaleza con los demás estados de la materia; todo en él es movimiento como en la percepción pura que determina» (Deleuze, 1987b, 54). ¿Dónde residen entonces los recuerdos?

> La memoria no tiene pues necesidad de explicación. O más bien, no hay facultad especial cuyo rol sería retener del pasado para verterlo en el presente. El pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Desde luego, si cerramos los ojos a la indivisibilidad del cambio, al hecho de que nuestro más lejano pasado se adhiere a nuestro presente y constituye, con él, un único y mismo cambio ininterrumpido, nos parece que el pasado pertenece normalmente a lo abolido y que la conservación del pasado tiene algo de extraordinario: nos creemos obligados entonces a imaginar un aparato cuya función sería registrar las partes del pasado susceptibles de reaparecer a la conciencia. Pero si tomamos nota de la continuidad de la vida interior y por consiguiente de su indivisibilidad, lo que se tratará de explicar ya no es la conservación del pasado, sino por el contrario su aparente abolición. Ya no tendremos que dar cuenta del recuerdo, sino del olvido. (Bergson, 2013: 172)

Los recuerdos, esas imágenes del pasado, no se encuentran en ningún lugar del cuerpo sino en la duración, una dimensión ontológica donde la memoria integral accede como respuesta al llamado del presente que percibe[6]. Incluso aquel recuerdo que como hábito registramos en nuestra corporalidad (como cuando conducimos un automóvil o andamos en bicicleta), se actualiza solo por medio de un llamado del presente a la memoria.

Ahora bien, la «percepción pura» encadenada a la materia y el «recuerdo puro» que pone de manifiesto la realidad de la duración existen más de derecho que de hecho[7], pues el despliegue de toda experiencia se da en su «impureza»: «la propia imagen-recuerdo reducida al estado del recuerdo puro permanecería ineficaz. Virtual, ese recuerdo no puede devenir actual más que por la percepción que lo atrae. Impotente, toma su vida y su fuerza de la sensación presente en que se materializa» (Bergson, 2006, 139).

La conciencia es memoria actuante en el presente que se proyecta al futuro solo en la medida en que encuentra su anclaje en un cuerpo, por eso: «La duración es esencialmente memoria, conciencia y libertad y es conciencia y libertad porque es memoria» (Deleuze, 1987b: 47).

Vuelvo entonces al núcleo de mi investigación. En el universo abierto de imágenes-movimiento no hay dirección ni sentido, nada que pueda preverse en la indeterminación de múltiples acciones y reacciones posibles entre las imágenes-movimiento. Por ello, por nuestros cuerpos y las múltiples afecciones que registra, y de las cuales somos conscientes, devolvemos a ese universo nuevas imágenes (materiales) que le dan sentido.

Los seres humanos, desprendidos del mundo por el intervalo en la duración que introduce nuestro cerebro, hemos hecho de las imágenes un modo de resistir lo dado «tal y como es» y retornar al mundo (re)construyéndolo. Bien lo señala Deleuze respecto del cine:

> Solo la creencia en el mundo puede enlazar al hombre con lo que ve y oye. Lo que el cine tiene que filmar no es el mundo, sino la creencia en este mundo, nuestro único vínculo. Se preguntó a menudo por la naturaleza de la ilusión cinematográfica. Volver a darnos creencia en el mundo, ese es el poder del cine moderno (cuando deja de ser malo). Cristianos o ateos, en nuestra universal esquizofrenia «necesitamos razones para creer en este mundo». (Deleuze, 1987a: 229-230)

6. La memoria ontológica se vuelve memoria psicológica, señala Bergson, por medio de un llamado del presente: «la memoria integral responde al llamado de ese estado presente a través de dos movimientos simultáneos, uno de traslación, por el cual se presenta entera al encuentro de la experiencia contrayéndose más o menos de este modo, sin dividirse, en vista de la acción; el otro de rotación sobre sí misma, por el cual se orienta hacia la situación del momento para presentarle la cara más útil» (Bergson, 2006: 180).
7. Bergson mismo señala: «Pediremos que se entienda provisoriamente por percepción no mi percepción concreta y compleja, aquella que es hinchada por mis recuerdos y que ofrece siempre un cierto espesor de duración, sino la percepción pura, una percepción que existe de derecho más que de hecho, la que tendría un ser situado donde soy, viviendo como vivo, pero absorbido en el presente, y capaz de obtener de la materia, a través de la eliminación de la memoria bajo todas sus formas, una visión a la vez inmediata e instantánea» (Bergson, 2006: 31).

Las imágenes arrancan de un mundo material, del cual forma parte nuestro cuerpo y del cual no podemos separarnos por más absurdo que parezca, es un hecho que ocurre junto con la aparición de los seres humanos. Por eso, «por el absurdo, en virtud del absurdo» (Deleuze, 1987a: 227), surge lo impensado como potencia del pensamiento y se actualiza en imágenes. Las imágenes, esta vez como artefactos icónicos, son, desde este punto de vista, imágenes donde se concentran una multiplicidad de duraciones que invoca cierto presente o diversos presentes que se actualizan.

Entonces, en el universo de imágenes-movimiento es posible comprender la producción de artefactos visuales como registros de las afecciones del mundo en los cuerpos que, a su vez, son devueltos al mundo como novedades que le dan sentido. Nuestra autopercepción como seres corpóreos es aquí fundamental: «¿Cómo deshacernos de nosotros mismos, y deshacernos a nosotros mismos?», se pregunta Deleuze (1984: 101) a propósito de *Film* (1963), el cortometraje de Beckett. ¿Cómo, además, deshacernos de la experiencia registrada en nuestra corporalidad? Al percibirnos como cuerpos, organismos circunscritos y a la vez abiertos, la «frontera» entre el uno mismo (*self*) y las demás imágenes-movimiento siempre será problemática: «¿Quién podría decir dónde comienza y dónde termina la individualidad, si el ser vivo es uno o varios, si son las células las que se asocian en organismo o si es el organismo el que se disocia en células?» (Bergson, 1963: 434)[8].

¿Quién podría definir entonces la frontera que nos separa no solo del mundo, sino también de los demás, de los seres humanos que participan de nuestra vida?

Si, como se observa en la obra de Bergson, los cuerpos son menos independientes de lo que el pensamiento occidental ha querido, si nuestras divisiones no son más que demarcaciones habilitadas por la memoria y la percepción profunda del propio ser, entonces la muerte de un miembro de la comunidad la experimentaríamos como una desgarradura en la propia corporalidad. La muerte, como paradigma en la creación de imágenes como ha pensado Belting (2009a, 2009b), tiene por una parte su origen en el cuerpo herido por la ausencia, pero también en la duración que conforma nuestra conciencia y nos hace saber que hemos perdido «algo», tal es la razón por la cual, me parece, desde el principio «los seres humanos se vieron tentados a comunicarse con las imágenes como si fueran cuerpos vivos y también a aceptarlas en el lugar de esos cuerpos» (Belting, 2009b: 157).

Pero, además, la experiencia de la muerte por medio de otro trae consigo la inminencia del propio fin. De todos los seres vivos el ser humano es el único que tiene la capacidad de reflexionar sobre su finitud por la certeza que tiene

8. El pensamiento de Bergson tiene una proximidad mayor al pensamiento andino. La familia extendida que comprende el *ayllu* no son solo hombres, mujeres y niños unidos por lazos de sangre y reciprocidad; son también las plantas, la tierra y las criaturas que la habitan, visibles y no visibles para cualquier ojo, sensibles y no sensibles para cualquier cuerpo.

de su muerte. Esto conlleva la reflexión sobre nosotros en relación con aquello que somos, más allá de lo que hacemos y experimentamos.

A causa de la muerte el cuerpo es sacado de la superficie donde participa de la vida: las comunidades lo hunden en la tierra, lo esconden en nichos o lo deshacen en cenizas para resguardo de la higiene, pero también para alejar de la mirada el impacto de la descomposición. La tumba, como artefacto visible, pugna en sentido contrario: pone a la vista el ser que es por obra de la memoria.

Pero la pregunta nos acecha: ¿dónde va a dar esa duración que nos permite percibirnos como «nosotros mismos» cuando morimos? ¿Dónde queda nuestro tiempo? ¿Qué sentido puede tener la muerte para la única imagen-movimiento que sabe de sí? «Lo que todas las creencias tienen en común es que de alguna manera se oponen a nuestra aparente finitud progresando por encima de todo lo visible hacia lo invisible y de lo sensible a lo suprasensible. La tumba es un testimonio manifiesto precisamente de esta tendencia» (Jonas, 1998: 51).

Si nuestro cuerpo puede producir alteraciones en la materia contrayendo la duración y lo propio de la conciencia es hacer cuerpo en las imágenes (Ruiz, 2013), entonces la conciencia se hace cuerpo en las imágenes mortuorias, como las animitas, en un sentido simple cuando las percibimos y en un sentido fuerte cuando las creamos. El significado de *representación* tiene esa doble connotación.

Las imágenes mortuorias, desde la tumba hasta las fotografías que acompañan a los deudos, tienen una función similar: *re-presentar* (en el sentido reforzativo de la partícula *re-*) una duración que se ha perdido en tanto no hay un cuerpo que pueda acceder a ella. En la imagen mortuoria tenemos una duración que no puede hacerse presente, sino por medio de un artefacto icónico realizado por los que se niegan a perderla. Su elaboración es, en cierta manera, un modo de restituir, de hacer próxima a los cuerpos que quedan, esa duración que se encarnaba en un cuerpo que se ausenta en tiempo presente.

II

Volvamos, pues, a las animitas partiendo de aquello que «salta a la vista».

La primera característica de las animitas es su diversidad y, sin embargo, poder ser reconocidas como tales por quienes participan de la cultura chilena. Pese a todas sus variaciones, las animitas no son confundidas con otra cosa[9].

La segunda característica es su permanente transformación. Es difícil ver una animita igual a sí misma, aunque también es difícil percibir el cambio en

9. Más que una estética determinada, entra en juego aquí una estructura de contrastes que se abre en el espacio público habitual: generalmente se presenta una estructura básica («arquetipo») rodeada y/o cubierta de objetos que forman parte del mundo privado de las personas. Vistos de manera aislada, cualquiera de estos objetos nos parecería perdido, pero al encontrarse agregados estructuralmente, podemos «saber» que son de «alguien» (un ánima) o que «forman parte de alguien» (del cuerpo del ánima). En el caso de las animitas abandonadas, predomina en su reconocimiento el arquetipo de casa o la cruz (González, 2017).

ellas. Las vemos a diario y solo el paso del tiempo nos lleva a distinguir sus transformaciones.

En tercer lugar, las animitas se respetan. En Chile pocas personas tomarían resueltamente los objetos de una animita, independientemente de que se adhieran o no a la práctica o a la creencia de lo que habitualmente llamamos «sobrenatural». Las animitas exigen un tratamiento respetuoso, incluso estando en ruinas.

Finalmente, las animitas no están sujetas a ninguna determinación desde su origen. Nadie puede predecir el momento ni el lugar de una muerte, menos en el espacio público, porque es, de suyo, indeseada. Sin una institución que las regule, las animitas se corresponden con las imágenes interiores y la multiplicidad de duraciones de quienes las erigen y participan de ellas, incluso más que con el propio difunto[10]. Poseen, además, esa «vulgaridad orgánica» que menciona Didi-Huberman (2013) y son resistentes a todo discurso de artisticidad o autoría. Cada exvoto, cada ofrenda que se le agrega, no se basa en consideraciones compatibles con la comprensión más tradicional del arte, como tampoco con las religiones formales, y aunque no necesariamente las excluye, el trasfondo de cada una es independiente y afectivo.

Pero ¿qué son las animitas «realmente»? Si consideramos la manera en que Bergson entiende la totalidad de lo real, son imágenes-movimiento como lo es el cuerpo de cualquiera de nosotros. También son artefactos icónicos, pues instituyen sentido en lo real por obra de la memoria que nos da la libertad de devolver al universo de las imágenes-movimiento nuestras afecciones, interviniéndolo. Son imágenes que, además, concentran un plexo de duraciones, porque a diferencia de otras imágenes circunscritas a cuerpos mediales inertes (una pintura, una fotografía, por ejemplo) la animita refuerza su indeterminación original en el libre ejercicio de los practicantes y devotos. Son cuerpos (Lira, 2015; González 2017): cada animita es sentida como una presencia y recibe atenciones y cuidados relativos al cuerpo mientras la memoria la mantenga viva[11]. Son cuerpos en movimiento, cambiantes y abiertos a fuerzas que las desorganizan y las reorganizan cada vez como otro cuerpo (Ulm, 2018: 31).

La vida de las animitas (metafóricamente hablando) es tan azarosa e impredecible como la vida de sus hacedores y practicantes. Sujetas a la lógica reciprocitaria del mundo andino que se actualiza en ellas, su existencia y «bienestar» depende de la relación que establezca con sus devotos: como los *riwutus*, las animitas son favorables a los vivos siempre y cuando reciban un tratamiento religioso apropiado[12]. A su vez, las atenciones que reciba una animita serán

10. Al entrevistar a sujetos practicantes de la animita, no es extraño encontrar distintos relatos de la vida y de la muerte del difunto. Relatos que escapan de la realidad misma de los hechos y que también resultan contradictorios entre sí.
11. La presencia de objetos relativos a la vida diaria y a la satisfacción de necesidades básicas, como alimentos y bebidas, por ejemplo, expresa el cuidado y el tratamiento propios de los cuerpos vivos.
12. Me parece importante comprender la palabra *religión* a partir de su etimología. El radical *leg-* que soporta el verbo *legere* ('escoger'), forma también *neg-legere* y *di-legere*, que le apor-

proporcionales a su capacidad de responder a quienes recurren a ellas en busca de milagros. La relación entre una animita y sus devotos es en clave de reciprocidad[13], de manera que el crecimiento orgánico y la «buena salud» que experimenten dependerán del cuidado «diligente» de sus devotos, pudiendo morir a causa de la «negligencia» y del abandono.

La creación de una animita, desde luego, tiene que ver con el cuerpo del difunto, la huella de su caída en un lugar del espacio público y la duración perdida con la muerte, pero también, y sobre todo, con la memoria y los cuerpos de quienes le sobreviven. Las animitas —y esto es extensivo a toda imagen mortuoria— se originan en la limitación extrema de los cuerpos humanos: la finitud, la inminente vuelta a la tierra donde se diluyen los órganos y ese intervalo que somos pierde sus contornos hasta quedar irreconocible. Son producidas por la consciencia que se resiste y se interroga una y otra vez por el sentido de lo irreparable que viene a ser la muerte. El ser humano necesita comprenderse por medio de especulaciones interrogativas, señala Jonas, «de las tumbas se levanta la metafísica. Pero también lo hace la historia, entendida como recuerdo de lo pasado, como lo muestra primero el culto a los antepasados. La conservación del vínculo con ellos amplía el ahora pasajero de la propia existencia» (Jonas, 1998: 51-52).

Es la conciencia de nuestra subjetividad, el poder de diferenciarnos en el universo de las imágenes-movimiento, la que nos lleva a «intuir» mundos o trasmundos que exceden la finitud. Se trata de un tipo de intuición derivada de una negativa contra la evidencia material alojada en la persistencia de la memoria la que señala que hay algo más allá, algo que no va ligado perfectamente a la «experiencia de nuestra motricidad» y que trasciende la experiencia psicológica acoplada al cuerpo, dice Deleuze (1987a: 59) citando a Jean-Louis Schefer.

La tumba, la animita y otras imágenes mortuorias ponen a la vista la duración de una ausencia que es sentida en tiempo presente. Son la finitud consumada y sin sentido actualizando el pasado entre la materia que permanece en acto.

El «más allá» del que una animita participa no es un lugar, sino la configuración colectiva y situada de la duración, un espacio y un momento de creación que enlaza a los sujetos con la totalidad del universo desde su finitud. Son actos de reconciliación con la materia de la que formamos parte y que no podemos abarcar en su totalidad desde el momento en que podemos ser conscientes.

---

tan respectivamente un sentido negativo y otro positivo (Moreno, 2000): «A estos verbos corresponden los sustantivos *neg-ligentia* y *di-ligentia* […] En *re-ligio* el prefijo *re-* cumple la misma función reforzativa que en re-spicio, re-vereor. *Religio* es entonces "tomar atentamente en consideración"» (Moreno, 2000: 1).

13. Una de las características del mundo andino es la reciprocidad: «la reciprocidad, por ejemplo, es como un cordón umbilical que nutre a las personas por él vinculadas, ya que existe un constante y múltiple ir y venir entre los individuos relacionados por intercambios recíprocos» (Mayer, 1974: 39). La reciprocidad permea el mundo andino en toda su complejidad y multidimensionalidad.

Conclusión

Del mixto de materia y memoria afloran la conciencia y la representación. En consecuencia, la libertad de la cual disponemos los seres humanos proviene del recuerdo, de aquella imagen registrada en lo pretérito que nos devuelve a la percepción como un particular que puede intervenir en el universo de las imágenes-movimiento, cambiando su dirección y dotándolo de sentido. El proceso de creación de artefactos icónicos —o imágenes en el sentido habitual de la palabra— y nuestra necesidad de relacionarnos con ellos tiene directa relación con este asunto.

El vínculo entre la animita y la tumba tiene que ver con dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, con la reflexión sobre el sí mismo al que Jonas (1998) hace referencia con la tumba; sin embargo, la animita carece de cuerpo (de cadáver)[14], pues toma su lugar como cuerpo simbólico.

En segundo lugar, tiene relación con esta apertura a la «eternidad» desde la finitud, pero dicha «eternidad» no es sino un cúmulo de duraciones que se abren en torno a una memoria que ha quedado sin cuerpo y que la comunidad se resiste a perder. En el sentido que Bergson nos abre, son actos de libertad que intervienen en la materia, porque es una exigencia de los cuerpos vivos, cuerpos humanos que no se consumen sobre su propia materialidad.

El pasado ontológico no solo adquiere existencia psicológica. A través de las imágenes alojadas en sus cuerpos mediales las invocaciones se materializan y se actualizan continuamente. Las animitas chilenas son solo un ejemplo de ello.

Similar a lo que ocurre con los cuerpos vivos de quienes las practican, nadie puede predecir el curso de la vida de una animita, tampoco su desenlace. Es posible reconocer el momento en que se demarca su espacio, ser testigos de la instalación de los primeros materiales y de su primera forma, pero nadie puede saber si se mantendrá dentro de estos lindes o si crecerá hasta desbordarlos; tampoco es posible saber si será milagrosa y venerada por largo tiempo o si pronto quedará en el olvido. Por su condición y propiedades de cuerpo, la animita es pura indeterminación.

La animita es una imagen-movimiento inserta en un universo de imágenes-movimiento nutrido histórico y culturalmente modelado, por eso también es un artefacto icónico. Todas son, por cierto, cuerpos sujetos a las afecciones de otros cuerpos que las animan de manera tal que es difícil para el investigador presentarlas en la complejidad de sus cambios y su duración, pues en las animitas converge el tiempo interno —el tiempo que es propio de los individuos—, así como el tiempo intuido por un grupo histórica y espacialmente situado.

La animita, en definitiva, puede comprenderse como un sintetizador, un entramado de fuerzas significantes que sin lugar a dudas no están unificadas en un sujeto, sino en un conjunto de sujetos que realizan esa significación en un contexto definido por herencia andina y católica.

14. En Chile, vale decir, existen animitas-tumba, es decir, tumbas que se transforman en animitas por la relación que establecen los creyentes con ellas. En esta investigación las he dejado fuera por la doble complejidad que presentan.

Referencias bibliográficas

Bahamondes, L. (2002). «Transfiguración en el relato de la animita». *Revista de Lengua y Literatura Mapuche*, 10, 53-62. Universidad de la Frontera. Recuperado de <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/viewFile/510/430>.

— (2014). *Del anonimato marginal al reconocimiento popular: Representaciones de delincuentes animitizados*. Recuperado de <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/138257/Del-anonimato-marginal-al-reconocimiento-popular.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Bascopé, V. (2001). «El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba». *Chungará* (Arica), 33 (2), 271-277. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012>

Belting, H. (2009a). *Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid: Akal.

— (2009b). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz Editores.

— (2015). «Imagen, medium, cuerpo: Un acercamiento a la iconología». *Cuadernos de Información y Comunicación*, 20, 153-170. <http://dx.doi.org/10.5209/rev_CIYC.2015.v20.49382>

Benavente, A. (2011). «Las "animitas": Testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile. Estudios atacameños». *Arqueología y Antropología Surandina*, 41, 131-138. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432011000100008>.

Bergson, H. (1960). *Introducción a la Metafísica.* Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos Universidad Nacional Autónoma de México.

— (1963). «La evolución creadora». En: *Obras Escogidas*. Madrid: Aguilar.

— (2006). *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus.

— (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus.

Boehm, G. (2010). «Iconoclasmo: Borrado – Superación – Negación». En: *Cómo producen sentido las imágenes: La fuerza del mostrar*. Berlín: Berlin University Press, 2014, 54-71. Traducción: Roberto Rubio. [Documento de uso exclusivo para el magíster en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado.]

— (2011). «La diferencia icónica». *Rheinsprung 11: Zeitschrift für Bildkritik*, 2014, 170-175. Traducción: Roberto Rubio. [Documento de uso exclusivo para el magíster en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado.]

Deleuze, G. (1981). «Sur le cinéma : l'image-mouvement et l'image-temps». Curso Vincennes - St Denis : Bergson, proposiciones sobre el cine Cours du 18/05/1982. Traducido por Ernesto Hernandez B. Recuperado de <https://www.webdeleuze.com/textes/80>.

— (1984). *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós.

— (1987a). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.

— (1987b). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.

Didi-Huberman, G. (2013). *Exvoto: Imagen, órgano, tiempo*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil. Recuperado de <https://www.sanssoleil.es/exvotos-imagen-organo-tiempo-de-didi-huberman-descarga-gratuita/>.

García Varas, A. (2011). «Lógica(s) de la imagen». En: *Filosofía de la Imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Guerrero, B. (2012). «La presencia de la animita en el relato salitrero del norte grande de Chile». *Márgenes*, 9 (10), 19-24. Recuperado de <https://www.academia.edu/36960435/La_presencia_de_la_animita_en_el_relato_salitrero_del_norte_grande_de_Chile>.

González, M. (2017). *Bicianimitas: un análisis desde el giro icónico*. Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago.

Jonas, H. (1998). «Herramienta, imagen y tumba». En: *Pensar a Dios y otros ensayos.* Barcelona: Herder

Lindán, A. (2007). «Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales». *EURE* (Santiago), 33 (99), 31-46. <https://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612007000200004>

Lira, C. (1999). «La animita en el ámbito del arte». *Aisthesis*, 32, 74-97.

— (2002). *El rumor de las casitas vacías: Estética de la animita*. Santiago de Chile: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

— (2009). «La animita: Historia y diseño». *Revista 180*, 23, 20-23. <http://dx.doi.org/10.32995/rev180.Num-23.(2009).art-248>

— (2015). «Acerca de la experiencia estética y el valor de las subjetividades». *Scanner Cultural*. Recuperado de <https://revista.escaner.cl/node/7704>.

— (2016). «Las cruces de la mala muerte en la costa norte del Perú». En: Lira, C. *Lecturas de la animita*. Santiago de Chile: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 75-90.

Martin, J. (2010). «La imagen-movimiento: Deleuze y la relación Beckett-Bergson». *Areté: Revista de Filosofía*, XXII (1), 51-68. Recuperado de <http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v22n1/a03v22n1>.

Mayer, E. (1974). «Las reglas del juego en la reciprocidad andina». En: Alberti, G. y Mayer, E. (comp.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP Ediciones.

Moreno, J. (2000). *La noción de religión*. Santiago: Centro de Estudios Judaicos. Universidad de Chile. [Documento de uso exclusivo para el diplomado en Ciencias de la Religión.]

Moxey, K. (2009). «Los estudios visuales y el giro icónico». *Estudios Visuales: Ensayo, Teoría y Crítica de la Cultura Visual y el Arte Contemporáneo*, 6, 8-27. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3018364>.

Ojeda, L. (2011). «Hologramas de la muerte imprevista: Pregnancia urbana de las animitas en Chile». *Geograficando*, 7 (7), 69-88. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5092/pr.5092.pdf>.

— (2013). «Animitas: apropiación urbana de una práctica mortuoria ciudadana e informal». *Nueva Antropol*, 26 (79), 99-121. Recuperado de <https://www.nuevantropologia.org.mx/index.php/osjdata_na/article/view/464>.

Ojeda, L. y Torres, M. (2011). *Animitas: Deseos cristalizados de un duelo inacabado*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y de las Artes.

Parker, C. (1992). *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*. Santiago de Chile: Rehue.

Plath, O. (2012). *L'Animita: Hagiografía folclórica*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Readi, P. (2016). «Origen e historia de la animita». En: Lira, C. *Lecturas de la animita: Estética, identidad y patrimonio*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 17-36.

Rubio, R. (2015). «El lugar de la fenomenología en el debate de la reciente filosofía de la imagen». *Veritas*, 33 (septiembre), 89-101.

— (2017). «La reciente filosofía de la imagen: Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes». *Ideas y Valores*, 66 (163), 273-298. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.51068>

Ruiz, M. (2013). *Tiempo y experiencia*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Salas, R. (1992). «Violencia y muerte en el mundo popular: Reflexiones en torno al simbolismo de las ánimas». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IV (14), 181-192. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/316/31641411.pdf>.

Spinoza, B. (1677). *Ética*. Madrid: Editora Nacional de Madrid, 1980.

Ulm, H. (2018). «De la performance a la literatura: Aproximaciones a un pensamiento de los cuerpos». *Hispanic Studies Review*, 3 (2), 30-46. Recuperado de <https://hispanicstudiesreview.cofc.edu/issues/vol3_no2_2018/04-hsr-vol-3-no-2-2018-ulm.pdf>.

Wiesing, L. (2005). «Las principales corrientes de la actual filosofía de la imagen». En: Wiesing, L. *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*. Fráncfort: Suhrkamp, 17-36. Traducción: Roberto Rubio. Para uso en el curso "Pensamiento e imagen" (Universidad Alberto Hurtado, 2014).

Macarena Soledad González Franzani es profesora de Historia, magíster en Filosofía y Doctora en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte en la Universidad de Chile. Desde 2016 ha enfocado sus estudios en imágenes mortuorias de Chile, principalmente en animitas y fotografías de detenidos desaparecidos de la dictadura chilena. Ha sido ganadora de los concursos Becas Chile Crea (2020) y Fondart[15] Nacional (2020) del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile.

Macarena Soledad González Franzani is a History lecturer, and has a Master's degree in Philosophy and a PhD in Philosophy specialising in Aesthetics and Art Theory at the University of Chile. Since 2016 her academic focus has been on Chilean mortuary images, mainly *animitas* (roadside shrines to accident victims) and pictures of disappeared detainees of the Chilean dictatorship. She has been awarded a Chile Crea grant (2020) and a Fondart Nacional grant (2020) from the Ministry of Cultures, Arts and Heritage of Chile.

15. Fondo Nacional del Desarrollo Cultural y las Artes.

Si això és un animal. El concepte d'animal i la deshumanització a la *Trilogia d'Auschwitz*

Faina Loreto Vicedo Bethencourt
Universitat de València
fainaloreto@hotmail.com

Data de recepció: 30-6-2020
Data d'acceptació: 12-5-2021

Resum

Trobar la forma d'expressar quelcom per al qual no hi ha paraules fou un dels reptes que assumí Levi quan volgué explicar la cruel deshumanització que va sofrir com a presoner al *Lager*. Nogensmenys, hi va trobar la solució mitjançant el concepte d'animal. En aquest sentit, el seu testimoni és ple de metàfores faunístiques que representen el patiment de la seua reducció cap al *fons* i la crueltat de ser tractat com una bèstia a la qual podien assassinar i que patia com un esclau castigat. Levi confirma amb les seues analogies que la deshumanització és una metamorfosi animal. Tanmateix, la tesi d'aquest assaig és que la deshumanització no és convertir-se en una bèstia, sinó transformar-se en allò que nosaltres hem fet dels animals. Una proposició que afirmem gràcies a l'etologia, que ens evidencia que el comportament real de les feres no equival a estar pres ni a ser humiliat. De fet, creiem que la raó principal per la qual Primo Levi pensava que la deshumanització era animalitzar-se sorgeix arran d'una ideologia antropocèntrica.

Paraules clau: antropocentrisme; etologia; ésser humà; Lager; metàfores; Primo Levi; vocabulari

Abstract. If this is an animal. *The concept of animal and the dehumanization in* Auschwitz Trilogy

Finding a way to express something you do not have words for was one of the challenges Primo Levi faced in trying to describe the cruel dehumanisation he suffered as a prisoner in a Nazi concentration camp. He found a solution by using the concept of 'animal'. So his work is full of animal metaphors that represent the suffering of being reduced to the most basic, and the cruelty of being treated like a beast which may be killed and suffers as a punished slave. Levi's analogies show that dehumanisation is an animal metamorphosis. Nevertheless, the thesis of this essay is that dehumanisation is not becoming an animal, but being transformed into what we have turned animals into. It is a proposition we can state thanks to ethology, which shows us that the true behaviour of wild animals is not the same as being imprisoned or humiliated. In fact, we believe that the main reason Primo Levi thought dehumanisation was to become like an animal is due to an anthropocentric ideology.

Keywords: anthropocentrism; ethology; human being; concentration camp; metaphors; Primo Levi; vocabulary

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1312

Sumari

1. Introducció
2. El vocabulari de Primo Levi i la deshumanització
3. Les metàfores: *Si això és un animal*
4. Konrad Lorenz i la naturalesa animal
5. L'antropocentrisme
6. Conseqüències de l'antropocentrisme
7. Conclusió
Referències bibliogràfiques

—Una frontera ens separa… —sospire mentre t'observe. I com si comprengueres el meu llenguatge, la teua mirada em demana, a través del filat espinós, que trenque la barrera material que ens distancia.

Ai… Si tu saberes que eres el meu espill. Si tu arribares a concebre que el teu reflex em nodreix! Que en tu, bèstia immunda, veig el meu patiment.

I creus que l'única muralla que ens allunya és material?

Material és el teu cos cansat de segles de treball esclau i forçat.

Material són els barrots, les urnes de vidre i les mutilacions del teu cos.

La frontera més gran que ens separa és que quan jo et mire per poder comprendre el meu ésser, a l'altra banda mai apareixen ni les teues cadenes, ni tu.

(Autoria pròpia)

1. Introducció

Una de les finalitats de Primo Levi a l'hora d'escriure la seua obra va ser «proporcionar documents per a un estudi asserenat d'alguns aspectes de l'ànima humana» (Levi, 1999: 13). Un objectiu que s'assoleix quan ens endinsem en la seua narrativa, perquè llegir Levi condueix, inevitablement, a reflexionar sobre què és l'ésser humà. I aquesta qüestió és essencial en l'antropologia filosòfica, perquè implica preguntar-nos sobre les condicions que fan que una persona siga humana, així com pensar en quines situacions un individu perd tot allò que considerem pròpiament humà.

Aquests interrogants fonamentals són suggerits amb el títol *Si això és un home*, que correspon a un dels versos dels poemes de Primo Levi (1999: 11), atés que, com molts altres presoners del *Lager*, Levi va relacionar la seua vivència amb qüestions antropològiques, ja que als camps de concentració les persones eren exterminades simplement pel fet de ser el que eren (Llinares, 2015: 36). Segons Evans, l'Holocaust va ser singular enfront d'altres genocidis històrics, perquè mai abans s'havia intentat eliminar una ètnia humana per motius d'ideologia racista i de neteja eugenèsica amb una sistematització planificada i tècnica com van ser els camps de concentració, els camps d'extermini i les

cambres de gas (entre altres mètodes d'assassinat); sense oblidar que l'execució de persones no es va limitar a una àrea geogràfica, sinó que el règim nazi va pressionar altres països perquè els lliuraren la seua població jueva (Evans, 2015: 359-360, 364).

Ara bé, no va resultar gaire fàcil per al químic italià trobar els mots adients que li permeteren copsar tota la realitat existencial viscuda, i explicar allò ocorregut durant un esdeveniment històric insòlit com aquell[1]. Com ell va afirmar: «la nostra llengua no té paraules per expressar aquesta ofensa, la destrucció d'un home» (Levi, 1999: 31), ja que «diem *gana*, diem *cansament*, *por* i *dolor*, diem *hivern*, i són unes altres coses» (1999: 147). El nostre lèxic fa referència a una realitat que dista moltíssim de la del *Lager*, perquè és un vocabulari compost per «paraules lliures, creades i fetes servir per homes lliures que vivien, gaudint i patint, a casa seva» (ídem). Nogensmenys, Levi va assumir aquesta tasca i, en submergir-nos en la seua prosa, comprovem que una de les ferramentes que va emprar per fer front a la dificultat d'expressar la deshumanització foren les metàfores animals. Uns símils que suggereixen que el destí on arriba hom que ha sigut arrabassat de tot allò que el fa humà és un món constituït per conductes pròpies de l'univers animal, i que, per tant, la deshumanització ens indueix a convertir-nos en bestiar. Però, tot i que aquestes analogies faunístiques serviren a l'italià per explicar l'experiència d'una persona a la qual li és suprimida la seua humanitat, realment el contingut d'eixes al·legories correspon al món animal? Veritablement el règim nazi va reduir les víctimes a animals, o més aviat a allò que les persones hem fet dels animals?

2. El vocabulari de Primo Levi i la deshumanització

> Aleshores, per primera vegada ens hem adonat que la nostra llengua no té paraules per expressar aquesta ofensa, la destrucció d'un home. (Levi, 1999: 137)

> Voldríem invitar ara el lector a reflexionar sobre quin sentit podien tenir ara al *Lager* les nostres paraules *bé* i *mal*, *just, injust*; que cadascú jutgi basant-se en el quadre que hem esbossat i en els exemples damunt exposats, quina part del nostre comú món moral podia substituir més ençà del filat espinós. (Levi, 1999: 104)

D'acord amb Belpoliti i Gordon, aquests fragments de l'obra de Levi són claus per adonar-nos que el químic italià va experimentar una gran dificultat per a trobar un lèxic que li permetera escriure sobre una vivència per a la qual no hi ha mots aptes per descriure-la (Belpoliti i Gordon, 2007: 51). El nostre llenguatge quotidià es queda buit, no solament a l'hora d'expressar el procés de deshumanització i el colp sord d'arribar al *fons*, sinó que tampoc és capaç d'oferir eines que categoritzen l'àmbit d'allò moral generat al *Lager*. Però, tot

1. El mateix repte el manifestava Semprún en preguntar-se, en *La escritura o la vida*, si realment allò que havia viscut es podia contar; si veritablement la narració d'aquella vivència podia copsar tota la substància i la densitat de l'experiència patida (Semprún, 1995: 25).

i la dificultat paradoxal de *dir allò que no es pot dir*, Belpoliti i Gordon estudiaren que Levi va donar compte de la seua experiència amb un llenguatge determinat. Aquest lèxic té origen en «la seua singular formació cultural i professional» (2007: 52, traducció nostra), així com en «la seua mentalitat racional arrelada als valors de la Il·lustració europea» (ídem). En concret, aquests investigadors van classificar el llenguatge de l'obra de Levi en tres tipus de vocabularis. Nosaltres al llarg d'aquest assaig analitzarem dues d'aquestes categories lèxiques per conduir la nostra reflexió.

El primer d'aquests vocabularis està conformat per una terminologia etològica i antropològica amb la qual Levi «llegeix els *patrons de comportament* o *les cultures* que hi havia al *Lager*» (ídem). El concepte d'animal és protagonista a l'hora d'explicar les conductes humanes i inhumanes que va observar durant el seu presidi al camp de concentració. D'aquesta manera, la fauna es presenta al llarg de la seua obra com «metàfores, models i mites —però, a més, com presències reals, objectes vívids d'observació i d'interès, ferramentes per comprendre el comportament» (ídem). Tenint en compte la classificació feta per Belpoliti i Gordon de tots els animals que apareixen als relats del químic italià, hi trobem «gossos, cavalls, aranyes, papallones, puces, grills, escarabats, gavines, formigues, talps, ratolins, caragols, bous, mosques, camells, corbs, gats, conills, gallines, pollastres, serps i molts altres» (2007: 53, traducció nostra). Ara bé, amb gran freqüència les bèsties són utilitzades per descriure la deshumanització viscuda. Per això podem afirmar que el símbol animal representa «per analogia totes les terribles, incivilitzades i inhumanes indignitats imposades sobre les persones presoneres» (2007: 54, traducció nostra). Un acte líric que fa que les feres signifiquen la pèrdua de tota humanitat.

En aquesta línia, Todorov va tractar de respondre la qüestió que versa sobre com uns éssers humans van ser capaços de comportar-se tan cruelment amb altres persones. Segons aquest lingüista, la deshumanització és un procés bifàsic que comença en un primer estadi durant el qual s'indueix les persones a adoptar un comportament semblant al dels animals; per a tractar eixos individus, en una segona etapa, com a animals, o pitjor (Todorov, 2004: 188). En efecte, la metamorfosi que garantia a tota persona que en arribar *al fons* seria tractada com un objecte, i que la seua vida estaria a mercè de la voluntat dels botxins, era buidar-la de tot allò que fonamentava la seua humanitat:

> Imagineu ara un home a qui, juntament amb les persones estimades, se li arrabassi la casa, els costums, la roba, en fi, tot, literalment tot el que posseeix: serà un home buit, reduït al sofriment i a la necessitat, mancat de dignitat i de discerniment, ja que acostuma a passar-li, a qui ho ha perdut tot, que es perd a si mateix; fins al punt, doncs, que es podrà decidir amb tota tranquil·litat la seva vida o mort fora de qualsevol sentiment d'afinitat humana; en el cas més afortunat basant-se en un pur judici d'utilitat. Es comprendrà aleshores el doble significat del terme «camp d'extermini», i estarà clar què volem expressar amb aquesta frase: jeure al fons. (Levi, 1999: 32)

El *fons* és la condició més miserable a la qual es pot fer arribar un ésser humà quan ha sigut expropiat de tot allò que el fa ser persona: els vincles humans, la casa, la roba, els costums, la llengua… Una situació que, com analitzava anteriorment Todorov, facilitava que els botxins no veren éssers humans al seu davant en el moment d'exterminar-los o a l'hora d'utilitzar-los com a objectes útils. Per aquest fet, anàlogament a la tesi de Todorov sobre el procés de deshumanització, Levi afirma l'existència de la doble significació del *camp d'extermini*, perquè primerament s'aniquilava tot allò que permetia considerar humanament una persona, per a després posar fi a la seua vida, o utilitzar allò que en quedava.

Així mateix, en relació amb les metàfores animals que utilitzà el químic italià per descriure la deshumanització, Belpoliti i Gordon assenyalen que a l'obra de Levi la figura del gos hi apareix amb freqüència (Belpoliti i Gordon, 2007: 54). Concretament, l'autor italià sembla que es va sentir identificat amb Buck, el personatge principal de *La crida del bosc*, obra escrita per Jack London (1988). En aquest sentit, segons Galcerà, en la història d'aquest gos, Levi hi va veure un procés de regressió i d'assimilació a una manera de ser aliena a la natura del protagonista (Galcerà, 2016: 108). No és gens d'estranyar que açò passara, ja que London va saber transmetre l'experiència angoixant de Buck, que, en ser raptat de la còmoda llar en la qual vivia, va ser arrabassat de tot allò que donava sentit a la seua existència. Una vivència que comparteix molts dels trets del viatge cap *al fons* que van imposar a Levi a finals de 1943, i amb el qual va iniciar la seua deshumanització.

Aquest procés començava en el camí cap al *Lager*, un trajecte al llarg del qual les persones eren transportades en «vagons de mercaderies, tancats per fora» (Levi, 1999: 20), on viatjaven «homes, dones, nens, comprimits sense pietat, com a mercaderia ordinària» (ídem). Des de dins dels trens podien comprovar l'inici de la seua metamorfosi animal quan escoltaven els oficials alemanys preguntar: «*Wieviel Stück?*» (ibídem, 19); un interrogant al qual el caporal responia «que les *peces* eren sis-centes cinquanta» (ídem). Sota els ulls d'aquells alemanys ja eren objectes transportats en combois de mercaderies per al bestiar.

L'última parada per al tren de Levi fou Monowitz. Allí el ritual d'animalització va continuar quan els van obligar a despullar-se davant de persones desconegudes i desvinculades entre si, per a després forçar-les a vestir-se amb l'uniforme reglamentari del *Lager*. Atés que «la roba, fins i tot aquella roba immunda que repartien, fins i tot els sabatots de sola de fusta, són una defensa dèbil però indispensable. Qui no en té deixa de percebre's a si mateix com un ésser humà i se sent com un cuc: nu, innoble, caminant lentament i de bocaterrosa» (Levi, 2011: 473). Res ja no era seu. Sense pertinences, ni llibertat, ni llaços familiars, en restava l'extracció del nom. L'extirpació es realitzava de forma visible i material amb el tatuatge d'un número als braços de presoners i presoneres:

> L'operació era poc dolorosa i no durava més d'un minut, però era traumàtica. El seu significat simbòlic era clar per a tothom: això és un senyal indeleble,

> d'aquí no en sortireu; això és la marca que s'imprimeix als esclaus i al bestiar destinat a l'escorxador, i en això us heu convertit. Ja no teniu nom: aquest és el vostre nom nou. (Levi, 2011: 477)

La tinta en la pell en forma de xifra era el senyal que els indicava que havien entrat en un món animal reservat per a bèsties i esclaus, els quals eren destinats a morir en l'escorxador. Una pràctica que evidenciava el que realment era el *Lager*: una eina del sistema totalitari amb la finalitat d'erradicar la humanitat de les persones presoneres, i aniquilar-les després d'un temps d'esclavatge. Un món on les individualitats es reduïen a *Häftling*: «he après que jo sóc un *Häftling*. El meu nom és 174.517; ens han batejat, portarem mentre visquem la marca tatuada al braç esquerre» (Levi, 1999: 32). Sense nom, ni singularitat, Levi va comprovar que el seu company Null Achtzehn ja no era una persona, feia «la impressió d'estar buit per dintre, de no ser més que un embolcall» (1999: 50). Perquè, sense nom, les persones som reduïdes a un espai inhumà, ja que quan bategem algú li permetem inserir-se en l'espai social, al nostre món humà on establim regles morals:

> Entramos en el espacio social y en el tiempo al ser nombrados. El nombre que llevamos, la designación que nos confiere singularidad, depende del otro. Aunque otros compartan nuestro nombre, el nombre, en tanto que convención, posee una generalidad y una historicidad que no es de caràcter singular, y a pesar de ello parece tener el poder de conferir singularidad. Al menos, ésta es la comprensión general que existe del *nombre propio*. (Butler, 2002: 55)

En aquest sentit, l'assignació d'un nom propi és, en principi, una funció que depén d'un altre individu, i en tant que existeix aquesta dependència, que puguem tindre'n un és una acció totalment social i amb un objectiu clar: reconéixer-nos com a éssers humans i possibilitar la nostra singularitat i individualitat. Per això, el ritual del tatuatge li fa exclamar a Levi «com si tothom s'hagués adonat que només un home és digne de tenir un nom» (Levi, 1999: 51). En efecte, sense nom, no hi ha individus, solament existeix una massa homogènia en forma de ramat, com Levi va comprovar un dia del mes d'agost de 1944. Durant aquella jornada hi hagué bombardejos a la Buna, dels quals s'alertà la comunitat presidiària mitjançant una alarma. Levi escriu que «quan l'alarma acabava, tornàvem de totes bandes als nostres llocs, ramat mut i innombrable» (1999: 151). En una altra ocasió, el torinés descriu que solament se sentia diferent del conjunt de presoners en el moment en què anava al laboratori a treballar: «al camp, al vespre i al matí, res no em distingeix del ramat, però de dia, a la feina, jo estic sota cobert i calent» (1999: 166). No obstant això, aquesta sensació de ser un grup homogeni sense individus era també percebuda pels obrers civils que treballaven a la Buna: «qui podria distingir les nostres cares? Per a ells som *Kazett* neutre singular» (1999: 144). Consegüentment, l'eliminació del nom era un acte inhumà, perquè arrabassava tota individualitat i feia que les persones presoneres s'apreciaren a si mateixes, i externament, com un ramat. Ara bé, es tractava d'un folc que havia de

fer un treball forçat i esgotador: «no ha de deixar espai per a la professionalitat, ha de ser el de les bèsties de càrrega, tirar, empènyer, portar pesos, doblegar l'esquena sobre el terra» (Levi, 2011: 479). En aquest sentit, una altra de les formes que prenia la deshumanització als camps de concentració era la imposició de realitzar una feina equiparable a la que fan els animals, a saber, un treball no retribuït i, per tant, esclau (2011: 478). Una feina que, a més, anava acompanyada d'una violència continua cap a les persones presoneres. Cada cop i agressió verbal confirmava el seu *enfonsament* al món animal:

> Era un senyal: per aquella catèrvola, ja no érem homes: amb nosaltres, com amb les vaques o les mules, no hi havia una diferència substancial entre el crit i el cop de puny. Perquè un cavall corri o s'aturi, giri, tiri, o deixi de tirar, no cal entendre-s'hi gaire o donar-li explicacions detallades; n'hi ha prou amb un diccionari format per una dotzena de senyals diversament subministrats però unívocs, no importa que siguin acústics, tàctils o visuals: estrebada de les regnes, punyides dels esperons, crits, gestos, esclafits de fuet, trompetejos dels llavis, plantofades a l'esquena, tots van igual de bé. (Levi, 2011: 456)

En aquest submón faunístic on ja no hi havia persones, el llenguatge humà havia estat substituït per un conjunt d'ofenses verbals i físiques, atés que «l'ús de la paraula per comunicar el pensament, aquest mecanisme necessari i suficient perquè l'home siga home, havia caigut en desús» (Levi, 2011: 478). Nogensmenys, el règim nazi havia construït una ideologia totalment etnocèntrica, segons la qual «al món només hi havia una sola civilització, l'alemanya; totes les altres, presents o passades, només eren acceptables en la mesura que continguessin algun element germànic» (2011: 457). Un fet pel qual «qui no entenia ni parlava l'alemany era per definició un bàrbar; si s'entestava a intentar expressar-se en la seva llengua, més ben dit, en la seva no-llengua, calia fer-lo callar a patacades o posar-lo al seu lloc» (2011: 457). Aquest pensament que es materialitzava en la violència que vivien els presoners com Levi feia que els alemanys tingueren una percepció animalitzada dels presidiaris, cosa que evidencia el químic italià quan expressa que les diferents llengües que convivien al camp «els sonen com grotesques veus animals» (2011: 144) als obrers civils de la Buna. Finalment, moltes de les víctimes deportades al *Lager* van ser sotmeses a experiments mèdics, igual com es feia amb els animals de laboratori. Unes pràctiques que, com Levi descriu a la *Trilogia d'Auschwitz*, eren cruels, violentes i doloroses, i no sols això, sinó que moltes voltes eren científicament inútils (2011: 481).

En resum, amb l'escrutini d'aquest primer tipus de llenguatge que va utilitzar el torinés, veiem que en la prosa descriptiva amb la qual explica el procés de deshumanització, la figura «animal» serveix per expressar l'eixida del món humà i el que resta després d'aquesta metamorfosi. Un ritual de conversió que s'aconseguia induint les persones a comportar-se com a animals, fet a partir del qual comprovem la tesi de Todorov i Glover segons la qual la deshumanització consisteix en una animalització de les persones (Glover, 2001: 462-466). Ara bé, aquest recurs de la metàfora animal, segons Belpoliti i Gordon, no sols

funciona per analogia, sinó també perquè existeix una determinada afinitat entre els éssers humans i els animals (Belpoliti i Gordon, 2007: 55). I és que entre el món de les bèsties i el món humà no hi ha un abisme infranquejable, sinó una porosa barrera que permet que Levi puga identificar-se amb les vivències de Buck i utilitzar el símbol animal per transmetre allò que va viure.

D'altra banda, Belpoliti i Gordon afirmen que un altre dels vocabularis que va utilitzar Levi està totalment arrelat a la seua formació com a químic, fet que origina que la seua lectura del *Lager* manifeste un patró asimètric molt semblant a la manera com funcionen les molècules en la naturalesa. Segons la ciència, aquestes partícules poden presentar dues formes que no són simètriques, tot i tindre la mateixa composició química. Una proposició que va induir Levi a pensar que l'asimetria és intrínseca a la vida i que és present en tota mena d'organismes, des del més diminut fins a l'ésser humà (Belpoliti i Gordon, 2007: 58); raó per la qual el químic italià «acaba pressuposant un patró d'asimetria quiral a l'univers sencer; un patró en el qual l'univers material és reflectit per un idèntic, però invertit, "regne material", el qual, igual que les nostres mans dreta i esquerra, no poden ser una la imatge de l'altra a no ser que [les fem coincidir] a través d'una rotació total» (2007: 58, traducció nostra). Amb açò, aquests investigadors afirmen que, a l'imaginari de Levi, Auschwitz és un món invertit, és a dir, la imatge especular del món civilitzat i humà.

Fins ací dues idees han sigut plantejades: d'una banda, que enfront de la dificultat d'expressar la deshumanització, Levi s'apodera del símbol animal per comunicar-nos la cruel experiència que va viure al camp de concentració nazi; d'altra banda, que, a causa de la seua formació científica, va assumir que l'univers es constitueix mitjançant patrons asimètrics. Per tant, si el químic de Torí va expressar la deshumanització de les víctimes mitjançant figures del món faunístic i alhora pensava que tota entitat de l'univers tenia una imatge especular, deduïm que Levi considerava que els animals eren la imatge asimètrica dels éssers humans, és a dir, que representaven el que era inhumà. Una concepció que es manifesta clarament al fragment que reproduïm a continuació, on trobem una conversa que va mantindre Levi amb Steinlauf, que havia sigut sergent de l'exèrcit austrohongarès:

> Perquè el *Lager* és una gran màquina per convertir-nos en animals, nosaltres no hem de convertir-nos en animals; que fins en aquest lloc es pot sobreviure, i per això s'ha de voler sobreviure, per explicar-ho, per donar-ne testimoni; i que per viure és important esforçar-nos a salvar almenys l'esquelet, la carcassa, la forma de civilització. Que som esclaus, estem privats de tots els drets, exposats a totes les ofenses, destinats a una mort gairebé segura, però que una facultat ens ha quedat i l'hem de defensar amb tota l'energia perquè és la darrera: la facultat de negar el nostre consentiment. Per tant, hem de rentar-nos, evidentment, la cara sense sabó, en l'aigua bruta, i eixugar-nos amb la jaqueta. Hem d'embetumar les sabates, no perquè així ho digui el reglament, sinó per dignitat i decència. Hem de caminar drets, sense arrossegar els esclops, no pas en homenatge a la doctrina prussiana, sinó per continuar vius, per no començar a morir. (Levi, 1999: 49)

Aquestes paraules de Steinlauf donaren una lliçó de vida a Levi quan havia decidit no seguir la disciplina del *Lager* i no dutxar-se, ja que l'objectiu no era la higiene (a causa de la impossibilitat per la manca de mitjans), sinó la submissió i la deshumanització de les persones. Però Steinlauf va instar l'italià a dutxar-se, no per obediència a les normes absurdes del *Lager*, sinó per conservar la humanitat i no consentir la metamorfosi animal.

Amb tot plegat, veiem que a l'obra de Levi el món de les bèsties és la materialització directa de la deshumanització perquè és la contrapartida del món humà. Malgrat això, és cert que van tractar les persones al *Lager* com a animals? Realment les víctimes es van convertir en feres? El contingut d'eixos símils correspon a l'univers de la fauna?

3. Les metàfores: *Si això és un animal*

En 1945 el químic italià i la resta de deportats vius del seu camp de concentració foren traslladats per les patrulles russes al *Lager* central d'Auschwitz. Les paraules amb les quals Levi descriu l'ambient que allí es respirava ens traslladen a aquell moment:

> A fora encara que nevés força, els carrers funestos del camp ja no estaven deserts, sinó que eren un formiguer de gent anant amunt i avall incansable. (Levi, 2011: 220)

En aquest fragment les formigues representen el moviment actiu i continu d'aquelles persones que havien aconseguit sobreviure als llargs mesos de captiveri. Aquesta comparació de la situació dels éssers humans amb la dels animals no humans, com les formigues, no té la intenció de mostrar com les persones foren reduïdes a una situació on es comportaven com a animals. Més aviat es tracta d'una analogia que ens permet crear-nos la imatge d'un moment determinat de la vivència de Levi, on no va haver-hi un procés de deshumanització.

En canvi, en altres ocasions utilitza metàfores faunístiques per expressar la pèrdua de la humanitat de les víctimes, com quan narra la repatriació de les dones ucraïneses que tornaven de l'Alemanya nazi al seu país. Aquestes senyores «tornaven a casa en vagons de mercaderies, sovint descoberts, dividits horitzontalment per un empostissat a fi d'aprofitar-ne millor l'espai: seixanta, vuitanta per vagó» (Levi, 2011: 309). Unes dones que «ningú no les esperava, ningú no semblava adonar-se d'elles» (2011: 309), i que «la seva inèrcia, el seu retraïment, la seva pesarosa manca de pudor eren d'animals humiliats i domats» (2011: 309). En aquestes línies, la imatge de les bèsties castigades té la intenció directa que arribem a concebre quin era l'estat de deshumanització d'aquestes persones.

Un cop més, per filar prim en la nostra argumentació, veiem dos moments distints on Levi utilitza la metàfora d'un aquari, però aquesta té un significat totalment diferent cada vegada. El primer ús d'aquest símil li serveix per

expressar la seua experiència viscuda just en el moment que va baixar del tren quan van arribar a Auschwitz i es va fer la primera selecció de persones. L'evacuació del comboi el va endinsar en una atmosfera nocturna i fosca descrita així: «tot estava silenciós com en un aquari» (Levi, 1999: 23). Per contra, l'altre ús de l'analogia de l'aquari el realitza per descriure un moment posterior: quan va ser menystingut a l'hora de fer l'examen en el qual havia de demostrar que realment tenia formació com a químic i que era apte per treballar al *Kommando* Químic. En aquesta prova, tot i que el *Doktor* Pannwitz (l'home que l'examinava) va verificar que Levi compartia els mateixos coneixements que ell (que tenia capacitat intel·lectual humana), en cap moment va reconéixer el químic italià com una persona, ja que «aquella mirada no va ser entre home i home» (Levi, 1999: 127). Més aviat, aquella mirada va ser «intercanviada com a través de la paret de vidre d'un aquari entre dos éssers que viuen en medis diferents» (1999: 127).

En aquests fragments veiem que amb la primera imatge d'un aquari es vol transmetre la sensació d'un ambient nocturn, inundat per un silenci absolut i aclaparador. En canvi, la segona figura metafòrica de l'aquari és una analogia explícita de la frontera entre els animals i les persones. Una imatge on Levi és l'animal que es troba dins l'aquari, mentre que el doctor sense escrúpols que l'examina és una persona. Un individu equiparable a qualsevol que visita els zoològics o aquaris per observar els animals que hi viuen engabiats. Però, què volem dir amb tot açò? Que els éssers que apareixen a les metàfores amb les quals no es vol expressar la deshumanització són animals que viuen al seu medi natural i, per tant, que aquestes analogies no mostren la desnaturalització de cap animal. Un fet que comprovem al símil en el qual les formigues representen el ritme frenètic dels deportats; o en la primera metàfora de l'aquari, que, tot i ser una eina d'empresonament, no ens evoca la imatge d'un presidi, sinó que expressa l'aclaparador silenci que acompanyava la nit d'aquella fatídica jornada. En canvi, si analitzem les imatges faunístiques amb les quals Levi es compara per descriure la seua deshumanització, hi trobem uns animals que han patit una transformació de la seua naturalesa per part de l'ésser humà. Amb açò volem argumentar que sota les metàfores que expliquen la inhumana metamorfosi patida per les víctimes s'amaguen dues reduccions: tant la dels éssers humans com la dels animals amb els quals es compara Levi:

> Aquí no hi havia només la mort, sinó una munió de detalls maníacs simbòlics, tendents tots a demostrar i confirmar que els jueus, i els gitanos, i els esclaus, són ramat, escòria, immundícia. Recordi's el tatuatge d'Auschwitz, que imposava als homes la marca que s'usa per als bous; el viatge en vagons de bestiar, sempre tancats, cosa que obligava els deportats (homes, dones i nens!) a jeure durant dies en la pròpia porqueria; el número de registre en substitució del nom; el fet de no repartir culleres (i, no obstant, els magatzems d'Auschwitz, en el moment de l'alliberament, en contenien alguna tona), per la qual cosa els presoners havien de llepar la sopa com gossos; la despietada explotació de cadàvers, tractats com una anònima matèria primera qualsevol, de la qual s'obtenien l'or de les dents, els cabells com a material tèxtil, les cendres com

> a fertilitzants agrícoles; els homes i les dones degradats a conillets d'Índies, amb els quals experimentaven medicaments per suprimir-los després. (Levi, 1999: 229)

Aleshores, podem afirmar que ser un animal equival a tindre tatuat en la pell un número que identifica les mercaderies? No. Tampoc ser una fera és viatjar en camions o en trens acompanyada de centenars d'éssers de la mateixa espècie en espais reduïts, ni tampoc ser animal és conviure amb els propis excrements, ni és ser un objecte a partir del qual algú obtindrà productes tèxtils i fertilitzants. I ni molt menys és propi de la naturalesa faunística ser utilitzada com a objecte d'experiments. Tot açò correspon a allò que els éssers humans hem fet dels animals: a força d'actuar sobre els seus cossos els hem obligat a patir una reducció de la seua forma de vida, i els hem impedit aspirar a un benestar en el sentit amb el qual utilitza Wolf aquest concepte.

Wolf analitza tant la motivació com el contingut moral, i arriba a la conclusió que si tenim consideració moral cap a un ésser no és solament perquè eixe algú siga un subjecte al qual se li han atorgat drets, sinó també perquè tenim un interès positiu cap a eixe individu, i volem que li vaja bé en altres aspectes que componen el seu benestar (Wolf, 2004: 110). Aquesta noció de benestar significa el fet d'aspirar a una vida bona o la designació del bé individual. D'una banda, hi trobem les condicions prèvies a la vida bona, les quals són: el fet d'estar en la vida, tindre un mínim de capacitats físiques, emocionals i intel·lectuals, i tindre un mínim d'alimentació i béns materials. De l'altra, hi ha els components fonamentals del benestar, els quals es divideixen, alhora, en tres grups: la part activa de la vida, que consisteix a aconseguir fins, fer activitats amb sentit, tindre llibertat i autodeterminació; l'àmbit passiu, que rau a tindre sentiments agradables i experiències positives, i una dimensió social, és a dir, relacionar-se i socialitzar-se (Wolf, 2004: 115-119). Quan un animal (siga humà o no) no pot aspirar al benestar és quan observem que ha patit una reducció, perquè no pot satisfer tots aquests àmbits per a tindre una vida bona. Així i tot, en cap cas volem afirmar que la desnaturalització dels animals siga idèntica a la reducció dels éssers humans. En aquest sentit, com analitza Todorov en *Frente al límite*, existeixen altres àmbits o virtuts en els éssers humans que ens caracteritzen com a persones, com són les virtuts quotidianes, que són condició indispensable per mantindre la nostra humanitat (Todorov, 2004: 115). Però, sí que volem fer notori que les imatges animals amb les quals Levi es compara per expressar la crueltat que va viure no pertanyen a l'estat natural de les bèsties, sinó a una disposició de submissió angoixosa que els éssers humans els hem imposat i que impedeixen el seu benestar.

Per tant, la deshumanització no consisteix a convertir-se en un animal, sinó a transformar-se en allò que nosaltres hem fet dels animals. Però, quines raons tenim per afirmar que aquests trets inhumans no són naturals als animals? Segons el nostre criteri, la font a la qual hem de recórrer per obtindre un coneixement adient sobre quin és el comportament natural dels animals és l'etologia, la disciplina que va néixer gràcies a Konrad Lorenz.

4. Konrad Lorenz i la naturalesa animal

Les metàfores animals de Levi transmeten un missatge contundent: la deshumanització es consolida en arribar *al fons* i consisteix en una transformació animal. Ara bé, en tant que s'assumeix que els trets de l'*enfonsament* formen part de la naturalesa faunística, s'obvia que les bèsties amb les quals es compara Levi també han patit una reducció de la seua pròpia manera de viure. Per aquest mateix motiu, Lorenz afirma que per als poetes és lícit estilitzar els animals segons les necessitats poètiques dels seus quefers, però no les persones que estudien el comportament animal (Lorenz, 1983: 16). En efecte, l'etologia és la disciplina que ens permet conéixer el comportament de les feres, ja que exigeix familiaritzar-se directament amb elles, tindre paciència, interés teòric i eixa capacitat que permet veure tant en la conducta animal com en la humana aquelles relacions que intuíem (1983: 17). Per això aquest camp de coneixement esdevé l'adient per aprendre com és la conducta de les bèsties i comprovar que, sota les metàfores faunístiques de la deshumanització, existeix una doble vexació: la humana i l'animal. I, alhora, corroborar que els trets de la deshumanització no pertanyen a la naturalesa faunística.

Llavors, aquest Premi Nobel de Medicina i Fisiologia ens explica al seu llibre *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros* que va haver d'habilitar casa seua per estudiar els animals. Enfront de les persones escèptiques que pogueren plantejar que hi ha uns altres mètodes més còmodes per fer-ho, ell afirmava que, tot i la possibilitat de tancar les feres en gàbies, l'única manera de conéixer els animals superiors i amb major inquietud psíquica és quan es mouen amb total llibertat (Lorenz, 1983: 20). Per tant, la situació on les bèsties viuen envoltades de filat espinós no ens permet entendre adequadament la naturalesa dels éssers no humans, perquè no és un tret propi de la fauna viure en reclusió.

Així, en un dels capítols del seu llibre, Lorenz ens narra que va començar a covar ous d'oca per a estudiar-los i que va presenciar el naixement d'un dels polls. Allò que va ocórrer després del natalici va ser que aquest etòleg, amb l'oca a les mans, va pronunciar una paraula aguantant-li la mirada, fins que aquesta va fer un so suau, com un xiuxiueig. Lorenz no sabia que allò que estava ocorrent era la cerimònia mitjançant la qual l'oca reconeixia el seu progenitor i hi establia el llaç de parentiu. D'aquesta manera, la criatura nounada havia pres aquest etòleg com el seu pare. Arran d'aquest esdeveniment, ell narra que es va comportar com si ell haguera sigut qui va adoptar la bestiola, i no a l'inrevés, fet pel qual aquella au va rebre el nom de Martina (Lorenz, 1983: 140). Així, aquesta oca va créixer sota la cura de Lorenz, i més tard va arribar un moment en el qual va establir llaços de parentiu amb una altra oca mascle anomenat Martin. A causa del fet que Martin es va *prometre* amb Martina se li va donar un nom, ja que abans únicament era un número, perquè l'etòleg només batejava les oques criades per ell (1983: 26).

Aquesta vivència del fundador de l'etologia ens sembla fonamental, ja que, en recordar allò que havíem exposat sobre com es produïa la deshumanització, hi trobem que una de les causes n'era l'eliminació del nom i la substitució

d'aquest per un número. I si la privació del nom era un acte inhumà, ho era perquè ens llevava la nostra individualitat, i perquè, segons Butler, és quan una altra persona ens anomena que podem existir en l'espai social (Butler, 2002: 55). I açò va fer Lorenz amb els seus animals: diferenciar quins podien formar part del seu espai social, és a dir, de la seua comunitat familiar, i quins en restaven fora com a simples números. Com hem vist anteriorment, una de les tesis que sostenia Levi era que com que «només un home és digne de tenir un nom» (Levi, 1999: 51), per això als *Lager* el nom era substituït per un tatuatge amb un número. És cert que posar noms als éssers és una activitat pròpiament humana, però és fals que el bateig el dirigim únicament cap a les persones. Perquè, com diu Lorenz, quan posem un nom a un animal, aquest passa a formar part de la nostra comunitat humana i s'anul·la el discurs que ens permet instrumentalitzar-lo[2].

Com hem esmentat, una de les conseqüències de l'expropiació del nom dels membres d'una comunitat humana és la pèrdua d'individuació, fet que ocasiona que les persones s'assimilen a una massa homogènia. Per això, Levi es veia a si mateix com a part d'un ramat. Lorenz no ens parla de cap folc, en canvi sí que descriu comunitats d'ocells amb les quals va conviure. A cadascuna d'aquestes aus les coneixia i les distingia de les altres pel seu aspecte físic, sense necessitat de mirar els anells de colors de les seues potes (Lorenz, 1983: 84). Arran d'açò podem desmentir el discurs que afirma que les feres conviuen en masses homogènies sense cap distinció entre els membres que en formen part. Ara bé, nosaltres sí que els podem distingir, però entre els animals es diferencien? Lorenz assegurava que cadascun dels individus de la seua colònia de gralles sabien distingir-se i identificar-se entre si per preservar la jerarquia. Perquè aquesta organització depén de la força física, però també del valor personal o l'energia de l'ocell (1983: 84-85). Per tant, al món animal també existeix un reconeixement entre els membres de la comunitat, la qual cosa els permet identificar-se, almenys, per a mantindre l'ordre jeràrquic. Un fet que desdibuixa aquella concepció que afirma que entre les bèsties no hi ha individuació.

D'altra banda, pensem que no cal argumentar exhaustivament que Lorenz al seu llibre no esmenta mai que cap animal tenia un comportament que l'induïa a treballar, vist que sembla obvi que treballar de manera esclava no forma part de la natura animal. Però recordem que, arreladament a la feina inhumana del *Lager*, Levi descrivia els colps, els crits i les vexacions que rebia dels alemanys durant les llargues hores de treball forçat. I ho feia amb imatges de bèsties humiliades, domades i acostumades a viure en un món ple de violència continuada. No obstant això, al món que s'estén més enllà de tot filat espinós i de tot captiveri, trobem que els animals viuen en una realitat on hi ha vio-

2. Pot afirmar-se que els animals de circs o de zoològics solen tindre un nom i que, així i tot, són instrumentalitzats. La nostra resposta és que si se'ls bateja amb un nom és per amagar la crueltat que pateixen, ja que presentar-los al públic sota una identificació en forma de xifres n'evidenciaria l'esclavatge.

lència, però també hi ha mecanismes que la inhibeixen i que eviten que individus de la mateixa espècie s'exterminen. De fet, Lorenz ens conta que, en la fauna salvatge, dos llops poden trobar-se i sentir que són una amenaça l'un per a l'altre, i que, en aquest moment ple de tensió, l'un pot començar el seu atac. Això sí, si l'altre llop li mostra una postura de submissió exposant el seu coll (la seua part més vulnerable), el cànid que havia pres la iniciativa d'agredir defugirà la seua temptativa. Aleshores, el conflicte acabarà amb la fugida del llop que havia mostrat submissió, mentre que el que l'anava a escometre marcarà el seu territori. Ara bé, sempre funciona aquest sistema d'inhibició? És clar que no, existeixen situacions en les quals de manera artificiosa, amb una gàbia per exemple, es pot impedir l'actuació dels mecanismes de restricció. Aquest seria el resultat de tancar dos coloms entre filferros, ja que el seu sistema d'inhibició consisteix en l'agilitat que tenen per a volar, i podrien matar-se l'un a l'altre (Lorenz, 1983: 191-196). Al capdavall, veiem que al món animal hi ha violència, però no com a estil continu de convivència, i, en el cas que s'origine, existeixen mecanismes que l'aturen. De manera que podem desmitificar aquella imatge d'un món animal que té com a ritme de vida la violència perpètua.

Tanmateix, al *Lager* les agressions físiques s'havien convertit en la forma de comunicació oficial arran de la negació dels alemanys a reconéixer com a humanes aquelles persones alienes a la comunitat germànica, entre les quals es trobaven les que no parlaven l'alemany. Així, els presoners, en ser privats de la comunicació verbal, foren reduïts a animals. No obstant això, com ens diu Lorenz, tot i que és cert que els animals no tenen un llenguatge en el sentit que nosaltres ho entenem, sí que podem «comprendre» el «vocabulari» d'alguns animals i parlar amb ells, això sí, dins els límits que permeten les nostres expressions físiques (Lorenz, 1983: 118). En efecte, els animals no posseeixen un llenguatge humà concebut com l'objecte que està conformat per la llengua i la parla. Segons Saussure, la llengua és la part social del llenguatge, la qual hem d'aprendre per conéixer-ne el funcionament, i cap persona la pot modificar de manera individual, perquè la llengua sorgeix amb una espècie de contracte dins una comunitat humana. A més, aquesta part del llenguatge es consolida al cervell com un sistema de signes, la part essencial del qual és la unió del sentit i de la imatge acústica, una associació que és ratificada pel consens col·lectiu (Saussure, 1987: 79). Mentre que la parla és un acte individual i voluntari en el qual participen, d'una banda, les combinacions a través de les quals l'individu utilitza el codi de la llengua per comunicar el seu pensament personal, i, de l'altra, el mecanisme psicofísic que permet expressar eixes combinacions (ídem).

Tot i això, sí que podem al·ludir a un llenguatge animal, però en un altre sentit. Com afirma Hierro, les espècies animals que viuen en societats més complexes tenen una diversitat de signes, la funció primària dels quals és la comunicació entre els intèrprets (Hierro, 1986: 36). I, a més, amb els estudis realitzats per Demers sobre la comunicació animal, es mostra que aquesta és més complexa del que es creia inicialment, i que hi ha certs trets de la comunicació humana que són compartits per la comunicació animal, però de mane-

ra molt més limitada i sense la capacitat productiva del llenguatge de les persones (Demers, 1990-1992: 370). Per això, Lorenz ens explica que al món faunístic es poden transmetre missatges com estats d'ànim sense utilitzar la violència. Segons aquest etòleg, els aparells emissor i receptor de les feres són molt efectius, ja que poden utilitzar, emetre i discriminar (selectivament i correctament) molts senyals percebuts, inclús sense haver de necessitar tanta energia d'emissió com la utilitzada al món humà (Lorenz, 1983: 119-120).

Amb tot plegat, l'etologia ens evidencia que a l'univers faunístic es dona una comunicació amb la qual es poden transmetre missatges i estats d'ànim sense necessitat d'utilitzar la violència. I no sols això, sinó que la conducta animal és força diferent d'aquella que veiem en les metàfores faunístiques de Levi. Per tant, aquesta investigació ens és imprescindible per corroborar una visió real del comportament de les feres. I afirmar, de nou, que la deshumanització de les víctimes no té forma d'animal, sinó d'allò que nosaltres hem fet dels animals i, per tant, de la reducció que aquests éssers han patit. Malgrat tot, què ens impossibilita veure aquesta reducció dels animals no humans?

5. L'antropocentrisme

Una de les raons per les quals no percebem a primer cop d'ull que els símils de Levi no representen la naturalesa animal és arran d'una concepció determinada que tenim les persones sobre la fauna. Dit altrament, existeix un discurs dominant que determina què són els animals i quin lloc ontològic i moral han d'ocupar al nostre univers. Així, la nostra organització de les entitats del món sembla equiparable a aquella que es donava en l'antiga Grècia:

> La filosofia grega —en especial Aristòtil— situa l'ésser humà al centre d'un tríptic, […] entre els déus i les bèsties. En l'esfera humana —que Aristòtil reserva exclusivament als grecs— els bons (*agathoi*) i els nobles (*eugeneis*) s'emplacen en el veïnatge amb l'esfera superior, la del suprahumà, la dels déus; els dolents (*kakoi, phauloi*) ho fan al costat de l'esfera inferior, la de l'infrahumà, el món de les bèsties i de les coses inanimades. A la frontera superior, els herois i els magnànims tendeixen vers la divinitat. En la inferior, hi ha una intersecció poblada pels bàrbars i els esclaus […]. L'espai infrahumà pròpiament dit el componen éssers animats inferiors a l'ésser humà, els animals, i les coses inanimades. (Llinares, 1995: 220)

Aquesta disposició de l'univers està conformada per una jerarquització de les entitats segons la seua capacitat racional o *logos*, i dona lloc a una tercera esfera inferior on les entitats que hi habiten poden ser totalment tractades com a instruments o objectes. Tot i això, aquesta jerarquia no és estàtica, perquè dins d'aquest esquema hi ha mobilitat, és a dir, que «per mimetisme o per brutalitat, per bestialitat, crueltat i salvatgisme, els humans també es poden enfonsar, baixar automàticament de graó, i convertir-se aleshores en un mer animal no humà o, fins i tot, en quelcom pitjor i més degradat que els animals» (1995: 207). Llavors, podem afirmar que aquest esquema antropològic és el

que trobem als relats de Levi, vist que, d'una banda, coincideix amb la tesi defensada per Belpoliti i Gordon, mitjançant la qual afirmen que el químic italià concebia que el *Lager* era la inversió del món civilitzat, fet a partir del qual podem dir que el camp de concentració era la materialització d'eixa esfera inferior, les entitats de la qual eren considerades instruments. D'altra banda, en aquest esquema existeix la possibilitat que les entitats es moguen entre les esferes, un tret que coincideix també amb la narrativa de Levi segons la qual les víctimes del *Lager* havien sigut *enfonsades* o, més aviat, entitats que pertanyien a la segona esfera van ser forçades a habitar l'espai infrahumà i a convertir-se en animals. Consegüentment, ens sembla que aquest és el discurs hegemònic que existeix a l'hora d'organitzar les entitats del món entre les quals es troben els animals:

> La diferència entre les actituds que adoptem enfront de diferents tipus d'éssers es troba estretament relacionada amb la possessió i la riquesa de la vida mental que atribuïm a aquests éssers. Establim una jerarquia entre les entitats que poblen el món en funció, majoritàriament, de les característiques mentals que suposem que posseeixen. (Moya, 2004: 17, traducció nostra)

En efecte, establim una jerarquia ontològica on l'ésser humà ocupa el lloc més elevat entre les entitats no divines. I en tant que els animals tenen una capacitat cognitiva inferior a la nostra, són ubicats a l'esfera dels instruments. Aquell espai ontològic on van ser abocades les persones que arribaven al *Lager.*

Amb tot, no som conscients de les cadenes dels animals, perquè aquesta construcció social i cultural sobre els éssers no humans queda totalment naturalitzada i amaga la seua gènesi. És a dir, que queda dissimulat el fet que la forma com viuen els animals amb els quals es comparen les persones deshumanitzades és imposada per les persones i fruit d'una ontologia determinada. Altrament, tot i que la conseqüència més visible de l'antropocentrisme és el maltractament animal, n'hi ha alguna de relacionada amb la deshumanització?

6. Conseqüències de l'antropocentrisme

És evident que l'antropocentrisme condueix al maltractament animal pel fet que justifica que les feres estiguen excloses de la nostra esfera moral. Malgrat això, creiem que la concepció que tenim sobre les bèsties té uns efectes que poden arribar a materialitzar-se en la pell dels éssers humans.

Com hem exposat més amunt, la nostra classificació de les entitats del món es fa mitjançant tres esferes on el trànsit dels ens entre elles és totalment legítim. Així, l'esfera inferior correspon a la barbàrie, al món incivilitzat i animal, on entitats que tenen capacitat de sentir hi són abocades per ser instrumentalitzades. Llavors, veiem que allò que va permetre que el *Lager* es materialitzara a la realitat de milions de persones al segle xx, fou l'existència d'un espai ontològic on era legítim l'esclavatge d'entitats que aspiraven a un benestar. En aquest sentit, Lévi-Strauss va considerar que va ser la ideologia de l'humanisme, arrelada al cristianisme i al cartesianisme, la que va donar lloc a les des-

gràcies que es van viure al segle xx (Todorov, 1991: 89), atés que tant l'humanisme renaixentista com el cartesianisme erigiren l'ésser humà com a amo i senyor absolut de la naturalesa (ídem):

> Este humanismo occidental estrecho, amalgama desventurada del cristianismo (la unidad del género humano) y el cartesianismo (el hombre en la cima de la naturaleza), es el culpable de todas las desgracias que se han abatido sobre el mundo desde hace ciento cincuenta años. […] Una vez que se ha establecido una frontera entre los seres humanos y las demás especies vivientes, y se admite que, en caso necesario, éstas podrían ser sacrificadas por aquéllos, ya no hay que dar más que un paso para dividir a la propia especie humana en varias categorías, y admitir que la inferior puede ser sacrificada en beneficio de las superiores. He ahí como el colonialismo del siglo xix y el fascismo del xx son los hijos naturales del humanismo. (Ídem)

Lévi-Strauss es refereix a aquella ideologia antropocèntrica humanista del Renaixement, sorgida, parcialment, arran del concepte de dignitat. Una noció que té el seu origen a l'antiga Grècia i que va arreplegar el cristianisme fagocitant de la tradició jueva que l'ésser humà va ser creat a imatge de Déu (García, 2010: 226). Més tard, al segle xv, amb Pico della Mirandola, el concepte de dignitat confirmaria l'estatus de superioritat de l'ésser humà enfront de la resta de criatures (2010: 227). I és que l'esquema tripartit que constituïa l'ontologia del pensament grec antic (déus, persones i animals) va ser arreplegat per l'humanisme del Renaixement (2010: 229-230). Fet que comprovem en les paraules que, segons Pico, l'artífex de l'univers va dirigir a l'ésser humà:

> T'he posat enmig del món perquè des d'ací poguesses contemplar més fàcilment al teu voltant allò que el món conté. No t'hem fet ni celestial ni terrenal, ni mortal ni immoral […] Podràs degenerar en els éssers inferiors que són les bèsties; podràs regenerar-te, si així et plau, en els éssers superiors, que són divins. (Pico, 1486: 22)

D'altra banda, la frontera entre el món animal i l'humà seria afirmada per Descartes dos segles més tard, perquè va considerar els animals com a entitats ontològicament diferents de les humanes, com ens explica Sharp en comparar el sistema metafísic de Spinoza amb el cartesià (Sharp, 2011: 51). En aquest sentit, Descartes considerava el cos animal «com una màquina que, havent estat feta per Déu, és incomparablement més ben ordenada i té moviments més admirables que cap de les que poden ser inventades pels homes» (Descartes, 1637: 151). Una màquina sense substància pensant ni interioritat.

Consegüentment, com exposa Lévi-Strauss al fragment anterior, el règim nazi va dividir la humanitat en diverses categories en considerar que la societat germànica era la pròpiament humana. I igual que van fer els grecs en concebre que ells eren els únics posseïdors del *logos* (la propietat que els afermava en l'esfera humana), i que van oposar enfront d'aquest gènere únic els bàrbars (Vegetti, 1981: 143), el totalitarisme nazi també va determinar qui eren els bàrbars: la població jueva, eslava, gitana, homosexual i tot individu considerat

aliè a la comunitat germànica. Aprofitaren l'espai ontològic reservat a l'esclavatge i la instrumentalització de les entitats que hi residien per enfonsar a la tercera esfera tot allò que s'oposava a la raça ària. Malgrat tot, no podem assegurar que els genocidis ocorreguts al segle xx no hagueren succeït si no tinguérem aquesta concepció determinada sobre la relació entre els animals i els éssers humans. Però sí que hem d'admetre que l'existència d'aquesta tercera esfera on hi ha animals que senten i que aspiren a un benestar pot facilitar la deshumanització de les persones, tal com ha explicat Lévi-Strauss. A més, aquest espai infrahumà segueix perpetuant el patiment dels animals que hi habiten en tant que els instrumentalitzem, els generem sofriment amb els nostres actes i els ocasionem una reducció de la seua naturalesa. Un enfonsament que és l'espill en el qual es miren les persones que han viscut situacions de crueltat que els han fet traspassar la frontera del que és humà.

Som conscients, com afirma Galcerà, que l'important de Levi és el fet d'intentar comprendre i de donar compte del que va ocórrer al *Lager*, perquè és l'única ferramenta útil per advertir-nos d'amenaces totalitàries futures i per ajudar-nos a enfrontar-nos-hi (Galcerà, 2016: 27). A més, l'ús de les metàfores faunístiques va ser un recurs que Levi va emprar per explicar les seues inhumanes experiències, i amb elles no volia referir-se al regne animal de manera teòrica, ni fer-ne un estudi etològic. Així i tot, volem posar en relleu la repercussió que té tant la nostra concepció dels animals com el fet que el concepte d'animal, que expressa la deshumanització, amague la desnaturalització cruel de les bèsties que ha estat imposada per nosaltres. Al capdavall, ens sorprenem del fet que Levi, tot i empatitzar amb la situació de Buck, el gos del relat de London, no evidenciara al llarg de la seua *Trilogia* les cadenes que ofeguen constantment cap *al fons* les feres de les seues metàfores. Es va alçar el patiment faunístic com a símbol de la denigració soferta pels humans, però ningú es va apropar a escoltar l'angoixa que, des de fa segles, els animals viuen més enllà de l'esfera humana.

7. Conclusió

Levi va fer una gran tasca per transmetre i deixar constància històrica d'un dels episodis més cruels de la història humana. Com analitzaren Belpoliti i Gordon, expressar amb paraules la immensitat de la barbàrie viscuda al *Lager* amb conceptes que no estaven creats per a copsar aquella experiència, va ser un repte que el químic italià va afrontar utilitzant les metàfores animals. Però, analitzant aquelles imatges plenes de bèsties veiem que Levi va afirmar que la deshumanització s'aconseguia imposant una metamorfosi animal a les víctimes humanes. Lluny d'açò, els estudis de Lorenz ens ajuden a afirmar que la deshumanització no consisteix a convertir-se en animal, sinó a transformar-se en allò que nosaltres hem fet dels animals, atés que l'imaginari del bestiari configurat pels símils que expressen la deshumanització no refereixen a la naturalesa pròpia de la fauna, sinó a la realitat de sotmetiment que els hem imposat a les feres. Un fet que no veiem a causa del nostre antropocentrisme.

El testimoni de Levi és essencial per condemnar aquella salvatjada exercida sobre els éssers humans i per evitar que mai torne a ocórrer. No obstant això, si examinem la seua obra críticament amb la llum de la reflexió de Lévi-Strauss, comprovem que el nostre pensament humanista, antropocèntric, cristià i cartesià legitima el maltractament animal i deixa oberta eixa tercera esfera que possibilita l'*enfonsament* d'éssers que aspiren al benestar, i la qual, al segle XX, es va materialitzar en forma de *Lager*.

Referències bibliogràfiques

Belpoliti, Marco i Gordon, Robert S.C. (2007). «Primo Levi's Holocaust vocabularies». A: Gordon, Robert S.C. (ed.). *The Cambridge companion to Primo Levi.* Nova York: Cambridge University Press.

Butler, Judith (2002). *Lenguaje, poder e identidad*. Traducció de Javier Sáez. Madrid: Síntesis.

Demers, Richard (1990-1992). «Lingüística y comunicación animal». A: Newmeyer, Frederick J. *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge*. Madrid: Visor.

Descartes, René (1637). *Discurs del mètode*. Traducció i edició de Pere Lluís Font. Barcelona: Edicions 62, 1996.

Evans, Richard J. (2015). *El Tercer Reich en la historia y la memoria*. Traducció de David León Gómez. Barcelona: Pasado & Presente.

Galcerà, David (2016). *La pregunta por el hombre: Primo Levi y la zona gris*. Barcelona: Anthropos.

García Gibert, Javier (2010). *Sobre el viejo humanismo: Exposición y defensa de una tradición*. Madrid: Marcial Pons Historia.

Glover, Jonathan (2001). *Humanidad e inhumanidad: Una historia moral del siglo XX*. Traducció de Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra.

Hierro, José (1984). *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Levi, Primo (1999). *Si això és un home*. Traducció de Francesc Miravitlles. Barcelona: Edicions 62.

— (2011). *Trilogia d'Auschwitz*. Traducció de Francesc Miravitlles. Barcelona: Edicions 62.

Llinares, Joan B. (1995). *Introducció històrica a l'antropologia*. València: Universitat de València.

— (2015). «Antropología filosófica o literatura: ¿Acaso esto es un hombre? Los testimonios de la experiencia totalitaria y la conceptualización de lo humano». *Los retos de la filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía. Antropología filosófica y teoría de la cultura*, vol. 2, 35-49.

London, Jack (1988). *La crida del bosc*. Traducció d'Antoni Rovira i Virgili. Barcelona: Edicions de la Magrana.

Lorenz, Konrad (1983). *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*. Traducció del Dr. Ramón Margalef. Barcelona: Labor.

Moya, Carlos (2004). *Filosofía de la mente*. València: Universitat de València.

Pico della Mirandola, Giovani (1486). *Discurs sobre la dignitat de l'home*. Edició i traducció d'Antoni Seva. València: Publicacions de la Universitat de València, 2004[3].
Saussure, Ferdinand de (1987). *Curso de lingüística general*. Traducció de Amado Alonso. Edició crítica de Tullio de Mauro. Madrid: Alianza.
Semprún, Jorge (1995). *La escritura o la vida*. Traducció de Thomas Kauf. Barcelona: Tusquets.
Sharp, Hasana (2011). «Animal affects: Spinoza and the Frontiers of the Human». *Journal for Critical Animal Studies*, IX, 48-68.
Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros*. Traducció de Martí Mur Ubasart. Mèxic: Siglo XXI.
— (2004). *Frente al límite*. Traducció de Federico Álvarez. Mèxic: Siglo XXI.
Vegetti, Mario (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Traducció de Concha San Valero. Barcelona: Península.
Wolf, Úrsula (2004). *Ética de la relación entre humanos y animales*. Traducció de Raúl Gabás Pallás. Madrid: Plaza y Valdés.

Faina Loreto Vicedo Bethencourt va estudiar el Grau en Filosofia a la Universitat de València i va obtindre el Premi Extraordinari de Grau. També ha cursat el Màster en Professorat d'Ensenyança Secundària Obligatòria i Batxillerat, Formació Professional i Ensenyança d'Idiomes a la Universitat de Granada.

Faina Loreto Vicedo Bethencourt studied Philosophy at the University of Valencia and obtained a Bachelor's Degree Special Award. She has a Master's degree in Teacher Training for Compulsory and Upper Secondary Education, Vocational Education and Training and Language Teaching from the University of Granada

3. Tot i que Publicacions de la Universitat de València i Universitat de València són el mateix editor, la catalogació de la Biblioteca de la Universitat de València manté aquesta distinció, per això la hi hem conservada.

L'aposta per la transcendència materialista: un recorregut per la història del transhumanisme

Ferran Sánchez Margalef
Universitat de Barcelona
ferran.sanchez@ub.edu

Data de recepció: 13-4-2021
Data d'acceptació: 27-9-2021

Resum

Gràcies a l'aposta tecnològica de les societats actuals i també a la globalització que comporta, el moviment transhumanista, visiblement heterogeni, està començant a ser (re)conegut a tot el globus terraqüi i a adquirir una enorme volada. Això no obstant, malgrat que la materialització de les fites transhumanistes només siguin possibles en les societats postmodernes, l'origen del transhumanisme bé pot anar més enllà del que anomenem societat contemporània. En aquest article s'explora l'origen del transhumanisme partint de les tres següents hipòtesis: *a)* el transhumanisme com un fenomen típicament postmodern; *b)* el transhumanisme com a herència de la tradició renaixentista secular; *c)* el transhumanisme com a tret identificatiu de la naturalesa humana.

Paraules clau: materialisme; posthumanisme; transhumanisme; transcendència

Abstract. *In support of materialist transcendence: A journey through the history of transhumanism*

Thanks to the technological advances of today's societies and also to the globalisation that this involves, the transhumanist movement, which is visibly heterogeneous, is starting to be recognised around the world, and becoming increasingly widespread. However, although the materialisation of transhumanist achievements is only possible in postmodern societies, the origin of transhumanism may well go beyond what we call contemporary society. This article explores the origin of transhumanism based on the following three hypotheses: a) transhumanism as a typically postmodern phenomenon; b) transhumanism as a legacy of the secular Renaissance tradition; and c) transhumanism as an identifying feature of human nature.

Keywords: materialism; posthumanism; transhumanism; transcendence

Sumari

1. Punt de partida
2. El transhumanisme com a fenomen típicament postmodern
3. L'arribada de l'humanisme, l'home al centre de l'univers
4. El transhumanisme, inherent a la humanitat
5. Consideració final
Referències bibliogràfiques

1. Punt de partida

La societat occidental es troba en un punt d'inflexió en el qual molts dels discursos que fins ara l'han sostingut han entrat en crisi. Lyotard ja adverteix d'aquest fenomen quan assenyala que, sota el paradigma de relativitat actual, els metarelats que durant la modernitat havien mostrat un camí a l'home han perdut la preponderància de què havien gaudit fins a la data (Lyotard, 2004).

Com a conseqüència, els textos acadèmics que busquen analitzar i entendre la realitat utilitzen conceptes com *postideològic* o *postmodern* per referir-se a la nostra època. No obstant això, de la mateixa manera que alguns d'aquests relats han començat a perdre preponderància, d'altres han irromput amb força i han fet trontollar el taulell polític, econòmic i social. Aquest és el cas del relat (és a dir, de la fonamentació històrica en la construcció de la cosmovisió) que aquí ens ocupa: el transhumanista.

Quan parlem de transhumanisme (H+), ens estem referint a un concepte polièdric que evoca diferents connotacions segons com l'enfoquem. Bostrom el defineix així:

> moviment cultural, intel·lectual i científic que afirma el deure moral de millorar les capacitats físiques i cognitives de l'espècie humana i aplicar a l'home les noves tecnologies, amb la finalitat que es puguin eliminar els aspectes no desitjats i no necessaris de la condició humana: el patiment, la malaltia, l'envelliment i, fins i tot, la condició mortal. (Bostrom, 2003)

Així i tot, malgrat que sovint els autors a l'hora de definir el terme solen utilitzar el mot *moviment*, el transhumanisme també esdevé, en si mateix, una transformació (un canvi de paradigma), una realitat (palpable i concreta a través de les fites científiques i tecnològiques), un corrent polític, tecnològic i cultural (que amaga un pensament concret de la humanitat i del món), un fenomen (que com a tal només pot ser analitzat a partir de les interrelacions i manifestacions que l'entrellacen amb els subjectes), una via (cap al posthumanisme) o un relat (com a narració estructurada de l'origen de l'anhel de transcendència).

En aquesta última accepció —el transhumanisme com a relat— centrarem la nostra atenció al llarg del text amb l'objectiu d'albirar quines han estat les narracions que han acabat constituint i inspirant aquesta cosmovisió. Com a corrent de pensament que aspira a l'hegemonia cultural, el H+ cerca la seva fonamentació i legitimació en determinades fites de la tradició. Així doncs, a continuació farem un recorregut històric, sense ànim d'esdevenir exhaustius, per explorar, d'una banda, fins a quin punt les arrels del transhumanisme aprofundeixen en la història del pensament occidental i, de l'altra, com justifica la seva causa i basteix el propi discurs.

Abans d'entrar en el cos de l'exposició, cal apuntar que moltes de les referències que aportarem no són una reconstrucció cronològica de les fites humanes que han fet possible el transhumanisme, sinó que representen un viu

exemple de les tres tesis que s'exposaran i es defensaran a continuació, apriorísticament incompatibles entre elles:

a) El transhumanisme com un fenomen típicament postmodern.
b) El transhumanisme com a herència de la tradició renaixentista secular.
c) El transhumanisme com a tret identificatiu de la naturalesa humana.

Com es pot apreciar, les dues primeres tesis apunten que el transhumanisme, d'una manera o d'una altra, és aliè a la naturalesa humana, mentre que l'última vincula el transhumanisme a quelcom inherent a l'home i reconeix la seva transcendència com a valor immanent a l'ésser humà.

2. El transhumanisme com a fenomen típicament postmodern

La primera tesi que defensarem és la del transhumanisme com a fenomen típic postmodern. Tal com apunta Octavi Fullat, podríem situar l'inici de la postmodernitat a l'any 1900, el mateix de la mort de Friedrich Nietzsche (Fullat, 2003). En aquesta línia, un dels precursors més emblemàtics del H+, el rus Nikolai Fiódorov, que va fer algunes aportacions interessants a l'esperit transhumanista —com ara la conceptualització de «l'empresa comuna» (tasca que englobava tota la humanitat que compartia els mateixos objectius i l'enfrontava a les malalties, guerres o mort) o l'argumentació de la reanimació (Fiódorov, 1970: 5)—, també va morir en una data propera a l'inici de la nova centúria, l'any 1903. Si bé els dos autors van morir a l'inici del segle, va ser en aquesta nova era quan es van desenvolupar i es van intentar implementar, tot i que en més d'una ocasió de manera esbiaixada, els pensaments dels dos autors. Per posar-ne un exemple, igual que la cosmovisió nacional socialista va interpretar el superhome segons les seves pròpies coordenades, el transhumanisme també farà la seva pròpia hermenèutica de les famoses paraules següents: «L'home és quelcom que ha de ser superat. Què heu de fer per superar-lo? Fins ara tots els éssers han creat alguna cosa que els supera: i vosaltres voleu ser el reflux d'aquesta gran marea i recular fins a la bèstia en comptes de superar l'home?» (Nietzsche, 1983: 23). Serà, per tant, en aquest lapse anomenat postmodernitat que el transhumanisme torna a recórrer a l'existencialisme de l'alemany per projectar un nou model de superhome, en aquest cas, tecnològic.

Breument, cal apuntar que la postmodernitat és l'escenari que posa de manifest la crisi sistèmica i estructural després de l'esgotament de les vies humanistes per a la conducció i el perfeccionament de l'ésser humà. Els relats polítics, filosòfics, pedagògics, sociològics i teològics que heretàvem de la tradició humanista han patit, davant el xoc de realitat que ha suposat el darrer segle, un esgotament continu del seu discurs. La mort de Déu és l'anunciada mort de les cosmovisions, de fórmules tancades d'interpretació de la realitat. No és menys rellevant que, en un camp allunyat del filosòfic, Albert Einstein demostrés matemàticament la relativitat de l'espai-temps (Einstein, 1995). Així, l'any 1905 publicava la teoria que defensava la tesi —que seria acceptada

més endavant— que el sistema de referència (coordenades des de les quals es defineixen els paràmetres) des del qual s'observa un fenomen és una variable determinant en el resultat final de l'anàlisi. D'aquesta manera, veiem com des de dos camps diferents s'arriba a la mateixa conclusió: les veritats absolutes s'han esvaït i la casuística dels paràmetres (com l'espai, el temps o la perspectiva individual) ocupa una posició primordial en el rumb de la investigació.

Abans d'arribar, però, definitivament a l'era relativonihilista anunciada, dues guerres mundials, seguides d'una llarga guerra freda, en què la humanitat es va veure abocada a un sinistre espiral de barbàrie, serien imprescindibles per acabar d'ofegar qualsevol mena de concepció essencialista i donar pas a una era de tall relativista, incompatible amb la tradició humanista heretada que havia dut a les atrocitats del segle xx. No hem d'oblidar que és precisament en la tradició humanista on trobem les derives idealistes i materialistes totalitàries que tindrien lloc al segle passat. En aquest sentit, una de les reflexions més lúcides queda patent a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, on apunta que el nazisme també és fill de la tradició humanista, en esdevenir una barreja entre humanisme i brutalitat (Heidegger, 2000). És concretament en aquest punt, quan es constata on han dut els discursos humanistes del segle passat, que aquests col·lapsen i queden greument ferits per abordar els reptes del nou segle.

No obstant això, també és en aquest moment en què tantes cosmovisions es troben en fallida que el transhumanisme s'alça vigorosament per reclamar materialment els desitjos i els somnis de la humanitat. Si l'aposta materialista marxista havia promès, al segle xx, la construcció del paradís a la Terra, el transhumanisme, un segle després, farà la mateixa promesa. Ara bé, si el marxisme prometia l'edèn mitjançant la concatenació d'elements que facilitarien l'accés al poder de la classe obrera en un règim d'igualtat (comunisme), el transhumanisme perseguirà la mateixa fita assegurant la democratització dels avenços científics i tecnològics. Efectivament, el transhumanisme, com el marxisme, abandona i nega l'esperit i es fixarà solament en la matèria com a variable inexcusable per transformar la realitat. De fet, la revolució transhumanista bé pot produir-se a través de la manipulació genètica, una via que esdevé com una de les més plausibles per a la concreció i la realització de les esperances transhumanistes.

En qualsevol cas, serà a través de la informatització i la digitalització dels processos biològics, de desxifrar els secrets que la naturalesa atresora i d'integrar-los tots a l'ésser humà (és a dir, a la matèria tangible que és el nostre cos) com el transhumanisme intenta(rà) fer el pas del terreny especulatiu i sensible al pràctic i aplicable que incideix i transforma la realitat. En aquest sentit, García, Turró i Vilanou apunten que el cos és un escenari polític per a la insurrecció i la profanació, com així ho proven les diferents experiències que es realitzen en l'actualitat, que porten el cos fins a l'extrem de tatuar-se o perforar-se (García Farrero et al., 2016). Una vegada s'ha obert la porta a la transformació (profanació), la integració de la tecnologia al cos humà reclamada pel transhumanisme bé pot esdevenir el següent esglaó en el decurs dels esdeveniments.

Ras i curt, mitjançant la transformació de la matèria (cos humà), l'ésser postmodern (que deixarà de ser humà) assolirà la transcendència.

Aquí es troba la clau de volta del nou paradigma postmodern: ja no és la persona la que se situa al centre de l'univers, ara s'hi situarà la tecnologia, i serà l'ésser humà el que orbitarà entorn seu. Si la modernitat ha estat antropocèntrica, la postmodernitat esdevindrà tecnocèntrica (Wauthion, 1998). No es tracta, però, d'un paradigma dicotòmic binari d'humà-màquina, com la literatura i la cinematografia s'han encarregat de traslladar en més d'una ocasió, més aviat serà un escenari en què l'ésser humà s'esforçarà per connectar-se i vincular-se, a partir seu propi ésser, a la mateixa tecnologia per no restar al marge de la societat que s'està configurant entorn seu. En aquest sentit, el transhumanisme es fonamenta en una tradició que allunya de la natura l'ésser humà i el vincula a l'artificialitat. Aquesta mateixa artificialitat tecnològica serà la nota que compartiran les diverses i variades possibilitats de transcendir de l'individu, i que van des de concebre l'ésser humà com un sistema cibernètic fins a l'enginyeria genètica per modificar el mateix ADN, passant per tot un conjunt de pràctiques, com ara l'*uploading* (datificar el cervell humà i penjar-lo a la xarxa), la criogenització (conservació per congelació de les cèl·lules i òrgans vitals) o la nanotecnologia molecular (que pot introduir estructures complexes a escala atòmica i dotar el futur individu de propietats que van més enllà de la capacitat humana), que buscaran una via pròpia en el camí de la superació de l'espècie.

Des d'aquest punt de vista, com hem anat comentant, sembla difícil que el transhumanisme es pugui desvincular del segle que l'ha vist néixer, el XX, i del següent que l'ha fet créixer, el XXI, perquè entronca perfectament amb moltes de les reivindicacions que, en termes globals, la humanitat ha agafat per bandera. Ens estem referint, entre d'altres, al mercantilisme i consumisme (conversió de béns en mercaderies), ja que els beneficis dels enginys transhumanistes esdevindran tan, o tan poc, democràtics com el funcionament de les empreses que els patentaran; o al desig de personalització, renovació i canvi constant palès en la nostra era i que està estretament lligat a la llibertat individual. Però tampoc hem d'oblidar que el transhumanisme gaudeix de bona salut entre alguns dels moviments i reivindicacions socials més extensos de la nostra era, com són el feminisme, amb el ciberfeminisme (Haraway, 1984) o l'ecologisme (Delgado Ramos, 2012: 225).

Aquí cal establir una diferenciació entre les societats anteriors a la postmodernitat (1900), que anomenarem essencialistes, i les que vindran amb aquest nou període, que rebran el nom de relativistes. A grans trets, podem dir que les societats essencialistes, emmirallant-se en el passat, es concebien com a sistemes tancats que s'organitzaven políticament i socialment sobre uns valors preestablerts. Les societats relativistes, en canvi, seran aquelles que, posant la mirada sobre el futur, faran devoció del dinamisme i li atorgaran una intrínseca idea positivista de progrés, fet que possibilitarà un canvi en la jerarquització de valors i l'aflorament de nous valors. En termes generals, les societats anteriors al segle XXI es blindaven davant el canvi, de manera allò que marca-

va la tradició era valuós, per contra, les d'aquest nou mil·lenni veuran el que és antic com una expressió vella i desfasada i apostaran per la novetat i la immediatesa constant com a prova del progrés social mesurat materialment a través d'elements tangibles.

En poques paraules, cal assenyalar que de la mateixa manera que el transhumanisme no requerirà una imposició per la força, ja que la seva implementació esdevindrà un reclam social gràcies a l'efecte i els beneficis que assegura proporcionar, tampoc la reclamarà el sistema polític que succeeixi la democràcia. Si en les societats essencialistes va ser necessari, en la majoria de casos, un trencament brusc com ara un alçament militar o un cop d'estat per fer trontollar i ensorrar el sistema vigent (com va passar amb la Revolució Francesa o la Russa) i donar pas al següent, les societats relativistes podran assegurar aquesta transició sense haver de salvar cap problema aparent ni vessar sang, ja que en les societats relativistes no opera una única cosmovisió i, per tant, no és necessària una transició d'un sistema tancat cap a un altre, perquè és el mateix sistema obert el que cerca(rà) la performativitat. En aquest sentit, val la pena esmentar que els reptes que implica el H+ són incompatibles amb la democràcia actual en atemptar directament contra la igualtat de l'espècie humana. Per tant, si se segueix per l'aposta materialista, s'haurà de transitar cap a una nova forma política i social d'organitzar-se.

No podem tancar aquest primer punt sense dedicar un apartat a la cibernètica com un dels precedents més clars i evidents del transhumanisme. La cibernètica va néixer l'any 1942 com a ciència que estudia l'estructura dels sistemes reguladors vinculats a dispositius de control, a la comunicació i a la teoria de sistemes en organismes vius, màquines, organitzacions o camps d'estudi, de forma sistèmica i multidisciplinària. Si la cibernètica és la que ha permès unificar i sistematitzar sota un mateix llenguatge l'ésser humà i la màquina, el transhumanisme s'encarregarà de la seva hibridació. Aquí cal fer referència al professor Sanvisens, que ja va escriure l'any 1984 a *Cibernètica del que és humà* la següent afirmació, que continua ben present en l'actualitat, i a la qual el H+ aspira a donar forma:

> L'automatisme contemporani intenta eliminar, d'antuvi, l'esforç mental o directiu i, en definitiva, la intervenció humana en la producció. Les màquines s'autoregulen, es controlen segons les circumstàncies i finalitats, es corregeixen i reajusten, gairebé es pot dir que amb el seu autofuncionament, s'autoestructuren (…). Sembla com si assistíssim al començament d'un nou món industrial, sense obrers, sense encarregats i sense tècnics de control. (Sanvisens, 1984: 68)

El punt d'inflexió d'aquesta nova era de què parla el professor Sanvisens, segons transhumanistes com Ray Kurzweil, serà la singularitat, el moment en què les màquines disposaran d'una autonomia total (Kurzweil, 2015).

3. L'arribada de l'humanisme, l'home al centre de l'univers

La segona tesi planteja que va ser en l'època del Renaixement quan es va iniciar la tradició que, presumiblement, pot acabar desembocant en el transhumanisme. Al cap i a la fi, és en aquest període històric quan es produeix un gir del pensament en què se substitueix el teocentrisme per l'antropocentrisme. La transcendència d'aquest canvi és comparable al que vol implantar el transhumanisme en desplaçar l'ésser humà pel subjecte posthumà. Va ser al llarg dels segles XIV i XV que l'ésser humà va desplaçar Déu del centre de l'univers per situar-s'hi ell mateix, un punt cabdal perquè l'home pugui ascendir en un futur fins a convertir-se, ell mateix, en la divinitat (posthumà) que al llarg d'aquest període va començar a descentrar. Situar l'home en un primer pla es pot arribar a considerar, doncs, com l'inici d'una cursa que acabarà rellevant-lo a una posició secundària en cas de triomfar les tesis i els enginys transhumanistes. Aquest és, doncs, un dels motius que porten tot un seguit d'autors a situar l'origen d'aquest moviment en l'humanisme secular (Cortina, 2017).

També Dant, considerat el primer home de tarannà renaixentista, a la *Divina Comèdia* fa referència a un mot semblant al de transhumanisme. Utilitza el terme *transhumanar* per fer referència a l'estat de joia, inexplicable mitjançant els mots, que implicava trobar-se al Paradís amb la seva estimada Beatriu. Reproduïm el fragment a continuació:

> Beatriu tota amb ulls fits contemplava
> les eternes rodes, i jo apartí
> la vista de l'altura per mirar-la.
> I, mirant-la, em vaig fer tot per dins
> tal com es va fer Glauc quan tastà l'herba
> que el va fer, en la mar, parent dels déus.
> Aquest transhumanar mai no es podria
> expressar en paraules: que l'exemple
> baste a qui en té experiència per la gràcia.
> Amor que el cel governes, si jo era
> només la part de mi que has creat l'última,
> ho saps tu, que amb la teva llum m'alçaves
> (Alighieri, 2000: 855)

No és menor el fet que siguin les accions de Dant realitzades en vida les que el fan digne d'arribar al Paradís amb la seva estimada. De la mateixa manera, la cosmovisió transhumanista també deixarà, a priori, en mans de l'ésser humà concret la seva salvació, si bé aquesta estarà en mans de la tecnologia en lloc de la fe.

A més, és al llarg del Renaixement quan es posa en marxa la tradició humanista que, a través de les diferents ramificacions, heretarem al nostre segle i que serà l'encarregada de donar llum i forma a la temptació transhumanista. Tot i l'obvietat, és necessari apuntar que, malgrat que no tots els discursos humanistes s'enfilen en la direcció transhumanista, aquest moviment és inseparable de la tradició que l'ha fonamentat. Elements com la crítica en l'ús de la raó, el

mètode científic o els estàndards de qualitat, que han fet permeable el desenvolupament tecnològic imprescindible per a la cosmovisió transhumanista, estan estretament lligats a la tradició humanista.

D'aquesta manera, és obligada una parada al *Discurs sobre la dignitat de l'home*, de Pico della Mirandola, que constitueix una de les fites del Renaixement, un clàssic de l'humanisme i un precedent del transhumanisme. En aquest llibre s'expressa amb aquestes paraules:

> No t'hem atorgat, Adam, ni un lloc concret ni una aparença pròpia ni cap obligació particular, amb la intenció que tinguis i posseeixis el lloc, l'aparença i les obligacions que tu mateix triïs d'acord amb el teu desig i amb el teu criteri. La naturalesa de les altres criatures es manté dins els límits d'unes lleis que els hem prescrit. Tu, lliure de cap restricció, et delimitaràs la teva segons el teu arbitri, en les mans del qual t'hem posat. T'hem situat al mig del món per tal que, des d'allí, guaitis més còmodament el que hi ha en el món que t'envolta. (Pico della Mirandola, 2001: 62)

A més, però, d'especular sobre la pròpia indeterminació de l'home, de l'espai que se li ha atribuït i de la seva capacitat per escollir el destí, afegeix:

> No t'hem creat celestial ni terrenal, ni mortal ni immortal a fi que, com a lliure i noble terrissaire i escultor de tu mateix, et donis la forma que prefereixis. Podràs degenerar en les criatures inferiors, que són les bèsties; podràs regenerar-te en les criatures superiors, que són divines, seguint els criteris del teu esperit. (Pico della Mirandola, 2001: 62)

En aquesta obra també especifica que l'home és un «animal de naturalesa variada i multiforme i inestable» (Pico della Mirandola, 2001: 65), descripció amb la qual el transhumanisme, si bé des d'una altra perspectiva, coincidirà. No podem obviar, però, que el rerefons de l'autor en aquestes paraules és cristià —l'ésser humà té aquesta naturalesa variable perquè Déu així l'ha creat— i que, a més, en cap cas fa referència a utilitzar la ciència per millorar l'espècie. Això no obstant, Pico della Mirandola és un dels primers que identifiquen aquesta disposició o inclinació humana per a la metamorfosi com un fet inherent a la seva pròpia naturalesa, és a dir, a la voluntat de transformar-se per superar-se ell mateix d'acord amb la seva capacitat d'autodeterminació.

No hem d'oblidar tampoc que el Renaixement oferia una concepció unitària del saber: el coneixement es trobava integrat en un entramat estretament connectat. Així, les universitats medievals formaven en les arts liberals a través del trívium (gramàtica, dialèctica i retòrica) i el quadrívium (aritmètica, geometria, astronomia i música) abans d'aventurar-se en estudis superiors de teologia, filosofia, dret o medicina, per oferir una formació holística als seus estudiants (Castillo Gómez, 2002: 226). No és casualitat, doncs, que sota aquest paraigua multidisciplinari apareguessin figures com la de Battista Alberti, entre tants d'altres, que va destacar en camps avui en dia tan allunyats com són l'arquitectura, les matemàtiques, la poesia, la filosofia, la música, l'arqueologia o la pintura. L'aposta pel racionalisme i pel mètode científic que

vindria en els segles següents, que va comportar que el coneixement es compartimentés i s'especifiqués, trencaria amb la concepció unitària del saber i faria que, en la mesura que les diferents àrees del saber s'anessin especialitzant, s'accentuessin les diferències entre elles. No obstant això, la perspectiva cibernètica i transhumanista, gràcies a la teoria de sistemes i a la digitalització de les diferents àrees del saber que possibiliten la interdisciplinarietat, torna a trobar punts de convergència entre aquestes disciplines avui dia totalment segmentades.

En aquest sentit, el triomf del materialisme transhumanista reclama aquesta interdisciplinarietat, i només serà possible en la mesura que es faci efectiva. Ja es poden començar a veure aquestes sinergies entre disciplines en diferents camps, com ara en la roboètica, que parteix d'un nexe entre robòtica i ètica; en la mateixa genètica, que està integrant aspectes informàtics amb els biològics, o en l'educatiu, on trobem la pedagogia cibernètica. En aquest sentit, la fita científica del desxiframent del genoma humà assolida recentment (i cabdal per al H+) sols ha estat possible mitjançant un enfocament interdisciplinari i un treball col·laboratiu de diferents disciplines fins a fer possible reconstruir en un ordinador (digitalment) el codi genètic.

Encara en un escenari renaixentista, l'any 1543, Andreas Vesalius feia públic el seu llibre *De humani corporis fabrica*. Més enllà d'esdevenir un dels primers llibres d'anatomia, és altament interessant veure com equipara l'estructura humana amb una màquina en què cadascuna de les parts realitza una funció. Així inaugura una visió mecanicista de l'ésser humà que seria represa més endavant per diferents autors com Descartes o La Mettrie.

Succintament, apuntarem que amb el corrent racionalista iniciat per Descartes s'estableix un llindar —que s'anirà consolidant al llarg dels anys— que separa el cos de la ment. La separació de la *res cogitans* i la *res extensa* (Descartes, 1996) estableix una divisió entre la substància mental i la somàtica que convida a concebre-les com a ens separats. I no sols això, més enllà, va atorgar a la raó l'exclusivitat sobre la validesa de producció de coneixement i, per tant, de saber. Amb ell s'iniciarà una tradició de sotmetiment de la naturalesa per part de la humanitat, tal com ho apunta Pigem: «La voluntat de dominar la naturalesa ha format part del projecte cultural de la modernitat des de Descartes» (Pigem, 2018: 100).

Resulta també rellevant apuntar a la concepció mecanicista de l'univers i de la natura que va manifestar Descartes, que equiparava a una màquina, raonament que va quedar aparentment avalat per la física de la mecànica newtoniana i es va estendre a altres disciplines més enllà de la filosofia, com és el cas de la física o de l'anatomia, amb, per exemple, la descripció de la circulació de la sang. A continuació tenim alguns exemples de la perspectiva mecanicista del pensador francès, que esdevindria més tardanament un dels pilars del transhumanisme.

Al *Discurs del mètode*, Descartes emfatitza la semblança entre el cos i la màquina fins al punt d'advertir que les úniques diferències entre ells són la perfecció i la complexitat, atribuïdes, totes dues, al creador suprem. Si considerem

Déu el màxim artesà, les creacions i les màquines humanes no poden estar a la seva altura, i diu:

> En saber quants autòmats diferents o màquines mòbils pot fer la indústria humana, utilitzant només molt poques peces en comparació de la gran multitud d'ossos, músculs, nervis, artèries, venes i totes les altres parts que hi ha en el cos de cada animal, considerin aquest cos com una màquina que, havent estat feta per les mans de Déu, es incomparablement més ben ordenada i té moviments més admirables que cap de les que poden ser inventades pels homes. (Descartes, 1996: 151)

En la mateixa línia, a les *Meditacions metafísiques*, el filòsof francès torna a establir un paral·lelisme entre el cos i la màquina quan reflexiona: «Considerava, en primer lloc, que tenia un rostre, unes mans, i tota aquesta màquina composta d'os i carn, tal com apareix en un cadàver, la qual designava amb el nom de cos» (Descartes, 2008: 109).

D'altra banda, analitzant les obres de Julien Offray de La Mettrie, cal apuntar que constitueixen també tot un referent literari en esdevenir els primers escrits sobre la hibridació de l'home. Metge de l'Exèrcit francès, La Mettrie va tenir l'oportunitat de conèixer de primera mà quin era l'estat de salut dels soldats, i a què era degut aquell estat, amb la contemplació de la part física, però també de l'anímica i l'espiritual.

La Mettrie no plantejava el dualisme cartesià de cos i ànima de manera confrontada, ja que va observar que l'estat físic condicionava plenament l'estat de l'espiritualitat, fins al punt de dependre'n. Així, discrepava del mateix Descartes, que titllava d'independent l'ànima del cos, tal com va apuntar a la cinquena part del *Discurs del mètode*. De tota manera, La Mettrie el justifica amb aquestes paraules: «És veritat que aquest cèlebre filòsof s'ha equivocat molt, ningú no ho discuteix. Però en definitiva ha conegut la naturalesa animal; ha estat el primer a demostrar perfectament que els animals eren pures màquines» (La Mettrie, 1983: 94).

En la seva obra més destacada, *L'home màquina*, La Mettrie torna a recórrer a la comparativa entre l'organisme humà (des d'un punt de vista anatòmic) i el d'una màquina, fins al punt de concebre el seu protagonista com un autòmat. El metge francès es pregunta:

> Encara no n'hi ha prou (…) per provar que l'home no és sinó un animal, o un agrupament de ressorts, que tots s'engalzen els uns amb els altres, sense que es pugui dir per quin punt del cercle humà ha començat la natura? Si aquests ressorts difereixen entre si, no és per res més, doncs, que pel lloc on és cadascú i per graus de força, però mai per llur natura; i per tant l'ànima no és més que un principi de moviment, o una part material sensible del cervell, que hom pot, sense por d'equivocar-se, contemplar com un ressort, com la molla principal de tota la màquina. (La Mettrie, 1983: 87-88)

Aquests serien alguns dels inicis d'un llarguíssim i extens camí, inabordable en aquest breu relat, que posarien les bases perquè, al llarg dels següents

segles, es poguessin consolidar fites imprescindibles per al desenvolupament del transhumanisme, que van, tal com hem comentat en aquest assaig, des de la implementació del mètode científic fins al desxiframent del genoma humà. Cal aclarir, breument, que l'equiparació i hibridació d'home i màquina no és sols l'única via contemplada pel H+ per superar l'ésser humà, però implica un dels precedents més representatius que aquesta cosmovisió trobarà en la figura del cíborg. Per tancar aquest apartat, doncs, no podem fer més que recordar la segona de les tesis sostingudes, la que situa les bases del transhumanisme en la tradició secular renaixentista, com s'ha intentat testimoniar en aquestes línies.

4. El transhumanisme, inherent a la humanitat

La darrera tesi situaria el transhumanisme a les albors de la civilització i, fins i tot, de la humanitat. Les pintures rupestres dels pobles nòmades, els gravats realitzats sobre la mateixa roca a les cavitats muntanyoses o els rituals funeraris, que mostren la preocupació vers la mort, són una bona prova que la humanitat sempre s'ha representat ella mateixa abordant de ple la transcendentalitat. És aquesta línia, la de projecció de l'ésser humà i la vida en uns altres paràmetres, la que permet estendre un fil entre el transhumanisme i els primers pobles nòmades.

De fet, els rituals funeraris en si constitueixen tota una fita per a la humanitat. Enterrar els morts implica una concepció clara de la mort (característica única de la nostra espècie) i pot mostrar també l'indici d'una creença en el més enllà. La raó per la qual es comença a practicar aquesta acció és evident: si deixes un cos sense vida a la intempèrie, serà maltractat i devorat per la natura. Si ens preguntem per què cal evitar que això sigui així quan ens estem referint a un cadàver, copsarem que un dels motius principals apunta que cal preservar el cos de cara a la següent vida, aquella que trobem després d'aquesta, perquè la conservació del cos esdevé imprescindible, ja que l'ésser humà, que es nega a acceptar la seva fi, ha de poder fer ús del cos en els camins que haurà de transitar una vegada hagi abandonat aquest món.

Una gran quantitat de la població pensa que la mort només és la porta d'entrada a una altra vida. D'aquesta manera, si ens centrem en el caràcter transcendent del transhumanisme, és a dir, en la voluntat de superar la condició mortal, podem trobar l'origen d'aquest anhel en les primeres civilitzacions funeràries que enterraven els morts i en el seu propòsit d'escapar al final biològic. No debades, si bé el desig de transcendència hi és present en ambdós casos —tant en el H+ com en les primeres societats que enterraven els morts—, certament les civilitzacions funeràries el cercaven mitjançant vies espirituals, mentre que el transhumanisme optarà estrictament per les materials. Cal advertir, amb la intenció de no confondre el lector, que el que estem remarcant aquí no és tant la connexió entre el transhumanisme i les primeres civilitzacions funeràries com si la voluntat i la fe de transcendència de la condició mortal que nia en ambdós casos.

Així doncs, s'ha d'aclarir que no totes les religions contemplen com una cosa imprescindible preservar el cos per a la resurrecció. Aquest és el cas, malgrat restar lluny de les primeres civilitzacions funeràries, del zoroastrisme, religió nascuda a l'imperi persa al segle VI aC (que de manera minoritària continua existint), que finalitzava els rituals funeraris deixant els cadàvers a la intempèrie perquè fossin devorats pels corbs o les hienes amb l'objectiu de no corrompre la natura.

En qualsevol cas, no hi ha cap dubte que les evidències més fefaents comencen amb l'inici de la història i, per tant, de la mà de l'escriptura. Feliçment, ja al principi de la civilització, són recurrents els textos de diferent magnitud i estil on veiem com afloren qüestions relacionades amb el més enllà o amb el sentit de la vida. El més antic de tots els que han arribat als nostres dies és l'*Epopeia de Guilgameix*, datada el 2.500 aC. Aquesta llegenda relata com, després de la mort d'Enkidu, Guilgameix se'n va a cercar la immortalitat i la troba quan Uta-Napixtim li revela que li serà atorgada per una planta aquàtica que habita a les profunditats de l'Eufrates:

> En el fons de l'aigua hi ha una planta semblant a l'arç negre i que punxa, com el roser, i et fereix les mans; si els teus dits l'agafen, posseiràs la immortalitat! Guilgameix, després de sentir aquestes paraules, va lligar gruixudes roques als seus peus, es va enfonsar fins al fons de les aigües i arrencà la planta, encara que aquesta ferí la seva mà; després tallà els llaços que amarraven les pedres als seus peus i tornà a la riba. (Botero, 2004: 154)

És per això que Bostrom situa aquí la primera fita del transhumanisme, precisament a Sumer, a trenc d'alba de la civilització (Bostrom, 2011).

Diferents tradicions de la cultura jueva, de la grega i, més tard, de la cristiana atorgarien a l'ànima un caràcter transcendent i perenne, alhora que esgrimien les debilitats, la vulneració i la finitud del cos humà, que va arribar a ser interpretat com una cel·la. Per tant, a partir del moment en què els textos sagrats són esculpits a la roca i gravats en papir, podem trobar constants i recurrents fonts històriques que aborden la temàtica de l'espiritualitat i la possibilitat d'una altra vida, i que per aquest motiu es poden connectar amb el H+. En un lloc primordial per a la civilització occidental, destaca la Bíblia, que, com el H+, també amaga una cosmovisió concreta sobre el model d'home: la de l'home jueu (Antic Testament) i la de l'home cristià (Nou Testament). Observem, doncs, com cadascuna de les diferents cosmovisions es connecten, d'una manera o d'una altra, amb la transcendentalitat, valor fonamental, si bé des d'una altra perspectiva, en la cosmovisió transhumanista.

Per tant, tot i que l'*Epopeia de Guilgameix* bé pot esdevenir un dels primers precedents històrics d'immortalitat, certament aquesta idea no es va quedar ancorada en l'àrea mesopotàmica, ja que la transcendentalitat esdevindria un tret immanent característic de l'ésser humà. Segles més tard, pensadors grecs com Pitàgores o Plató, si bé des d'una altra perspectiva, també atribuïen aquesta qualitat a l'ànima, com queda patent en la qüestió de la transmigració. Així

mateix, els jueus i després els cristians també la utilitzarien per justificar la permanència i la continuïtat de la vida després la mort.

En aquesta reconstrucció històrica per la tradició del H+, no podem passar per alt la contribució al coneixement de la Grècia antiga, ja que va ser en les polis gregues on l'escullera de la història posa en marxa el pensament de la cultura occidental. D'alguna manera, serà aquesta tradició, iniciada fa més de 2.500 anys, la que després de ser envernissada per l'humanisme, el racionalisme, el mètode científic, la cibernètica i tot un seguit de capes afegides al llarg dels segles i mil·lennis posteriors acabarà donant llum i forma al transhumanisme.

En primer lloc, trobem l'inici de la filosofia a Grècia, amb els presocràtics, quan un conjunt de pensadors comencen a intentar explicar el món que els envolta a través de la raó i de mites que guardaven una visió ordenada de la natura. La premissa, avui en dia acceptada, que el món té un sentit (mecanisme) que pot ser desxifrat a través de les qualitats i habilitats intel·lectuals en benefici o perjudici de qui ho faci forma part, per tant, de l'herència clàssica. Aquest sentit implica necessàriament un funcionament (mecanisme). La naturalesa no s'explica com a fruit de l'atzar, segueix unes lleis, uns patrons i unes pautes en què intervenen una gran multiplicitat de variables, i sovint es conceben els déus com la força major que coordina i disposa aquestes variables.

Tanmateix, els grecs no aparten la ficció, la imaginació o la fantasia del seu discurs. Així, la literatura grega combina sovint els elements verídics amb els fantàstics, i els mites i les faules esdevenen narratives pedagògiques de primer ordre (Duch Álvarez, 2015: 18). Aquests mites, malgrat provenir de la ficció, tenien repercussions ben òbvies en les accions dels homes i les dones que havien estat educats amb aquests principis, com en el cas paradigmàtic d'Alexandre el Gran, que, lligat a la tradició homèrica, pensava que era descendent del mateix Aquil·les i que la sang de l'heroi corria per les seves venes. Guardant les oportunes distàncies, el H+ i el mateix relat que l'envolta també es faran valer de la inventiva per fer possibles algunes de les imaginacions més rocambolesques i, conseqüentment, construir sobre la realitat tangible un sistema ple d'utopies tecnocràtiques que cercaran materialitzar-se al llarg dels anys següents.

La diferència entre la cultura grega i el transhumanisme en el modelatge de la persona que busca perfeccionar-se a través de l'ideal és clara. Quan la literatura (en aquest cas a la *Ilíada*) projecta un model o un exemple, la seva incidència real quedarà limitada a la predisposició i la voluntat del lector o de l'oient a integrar-la. En canvi, en les ficcions transhumanistes, serà la persona que dissenyi i projecti el model la que decidirà fins a quin punt arriba la seva implementació i influència sobre l'ésser que assumeixi incorporar-la.

Com podem veure, els transhumanistes cerquen copsar l'essència de la vida per mitjà de la seva particular aproximació al món (duta a terme gràcies a la ciència), i redefinir-la, controlar-la, influenciar-la o manipular-la. Aquesta essència és la mateixa que Plató ens diu que no se'ns pot revelar per culpa de les nostres limitacions, perquè l'ésser humà només és capaç de copsar les distorsions de la realitat que veu en les ombres de la caverna (Martínez, 1991).

Per tant, la tecnologia tindrà un paper destacat a l'hora d'ajudar la humanitat a apropar-se a tot ideal a què no podria arribar per ella mateixa. Aprofitant la metàfora platònica, el H+ entén que serà l'aposta per la tecnologia la que traurà la humanitat de la caverna i la vincularà amb l'essència del món de les idees mitjançant la seva materialització.

Tampoc podem deixar de banda el mite de Prometeu (Gual, 1979), que tantes vegades els transhumanistes han volgut portar a escena. Segons la tradició grega, Prometeu va ser un tità que, després d'ajudar el seu germà Epimeteu a crear la humanitat, va robar una guspira del carro del foc i va atorgar a la humanitat el domini i control sobre aquest element. Aquesta acció va despertar la ira i la fúria de Zeus, ofès per la gesta de Prometeu. Així doncs, per castigar tota la humanitat va fer que el seu fill Hefest creés Pandora, que va destapar la capsa dels mals i els va escampar pel món terrenal. Després que Prometeu es vengés de Zeus ridiculitzant-lo per la terrible acció duta a terme per Pandora, el Déu de déus va ordenar a Hefest que l'encadenés a una pedra al peu d'una muntanya del Caucas. Cada vegada que Prometeu escalava la muntanya, apareixia una àliga i li devorava el fetge, fet que no matava el tità, ja que era immortal, però sí que el feia tornar als peus de la muntanya arrossegat pel pes de la pedra, condemnat a la mateixa sort al llarg de tota l'eternitat, fins que Hèracles el va salvar del terrible destí matant l'àliga amb una fletxa.

Es fa òbvia l'analogia entre el mite de Prometeu i el missatge transhumanista: si Prometeu va robar el foc als déus per il·luminar la humanitat i permetre el seu desenvolupament, els transhumanistes cercaran desxifrar els secrets de la natura gràcies a la tecnologia i ordenaran el seu coneixement en dades amb l'objectiu de provocar un avenç tan gran per a la humanitat que estigui a l'alçada del que va aconseguir el tità grec. En el cas del H+ el progrés desembocaria en un canvi evolutiu en hibridar la humanitat amb la tecnologia (Prados, 2016).

No és anodí que el foc fos un dels primers instruments tecnològics que van implicar un salt qualitatiu de gran transcendència en alguns valors com són la seguretat, a l'hora d'espantar o caçar feres, o la confiança promoguda vers la constatació que l'*Homo sapien*s era l'única espècie capaç de dominar-lo. Així, els avenços transhumanistes també promouen més seguretat, per via del control dels dispositius tecnològics, i confiança en projectar un model d'individu capaç d'adaptar-se als temps frenètics. Segons els transhumanistes (encarnats en Prometeu), s'aconseguirà extreure (robar) el coneixement (metafòricament objectivat en el foc) de la natura (déus) per enlluernar i fer progressar la humanitat. Els transhumanistes, però, si s'esdevé aquesta gesta, aspiren a abandonar la seva condició terrenal i consolidar-se com a déus, per estalviar-se així la ira divina i deslliurar-se del terrible càstig al qual es va veure abocat Prometeu.

Si unim aquest imaginari de l'univers, la vida i els mites a la concepció grega de la veritat, equiparable a un descobriment o una revelació, podem continuar esgrimint la línia que torna a lligar el H+ a la Grècia clàssica. Els transhumanistes entenen, també, que els misteris que l'univers atresora (la veritat) han de ser explorats i estudiats, si bé en la nostra era sota els ulls de

la ciència com a últim producte de la professionalització de la raó (guardiana de la veritat mitjançant la fiabilitat del mètode científic), amb l'objectiu de rebel·lar els secrets i algoritmes de la vida.

Cal apuntar, de manera breu, que va ser la tradició hel·lenística, hereva de la clàssica, la que va dedicar temples al saber en forma de biblioteques que van interconnectar un món que fins aleshores estava segmentat. Aquestes biblioteques, on es copiaven i transcrivien diferents obres d'arreu (un precedent de globalització cultural), van constituir veritables punts neuràlgics del coneixement i van propiciar grans avenços en diferents àrees del saber. Per exemplificar-ho, tenim l'obra d'Eratòstenes (Cirene, 276 aC – Alexandria, 194 aC), que va passar llargues hores a la llegendària biblioteca d'Alexandria i va assolir grans fites per al coneixement com el càlcul, amb una alta precisió, de la circumferència de la Terra (Salinas, 2002).

Ja per acabar, apuntarem que la preocupació per l'estudi i la comprensió del món que van demostrar els nostres avantpassats grecs i que es va refinar arran de la tradició hel·lenística, però també la noció de transcendència que nia en l'ésser humà des del nomadisme, és el que ha dut els transhumanistes a les portes de la posthumanitat. Per tant, potser hem de considerar que l'inici de la seva tradició es troba en els principis de la humanitat (o de la civilització).

5. Consideració final

Després d'argumentar les tres tesis apriorísticament antitètiques entre si, només ens agradaria apuntar que aquesta aparent contradicció és fruit de la falta d'acord a l'hora de definir el transhumanisme, com també del seu caràcter ontològic. Si l'entenem com un producte més de la societat actual (com a corrent polític, social o cultural), no el podrem desvincular de la postmodernitat.

Això no obstant, si fem referència a l'anhel de l'ésser humà per projectar el seu propi destí i situar-se al centre del cosmos, haurem de remuntar-nos al Renaixement, quan s'inicia la via que porta a la posthumanitat, per veure on es comencen a establir les bases del transhumanisme. Per acabar, si ens fixem en l'anhel de transcendència de la humanitat, en el seu relat i en les diferents manifestacions que s'hi projecten, podem entendre que el pensament transhumanista esdevé, d'una manera o d'una altra, atemporal i consubstancial a l'ésser humà.

Per finalitzar aquest assaig, apuntarem que res és més contingent i imprevisible que el futur. Si bé en aquest text s'ha traçat un camí recorregut per la humanitat, no és menys cert que aquesta ruta no és l'única existent, ni l'única per la qual es pot continuar transitant. Malgrat que la humanitat es troba, en l'actualitat, immersa en una nova revolució tecnològica, no tenim cap evidència que el transhumanisme i el posthumanisme siguin les pròximes parades de la seva destinació.

Referències bibliogràfiques

Alighieri, Dante (2000). *Divina Comèdia*. Barcelona: Editorial Proa.

Botero, Jean (ed.) (2004). *La epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir*. Madrid: Akal.

Bostrom, Nick (2011). «Una historia del pensamiento transhumanista». *Argumentos de Razón Técnica*, 14, 157-191.

— (2003). *Intensive Seminar on Transhumanism*. New Haven: Yale University, 26/6/2003.

Castillo Gómez, Antonio (2002). *En el viñedo del texto. Libro y lectura en la universidad medieval*. Madrid: Cuaderno del Instituto Antonio de Nebrija.

Cortina, Albert (2017). *Humanismo avanzado. Para una sociedad biotecnológica*. Madrid: Ediciones Teconte.

Delgado Ramos, Gian Carlo (2012). «Geoingeniería, apuesta incierta frente al cambio climático». *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 20, 213-236.

Descartes, René (1996). *Discurs del mètode.* Barcelona: Edicions 62.

— (2008). *Meditacions metafísiques.* Barcelona: Edicions de 1984.

Duch Álvarez, Lluís (2015). «Mito y pedagogía». *Praxis & Saber*, 6, 15-29.

Einstein, Albert (1995). *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza.

Fedorov, Nikolái (1970). *Filosofiaya Obshchago Dela: Stat'i, Mysli, i Pis'ma Nikolaia Fedorovicha Fedorova.* Londres: Gregg Press.

Fullat, Octavi (2003). «Heidegger o los valores rasos de la educación postmoderna». *Revista Española de Pedagogía*, 225, 209-221.

García Farrero, Jordi; Turró Ortega, Guillem i Vilanou Torrano, Conrad (2016). «El deporte europeo en la crisis del siglo xx. Un palimpsesto posmoderno». *Ars Brevis*, 22, 304-351.

Gual, Carlos (1979). *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Ediciones Peralta.

Haraway, Donna (1984). *Manifiesto Ciborg: el sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Recuperat de <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/handle/123456789/81> [data de consulta: 13/3/2019].

Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Kurzweil, Ray (2015). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología.* Madrid: LolaBooks.

La Mettrie, Julien Offray de (1983). *L'home màquina*. Barcelona: Editorial Laia.

Lyotard, Jean-François (2004). *La condició postmoderna: informe sobre el saber.* Barcelona: Angle Editorial.

Martínez, Juan José (1991). *La fábula de la caverna: Platón y Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península.

Nietzsche, Friedrich (1983). *Així parlà Zaratustra*. Barcelona: Edicions 62.

Pico della Mirandola, Giovanni (2001). *Discurs sobre la dignitat de l'home.* Barcelona: Edicions 62.

Pigem, Jordi (2018). *Ángeles o robots. La interioridad humana en la sociedad hipertecnológica.* Barcelona: Fragmenta Editorial.

Prados, Mónica (2016). «De Prometeo al Ciberprometeo». *Nexus Comunication*, 188-223.
<https://doi.org/10.25100/nc.v0i20.1841>

Salinas, Augusto (2002). «Eratóstenes y el tamaño de la Tierra (s. iii aC)». *Revista de Geografía Norte Grande*, 29, 143-148.

Sanvisens, Alexandre (1984). *La cibernética de lo humano*. Barcelona: Oikos-Tau.

Vesalius, Andeas (1543). *De humani corporis fabrica*. Basilea: Johannes Oporinus.

Wauthion, Ernesto (1998). «Crítica a la postmodernidad y al neoliberalismo. Una aproximación al pensamiento de Franz J. Hinkelammert». *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 62, 157-184.

Ferran Sánchez Margalef és professor associat de la Universitat de Barcelona (UB) del Departament de Teoria i Història de l'Educació, professor col·laborador de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) i professor-tutor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). En aquestes universitats, imparteix docència en assignatures de política, ètica, teoria de l'educació i pràctica educativa. La seva recerca està focalitzada en àrees com l'epistemologia educativa, la història i filosofia de l'educació o el transhumanisme, temàtica sobre la qual ha realitzat la tesi doctoral: *Axiologia i Pedagogia en la cosmovisió transhumanista: una aproximació fenomenològica i hermenèutica*.

Ferran Sánchez Margalef is an associate professor at the University of Barcelona (UB) in the Department of Theory and History of Education, a collaborating professor at the Universitat Oberta de Catalunya (UOC) and a tutor professor at the Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). At these universities, he teaches subjects in politics, ethics, educational theory and educational practice. His research is focused on areas such as educational epistemology, the history and philosophy of education or transhumanism, a topic on which he has completed his PhD: *Axiology and Pedagogy in the transhumanist worldview: A phenomenological and hermeneutic approach.*

Más allá del afecto humano. Expresividad inhumana y memoria

Guadalupe Lucero
Universidad de Buenos Aires
glucero@conicet.gov.ar

Fecha de recepción: 22-11-2018
Fecha de aceptación: 12-5-2021

Resumen

En este trabajo reconstruiremos los fundamentos ontológicos que permiten pensar, desde las obras de Schwarzböck, Deleuze y Guattari, una dimensión no humana del afecto y así la extensión de la potencia de un pensamiento afectivo sobre los modos de existencia no viva. Esta expansión del campo afectivo hacia una particular afectividad inorgánica nos permitirá explorar una concepción novedosa de la memoria. La expresividad de las imágenes, de los huesos o de los objetos en general incorporada recientemente como material imaginario en los relatos sobre la historia reciente (como en el caso de Albertina Carri, Marta Dillon o María Moreno) exige repensar los marcos conceptuales del afecto y el recuerdo para incluir allí esa memoria inorgánica que se expresa más allá de todo anclaje subjetivo o comunitario.

Palabras clave: representación; existencias no humanas; materialismo; experiencia estética; imagen; dictadura; empatía

Abstract. *Beyond human affect: Inhuman expressiveness and memory*

This article aims to set out the appropriate ontological principles for analysing a non-human dimension of the concept of affect, starting with the work of Silvia Schwarzböck, Gilles Deleuze and Felix Guattari, as well as an expansion of the affective to non-living forms of existence. This expansion of affect towards a specific inorganic affect allows us to explore an alternative approach to traditional notions of memory and historical representation. The expressiveness of images, bones and objects, only recently accepted as imaginary material in the accounts of Argentina's recent past (such as the works by Albertina Carri, Marta Dillon and Maria Moreno) requires us to reconsider the conceptual frameworks of affect and recall, and include in them this inorganic memory which expresses itself beyond any subjective or communal links.

Keywords: representation; non-human being; materialism; aesthetic experience; image; dictatorship; empathy

Sumario

1. Una comunidad del sentimiento
2. Sensación posthumana
3. Imágenes y huesos: memoria sin yo
4. Los espantos y la memoria inhumana
Referencias bibliográficas

1. Una comunidad del sentimiento

El nacimiento de la estética como disciplina filosófica en la Ilustración implica una particular tramitación de la política de los afectos. Terry Eagleton ha sugerido, en *La estética como ideología* (1995), que el interés por los problemas de la belleza y el arte en el Siglo de las Luces debía leerse a través de la lente de las costuras políticas que esta extraña disciplina venía a coser. Es así que Hanna Arendt (2009: 121 y s.) supo explicar el cuarto momento de la «Analítica de lo bello» kantiana como la postulación de un problema eminentemente político: aquel de la construcción de una comunidad del sentimiento. A diferencia de lo que sucedería en el siglo XIX, cuando el artista asume el rol preponderante en la problematización de la estética, para Kant la cuestión central de la estética como muleta de la política es la función de espectador. El espectador era quien construía a través de la comunicación con otros, un sentimiento común cuyo fundamento no era la razón o el intelecto (el sentido común cartesiano), sino el particular vínculo que el juicio establecía con un sentimiento de placer o dolor que, sin embargo, no tenía su fuente en el sujeto contingente y privado, sino en el uso trascendental de las facultades.

La posibilidad de articular un sentimiento común como fundamento estético es lo que permitiría, entonces, pensar el problema político más allá del corsé de su mera fundamentación y tramitación racional. El reparto de lo sensible[1] —para una comunidad que exige la participación ciudadana como horizonte— es el cimiento sobre el que quedará determinada la vida en común. Ese modo de sentir impersonal, que parece brotar más allá de toda individualidad y en forma potenciada con las nuevas formas de recepción, creación y circulación de imágenes y datos de todo tipo, resulta cada vez más determinante para pensar conjuntamente la estética y la política. Es claro que esa afectividad del público, ese vínculo sentimental con el ordenamiento de lo común, no puede ya ser arrojada a los bordes de un suplemento o agregado donde lo central siga siendo la forma liberal de la comunicación racional. Por el contrario, constituye el centro del problema de la política y también del arte.

Sin embargo, ¿son aún inteligibles, bajo la luz conceptual ilustrada, estos procesos de subjetivación del espectador estético? La problematización que la estética contemporánea ha construido profusamente en torno a la ontología de la obra de arte, sus modos de identificación, su materia y su destino parecen haber evitado llevar hasta las últimas consecuencias el problema del espectador, tal como anunciaba el clásico ensayo *La obra de arte en la época de su reproduc-*

1. Utilizo aquí la expresión con el sentido que le da Jacques Rancière (2014).

tibilidad técnica (Benjamin, 1936). Como observará Foucault mucho tiempo después, frente a la reproductibilidad técnica de las imágenes, el arte (y también parte de la teoría estética) parece haberse refugiado en las estéticas del silencio y la retirada para dejar en manos del estado y del capital la producción gozosa y siempre multiplicada de las imágenes (Foucault, 2018). Pero para poder retomar el hilo de un espectador no ya ilustrado sino subjetivado en la mirada técnica es necesario volver por un momento a aquel texto de 1936.

Benjamin reformula el problema kantiano del público, ya que produce un particular anudamiento entre el sentimiento estético contemplativo y el campo semántico del aura. Benjamin no ve en el modo ilustrado del goce un remedio para la supuesta masificación irracional del consumo estético, sino que, por el contrario, encuentra que el goce fascista tiene su fundamento en los modos de la contemplación aurática. Solo un espectador que asiste desinteresadamente, *fríamente*, al espectáculo que ante él se desarrolla —es decir, que puede mantener la distancia frente a lo insoportable, como lo pedían tanto Kant como Aristóteles respecto de la representación de los cuerpos muertos— puede encontrar belleza en la guerra.

Puede parecer extraño que sea el distanciamiento y no la empatía el concepto que explique el goce fascista. La catarsis trágica implicaba una lógica de la empatía donde el espectador debía identificarse con el héroe y la escena, y así, en esa suerte de comunión afectiva, lograr purgar sus pasiones de cara a su participación política. El arte cumplía aquí el rol de regulador de las pasiones para su buen uso público. Leído desde la primera mitad del siglo xx, la identificación requerida por la catarsis se transfiguraba en pura adhesión emocional. La fusión comunial[2] que, por su parte, exigía la obra de arte total romántica podía implicar la pérdida de la individuación para forjar allí la esencia comunitaria sin resto. Es así que la apelación a la empatía y la identificación se convertía en un obstáculo para una función desalienante exigida al arte revolucionario y a las condiciones para una redención de nuestra complicidad. Un teatro no aristotélico, como reclamaba Brecht, implicaba recusar la lógica emotiva que fundamentaba la empatía catártica para subordinarla a la exigencia crítica que el arte debía generar en el espectador.

El distanciamiento ilustrado, que nos permite gozar del objeto sin contacto, parece ordenarse en un sentido opuesto: la producción del sentimiento común fundamental es efecto del distanciamiento en el que el objeto de contemplación es solo ocasión para que las facultades gocen de sí mismas. Parece que no hubiera empatía aquí, sin embargo la empatía solo se ha movido de lugar. El sentir común no es el que se produce entre el espectador y lo propiamente humano de lo representado —el héroe encarnado por un actor, una imagen o un personaje—, sino entre el sujeto y la conformidad a fin formal como encuentro entre los fines de la naturaleza y del hombre. Vemos que lo que tienen en común la experiencia estética moderna y la catarsis antigua es

2. Respecto del vínculo entre la obra de arte romántica, el mito y el totalitarismo, cfr. Nancy (1999).

que en ambos casos se produce un *reconocimiento*, y es ahí donde la empatía cumple su rol como sentir común fundamental. Este reconocimiento no puede sino entenderse como un tipo particular de comprensión de sí mismo y del mundo. No alcanza con recusar la empatía como efecto emotivo para comprender las derivas fascistas de la experiencia estética, ya que el distanciamiento *frío*, es decir, depurado de emoción, no necesariamente abre un camino emancipatorio para la subjetivación del espectador. Por el contrario, el distanciamiento permite un nuevo *desinterés* alimentado por la experiencia estética: aquel que nos aleja de toda compasión. Como afirma Sontag (2003: 72-73), la simpatía que puede generar la imagen de un suplicio o las imágenes de niños proletarios hambrientos —ejemplo de Adorno (1970: 71)— es el correlato de nuestra absolución como verdugos: he ahí el placer. La empatía no implica un reconocerse en la desgracia ajena, sino, por el contrario, un corroborar su inocuidad para mí. La expiación de las pasiones debería ser reformulada. No son ya la piedad y el temor afectos que implican mi intercambiabilidad con el otro, sino quizás la indignación y la redención aquellos que mantienen al espectador siempre como espectador.

Para comprender la tramitación contemporánea del afecto, es necesario explorar de otro modo aquello que Benjamin encontraba en las nuevas tecnologías como posibilidad de pedagogía sentimental para las masas, que podría abrir el campo afectivo a modos de sentir aún desconocidos. Solo las nuevas tecnologías nos permiten descubrir en la contemplación estética el elemento de frialdad que se mantenía opaco, encandilado por la luz humana. Está claro que la condición del reconocimiento es la de una suspensión en la que nuestro cuerpo no se encuentra en peligro, y donde, por el contrario, podemos observar fríamente. En este sentido, la empatía del sentimiento y la identificación, aquella que el teatro épico venía a desarmar, reclama ser problematizada como la frialdad de *otro tipo de empatía*. Es necesario comprender las implicancias de una frialdad que ya no se asocia al reconocimiento.

Silvia Schwarzböck ha precisado, a través del concepto de *explicitud* (2016: 125-129; 2017a: 123 y s.; 2017b), el cambio en el modo de subjetivación de un espectador que ya no se identifica con lo representado (como tema) ni con la forma (como conformidad a fin), sino con el dispositivo de producción imaginaria, especialmente cuando ese dispositivo deja de ser humano (2016: 128). No se trata entonces de que el arte y las imágenes en general intervengan en la escena pública como canales que suplementen cierta forma de la subjetivación política. Se trata de que la producción imaginaria fruto de las técnicas de reproducción intervenga por derecho propio en la escena política, y lo haga a través de una subjetivación nueva que no se identifica ya con modelos ordenados en la dicotomía entre *humanidad* y *naturaleza*, sino con un modo de subjetivación que empatiza *alienadamente* (Farocki, 2008) con la máquina. La politicidad del arte solo tendrá sentido si atendemos a este carácter que permite desanclar la potencia del afecto estético de los modos de existencia antrópicos. Foucault reencontraba esta nueva afectividad en lo que llamó «la época feliz de la fotografía» (2018), aquella de sus años incipientes, en la que el

medio técnico abría nuevas formas de sensación especialmente en el uso de las imágenes, liberadas de toda función simbólica o referencial. Así las cosas, el problema del afecto estético debe considerarse en un horizonte inaudito para las categorías clásicas de la estética de la recepción. La nueva educación del público que señala Schwarzböck (2017a: 19) no es sino la efectuada por la mediación cinematográfica. El arte y las imágenes no son ya canales de la expresividad humana, sino agentes que desbordan el control y la intencionalidad del autor o del espectador. La estética ilustrada y aún romántica trató la imagen bajo los múltiples avatares de la representación. Ya fuera como copia o como símbolo, como fantasma o como índice, la imagen venía *después* de algo real cuyo peso ontológico no ponía en duda. El acceso generalizado a la producción imaginaria ha modificado radicalmente esta relación. La vida y su registro se encuentran en un mismo plano: la cámara está ya implícita en lo cotidiano y por lo tanto la vida no puede separarse netamente de su imagen, sino que continúa en ella (Sontag, 2007: 145). La máquina como agente de lo común, cuya forma de existencia no se encuentra determinada por las formas del sentimiento encarnado en la forma hombre, reclama nuevas formas de abordar los problemas clásicos de la estética. Tomar seriamente la efectualidad técnica es lo contrario de una progresiva desmaterialización de la obra en pos de una purificación ahora visible de los vínculos humanos. Si la *estética relacional*, como última declinación de una estética moderna, pensaba la obra de arte como la ocasión para el surgimiento de nuevas formas de comunidad *humana*, una puesta en foco sobre el carácter maquínico de la empatía contemporánea nos revela la necesidad de pensar una lógica posthumana de los afectos.

2. Sensación posthumana

Así las cosas, cuando Deleuze y Guattari, en *¿Qué es la filosofía?*, trazan sus propias coordenadas estéticas a partir de la creación del concepto de percepto, no son ajenos a esta implicancia histórica del afecto y el sentimiento. La explicación del *percepto* que encontramos en las primeras líneas del capítulo 7 indican que:

> Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos son *seres* que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia. Están en la ausencia del hombre, cabe decir, porque el hombre, tal como ha sido cogido por la piedra, sobre el lienzo o a lo largo de palabras, es él mismo un compuesto de perceptos y afectos. (Deleuze y Guattari, 1991: 165)

Vemos que aquí, al igual que en la *Crítica del juicio*, se retira de toda individualidad este particular modo de ser de las percepciones o de las intuiciones comunes. No se trata de una percepción del sujeto, como podría ser cualquier efecto somático o imaginario derivado directamente de las impre-

siones de los sentidos, pero tampoco se trata de un sentimiento, sino de recusar al mismo tiempo dos formas de pensar el afecto: por un lado, el sentido kantiano del sentimiento, por otro, la afección como efecto padecido por un cuerpo. El sentimiento kantiano no es *personal*, pero sí es necesariamente *trascendental* y, desde ese punto de vista, *humano*, en tanto que atañe, en el contexto de la *Crítica del juicio*, a la comunidad humana. El sentimiento común debe poder postularse como excediendo el estado particular del sujeto que experimenta, pero a través de la comunicabilidad del sentimiento cuyo fundamento es el sentimiento común (*sensus communis*). En este sentido, el sentimiento no tiene una existencia que exceda el espacio de la comunicación común o lo *público*. Es justamente el ser en lo público lo que explica su modo de ser, y no puede exceder el marco comunitario que lo fundamenta.

Por su parte, la afección como efecto padecido por un cuerpo ha sido pensada en la gnoseología moderna como la huella que los objetos o los cuerpos imprimen sobre otros cuerpos. Es la fuente de las representaciones sensibles que pueden ser invocadas por la consciencia. Este valor de la afección no debe confundirse con el afecto. La afección sería la huella, la imagen o la idea que es generada por lo que nos afecta. El afecto, por su parte, refiere al estado de variación que esa imagen o representación genera, la transición, el paso de una imagen a otra, de una idea a otra. Es decir, el afecto refiere al aspecto temporal, al tiempo de la variación que conduce de un estado a otro y que no se confunde con el estado inicial ni con el estado final del cuerpo afectado.

De este modo observamos que, frente a la noción ilustrada de *sentimiento* y frente a la mera representación imaginaria, el concepto de percepto implica una doble especificación que nos permite a su vez distinguir *percepto* de *afecto*. En primer lugar, el afecto se carga de tiempo y excede la imagen como representación en la consciencia para convertirse en un ser de sensación que posee una existencia en sí como cronosigno. Lo imaginario abandona así su anclaje humano y fijado en representaciones, para convertirse en un modo de existencia *superviviente* (respecto de los sujetos que lo padecen) y multidimensional (en tanto que implica un modo de ser topocrónico).

> *Los afectos son precisamente estos devenires no humanos del hombre* como los perceptos […] son *los paisajes no humanos de la naturaleza*. (Deleuze y Guattari, 1991: 170)

Ese «devenir no humano» no debe confundirse con un proceso de deshumanización, cuyo resultado final sería la desaparición de los hombres. Si el acento se pone aquí en el *devenir* es porque se recusa el carácter teleológico. El afecto no es forma final ni siquiera bajo el carácter indeterminado de la conformidad a fin, el estado alcanzado o por alcanzar, sino por el contrario el *entre-tiempo* inhumano como zona de indiscernibilidad, de variabilidad. Pero lo indiscernible no es confusión, sino una determinación problemática, esa multiplicidad estructural y sin embargo no resuelta que encontramos por ejemplo en la estructura cristalina, caso privilegiado por Deleuze (1985) a la hora

de pensar la imagen-tiempo. Para pensar la tensión temporal de la imagen acuñó el concepto *imagen-cristal*. La estructura cristalina de la imagen debe comprenderse a partir de la lógica de individuación cristalina tan precisamente explicada por Simondon en *La individuación* (2009: 120 y s.). Recusando la supuesta teleología de la forma final en los procesos de individuación, Simondon utilizaba como ejemplo inorgánico la individuación cristalina, que tiene la particularidad de guardar en su hábito estructural las huellas de las presiones atmosféricas, los encuentros con otros materiales, la temperatura, etc. El ejemplo del cristal resulta paradigmático para comprender la interrelación entre singularidad y ambiente en los procesos de individuación. El germen cristalino responde al campo problemático de un ambiente metaestable, resuena con él y por lo tanto la cristalización implica a la vez un proceso estructurante en el que el cristal no genera un individuo *separado*, sino que entra en un devenir común junto con el ambiente, que se define a su vez por los múltiples procesos de individuación que lo atraviesan. La estructura cristalina implica entonces una individuación que nunca termina en un individuo acabado, sino que se faceta, contagia su estructura al medio y permite de ese modo incorporar el movimiento implícito en los procesos de individuación en su forma. Esa *historia* del cristal alcanza una *imagen* heterócrona, que nos permite abordar una historia no diegética y sin embargo no menos testimonial. La narración inorgánica que la imagen-cristal presupone rompe ante todo con la perspectiva humana, y ensaya la posibilidad de dar cuenta de perspectivas que florezcan en la trama misma de la materia.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, el afecto abandona su anclaje humano. La imagen, en tanto que no es ni representación de una consciencia ni reflejo de un objeto, conquista un nuevo territorio ontológico. Adquiere aquí sentido la advertencia simondoniana respecto de la necesidad de interpretar la imagen como *fantasma* o *espectro* que golpea al sujeto *desde fuera* (Simondon, 2013: 14): del mismo modo que los simulacros de Platón, la imagen hace por sí misma y genera efectos de modo indiferente a todo ordenamiento metafísico o gnoseológico que la mida con la vara de lo verdadero y lo falso, lo subjetivo y lo objetivo. El concepto de imagen alcanza entonces un nuevo estatuto ontológico: la imagen no puede ser ya contenido mental ni tampoco copia de un mundo real que la excede, sino que ella misma es «motor de diferenciación sensible»[3] y en ese sentido «individuación real» (Sauvagnargues, 2013: 165). Las consecuencias que este nuevo estatuto tiene para la estética son arrolladoras, ya que el arte, como especial dispositivo occidental de jerarquización y de producción *cultural*, no puede pensarse ya en pos de un universal *humano* que se revela como necesariamente androcéntrico y colonizante (2013: 181), y al que referiría a través de alguno de los múltiples avatares de la representación. La continuidad entre el mundo de la vida y el mundo de las imágenes trastoca la noción de signo como aquello que se da a

3. La traducción de todas las citas del artículo «Écologie des images et machines d'art», de Anne Sauvagnargues, son nuestras.

la interpretación como *representación*. Esto implica que abandona toda prerrogativa mental (humana y lingüística) para convertirse en un mapa afectivo que es ante todo productivo y agencial. Siguiendo a Guattari, Sauvagnargues elige el concepto de *ecología* para pensar la nueva relación topológica de la imagen con un territorio y un ambiente: «toda imagen-movimiento implica su medio de individuación, su agenciamiento colectivo de individuación, su ecología de imágenes» (2013: 166). De acuerdo con Guattari, un pensamiento de lo ecológico debe articularse en la particular alianza entre una ecología ambiental, una ecología mental y una ecología social que, sin apelar a un mundo trascendente común, deben reorientar la relación con el mundo. Estos tres «lentes intercambiables» (Guattari, 1996: 32) no implican una mera equivalencia (como si se tratara analógicamente de lo *mismo*), sino justamente una desjerarquización que multiplica a la vez que equipara los procesos de subjetivación individuales, colectivos y la especial alianza entre tecnología y naturaleza, entendidos todos en términos de ecología maquínica (1996: 74). Es así que «lo vital y lo técnico dejan de estar jerarquizados de acuerdo con niveles ontológicos distintos» (Sauvagnargues, 2013: 179), es decir, el ojo y la cámara, como dispositivos de captura de imágenes, se encuentran, en adelante, en el mismo plano. En este sentido, la imagen constituye una particular curvatura, un pliegue específico que implica conjuntamente afecto y territorio, y que no depende ya de ninguna individuación anterior a ella misma.

Así las cosas, el carácter común del sentimiento muta hacia una concepción impersonal del sentir que no solo excede al sujeto individual, sino también a la comunidad *humana* como su fundamento último. Al romperse el horizonte humano del sentir, la naturaleza misma se ve también transformada. Esa dimensión no humana de la naturaleza abierta por el percepto es la que nos da la clave para comprender el particular uso del paisaje que encontramos en algunos ejemplos del arte latinoamericano reciente. Como ha señalado Andermann (2018), la dimensión del paisaje se entrelaza de un modo específico con la problematización de la memoria, pero no para reencontrar allí una verdad más intensa, más profunda o real que aquella dependiente del afecto humano, sino como apertura de «un borde incierto entre lo inhumano y lo inmundo» (2018: 372). Los paisajes no humanos de la naturaleza implican entonces una denegación del mundo entendido como horizonte de acción humana. Abren así lo inorgánico como paradigma de lo inmundo. El percepto y el afecto, como las dos caras de la sensación, encuentran su manifestación en lo existente desjerarquizado, donde la pregunta por la factura y el origen —viviente, técnico, imaginario— de lo que hay se desdibuja frente al qué hace o cómo funciona.

Percepto y afecto se acercan así curiosamente a la noción de imagen que Didi-Huberman (2000) acuña a partir de su lectura de Warburg y Benjamin, un ser cuya *vida* resulta inconmensurable respecto de la temporalidad humana y que carga con trazas temporales heterogéneas y anacrónicas[4]. En cualquier caso,

4. En este sentido, y a pesar de que no podemos extendernos aquí sobre este punto, habría que volver a señalar el carácter inestable del concepto de imagen a lo largo de la obra de

esta nueva forma de especificar el modo de ser de aquello que sería producto o tema del arte y de la estética nos abre una perspectiva quizás poco explorada y sorprendente. La imagen desanclada de su fundamento subjetivo puede ser producida por otro tipo de seres, ya no únicamente humanos, y la estructura temporal que determina tanto los perceptos como los afectos o las imágenes en este sentido específico abren una nueva forma de pensar los procesos de memoria desligados ya de su horizonte personal, pero también comunitario.

El concepto moderno de naturaleza no puede desprenderse de su correlato como paisaje. La naturaleza deviene contracara de la cultura en el mismo momento en que la cultura comienza a emerger como concepto que tuerce el sentido del mundo hacia sus fines antrópicos. El paisaje en este contexto no es sino la construcción antropoteleológica de la naturaleza: ya sea como belleza o como sublimidad, lo que la naturaleza muestra en el paisaje es la reafirmación de los fines humanos. La naturaleza así parece *actuar* como el hombre, pero a costa de presuponer y no explicitar su devenir en mero recurso. En este sentido, pensar la afectividad de la naturaleza más allá del principio antrópico, de un modo materialista y posthumano, implica suspender en el concepto de naturaleza este aspecto antropológico. La naturaleza no es el reverso ingenuo de la cultura, ni tampoco es la confirmación del reino de los fines humanos. Contra estas perspectivas, sin embargo, la exploración de los modos de ser no humanos —animales, vegetales, minerales— como formas impersonales de la temporalidad no implica abrir sentidos que nada tengan que ver con los problemas humanos, demasiado humanos. Por el contrario, la exploración desjerarquizada de los modos de ser y de sentir abre una nueva dimensión en la problematización del pasado que hace que todo lo existente devenga portador de memoria de un modo particular.

3. Imágenes y huesos: memoria sin yo

Tomando como punto de partida el marco teórico propuesto, quisiéramos explorar la posibilidad de ponerlo en juego respecto de un ejemplo concreto. A partir de la década de 1990, el problema de la representación del terrorismo de estado y de las experiencias de militancia que lo precedieron experimentó un giro formal operado por la perspectiva que dan los hijos y las hijas de las víctimas de la dictadura. Particularmente en el caso del cine, las películas de los hijos y las hijas de personas desaparecidas señalaron y profundizaron durante la primera década del siglo XXI los límites tanto del testimonio como de la historia académica para pensar el pasado reciente. En este sentido, el documental *Los rubios* (2003), de Albertina Carri, es quizás el ejemplo más acabado y exhaustivo de esta suerte de falla o denegación de las memorias humanas respecto de la posibilidad misma del testimonio. Sin embargo, esta archific-

Deleuze y focalizar su particular uso en los textos editados luego de *¿Qué es la filosofía?*, que, lejos de terminar de sistematizar la cuestión del arte tal como allí se presenta, vuelven sobre el concepto de imagen en lugar de sobre el concepto de percepto.

cionalidad no pretende afirmar un relativismo despojado de enunciación política, sino que se trata más bien de un desplazamiento desde las voces y los documentos hacia las imágenes entendidas como imágenes (es decir, no imágenes en tanto que documento, sino imágenes como potencia fabuladora). Luego de *Los rubios* y de dos ficciones —*Géminis* (2005) y *La rabia* (2008)—, Carri retoma el problema del documental a través de *Restos* (2010) —un cortometraje realizado en el marco de una convocatoria de la Secretaría de Cultura de la Nación llamada *25 miradas, 200 minutos*— y nuevamente en *Cuatreros* (2016), desplazando progresivamente el punto de vista desde la producción de imágenes hacia el trabajo con imágenes ya disponibles, intervenidas o puestas en nuevos contextos.

«Acumular imágenes ¿es resistir? ¿Es posible devolverles ahora el gesto desafiante?», se pregunta la voz de Analía Couceyro en *Restos*. La imagen muestra un joven desnudo en un espacio que podríamos pensar como un paisaje natural. ¿Qué relación debería establecerse entre esta suerte de desnudez natural y el modo de ser de la imagen? Luego la voz nos recuerda que el cine de las décadas de 1960 y 1970 se autoconcibió como resistente, y que no buscaba *espectadores* sino *militantes*. Este gesto parece explicarse a través de la simple asociación del espectador con el burgués, aquel que solo interviene en la escena pública bajo la urbana lógica del silencio y la contemplación aurática de un mundo cuya lógica se entiende como determinada e inexorable. Pero, justamente, esta mutación del espacio público ilustrado de formación ciudadana hacia el espacio público como mera vidriera y pasividad es también la del ascenso del arte como mercancía de consumo y formas inocuas de la novedad. Contra este doble devenir del arte y la política (arte institucionalizado como engranaje de la máquina cultural capitalista), el arte militante, y por ende también el cine, implicaba una lógica particular de la desindividuación y de formas del sentir colectivo que pretendían refundar la afectividad más allá del individuo, siguiendo la sentencia benjaminiana repetida hasta el hartazgo que anunciaba una politización del arte frente a la estetización de la política. Tal politización se fundaría, siguiendo el texto de Marta Dillon en *Restos*, en un radical borramiento del yo, que se quería quizás ascenso de la voz colectiva, común, pero que en la película de Carri no podemos más que asignar al film mismo. Las imágenes de las latas y las películas coexisten con ese texto leído en el que se les otorga una particular agencia: el cine era arma política y las películas *desafían*, *buscan*, *crecen*, *mutan*. Las películas son también violentadas, mutiladas, quemadas, hundidas en ácido, veladas químicamente. Como los hijos y las hijas de personas desparecidas y los cuerpos de las mujeres, el cuerpo fílmico se vuelve también botín de guerra[5]. Muchas películas tuvieron como destino colecciones privadas, donde recuperaron la autoría y la adscripción a un autor humano e individuado, pero también su poder testimoniante, «de luchas de más de 200 años», afirma el texto, es decir, de luchas que exceden

5. Ese botín, sin embargo, debe leerse observando la sentencia de Benjamin: los bienes culturales son testimoniantes de las muertes que los hicieron posibles.

la vida humana individual y también la de las imágenes filmadas. ¿Qué tipo de memoria es la de la imagen? La imagen tendría, siguiendo siempre a Dillon, la fuerza de contagio, la inevitabilidad del movimiento del agua. En *Restos* encontramos un leitmotiv visual: las películas se queman, se disuelven en químicos, se manchan con color o se intervienen con rayas o marcas. Lo que vemos allí es cómo se descompone materialmente la huella imaginaria, cómo se descomponen las marcas y los colores impresos. Las rayas afectan particularmente a la mirada y a la boca del actor. Como si ese enceguecer (rayar los ojos) y callar (rayar la boca) fueran equivalentes a la pérdida de identidad de la que nos habla el texto y a esa orfandad desde la que no puede evitar hablar. El texto, sin embargo, no dice «enceguecer», sino «encandilar». Un exceso de luz que llega desde la imagen, un exceso memorial que arrastra toda individualidad memorante, que resiste en los restos[6]. *Cuatreros* (2016) se realizó prácticamente en su totalidad con imágenes recicladas y remontadas, que procedían de diversos archivos fílmicos, de publicidad, de televisión, de divulgación científica, de propaganda política, de propaganda clandestina, etc., y que conviven construyendo un discurso imaginario monstruoso. Es acompañado por una voz en *off* que las comenta y que también hace su propia deriva introspectiva, generando un efecto de distanciamiento que sin embargo no pretende ninguna emancipación para el espectador ni para las imágenes, sino que las deja allí junto a la voz, como si ellas en sí mismas tuvieran un poder testimoniante. Este uso de la imagen como huella de una visión que ha perdido todo anclaje subjetivo y que se emite como un *ha sido imagen* —«tergiversando la lógica barthesiana de la imagen fotográfica como un *ha sido «real»*— implica un modo de existencia memorante que exige un análisis más allá de toda remisión a una perspectiva antrópica.

Pero no solo la imagen admite esta lógica posthumana de la memoria. La periodista y ensayista María Moreno dedicó su libro *Oración* (2018) al análisis de las cartas que Rodolfo Walsh, escritor y militante desaparecido por la dictadura militar en marzo de 1977, escribió luego de la muerte de su hija. Victoria Walsh, también militante en la agrupación Montoneros, murió en un enfrentamiento con las fuerzas represivas en septiembre de 1976. Sin embargo, no se trata de un libro de historia —aunque incluya investigación documental—, tampoco busca recuperar el testimonio de quienes conocieron o acompañaron a Walsh en el contexto de la escritura de esas cartas —aunque incluya muchos testimonios—. Entre las múltiples derivas ensayísticas que recorre,

6. Patricio Guzmán comenzó a explorar esta memoria inorgánica en sus películas recientes *Nostalgia de la luz* (2010) y *El botón de nácar* (2015). Allí la historia chilena es iluminada desde una perspectiva extraña: la del desierto o el agua. Los testimonios y los discursos de especialistas se ven modulados hacia la particular memoria material de la tierra o el agua, desde el punto de vista de la exigencia material de cada una y del tipo de movimiento que para el pensar cada una impone. Del mismo modo, *Las aguas del olvido* (2010), de Jonathan Perel, también escruta con la cámara fija las aguas del Río de la Plata y las tomas de agua para uso de la ciudad, para luego revelar allí su carácter de cementerio húmedo, espacio al que regresan también las películas de Nicolás Prividera.

queremos subrayar aquí una que parece desviarse del entorno walshiano: se trata del bordado de los aspectos de la trama femenina de la memoria, donde los materiales, los restos y la ficción ocupan un lugar preponderante contra toda lógica heroica y verificadora respecto del pasado. Esta particular alianza entre la modulación femenina de la memoria y los restos materiales memorantes no debe entenderse como una reconducción de la memoria material a la égida antropomnémica, sino que, por el contrario, es el fundamento de gran parte de las teorías materialistas con perspectiva feminista (cfr. Alaimo, 2018). Los relatos y las experiencias a los que Moreno recorre tienen como objetivo fundamental resituar la cuestión de la memoria por fuera de los términos clásicos del testimonio. «La risa y la burla», las armas que Pilar Calveiro pone en manos de Lila Pastoriza, abjuran de todo ritual académico y trágico entretejido en los hilos de la trama del testimonio. Contra la épica del combatiente y el gran relato de la revolución, las mujeres se alían con los objetos para llevar adelante pequeñas representaciones para sus hijos e hijas de visita en la cárcel, guardan ropas, pulseras, contraseñas, escrutan los huesos hasta el punto de volver a vestirlos, con ropas también ellas cargadas de huellas —como sucede en *Aparecida* (2015), de Marta Dillon— y que sin embargo evitan toda lógica de la verificación y la justeza. Para Dillon los huesos de su madre[7] cambian su condición de desaparecida a aparecida, y dan testimonio a través de las huellas que ellos guardan materialmente. En *Aparecida* se recorren los efectos de ese material ahora presente de los huesos que no se reducen a la reapertura simbólica de la escena del duelo. Los huesos exigen formas materiales de relación inéditas, son vistos, manipulados, vestidos, rearmados, restan incompletos respecto de toda unidad *personal* y se presentan con la contundencia de una presencia muerta pero no menos testimoniante. La familia se reencuentra ante ellos y se encuentran diversas formas de manipulación e incorporación. Los usos y las formas de vínculo que esos huesos abren, además de la información que facilitan respecto de su propia historia inscripta materialmente en ellos, tergiversan toda lógica de la memoria humana, al mismo tiempo que encuentran una alianza con los modos de ser de la ficción que habilitan un abordaje estético-imaginario.

4. Los espantos y la memoria inhumana

El libro de María Moreno, *Oración*, que dedica esas hermosas páginas a las memorias materiales femeninas en el ejemplo de las hijas de personas desaparecidas y de las militantes sobrevivientes, es en realidad un libro sobre las cartas que Rodolfo Walsh escribe luego de la muerte de su hija Vicki. María Moreno analiza, a través de una perspectiva estallada, a la vez fragmentaria pero precisa, las cartas desde el walshismo, es decir, un particular modo de

7. El libro es un ensayo en el que la periodista narra los efectos de la identificación de los huesos de su madre, desaparecida en la última dictadura militar, por parte del Equipo Argentino de Antropología Forense.

comprender el pensamiento estatal y represivo desde la perspectiva de los agentes de inteligencia. Walsh estuvo a cargo de trabajos de inteligencia en Montoneros y era un experto en los *juegos de la guerra*. Su trabajo periodístico implicaba un particular uso de las fuentes bajas, poco interesantes, una escucha atenta del rumor. La puesta en foco de las horas, los detalles del registro de la burocracia estatal o las crónicas periodísticas tramitadas como informes de los servicios son aspectos centrales de sus investigaciones. María Moreno, explicitando lo que ya está allí, muestra cómo Walsh, en la «Carta a mis amigos», modifica ligeramente los hechos, las horas, los colores, para construir el hecho que él mismo quiere narrar —y escuchar—. Es decir, Moreno trata al Walsh escritor como aquel agente de inteligencia que le dice al Walsh padre y a sus compañeros de militancia lo que necesitan escuchar. Esta caracterización del walshismo es la que realiza Schwarzböck: pensar el estado desde la lente de los servicios de inteligencia y su forma específica de producción de información, donde la cara nocturna de la burocracia estatal produce la información que el propio estado necesita escuchar. Se trata, en este sentido, de una forma de pensar el estado en su anudamiento con la clandestinidad. El estado tiene en los servicios de inteligencia el aparato burocrático clandestino que se complementa con la burocracia diurna. En uno y otro caso, lo que el estado produce son documentos, informes, imágenes, que se condicen con una memoria más vinculada al registro que al relato. Es decir, una forma de la memoria que no opera bajo la forma humana del recuerdo y el olvido, sino bajo la forma ya maquínica de la acumulación de información y el borramiento o la destrucción arbitraria. Schwarzböck elige el término *postwalshismo* para pensar cómo la complementariedad, entre un modo diurno y otro nocturno de producción de imágenes y discursos, muta hacia un modo de ser en lo *explícito*:

> […] la clandestinidad del Estado postwalshiano, a partir de los años menemistas, se vuelve explícita. No es necesario desocultarla, sino prestarle atención a su apariencia. La introducción al Estado postwalshiano, cuando su clandestinidad se vuelve explícita, es *por la estética.* (2016: 118)

¿Cómo pensar el ejercicio de Moreno desde aquí? ¿No se trata justamente de explicitar todos los registros, todas las voces posibles, todas las ficciones implícitas que son justamente intramitables para el discurso público —en este caso el posible en torno a Walsh—? Explicitar lo clandestino es lo contrario de hacerlo público. El gesto es ante todo lo contrario de un aprendizaje, de una ilustración, de una toma de conciencia. No se trata de dar con la verdad para que ella haga justicia. Si la estética debe auxiliarnos aquí es porque el espectador como sujeto privilegiado de la estética ya no aspira a convertirse en público y, por lo tanto, en un sujeto que interviene desde su aprendizaje desinteresado y emancipado en la escena política. Si «la explicitud es la estética de la cámara», aquella que puede registrar todo, todo el tiempo y sin importar qué, es necesario que ese espectador que empatiza con la mirada fría de la cámara y por lo tanto con la explicitación alienada pueda ser pensado. Pero este diagnóstico no busca afirmar un pesimismo nostálgico. La deshumaniza-

ción de la mirada, y su consecuente deriva explícita, implica que todo queda registrado, lo que obviamente no quiere decir conocido, pero sí sentido. La memoria no humana, no importa si es la de la cámara o la de los huesos, no olvida. Lo opuesto del registro es la destrucción o el borramiento. En este sentido, la información no se olvida, se borra, y este desplazamiento es fundamental, porque lo que se borra se borra arbitraria y sobre todo ateleológicamente. El olvido, como bien lo muestra la fábula de "Funes, el memorioso", permite pensar, conocer, sintetizar, vivir. La memoria que no olvida —y que no piensa—, la no viva, lo guarda todo y lo deja disponible para su aparición.

En el final de *Los espantos* Schwarzböck analiza algunas escenas de la película *La mujer sin cabeza*, de la directora argentina Lucrecia Martel. Los espantos son como fantasmas: se les aparecen a las mujeres que habiendo resignado la revuelta enloquecen. Pero no se aparecen bajo la forma del espectro, sino que lo hacen a través de la mediación de la cámara. No son muertos que vienen a reclamar venganza o justicia, sino que son los muertos vivos en presente, aquellos que solo registran las cámaras, aunque en su modo extático: fuera de campo y fuera de foco, es decir, no *vistos*, pero sin embargo *registrados*. Del mismo modo que las situaciones ópticas y sonoras puras que perciben los *videntes* deleuzianos, los espantos pueden ser vistos pero no reconocidos ni tramitados bajo la lógica de la acción humana, de allí la locura —de las mujeres—. Sin embargo, Schwarzböck deja un espacio por explorar: las mujeres que enloquecen son las que quedan del lado de los vencedores (que escriben la historia y por lo tanto no piensan los espantos, conocen e imponen una mirada humana). Habría un espacio, el de la revuelta, que queda como opuesto de la locura. Quizás es el espacio de la revuelta, una revuelta inhumana necesariamente, el que rehabilite la existencia de los espantos guardados por las memorias no pensantes de los existentes memorantes más allá de la forma hombre.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor W. (1970). «Aspecto social y filosofía de la historia de lo feo». En: *Teoría estética*. Traducción de F. Riaza. Barcelona: Orbis, 1983.

Alaimo, Stacy (2018). «Trans-corporeality». En: Braidotti, R. y Hlavajova, M. *Posthuman Glossary*. Nueva York: Bloomsbury.

Andermann, Jens (2018). *Tierras en trance: Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Arendt, Hanna (1982). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Traducción de Carmen Corral. Buenos Aires: Paidos, 2009.

Benjamin, Walter (1936). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Traducción de T. J. Bartoletti y J. Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.

Deleuze, Gilles (1985). *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*. Traducción de I. Agoff. Barcelona: Paidós, 1986.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1991). *¿Qué es la filosofía?* Traducción de T. Kauf. Barcelona: Anagrama, 2005.

Didi-Huberman, Georges (2000). *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Traducción de A. Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
Dillon, Marta (2015). *Aparecida*. Buenos Aires: Sudamericana.
Eagleton, Terry (1990). *La estética como ideología*. Traducción de G. Cano. Madrid: Trotta, 1995.
Farocki, Harun (2008). «Empatía». En: *Otro tipo de empatía*. Barcelona: Fundació Antoni Tàpies, 2016, 104-105.
Foucault, Michel (1975). «La pintura fotogénica». Traducción de Colectiva Materia. *Cuadernos Materialistas*, 3, 2018, 82-91.
Guattari, Félix (1996). *Las tres ecologías*. Traducción de J. Pérez y U. Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.
Moreno, María (2018). *Oración: Carta a Vicki y otras elegías políticas*. Buenos Aires: Random House Mondadori.
Nancy, Jean-Luc (1999). *La comunidad desobrada*. Traducción de P. Perera. Madrid: Arena, 2001.
Rancière, Jacques (2014). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Traducción de M. Padró. Buenos Aires: Prometeo.
Sauvagnargues, Anne (2013). «Écologie des images et machines d'art». En: Bourlez, Fabrice y Vinciguerra, Lorenzo (eds.). *Pourparlers Deleuze, entre art et philosophie*. Reims: Presses Universitaires de Reims.
Schwarzböck, Silvia (2016). *Los espantos: Estética y posdictadura*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.
— (2017a). *Los monstruos más fríos: Estética después del cine*. Buenos Aires: Mardulce.
— (2017b). «Las medusas: Estética y terror». *Instantes y azares: Escrituras Nietzscheanas*, XVII, 19-20 (primavera-otoño), 47-60.
Simondon, Gilbert (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Traducción de P. Ires. Buenos Aires: La Cebra / Cactus.
— (2013). *Imaginación e invención*. Traducción de P. Ires. Buenos Aires: Cactus.
Sontag, Susan (2003). *Ante el dolor de los demás*. Traducción de A. Major. Barcelona: DeBolsillo [edición digital], 2011.
— (2007). *Al mismo tiempo*. Traducción de A. Major. Buenos Aires: Mondadori.

Guadalupe Lucero es profesora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), máster en Estética y Teoría del Arte Contemporáneo (Universidad Autónoma de Barcelona), doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), docente de Estética en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires e investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Desarrolla su investigación en líneas vinculadas al materialismo posthumano y a la estética contemporánea. Ha publicado *Componer fuerzas. Motivos musicales de la estética* deleuziana (2019), Nueva York: Peter Lang y en colaboración *Formas de la memoria: Notas sobre el documental argentino reciente* (2012), Buenos Aires, Instituto Universitario Nacional del Arte, y *El situacionismo y sus derivas actuales* (2014), Buenos Aires, Prometeo.

Guadalupe Lucero is a professor of Philosophy (University of Buenos Aires). She has a Master's in Aesthetics and Theory of Contemporary Art (Universitat Autònoma de Barcelona), and a PhD in Philosophy (University of Buenos Aires). She teaches Aesthetics on the Philosophy programme at the University of Buenos Aires and is an adjunct researcher at the Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (National Council of Scientific and Technical Research, Argentina). Her research centres on posthuman materialism and contemporary aesthetics. She has published *Componer fuerzas. Motivos musicales de la estética deleuziana* (2019), Nueva York: Peter Lang; and was co-editor of *Formas de la memoria: Notas sobre el documental Argentino reciente* (2012), Buenos Aires: Instituto Universitario Nacional del Arte and *El situacionismo y sus derivas actuales* (2014), Buenos Aires: Prometeo.

Nietzsche, ¿un pensador alejado de la política y de lo político?

Jorge Polo Blanco
Escuela Superior Politécnica del Litoral (Ecuador)
polo@espol.edu.ec

Fecha de recepción: 19-10-2020
Fecha de aceptación: 14-5-2021

Resumen

En el presente trabajo intentaremos mostrar que la filosofía de Nietzsche, contrariamente a lo que se ha sostenido en demasiadas ocasiones, es *también* una filosofía política. Ese pensar político evidenció, por lo demás, un sesgo eminentemente reaccionario y elitista. Cualquier discurso político de signo igualitarista producía en los oídos de Nietzsche una lacerante molestia. Nos hallamos ante un pensador tremendo y profundo que reaccionó con sumo horror ante los hechos de la Comuna de París, aplaudiendo su sangriento aplastamiento. Comprobaremos, por ende, que siempre estuvo al tanto de la coyuntura sociopolítica de su época. Sintió en todo momento un odio visceral —una aversión irreprimible— por la democracia, por los ideales ilustrados, por el movimiento obrero y por el socialismo.

Palabras clave: Nietzsche; filosofía política; cuestión social; aristocratismo; elitismo; anti-socialismo

Abstract. *Nietzsche, a thinker unconcerned with politics and the political?*

In this paper we will attempt to show that Nietzsche's philosophy, contrary to what has too widely been believed, is also a political philosophy. Moreover, this political thinking demonstrated an eminently reactionary and elitist bias. Any political discourse of an egalitarian nature was offensive to Nietzsche. We are dealing with a formidable and profound thinker who reacted with great horror to the events of the Paris Commune, applauding when it was ruthlessly suppressed. We will thereby demonstrate that he kept abreast of the socio-political developments of his time. He felt at all times a visceral hatred – an irrepressible aversion – for democracy, for Enlightenment ideals, for the labour movement and for socialism.

Keywords: Nietzsche; political philosophy; social issue; aristocratism; elitism; anti-socialism

Sumario

1. Contra las lecturas despolitizadoras
2. La biografía de un reaccionario radical
3. La Comuna de París
4. La Hidra Internacional
5. La dionisiaca guerra
6. No se puede extirpar lo inextirpable
7. A modo de conclusión
Referencias bibliográficas

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1325

1. Contra las lecturas despolitizadoras

Las hermenéuticas del pensamiento nietzscheano siempre derivaron por cauces tumultuosos y agitados. Después de la Segunda Guerra Mundial se produjo la «rehabilitación» de una filosofía que había sido adulterada, tergiversada y groseramente manipulada. Desnazificarlo era tarea perentoria. Múltiples elementos ideológicos se habían adherido espuriamente a un pensamiento que debía ser, en cierto modo, «recuperado». Y, para ello, se adoptó una estrategia expedita pero sustancialmente equivocada: la mejor fórmula para desvincular a Nietzsche del fascismo consistía, sencillamente, en *despolitizarlo*. Si se construía la imagen de un filósofo meramente esteta u ontológico, ajeno e incluso hostil al universo político, todos los funestos malentendidos quedarían inmediatamente deshechos. El péndulo de la hermenéutica nietzscheana, de tal modo, se había movido hacia el otro extremo; desde una politización ilegítima y *parcialmente* desvirtuada se pasó, ulteriormente, a una neutralización política de su pensamiento (Ansell-Pearson, 1994). Sin embargo, y es lo que pretendemos mostrar en este pequeño trabajo, esa neutralización es tan errada como su politización nacionalsocialista.

La inclusión de Nietzsche en el grupo de «pensadores apolíticos» sigue siendo muy habitual, aunque tal ubicación resulte insostenible (Polo Blanco, 2020). Ciertamente, la dimensión política del pensamiento nietzscheano ha sido lúcidamente revisada en algunas ocasiones (Siemens y Roodt, 2008). Y es que, desde un punto de vista puramente cuantitativo, la materia textual que de forma más o menos explícita se refiere a temas políticos es abundante. Son muy numerosos los pasajes donde aborda esos asuntos, ya sea en textos publicados o en textos póstumos. Que dichos pasajes se hallen diseminados, o imbricados con otras temáticas, no quiere decir que no sean medulares y constitutivos; entre otras cosas, porque en Nietzsche todo se halla diseminado e imbricado. Pero, además, y esto es lo más decisivo, ese pensar político guarda íntima afinidad con los núcleos más importantes y ardorosos de su filosofía. No se trata, por lo tanto, de una cuestión marginal o anecdótica. Bien es verdad que su forma de escribir no ofrece facilidades, y que su pensamiento político se halla disperso y enmarañado de mil maneras, aunque a veces es muy crudo y explícito. Su lenguaje polisémico y metafórico, cargado de vituperante y profética grandilocuencia, tampoco invita a la serenidad analítica. Pero, en medio de sus ardientes fogonazos, podemos descubrir ciertas coherencias internas que, a la postre, configuran un pensamiento político. Creemos, en ese sentido, que Heidegger (2013: 17-34) tenía toda la razón cuando remarcaba que, en el universo teórico nietzscheano, la «voluntad de poder» ocupaba una posición medular. Sin embargo, no quiso extraer las conclusiones políticas que, a nuestro modo de ver, se derivaban de semejante ontología. Localizó correctamente el nudo primordial del pensamiento nietzscheano, pero, al mismo tiempo, lo despolitizó. Y, en esto último, ya no podríamos coincidir con el que fuera rector de la Universidad de Friburgo.

Nietzsche siempre tuvo muy claro quiénes eran sus enemigos. Es cierto que su labor primordialmente disolvente no lo condujo a la terminación de

un programa político concreto. Sin embargo, es indudable que su obra sí alberga un nítido contraprograma: sabía muy bien quiénes eran sus contrincantes políticos, pues sobre ellos arrojaba la metralla dialéctica más corrosiva, y tenía muy claro qué órdenes sociopolíticos eran los menos deseables. Se mostró extremadamente conmocionado por la expansión de lo que él mismo denominó la Hidra Internacional, y no es este un dato menor. Su moral aristocrática no encerraba ninguna metáfora empleada para el trazo de una crítica «cultural» y «estética» de la civilización occidental; esa visión aristocrática del mundo, por el contrario, era absolutamente literal y visceral. Experimentaba sincera repugnancia por todo lo plebeyo, por las obtusas clases populares. Y, más allá de su labor crítico-disolutiva, también podemos localizar en su obra ciertas propuestas normativas. Propuestas harto inquietantes, desde luego.

Se ha pretendido «recuperar» a Nietzsche para una cultura y una sociedad democráticas (Salem Himmich, 2002). Pero el filósofo de la «voluntad de poder» no sentía demasiadas simpatías por el *empoderamiento* popular. Tal afirmación, de hecho, se quedaría demasiado corta, porque Nietzsche experimentaba una hondísima repugnancia por todos los movimientos filosóficopolíticos que, en su propio tiempo, propugnaban semejante empoderamiento de las clases trabajadoras, o de los «sectores populares», diríamos hoy. Nos interesa comprobar, por ejemplo, que siempre rechazó con amargura la implantación del sufragio universal, por suponer este el triunfo de los más débiles, un sistema en virtud del cual las naturalezas más bajas se imponen a las superiores y más contrastadas. Semejante conquista democrática representaba a sus ojos el triunfo de la mediocridad, una sucia hegemonía de los hombres inferiores. Es palpable su incapacidad manifiesta a la hora de comprender y valorar el mecanismo democrático; no podía admitir que la «mayoría» tuviese la legitimidad de determinar el rumbo colectivo, precisamente a través del sufragio universal (Nietzsche, 1988: 142-143). La «supersticiosa» creencia en la igualdad, encarnada en todos los representantes de la decadencia y el resentimiento (demócratas radicales, jacobinos, socialistas o anarquistas), desembocaba irremisiblemente en un marasmo de mediocridad en el que terminaban sucumbiendo las naturalezas superiores. «Ya todo se ha convertido en plebe», una quejumbrosa frase en la que pudiéramos detectar una peculiar mezcla de rabia, desasosiego y melancolía.

Su «visión trágica del mundo» se traducirá en un orden social marcadamente elitista; un orden que aparecerá como antagónico de todas las instituciones políticas propias de la «civilización socrática»: democracia, sufragio universal, igualdad ante la ley o derechos del trabajador. Todos estos elementos, que de forma genérica podríamos identificar con el programa político-cultural de la Ilustración, fueron detestados por Nietzsche hasta el fin de sus días (Esteban Enguita, 2004: 61-71). También se opuso frontalmente a la generalización de la instrucción pública (Nietzsche, 2009). El «*pathos* de la distancia», que separa a los poderosos de los inferiores, no debiera ser extirpado. Lo piadoso, lo filantrópico, lo altruista, lo desinteresado, lo fraterno y lo compasivo son

ideales deletéreos y ponzoñosos, pues todos ellos socavan y arruinan las fuentes de la *vida*. Esa compasión democratizadora, en suma, es un movimiento que atenta directamente contra el impulso fundamental de lo viviente. He aquí una tesis tremenda, pero nuclear para comprender su pensamiento. Repitámosla, para retener todas sus implicaciones: el avance del «espíritu democratizador», genealógicamente vinculado a la compasión cristiana, es un movimiento que atenta directamente contra una cosa denominada «impulso fundamental de lo viviente».

Lo que se deriva de semejantes premisas es algo demoledor. Nietzsche está insinuando que el derecho debe permanecer, en todo caso, *naturalizado*; porque es el devenir agonístico de la vida el que da —o debería dar— la medida de lo justo y lo injusto. Ninguna norma que sea extrínseca al devenir de lo viviente puede osar establecer un criterio de lo bueno y lo malo. Será justo, desde la perspectiva de la *vida*, todo aquello que permita o promueva que lo naturalmente superior prevalezca; será justo aquello que impulse un movimiento constante de lo vigoroso, aquello que les permita a los fuertes, a los «bien constituidos», conservar su rango y acrecentar su preeminencia. Será justo —en esta perspectiva nietzscheana— aquello que no pretenda interrumpir o corregir la ordenación *natural* y *vital* del mundo.

2. La biografía de un reaccionario radical

El 3 de enero de 1889 algo verdaderamente insólito sucedió en la *piazza* Carlo Alberto, Turín. Tras un repentino alboroto producido por un cochero que castigaba a su caballo, un extraño personaje corrió hacia el animal para abrazarse con fuerza a su cuello, queriéndolo proteger de la reprimenda; después, al parecer, se desvaneció. Tal escena, pintoresca y llamativa, fue protagonizada por un alemán. Días después, el personaje en cuestión escribía breves cartas a algunos de sus amigos, y en ellas mostraba evidentes signos de megalomanía y una demencia creciente. Lo llevarían a una clínica psiquiátrica en Basilea, precisamente la misma ciudad en la que años atrás había obtenido su cátedra universitaria de Filología. Pero no sería la última clínica que visitaría. Nunca se recuperó y, bajo los cuidados de su hermana Elisabeth, vivió sus últimos años en Weimar, donde falleció el 25 de agosto de 1900. Fue enterrado en Röcken, el pueblecito donde había nacido. Un final desgraciado y sufriente para una de las figuras más determinantes e influyentes de la cultura occidental contemporánea. Porque a Friedrich Wilhelm Nietzsche no cabe ignorarlo. Habermas, en ese sentido, emitió un juicio muy apresurado en 1968; un juicio completamente erróneo, en realidad: «Nietzsche ha perdido por completo su capacidad de contagio» (1982: 31). Muy al contrario, su influencia pervive en múltiples espacios de la cultura occidental, desbordando los límites de la filosofía académica. Y lo cierto es que un gigante del pensamiento no puede ser saltado, ni rodeado. No hay escapatoria posible, se torna perentorio entrar en él y dejarnos atravesar por él. Eso sí, son múltiples las maneras de abordarlo; existen interpretaciones muy diferentes e incluso antagónicas. En

las páginas que siguen ensayaremos una lectura que ya tantearon otros pensadores, pero intentaremos darle un énfasis más vehemente.

Y seremos heterodoxos desde el comienzo, toda vez que afirmaremos que los análisis de Georg Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*, obra aparecida en 1954, siguen siendo cruciales para situar e interpretar la filosofía nietzscheana en su justa medida, y ello a pesar de que sobre dicha interpretación se superponen densísimos «lustros posestructuralistas» que vinieron a ofrecer una lectura muy distinta de la obra de Nietzsche. En muchas ocasiones se ha podido acusar a Lukács de caricaturizar el pensamiento nietzscheano, como si el filósofo nacido en Budapest hubiera construido una suerte de anacrónico «Nietzsche hitleriano». Pero también se ha hecho una caricatura de «lo que Lukács dijo sobre Nietzsche», pues en verdad los análisis del marxista húngaro son refinados y penetrantes.

> Lo coherente y lo sistemático radica precisamente en el contenido social de su pensamiento: en la lucha contra el socialismo. Si consideramos desde este punto de vista los abigarrados y multiformes mitos nietzscheanos, contradictorios entre sí, descubrimos en seguida su unidad final, su intrínseca concatenación: todos ellos son mitos de la burguesía imperialista encaminados a movilizar todas las fuerzas contra su enemigo fundamental. No resulta difícil descifrar que la lucha entre los señores y la horda, entre los hombres superiores y los esclavos, es simplemente la contrafigura míticamente caricaturesca de la lucha de clases. (Lukács, 1968: 322)

Tal radiografía siempre incomodó sobremanera a ese «oficialismo nietzscheano» que se configuró desde los años setenta en adelante, ese cuerpo de interpretación que fue tornándose canónico y hegemónico.

Pretendemos ahondar, en lo que sigue, en esa controversia ya abierta por Lukács. Y, posicionándonos muy nítidamente desde el comienzo, sostendremos que la obra de Nietzsche se fue desarrollando en una constante polémica *contra* el socialismo (o contra la «democracia», más genéricamente). Es más, ignorar tal premisa conllevaría un desenfoque importante a la hora comprenderla, y ello a pesar de que «en materia de economía la ignorancia de Nietzsche es tan supina como la del intelectual medio de su tiempo» (Lukács, 1968: 256). Pero esto no implica en modo alguno que dejara de olfatear un *peligro* que, a sus ojos, era tremendo. «Los filósofos saben instintivamente lo que tienen que defender y dónde está el enemigo. Se percatan instintivamente de las tendencias "peligrosas" de su tiempo, e intentan darles la batalla en el terreno de la filosofía» (Lukács, 1968: 253). Una serie de acontecimientos y procesos históricos causaron honda impresión en su espíritu, y entre ellos no ocuparon un lugar menor la Comuna de París de 1871, el desarrollo (especialmente fuerte en Alemania) de las organizaciones obreras de masas o las leyes de excepción dictadas por Bismarck contra los socialistas, en 1878. Ese es el marco sociopolítico en el que piensa y escribe Nietzsche, y no puede soslayarse de ningún modo, salvo que queramos elaborar sobre su obra una hermenéutica radicalmente descontextualizada. Esta premisa de Lukács nos sigue pareciendo esencialmente correcta, y en ella abundaremos.

Es por lo anterior que afirmaciones como las de Karl Löwith, cuando señala que Nietzsche «prestó poca atención a las cuestiones sociales y económicas» (1968: 247), no parecen del todo justificadas. Quizás nunca se ocupó de Marx, y no escribió folletos u opúsculos explícitamente económico-políticos, pero, como agudísimo auscultador de su mundo, Nietzsche enjuiciaba constantemente el espíritu que latía en la médula de los grandes movimientos filosófico-políticos de su tiempo. Como diagnosticador crítico de la cultura europea, fijaba su atención en los desplazamientos telúricos y tectónicos, por así decir, que se estaban produciendo ante sus ojos. Dichos desplazamientos, empero, tenían manifestaciones sociopolíticas concretas, coyunturales y epocales, a las que siempre prestó muchísima atención. Nos parece absolutamente errada, en este sentido, la siguiente afirmación de Eugen Fink: «Hay que rechazar con toda decisión los intentos de introducir a Nietzsche en la política del momento» (1976: 11). Y, un poco más adelante, añade que la interpretación de su obra se «resiente» cuando «se emplea la biografía como clave» (p. 13). Nuestra propuesta, sin embargo, vulnera esas prohibiciones, porque sostenemos que su pensamiento se fue construyendo, indiscutiblemente, en medio de la convulsión social y espiritual que sacudía el continente, y ello a pesar de sus episodios biográficos de eremita montaraz.

3. La Comuna de París

El acontecimiento revolucionario más atronador, esplendoroso y traumático de todo el siglo XIX sucedió en París, como ya hemos señalado. Pero ahora debemos ubicarnos en el momento posterior, esto es, cuando el experimento social ha sido aniquilado y los comuneros son machacados de forma inmisericorde. Uno de los países más solidarios y humanitarios con los refugiados de la Comuna derrotada, que huían de la feroz represión desatada en toda Europa, fue Suiza. Allí se encontraba en esos precisos momentos Nietzsche, que contemplaba horrorizado esa acogida ofrecida por el país helvético. Los *communards* asilados editaban folletos, periódicos y libros; delegados de la Internacional llegaban desde todos los puntos del continente europeo, y celebraron sus congresos en Ginebra, Lausana y Basilea, ciudad esta última donde Nietzsche obtuvo su cátedra en Filología. Y todo ello, no cabe la menor duda, conmocionaba al pensador dionisiaco. «¿Nietzsche estaba absorto e indiferente a los sucesos histórico-políticos, como sostiene la escuela de interpretación tradicional, la hermenéutica de la inocencia del *Nietzschéisme*?» (González Varela, 2010: 94). Resultaría insostenible responder afirmativamente a semejante cuestión, toda vez que mantenía asidua correspondencia con el reaccionario Carl Ernst von Gersdorff, un oficial en activo del ejército prusiano que, durante los episodios de la Comuna, permaneció acampado en Saint Denis, a solo nueve kilómetros del centro de la ciudad, participando en el sitio de la misma. Desde allí, a tan corta distancia del núcleo ardiente del mayor conflicto social que jamás hubiera azotado a la Europa moderna, escribía al filósofo alemán, el cual seguía los acontecimientos con vivo interés.

Gersdorff, en los primeros días de abril de 1871, justo una semana antes de la proclamación de la Comuna, le espetaba a su amigo Friedrich con tono de extremada preocupación, y con evidente complicidad, que dónde estaban los hombres de acción capaces de ponerle un freno perdurable al «movimiento de los rojos» (González Varela, 2010: 94). E inmediatamente después de que los comuneros fueran sanguinariamente aplastados, Nietzsche escribe estas palabras a su amigo:

> Si hay algo que puede subsistir para nosotros tras este bárbaro período de guerra, es el espíritu heroico y al mismo tiempo reflexivo de nuestro ejército alemán, espíritu que, para mi sorpresa, como descubrimiento casi bello e inesperado, he encontrado fresco y vigoroso, con el antiguo vigor germánico. Sobre esta base se puede construir. ¡Nuestra misión alemana aún no ha acabado! […] Todavía hay valentía, y valentía alemana. Más allá del conflicto de las naciones, nos ha dejado aterrorizados, por lo terrible e imprevista, la sublevación de la Hidra Internacional, presagio de muchas otras luchas futuras. (González Varela, 2010: 95)

Nietzsche sentía verdadero pavor ante la potenciación de las luchas obreras organizadas, y su alivio fue inmenso cuando estas fueron arrolladas después de haber ensayado un orden social nuevo que lo ponía todo del revés. El ejército prusiano (la «misión alemana», decía) contribuyó de forma portentosa a dicho aplastamiento, porque nuestro filósofo tenía un enemigo muy claro, a saber, esa *internationale Hydrakopf* que asomó sus garras para sacudir los cimientos sociales de Europa. Nietzsche no duda en emplear ese término, Hidra, esgrimido y azuzado por toda la prensa reaccionaria más o menos sensacionalista, para referirse a la AIT (organización en la que estaban Marx y Bakunin, como es bien sabido, y que ulteriormente sería conocida como Primera Internacional). Tenemos aquí, por lo tanto, unos elementos biográficos que van dibujando y perfilando la estructura intelectual del filósofo. Y es verdaderamente improcedente pretender que tales hechos, bien documentados, no son significativos a la hora de comprender su pensamiento.

Nietzsche identifica a los socialistas como los «nuevos bárbaros», esas hordas pestilentes que destruirán la alta cultura europea. Recordemos que Zaratustra advertía que el manantial de la vida quedaba emponzoñado cuando la «chusma» bebía en él (Nietzsche, 1998: 155). Un «pueblo» jamás podrá imaginarse como algo noble y elevado; la chusma ovejuna, resentida y pedigüeña es incapaz de crear, por sí misma y desde sí misma, algo grandioso. Para Nietzsche, feroz elitista, no existe «cultura popular» digna de tal nombre; es más, semejante noción constituiría para él una suerte de oxímoron. Y podemos observar, en perfecta consonancia con tal actitud, que el desprecio que muestra por la revolución social es, en todo momento, infinito. Quedó existencialmente golpeado cuando dio pábulo al falso rumor, inventado y pregonado por la prensa reaccionaria, sobre el incendio del Museo del Louvre perpetrado por los comuneros. Al parecer Nietzsche lloró de rabia e impotencia ante semejante «suceso» (González Varela, 2010: 96). Y, aunque este factor apenas haya sido señalado o

comentado, el inicio de su ruptura con Richard Wagner tuvo algo que ver con la experiencia de la Comuna, pues ante estos acontecimientos el músico se encontraba bastante más «a la izquierda» que Nietzsche (Wagner incluso había sido compañero de Bakunin en la revolución de 1848). No solo hubo «motivaciones estéticas» en aquella celebérrima ruptura. Y, en cualquier caso, el «estremecimiento artístico» del filósofo (tan intensamente evidenciado por la falsa noticia del incendio del Louvre) no se hizo eco de la carnicería desatada. El espectáculo sanguinolento y criminal no incidió en su nervio espiritual (González Varela, 2010: 97). Ejecuciones masivas y sumarias, más de treinta mil personas ajusticiadas (incluidos niños y niñas) una orgiástica represión en la que se emplearon por primera vez ametralladoras. Deportaciones, persecuciones, encarcelamientos. Mientras Wagner consignaba en sus diarios, con impresión horrorizada, la magnitud y la extremada dureza de esa reacción, Nietzsche guardaba sobre todo ello un granítico y siniestro silencio. De hecho, volvemos a remarcarlo, solo tomó la pluma para *celebrar* sin ambigüedades y con regocijo la derrota de la Comuna (Montinari, 2003: 71-73).

4. La Hidra Internacional

Pero hay más episodios, que algunos tal vez considerarán anécdotas irrelevantes y que en realidad son la fragua misma de su visión del mundo. Ya antes del estallido de la Comuna, Nietzsche había sido testigo directo de otro acontecimiento histórico de gran relevancia: el cuarto congreso de la Asociación Internacional del Trabajo, celebrado en Basilea en septiembre de 1869. La batalla contra el patriciado oligárquico de esta ciudad (un encarnizado conflicto social, jalonado por virulentas huelgas, que Nietzsche vivió en primerísima persona, entre otras cosas por los vínculos sociales que mantenía con las clases altas de la ciudad) había colocado a esta sección de la Internacional en la vanguardia del movimiento obrero europeo, por lo que era natural que se eligiese a Basilea como sede honorífica para el cuarto congreso. Este fue anunciado en la prensa suiza como un verdadero acontecimiento. Se inauguró el encuentro el 5 de septiembre con una manifestación enorme que recorrió las principales calles de la ciudad, y la llegada de los ochenta delegados internacionales fue recibida y vitoreada por una multitud de obreros. Se realizó un acto solemne en el punto neurálgico de la ciudad, la Aeschenplatz, situada en el corazón del centro histórico. Fue un mitin fervoroso repleto de discursos y música festiva. El congreso, cuyo lema principal era el ya mítico «proletarios del mundo, uníos», deliberó durante toda una semana, con sesiones públicas y a puertas abiertas, en el Café National, un establecimiento que se hallaba a unas pocas decenas de metros de la entrada principal de la Universidad de Basilea y del portal por el cual ingresaba todo el cuerpo profesoral, incluido el joven profesor de Filología, un tal Friedrich Nietzsche. Colegas suyos en la Universidad, como el economista Von Schönberg, intervinieron en el debate para analizar algunas dimensiones de la «cuestión obrera». Es de todo punto inconcebible, por lo tanto, que Nietzsche no prestara atención a un evento de semejante magnitud;

muy al contrario, parece evidente que las sucesivas oleadas obreras y socialistas despertaron en él una tremenda inquietud, dejando indeleble huella en gran parte de sus escritos, lo mismo en los publicados que en los no publicados. La agitación obrera, incluso, le golpeó directamente cuando las huelgas de tipógrafos en Leipzig afectaron a su editor, Fritzsch, el cual, por cierto, era también el editor de Richard Wagner. Ante semejantes conmociones mantenía una perspectiva de clase muy definida. En Basilea, de hecho, solo se relacionaba con familias patricias conservadoras, que observaban con espanto y horror las sublevaciones obreras. Bien podemos imaginar que, sumido en esa atmósfera existencial, sus sentimientos hacia los huelguistas no eran demasiado empáticos (Janz, 1987: 221).

Ya antes del congreso de la AIT Nietzsche había sido testigo, como decíamos hace un momento, de un conflicto social de primera envergadura. Y, desde luego, su postura no fue la de un esteta apolítico.

> En este contexto quizá no sea superfluo resaltar que Nietzsche anuncia su concepción trágica del mundo también en la política cotidiana. Se pronuncia contra la disminución de la jornada laboral; en Basilea se trataba de pasar de doce a once horas al día. Defiende además el trabajo de los niños; en Basilea a partir de los doce años de edad se permitían jornadas de diez a once horas diarias. Y se pronuncia igualmente contra las asociaciones para la formación de trabajadores. Opina de todos modos que las crueldades no han de llevarse demasiado lejos. La vida del trabajador ha de ser soportable, «a fin de que él y su descendencia trabajen bien en favor de nuestra descendencia». (Safranski, 2001: 158)

Esa última frase, citada por Safranski, la dijo Nietzsche en *El caminante y su sombra* (1988). Estaba en contra de reducir la jornada laboral de doce a once horas, estaba en contra de prohibir el trabajo infantil, estaba en contra de las escuelas obreras y de las asociaciones gremiales o sindicales. Semejante posicionamiento político, empero, no fue un devaneo de juventud o un episodio anecdótico; muy al contrario, responde a una concepción del mundo que permanecerá inalterada el resto de su vida. Esa toma de posición ante la «cuestión social», absolutamente elitista y clasista, tenía mucho que ver con los hilos profundos que tejían su pensamiento filosófico.

Es muy sintomático que en su obra sobre Nietzsche de 1965, Gilles Deleuze (2000) no mencionara, ni de pasada, tales acontecimientos biográficos, quizás porque no tuviera un conocimiento nítido sobre ellos o tal vez porque el francés consideraba que eran anécdotas menores e insignificantes. Tampoco Gianni Vattimo, cuando habla de la primera filosofía de Nietzsche en el período de su enseñanza en Basilea, menciona sus consideraciones sobre la Comuna, el socialismo o el movimiento obrero; simplemente refiere sus «veneraciones juveniles» hacia Wagner o Schopenhauer (Vattimo, 2001: 21). Pero de sus *aversiones* juveniles, que lo acompañarán invariable y determinantemente a lo largo de toda su madurez, y que fundamentalmente tenían que ver con su odio profundo hacia las fuerzas políticas igualitaristas y populares que emergían con

muchísima fuerza y ardor en el corazón de Europa, no hay ni rastro en la obra del pensador italiano. Pero, ¿cómo iba Nietzsche a soslayar la «cuestión obrera», cuando la tenía literalmente delante de sí? La *soziale Frage* ocupaba una posición nuclear en su interpretación desasosegada de la vida moderna, aunque no mencionase jamás a Marx o a Engels (sí hizo, en cambio, referencias a Bakunin y a Lassalle). Sin embargo, se sabe que en su biblioteca había material bibliográfico sobre algunos estudios económicos. En algunos de esos volúmenes se hacía referencia a las teorías de Engels y Marx, e incluso en varios de aquellos textos el nombre de este último aparece subrayado con doble línea (Brobjer, 2008: 70).

Los Wagner, incluso, aconsejaron a Nietzsche no incluir en su primera gran obra ciertos elementos sociopolíticos, por ser excesivamente reaccionarios (González Varela, 2010: 109). Porque, y he aquí un elemento importante, una temática tan aparentemente alejada de la «moderna cuestión social» —el origen de la tragedia griega— se hallaba atravesada, sin embargo, por las cuestiones políticas y las derivas sociales más acuciantes de su inmediata contemporaneidad. Su crítica frontal al «socratismo», por ejemplo, se encuentra tamizada por la irrupción protagónica, portentosa y violenta de las clases populares europeas. Y es por dicho motivo que presta mucha atención a la *oclocracia*, que era el nombre despectivo utilizado por la aristocracia antigua para referirse al predominio, en la polis, del voto mayoritario de la muchedumbre y el vulgo. En vista de ello podemos sostener que Nietzsche despreciaba los procesos «democratizadores» en la Atenas clásica *porque* también los despreciaba en la Europa del siglo XIX. Su interpretación del antiguo mundo helénico, en suma, venía en cierto modo determinada por su visión política del mundo contemporáneo. No podemos olvidar que el tópico elegido por el jovencísimo Nietzsche para su disertación en Schulpforta fue Teognis de Megara, el poeta griego del siglo VI aC partidario del código de valores individualista y aristocrático. En ese análisis de su vida, su producción lírica y su visión ético-política, podemos observar la profunda simpatía nietzscheana por aquella cultura aristocrática que se vio profundamente amenazada por la irrupción victoriosa de las capas populares (Cristi y Velásquez, 2018). Aquellos procesos incipientemente democratizadores arruinaron la cosmovisión aristocrática que Teognis encarnaba. Pero debemos comprender, insistamos en ello, que las meditaciones de Nietzsche sobre la antigua Hélade —lo mismo en este trabajo juvenil que en la ulterior *El nacimiento de la tragedia*— se hallaban íntimamente vinculadas a sus posicionamientos ético-políticos en el tiempo presente.

5. La dionisiaca guerra

Otro episodio histórico prefigurará el espíritu de Nietzsche, también en su juventud. En el verano de 1870, mientras redacta los primeros compases de su visión dionisíaca del mundo, estalla la guerra franco-prusiana (o, más extensivamente, franco-germana). Semejante acontecimiento será contemplado por nuestro filósofo como una irrupción del «espíritu trágico» largamente sepul-

tado por capas de molicie civilizatoria. Una voluntad terrible y elemental (la más elemental de todas) brotó desde los abismos profundos del ser; se trataba de una corriente telúrica demasiado tiempo silenciada. Lo dionisíaco, comprendido como una superación del principio de individuación, aparecía como una suerte de disolución extática en el mundo primigenio de la naturaleza; una quiebra de los principios ordenadores de la cultura que, de algún modo, nos retrotraía a una embriaguez horrendamente prelógica. La guerra era un momento de excepcionalidad radical, una fractura en la parsimonia civilizatoria, una grieta a través de la cual podíamos contactar con los abismos de ese mundo primigenio. El magma dionisiaco (como fondo último de la vida) era en realidad aquel devenir heraclitiano en el cual la guerra figuraba como principio dinámico de todas las cosas. En *Humano, demasiado humano*, obra publicada en 1878, encontraremos esa misma visión; en el parágrafo 477 señala que la guerra es «indispensable». Pero no se trata únicamente del reconocimiento de una suerte de fatalidad, algo así como una constatación de que las guerras siempre existirán, por mucho que bramen contra ellas los utópicos pacifistas. Lo anterior conllevaría una comprensión de que la guerra es una «fatalidad», esto es, algo que ineluctablemente ocurrirá, nos guste o no nos guste. Pero no es solamente eso; Nietzsche indica que las guerras son, además, indispensables; en ellas, o gracias a ellas, se vigoriza y se viriliza la cultura. Una guerra puede servir de *phármakon* o remedio curativo —estimulante energético— para pueblos demasiado agotados. Es deseable que estallen terribles conflagraciones, porque

> […] no conocemos otro medio que pueda devolver a los pueblos fatigados esa ruda energía de los campos de batalla, ese profundo odio impersonal, esa sangre fría en el homicidio unida a una buena conciencia, ese común ardor organizador en el aniquilamiento del enemigo, esa orgullosa indiferencia ante las grandes pérdidas, por su propia vida y por la de las personas amadas, ese quebrantamiento sordo de las almas comparable a los temblores de tierra, con tanta fuerza y seguridad, que no le preocupa cualquier gran guerra: los arroyos y los torrentes que se abren camino entonces, arrastrando, es cierto, en sus cauces piedras y fangos de toda especie y arruinando los prados de cultivos un poco delicados, vuelven a poner en seguida en movimiento, en circunstancias favorables, las ruedas de los telares del espíritu, que vuelven a moverse con nuevo ímpetu. (Nietzsche, 2001: 268)

La guerra cataliza el rejuvenecimiento espiritual de los pueblos, pues resurgen con ella las energías más profundas de aquel subsuelo primigenio.

En el verano de 1870, un joven Friedrich de 26 años se alista en el servicio de sanidad del frente, aunque Cosima Wagner trate de disuadirlo. Bien es verdad que ella misma, en un ardiente arrebato, escribió a Nietzsche quejándose amargamente de la pérfida arrogancia francesa y proclamando la inevitabilidad de una guerra que debía ser llevada a término hasta completar la «aniquilación» de la vanidad parisina; así, además, quizás se inaugurase la unidad alemana (Janz, 1987: 85). Sea como fuere, emprende su camino hacia el rugido armado y será testigo de escenas dantescas, recogiendo cadáveres en el

campo de batalla, transportando heridos y viajando en vagones de tren junto a soldados maltrechos. Incluso, enfermó de difteria y disentería (Janz, 1987: 88-89). Pero nunca dejará de imaginar una probable «renovación de la cultura» gracias a la erupción trágica del conflicto bélico. El genio militar irrumpió como una fuerza dionisíaca que hizo temblar los cimientos decadentes de la civilización burguesa; algo muy apasionante asomaba en todo ello.

¿Fue Nietzsche un militarista pangermanista o un vulgar chauvinista? Creemos que no. Sin embargo, tampoco se hallaba *totalmente* alejado de semejante universo ideológico. En la proyección originaria del libro sobre la tragedia griega, finalmente matizado, la guerra —como elemento constitutivo de la vida— desempeñaba una función más preponderante que en la redacción definitiva. Pero sí plasmó sus ideas con toda nitidez en el prólogo para un libro que nunca fue escrito y que llevaba por título *El Estado griego* (Nietzsche, 2011: 551-558). Cosima Wagner recibió este texto los primeros días de enero de 1873, aunque en realidad se trataba de una réplica casi exacta de un fragmento póstumo de comienzos de 1871, es decir, un texto enteramente contemporáneo a la redacción de *El origen de la tragedia*. De hecho, estaba pensado para aparecer en esta, pero Nietzsche decidió retirarlo de la versión final. ¿Qué le indujo a ello? Quizás fue algún prudente consejo de los Wagner, o tal vez la sencilla consideración de que semejante obra ya era, de por sí, una provocación para la ciencia filológica de la época. El contenido explosivo de *El Estado griego*, en ese sentido, habría añadido aún más combustible al previsible escándalo académico. Sea como fuere, su «filosofía social», por así decir, estaba ya contenida en estas primeras piezas o movimientos de su obra y, desde luego, no se desprendía de ella demasiado humanitarismo… En esos pasajes se valoraba aquella crueldad arcaica que, en Homero, ya se encontraba algo atenuada y dulcificada, porque en el mundo prehomérico esa bestialidad amoral y despiadada habíase desplegado todavía con mayor frenesí. La guerra, en definitiva, nos *reconectaba* con ese mundo casi perdido; la deflagración belicosa permitía que aflorasen, desde el abismo más profundo de la vida, esas energías dionisíacas siempre subyacentes pero secularmente silenciadas y olvidadas (Safranski, 2001: 69-73). Nietzsche detestó el blandengue pacifismo y mitificó en innumerables ocasiones el fuego apabullante del ardor guerrero.

Cuando dio comienzo la guerra franco-alemana, el 19 de julio de 1870, el joven profesor de la Universidad de Basilea no dudó en presentarse como voluntario al servicio del ejército alemán. El 8 de agosto escribía la siguiente petición a una de las autoridades que habían de concederle el permiso pertinente:

> En la situación actual de Alemania no puede resultarle inesperada mi decisión de cumplir yo también mis deberes para con la patria. Con esta intención me dirijo a usted para pedir del ilustre Consejo de Educación, a través de su mediación, dispensa de trabajo para la última parte del semestre de verano. Mi decisión está ahora tan robustecida que sin vacilación alguna me puedo hacer útil como soldado o como enfermero. Nadie como una autoridad suiza en materia de educación puede encontrar tan natural y tan justo que yo *deba* echar el pequeño óbolo de mi aportación personal en las arcas de la patria,

> como ofrenda. Si recapacito en las obligaciones de las que soy responsable en Basilea, me resulta claro que, ante la tremenda llamada de Alemania a que cada uno cumpla con su obligación *alemana*, solo violentándome penosamente y sin auténtico provecho podría sujetarme a ellas. (Janz, 1987: 86-87)

El 11 de agosto recibió la dispensa solicitada, si bien únicamente como enfermero, en consideración a la neutralidad suiza. Nietzsche, imbuido de ferviente patriotismo, salió el 12 de agosto rumbo al conflicto. Su voluntad de sacrificarse por Alemania era francamente irresistible.

6. No se puede extirpar lo inextirpable

Nietzsche empleaba su saber filológico como una plataforma desde la cual juzgar y valorar las tendencias culturales de la era moderna (Sánchez Meca, 2017: 83-99). Sostendrá, desde dicha perspectiva, que una misma enfermedad se viene arrastrando a través de los siglos, insidiosamente, desde los tiempos del infame Sócrates. Late un desasosiego indecible en ese diagnóstico. «Nietzsche no declara su desprecio al mundo moderno: lo grita» (Colli, 2000: 211). Giorgio Colli aseguraba, en ese sentido, que todos los elementos teóricos nietzscheanos germinaban en el interior de una «náusea», pues experimentaba un «horror por el presente». Y las arcadas solían verse reflejadas en su verbo, desde luego. El asunto del dolor, como ha señalado el propio Colli (2000: 139-142), es un hilo conductor determinante en el pensamiento nietzscheano. La vida, con su doliente consistencia interna, no puede ser «corregida»; tampoco debiéramos tratar de evadirnos de ella. Ha de aceptarse su dolor, su ínsita injusticia…

Para comprender que algunos de los más importantes aforismos nietzscheanos apuntaban a un enemigo bien tangible, podemos asomarnos a sus textos y comprobar de manera fehaciente que allí se aludía explícitamente al proyecto socialista, al que tildaba de «ensueño». Esto es muy sintomático, pues nos hace comprender que para Nietzsche resultaba del todo inconcebible proyectar una sociedad en la que no operase, invariablemente, la explotación de unos hombres a manos de otros:

> La moda es entregarse a toda clase de ensueños, algunos adornados de colores científicos, que nos pintan el estado futuro de la sociedad, cuando se haya despojado de toda «explotación». Esto suena en mis oídos como si se prometiese inventar una forma de vida que se abstuviese de toda función orgánica. La «explotación» no constituye el hecho de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva; es inherente a la *naturaleza misma* de la vida, es la función orgánica primordial, una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es la voluntad misma de la vida. Aun admitiendo que esto sea una teoría nueva, es en realidad el hecho *primordial* de toda la historia. Tengamos la honradez de reconocerlo. (Nietzsche, 2006: 280-281)

Este parágrafo 259 de *Más allá del bien y del mal* es nuclear para comprender de forma cabal el pensamiento nietzscheano. Los socialistas, ingenuos

además de decadentes, pretendían extirpar algo que es de suyo *inextirpable*: la explotación de unos hombres a manos de otros. La naturaleza es irreductiblemente jerárquica y violenta, y en ella los fuertes (los señores) dominan ineluctablemente a los débiles (los siervos). Pero dos milenios de taimado cristianismo, una insidiosa y triunfante popularización del platonismo, habían volteado ese orden natural de las cosas.

La «moral de esclavos», anclada en la cultura europea desde hacía siglos, había subvertido el orden de la «moral de los señores», que fue derrotada a manos de un sutil y deletéreo enemigo. Supongamos que las víctimas, los oprimidos, los que sufren y los esclavos, dice Nietzsche, se pusieran a moralizar; el resultado sería que todo aquello que resulta poderoso, violento, altivo y avasallador sería valorado como «malo»; mientras que la humildad apocada, la piedad derrotada o la «bondad del corazón» serían valorados como «buenos» (Nietzsche, 2006: 281-286). Pero esta moralidad es flagrantemente antinatural, pues contradice el *principio último* de la vida:

> A riesgo de escandalizar a los oídos castos, doy como un hecho que el egoísmo es parte integrante del alma aristocrática; afirmo la creencia inquebrantable de que seres «como nosotros» tienen una absoluta necesidad de otros seres que les estén sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, sin el menor sentimiento de dureza, de violencia, de capricho, sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas. Si quisiese dar un nombre a este sentimiento, diría que «es la justicia misma». (Nietzsche, 2006: 294-295)

El egoísmo de los poderosos se impone, *se debe* imponer; querer evitarlo es contradecir de forma venenosa el ímpetu profundo y auténtico de la vida. Lawrence J. Hatab (2008) analizó con mucho tino el malhumorado aristocratismo nietzscheano, centrándose sobre todo en las desgarradoras tesis que atraviesan *Zur Genealogie der Moral*. Sin embargo, Hatab no quiso extraer todas las consecuencias políticas que de ello se derivaban, y aún pretendía descubrir en la filosofía nietzscheana elementos valiosos para una idea agonística de democracia.

Pero pongamos mucha atención a la expresión empleada por Nietzsche, pues resulta harto significativa: esa jerarquización aristocrática, ese vínculo de dominio, es una «ley primordial de las cosas». En ese sentido, para el tipo humano aristocrático, los otros aparecen siempre instrumentalizados. «El hombre que lleva en sí grandes designios considera a todos los que encuentra en su camino como medios para llegar a su objetivo, como freno y obstáculo o como un alto y un reposo pasajero» (Nietzsche, 2006: 304). Resultaría contrario al ser mismo de la vida, según se desprende de lo antedicho, pretender erigir un orden sociopolítico fundamentado en la cooperación, la fraternidad o la solidaridad. Aunque algunos ácratas nietzscheanos contemporáneos no quieran terminar de comprenderlo, lo cierto es que Nietzsche hubiese esputado sobre el rostro de Kropotkin; hubiese arrojado bilis sobre su «apoyo mutuo». El

amante de las jerarquías naturales se alejaba un millón de kilómetros de cualquier noción que tuviera algo que ver con la reciprocidad, la confraternización, el comunitarismo o la solidaridad horizontal. Alojado en la mismidad ontológica de todo lo ente —esto es, alojado en la mismidad ontológica de todo lo vivo, de todo lo humano— se halla un principio polémico, competitivo y pujante, cuya última *ratio* (actuante en todos los confines del mundo) persigue sobreponerse y vencer en esa inapagable contienda vital. Los *otros* son siempre contrincantes a los que debo derrotar y, en todo caso, mi acercamiento a ellos será siempre instrumental.

Se puede sostener que en Nietzsche no existe una filosofía política explícita y sistemática o, si acaso, que sus ideas políticas habrían quedado expresadas únicamente a modo de «epigramas relámpago y proclamaciones apoteósicas» (Conway, 2011: 15). Pero resulta bastante injustificado, a la luz de lo comentado, construir una imagen de nuestro filósofo en la que este luzca como una suerte de crítico cultural de la decadencia burguesa, tipo Baudelaire (Sauquillo González, 2013); como si en él latiese *simplemente* una suerte de impulso literario y estético encaminado a transgredir los límites de la propia existencia (Nehamas, 2002). Resulta cuanto menos problemático proyectar la figura de un esteta trasgresor, de un rebelde repleto de pesimismo cultural que percibe y ausculta el espectáculo de la mediocridad imperante en la moderna democracia de masas. Nietzsche, en ese dibujo, sería en todo caso un impugnador del agotamiento espiritual de la humanidad. Desde una doliente soledad, y en un contexto de vulgarización extrema de la vida espiritual, añoraría la trágica presencia de hombres de excepcional talento. Como si todo su lamento fuese por el vaciamiento de la *Kultur* a manos de la *Zivilisation*, tal y como este antagonismo se manifestara en Thomas Mann (2011) y en otros muchos. O como si, según indicara Pierre Klossowski (1995: 129), los diversos motivos que en Nietzsche cobraban el aspecto de elementos de filosofía política no fueran, en verdad, sino obsesiones o «reacciones personales con respecto a la *cultura* en su conjunto» y, de forma preeminente, con respecto a las creaciones artísticas. No podríamos hallar en él pensamientos explícita y consistentemente políticos, vendría a sostenerse. Bajo todas estas perspectivas o lecturas, sería Nietzsche un denunciante de ese inmenso vacío —o desierto— que se iba extendiendo por la superficie y por las entrañas de una cultura europea lastimosamente agostada. Y, si acaso, lo que habría en su pensamiento sería algo así como una rebeldía esteticista que se opondría a la desalmada «frialdad instrumental» de la racionalidad moderna (Cano, 2001). Este nietzscheanismo, así entendido y figurado, estaría latiendo en las ominosas páginas de *El trabajador*, una obra de 1932 en la que Ernst Jünger (1990) dejaría traslucir un evidente desasosiego por el avance irrestricto de la tecnificación del mundo. Pero es del todo infundada, insistimos, esa figuración de un Nietzsche desentendido de los temblores económico-políticos de su época. De hecho, la coyuntura misma de su tiempo, tan vibrante y convulsiva, determinó profundamente sus concepciones morales y sus interpretaciones de la condición humana. Y le preocupaba sobremanera, digámoslo una vez más, que republi-

canos radicales, jacobinos o socialistas estuviesen promoviendo un exaltado empoderamiento de la *canaille*.

Cuando subraya de forma descarnada la desigualdad entre los hombres, y cuando impugna con supremo desdén todos los igualitarismos rousseaunianos y revolucionarios, Nietzsche alberga en su cabeza un modelo de sociedad. No resulta creíble sostener que tales cuestiones le traen sin cuidado. Por ejemplo, en los esbozos de un plan para un libro que nunca llegó a escribir proyectaba dedicar todo un capítulo a teoría del Estado; era el año 1869 (González Varela, 2010: 112). La forma estatal preferente debiera ser aquella capaz de reflejar una auténtica plasmación de los instintos, aquella capaz de permitir una jerarquización aristocrática del orden social, aquella capaz de conservar una plasmación «natural» de las diferencias irreductibles de señores y siervos. En múltiples pasajes, con descarnada y explícita vehemencia, arrojaba vituperios contra los Derechos Fundamentales del Hombre y contra la Dignidad del Trabajo, consignas altamente deletéreas. Sostenía la imperiosa necesidad de que una masa embrutecida siguiera trabajando para una minoría privilegiada, como veremos a continuación. Funesto fue el momento, pensaba, en el que los *esclavos* fueron estimulados para elevarse más allá de su condición. Pero cuidado, porque no se trataba de una simple «aristocracia intelectual». Nietzsche señalará abiertamente que los verdaderos «genios» solo pueden emerger dentro de una selecta minoría que domine autoritariamente el orden social. De eso se está hablando, del orden social. La «gran cultura» debe ser accesible solo a unos pocos, por lo cual es absurdo postular programas educativos para el pueblo trabajador. Pretender ofrecer una suerte de «formación cultural» generalizada constituía, además, un proyecto verdaderamente antigermano (González Varela, 2010: 115-123 y 147-148). Véanse, en ese sentido, las conferencias que Nietzsche impartió en Suiza en los primeros meses de 1872, en las cuales llegó a señalar a modo de advertencia que una formación educativa generalizada sería la «antesala del comunismo» (Janz, 1987: 142-145).

En muchos de sus fragmentos póstumos Nietzsche aparece extremada y crudamente diáfano en sus planteamientos, y puede sostener sin ambages que las condiciones óptimas para la emergencia de un gran florecimiento artístico, llevado a término por una selecta y genial minoría, *solo* podrán darse si una inmensa mayoría es sometida mediante un trabajo esclavo. Para que el «tipo superior de hombre» pueda medrar, se precisa de un máximum de explotación de los hombres bajos e inferiores. Y mucha precaución, porque estas proposiciones no son meramente descriptivas, esto es, un modo de comprender lo que fue el pasado de la humanidad; muy al contrario, son aseveraciones normativas acerca de las condiciones que toda sociedad *debe* cumplir para que dentro de ella pueda germinar una gran cultura. En 1871 lo dejaba escrito:

> Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante la esclavitud, al servicio de una minoría […]. A sus expensas, por medio de un trabajo excedente, aquella clase privilegiada es apartada de la lucha por la existencia, para crear entonces un

> nuevo mundo de necesidades. Según esto, hemos de comprender adecuadamente, cuando caracterizamos las horrorosas condiciones fundamentales de toda formación, que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura […] La pobreza de la masa que vive penosamente se ha de aumentar todavía para hacer posible a un número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte. Aquí se encuentra la fuente de aquella rabia mal disimulada que los comunistas y los socialistas, y también sus descendientes más pálidos, la raza blanca de los liberales de todas las épocas, han alimentado contra el arte, pero también contra la antigüedad clásica. (Nietzsche, 2004: 85)

Una masa humana sobreexplotada es *imprescindible* para el surgimiento esplendoroso de la alta cultura, apuntaba Nietzsche. Y apostillaba, sin escrúpulo aparente, que la masa de los que «viven penosamente» debe aumentar.

Vanessa Lemm (2013) ha sostenido que no debe otorgarse al aristocratismo nietzscheano un estatuto explícitamente político, pues evocaría más bien una cuestión espiritual. No compartimos esta tesis. Su aristocratismo cultural, en realidad, deja traslucir la nostalgia por una época en la que los valores culturales constituían un privilegio de clase, un excelso reino del que estaban excluidas (y deberían seguir estándolo por siempre) las masas plebeyas. Los antiguos griegos eran lo suficientemente honrados como para reconocer abiertamente la necesidad de la esclavitud, el único humus a partir del cual podían crecer las bellas flores de la auténtica cultura. Y proclamar, como hacen los revolucionarios modernos, una democratización social destinada a obtener el bienestar del mayor número posible de personas, pensaba, nos ha de conducir a un infecto lodazal de mediocridad en el que jamás volverán a surgir genios o grandes personalidades. Nietzsche está diciendo algo tan grave como lo siguiente: la justicia distributiva y la cultura genuina son incompatibles. ¿Cómo ignorar, en nuestra lectura de Nietzsche, un dictamen tan demoledor?

Manifestando un odio muy evidente a todo aquello que oliese lo más mínimo a igualitarismo político, Nietzsche entiende que la moderna democracia no es más que la irrefrenable decadencia del Estado. El llamado *conflicto social*, además, existe porque los patrones modernos no saben mandar; incapaces de legitimar moralmente su jerarquía, no pueden infundir respeto en el obrero. El virus infeccioso del socialismo palpita en el corazón de las masas porque la casta dirigente actual ya no alberga el *pathos* de los auténticos hombres superiores. Solo estos podrían impedir el desgarrador conflicto, enseñando a los obreros a sentir y vivir como soldados, con lo cual ya no cuestionarían el orden jerárquico ni experimentarían su sometimiento como penoso (Jaspers, 1963: 394). Resultaría difícil, en consecuencia, hallar connotaciones libertarias o emancipadoras en esta filosofía. Porque si para socialistas y anarquistas la explotación se halla fundada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico, que son contingentes y por ende susceptibles de ser transformadas, superadas o al menos corregidas en sus efectos más perniciosos, para Nietzsche la «explotación» de unos a manos de otros *no* es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida. No, esa explotación es un dato *inamovible*, un factor natural en el orden eterno del mundo; algo que perte-

nece a la esencia misma de la vida. Pero los socialistas (los anarquistas, hemos de recordarlo, también venían incluidos en esta categoría), herederos seculares del socratismo y del cristianismo, han sucumbido a esa necia quimera. Nietzsche localizaría en todos ellos la mezcolanza más acabada de todo lo despreciable; un suntuoso compendio de todo lo mórbido. Oigámosle: «Los insatisfechos han de tener algo de lo que dependa su corazón: por ejemplo, Dios. Ahora, donde *falta* este, muchos de los que en otros tiempos se habían agarrado a Dios *aceptan* por ejemplo el *socialismo*» (Nietzsche, 2004: 159). Y con toda su mordacidad, sentenciaba en otro pasaje:

> El Evangelio: la noticia de que se ha abierto un acceso a la felicidad para los inferiores y los pobres, de que uno no tiene que hacer nada más que liberarse de la institución, de la tradición, de la tutela de los estamentos superiores; hasta aquí, el avance del cristianismo no es otra cosa que la *típica doctrina socialista* […] En general, todo esto es un síntoma de que los estratos sociales inferiores han recibido un trato humanitario, de que ya saborean con la lengua una dicha prohibida para ellos… (Nietzsche, 2004: 190)

Resulta inverosímil, a la luz de semejantes pasajes, sostener que Nietzsche no albergaba una visión política muy determinada.

7. A modo de conclusión

Afirmaba Julio Quesada (1988: 360), ahondando precisamente en una línea «exculpatoria» que nosotros queremos criticar de manera frontal, que en Nietzsche no había biologismo de ningún tipo, y también que su calificación como «reaccionario» es fruto de una mala interpretación. En el subtítulo del ensayo de Quesada se menciona el término *política*, pero cualquier referencia a la dimensión política nietzscheana se realiza siempre bajo un prisma estetizante. Se pone en juego, así, una hermenéutica de la exoneración. «Si ahí se habla de "señores" y de "esclavos", lejos estaba Nietzsche de pensar en los "junker" y "obreros" alemanes, como creyó Lukács. Porque lo que separa verdaderamente una moral de otra no es sino el "sí" o el "no" dado a la vida» (Quesada, 1988: 361). ¿De verdad se encontraba Nietzsche tan *lejos* de pensar en las clases trabajadoras y en los *Junker* prusianos, cuando trazaba sus incendiarias reflexiones? La maniobra, lo comprobamos una vez más, consiste en desactivar la carga explícitamente sociopolítica de sus pensamientos. Para ello, se minusvaloran o se alegorizan los materiales textuales «desagradables», o sencillamente se silencian. Y lo que aparece como verdaderamente injustificable es la construcción de un Nietzsche «antipolítico», tal y como hizo Walter Kaufmann (1974), quien llevó a cabo una portentosa labor de edición y traducción al inglés de buena parte de la obra nietzscheana, es cierto, siendo así que sus interpretaciones sobre la misma han ejercido mucha influencia en el mundo anglosajón. Sin embargo, en su afán por expurgar al filósofo alemán de cualquier mínimo rastro de chovinismo germanófilo, antisemitismo, judeofobia, elitismo antidemocrático, racismo eugenésico o aristocratismo socioeconómico, en ese afán, decíamos, terminó por destilar un

Nietzsche cercenado y adulterado. Empeñándose en sostener que los filosofemas nietzscheanos se hallan completamente alejados de la política y de lo político, Kaufmann contribuyó de forma notable a la consolidación de esa imagen de Nietzsche que nosotros venimos criticando de manera frontal.

Debemos concluir que un pensador de su talla no pudo permanecer al margen de la gran batalla, social y política, que atravesó su incandescente siglo. Resulta crucial, por ende, poner la filosofía nietzscheana en directo diálogo con las tradiciones ideológicas y políticas de su tiempo (Ottmann, 1987). Porque la de Nietzsche es, también, una filosofía política. De hecho, compartiremos las tesis de Domenico Losurdo (2004), que en su imprescindible *Nietzsche, il ribelle aristocrático* argumentaba de forma muy consistente que la obra nietzscheana solo podía comprenderse como la filosofía de un intelectual orgánico de la contrarrevolución; y entenderemos, por ello, como fundamentalmente errónea toda lectura que haya pretendido despolitizarla o, en todo caso, que haya querido politizarla en un sentido izquierdista (incluyendo aquí a la tradición ácrata), progresista o emancipador.

El «renacimiento» de la filosofía nietzscheana acaecido en la década de 1960, al calor de la publicación de los cursos de Martin Heidegger, ofreció la imagen de un pensamiento «inactual», esto es, una filosofía enmarcada en parámetros de apoliticidad. Solo de tal manera pudo ser recodificada, una década después, como una filosofía apta para proyectos teóricos más o menos contraculturales e incluso más o menos izquierdistas (en su rama más «anarcodeseante», podríamos decir). Curiosa paradoja, por lo tanto: un resurgir despolitizador de Nietzsche, en primer lugar, y una posterior «politización» estético-anarquizante. A partir de entonces, desde los años setenta hasta hoy, se aquilató un consenso casi inexpugnable, un verdadero canon interpretativo que prohibía terminantemente comprender su pensamiento como eminentemente político y, además, como radicalmente reaccionario o contrarrevolucionario. Compartimos, por ello, la sorpresa de Norberto Bobbio (1989: 286), que ya a finales de los años ochenta se maravillaba de que el mismo filósofo de las aristocracias guerreras y de los himnos a la despiadada voluntad de poder se hubiera erigido, por alguna suerte de sortilegio extravagante, en el icono de las izquierdas contraculturales. Semejante operación fue llevada a cabo, primordialmente, por la academia francesa (Le Rider, 2002).

Al igual que Losurdo, queremos comprender a Nietzsche en las coordenadas de su propio tiempo, sin convertirlo en un nazi *avant la lettre.* El pensador italiano señalaba, con ironía, que el filósofo fue contemporáneo del segundo Reich, no del tercero, y un Reich de diferencia no es poca cosa. De lo que se trata, en cambio, es de comprender que toda su obra se sitúa en el eje revolución-contrarrevolución, posicionándose abiertamente en las trincheras intelectuales de la segunda. La abominación de las ideas revolucionarias y de su concomitante «plebeyización de la cultura» constituyó un motivo constante y determinante a lo largo de toda su obra. Su pensamiento, en diálogo directo con las grandes corrientes político-ideológicas de su tiempo, se construyó en esa tensión. Es imposible comprender a Nietzsche sin entender que todas sus

energías intelectivas, pasionales y vitales estuvieron volcadas en una permanente réplica a las ideas políticas revolucionarias. Republicanos, jacobinos, sufragistas, comuneros, igualitaristas, demócratas, socialistas, anarquistas, reformistas sociales de toda condición… Contra todos ellos piensa y escribe. Y su lenguaje, desalmado y virulento en demasiadas ocasiones, no es metafórico. Deben respetarse los contextos de significación de los términos por él empleados, ubicar su lenguaje y el contenido de sus ideas en los debates de su época, porque cuando Nietzsche habla de la necesidad de erigir un orden social donde existan el trabajo servil y el esclavo, no deben buscarse alegorías exculpatorias. Lo dice en un sentido absolutamente literal y normativo.

Para terminar, querríamos mencionar un libro del filósofo francés Michel Onfray, que lleva por título *La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche* (2009). En él se ensaya un guion cinematográfico sobre la vida del filósofo alemán, y el resultado es bastante brillante. Pero es de destacar que todos los episodios biográfico-intelectuales que hemos referido en este capítulo no aparecen. Brillan por su ausencia. No vemos una sola escena en la que aparezca refiriéndose, por ejemplo, a la Comuna de París, o profiriendo agrios insultos contra los socialistas y los anarquistas. Tampoco vemos a nuestro personaje quejarse amargamente de los dislates democráticos; del sufragio universal, por ejemplo. Y lo curioso es que Onfray, en la introducción que precede al guion —que lleva por título «Contar en imágenes una vida filosófica»— había arremetido, precisamente, contra todos esos cineastas incapaces de respetar los rasgos primordiales o las peripecias cruciales del personaje cuando de una película histórica o biográfica se trataba. Onfray había sucumbido, quizás sin saberlo, a la lectura despolitizadora de Nietzsche y, por ende, había recaído en la misma negligencia que él mismo acababa de denunciar.

Resulta muy ilustrativo observar, por poner un ejemplo del ámbito académico español, cómo Miguel Morey «ignora» en todo momento la dimensión política de Nietzsche. En *Vidas de Nietzsche* (2018), una magnífica biografía intelectual, no hallaremos una sola referencia a sus textos más específicamente políticos. En sus cuatrocientas cincuenta páginas apenas encontraremos la voz «política». Leyendo esta obra, documentadísima y repleta de episodios de la vida de Nietzsche, pareciera que este jamás prestó atención a las cuestiones sociales; pareciera que jamás mostró ni el más mínimo interés por el mundo político. Y eso es falso de toda falsedad. Debemos concluir, en cualquier caso, que no es un descuido de Morey; bien al contrario, opera un ocultamiento sistemático del «Nietzsche político», un silenciamiento deliberado.

El crítico y filósofo danés Georg Brandes, que mantuvo correspondencia personal con Nietzsche desde finales de 1887 y a lo largo de 1888 (esto es, casi hasta el mismo momento de su brote de salvaje megalomanía y del subsecuente colapso nervioso), sostenía que su filosofía debería ser definida como una suerte de «radicalismo aristocrático». Y así se lo hizo saber en una carta. Nietzsche, en otra misiva escrita desde Niza en diciembre de 1887, le responde amistosamente: «La expresión "radicalismo aristocrático", que usted me dirige, me agrada. Permítame decirle que es lo más fuerte que de mí se ha dicho»

(Brandes, 2008: 78). La predominancia meramente cuantitativa de la masa plebeya le resultaba, a Nietzsche, completamente insoportable. ¿No debiera reservarse la gran felicidad solo a los mejores, a los genios sobresalientes capaces de alzarse e imponerse en la gloria de su propia fuerza? Brandes, que simpatizaba con las ideas nietzscheanas (divulgó sus ideas en Dinamarca y en toda Escandinavia), compartía plenamente aquella tesis según la cual la moral propia de los esclavos germinaba a partir del puro resentimiento: la impotencia se había convertido en bondad; la debilidad se había transformado en virtud. A «no poder vengarse» lo denominaron «no querer vengarse». Nunca hubo jugada más capciosa: inventaron la «Justicia», sacra palabra escrita con mayúscula; Justicia en sí. Esta habría sido la monumental y astuta operación de los débiles, según Nietzsche. Con semejante maniobra se había consumado una secular derrota del espíritu aristocrático.

Creemos que Brandes comprendió bien lo que se estaba jugando con semejantes propuestas; lo comprendió mucho mejor, de hecho, que ulteriores hermeneutas del siglo xx. Y nos parece digna de mención esa alusión al derecho, pues este quedaría comprendido como otra de las cristalizaciones de esa «astucia» manejada por los débiles. El derecho de un orden político democrático, en la visión nietzscheana, no sería más que una vil artimaña de supervivencia tejida por las castas inferiores. El derecho, en suma, sería una mediación opuesta a la esencia de la vida, que no es sino eterna lucha. Una vida que en Nietzsche ya no equivalía meramente a «voluntad de vivir» (*Wille sum Leben*), a «lucha por la existencia» (*Struggle for life*) o a un conatus que desea «permanecer en el ser» casi por mera inercia. No. La vida es mucho más que todo eso. Porque en el pensamiento del Dioniso alemán no se trata únicamente de sobrevivir a cualquier precio, de forma adaptativa. «Según él, la lucha se establece, no por la vida, la vida desnuda, sino por el poder» (Brandes, 2008: 78). La vida es, en su consistencia última, una pujanza irreprimible hacia el acrecentamiento del propio poder. Vivir es esencialmente despojar, combatir, aplastar, herir, imponerse y violentar (Nietzsche, 2006: 280). Lo absolutamente determinante, aquello en torno a lo cual bascula todo lo demás, es precisamente el *Macht*.

Las ilusiones progresistas quedan completamente aniquiladas en la filosofía nietzscheana, calcinadas de raíz. Su amigo epistolar lo expresó de nuevo con plástica nitidez, sin ornamentos:

> El gozo que inspira a Nietzsche la lucha en tanto que lucha, completamente opuesto a la manera de ver inspirada por el humanitarismo moderno, es muy característico. Para él, la magnitud de un progreso se mide por la importancia de los sacrificios que exige. Una higiene que mantiene vivos a millones de seres débiles e inútiles, que hubieran debido morir, no es un progreso verdadero. Un tranquilo bienestar medio asegurado a un número lo mayor posible de criaturas miserables, que en nuestros días se llaman seres humanos, no representa tampoco un progreso grande y verdadero. (Brandes, 2008: 49)

Las utopías del porvenir con las que Nietzsche soñaba tenían que ver con la «cría» de un género de hombres superiores, dominantes y grandiosos, pero

jamás con el progreso de las «mayorías sociales». Deseaba hombres capaces de movilizar instintos salvajes, sin la mediación abúlica del «remordimiento» y sin la introyección putrefacta del «sentimiento de culpa» (ese mal que se infligen a sí mismos los que odian la vida, los que no soportan su belleza doliente, los que no son capaces de asumir su tensión violenta e inmisericorde). Hombres, así lo anhelaba, que supieran restaurar la bondad del «afán de dominio», ese mismo que fue valorado o estigmatizado como «malvado» por parte de una moral demasiado aberrante que se tornó hegemónica en la cultura occidental. Incluso Georges Bataille (1979: 205-209), gran admirador de Nietzsche, apuntaba no obstante que en la obra de su querido filósofo latían ciertas exaltaciones de la crueldad y del salvajismo.

Referencias bibliográficas

Ansell-Pearson, Keith (1994). *An introduction to Nietzsche as political thinker*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bataille, Georges (1979). *Sobre Nietzsche: Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.

Bobbio, Norberto (1989). *Perfil ideológico del siglo xx en Italia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Brandes, Georges (2008). *Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. México: Sexto Piso.

Brobjer, Thomas H. (2008). *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Champaign: University of Illinois Press.

Cano, Germán (2001). *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Colli, Giorgio (2000). *Introducción a Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.

Conway, Daniel W. (2011). *Nietzsche y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Cristi, Renato y Velásquez, Óscar (2018). *Nietzsche y el aristocratismo de Teognis*. Santiago de Chile: LOM.

Deleuze, Gilles (2000). *Nietzsche*. Madrid: Arena.

Esteban Enguita, José Emilio (2004). *El joven Nietzsche: Política y tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Fink, Eugen (1976). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.

González Varela, Nicolás (2010). *Nietzsche contra la democracia*. Barcelona: Montesinos.

Habermas, Jürgen (1982). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.

Hatab, Lawrence J. (2008). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.

Janz, Curt Paul (1987). *Friedrich Nietzsche: Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Vol. 2. Madrid: Alianza.

Jaspers, Karl (1963). *Nietzsche*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Jünger, Ernst (1990). *El trabajador: Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets.

Kaufmann, Walter (1974). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist.* Londres: Princeton University Press.

Klossowski, Pierre (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Altamira.
Lemm, Vanessa (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
Le Rider, Jacques (2002). «Nietzsche, una pasión francesa: Cien años de recepción de Nietzsche en Francia». *Enrahonar*, 35, 89-100. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.381>
Losurdo, Domenico (2004). *Nietzsche, il ribelle aristocrático: Biografia intellettuale e bilancio critico.* Turín: Bollati Boringhieri.
Löwith, Karl (1968). *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo xix*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
Lukács, Georg (1968). *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
Mann, Thomas (2011). *Consideraciones de un apolítico*. Madrid: Capitán Swing.
Montinari, Mazzino (2003). *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra.
Morey, Miguel (2018). *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
Nehamas, Alexander (2002). *Nietzsche: La vida como literatura*. México: Fondo de Cultura Económica. Madrid: Turner.
Nietzsche, Friedrich (1988). *El caminante y su sombra*. Madrid: Marte.
— (1998). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
— (2001). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf.
— (2004). *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid: Trotta.
— (2006). *Más allá del bien y del mal: Preludio para una filosofía del futuro*. Madrid: Edaf.
— (2009). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets.
— (2011). «El Estado griego». En: *Obras completas*. Volumen 1. *Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 551-558.
Onfray, Michel (2009). *La inocencia del devenir: La vida de Friedrich Nietzsche*. Barcelona: Gedisa.
Ottmann, Henning (1987). *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlín: Walter de Gruyter.
Polo Blanco, Jorge (2020). *Anti-Nietzsche: La crueldad de lo político*. Madrid: Taugenit.
Quesada, Julio (1988). *Un pensamiento intempestivo: Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona: Anthropos.
Safranski, Rüdiger (2001). *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Círculo de Lectores.
Salem Himmich, Ben (2002). «Cien años después: Nietzsche con rostro humano». *Enrahonar*, 35, 45-54. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.377>
Sánchez Meca, Diego (2017). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
Sauquillo González, Julián (2013). «Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire». En: Sanz Burgos, Raúl (coord.). *Nietzsche: Modernidad y política*. Madrid: Dykinson, 17-76.

Siemens, Herman W. y Roodt, Vasti (eds.) (2008). *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlín: De Gruyter.

Vattimo, Gianni (2001). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.

Jorge Polo Blanco es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado tres libros: *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político* (Taugenit Editorial, 2020), *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular* (Carpe Noctem, 2015) y *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo* (Editorial Dykinson, 2010).

Jorge Polo Blanco has a PhD in Philosophy from the Complutense University of Madrid. He has published three books: *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político* (Taugenit Editorial, 2020), *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular* (Carpe Noctem, 2015) and *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo* (Editorial Dykinson, 2010).

Racionalidades punitivas. Una epistemología para la objetivación y la historicidad de las políticas del castigo*

Mario Domínguez Sánchez-Pinilla
David J. Domínguez González
Universidad Complutense de Madrid
mariodos@cps.ucm.es
dadomi01@ucm.es

Fecha de recepción: 13-5-2021
Fecha de aceptación: 1-9-2021

Resumen

La idea de racionalidad en Michel Foucault no se refiere a un criterio de razón universal a modo de conocimiento puro y neutral, sino conjugada en plural como «racionalidades». Funciona como un régimen de verdad que no solo produce nuevos conceptos y una organización histórica de la observación, sino dominios de regulación e intervenciones políticas y técnicas. Aplicadas a la economía punitiva, y por extensión a la del poder, las racionalidades punitivas han permitido aflorar un análisis crítico inusual de los sistemas del castigo mediante diferentes conceptos en apariencia usuales que alcanzan una radicalidad inusitada en la objetivación de las redes de poder/saber, desbordando tanto el campo de la política penal como el de las rígidas explicaciones materialistas. Y en última instancia han permitido construir un orden punitivo macrosocial y unas macroformas de dominación a partir de la diversidad de micropoderes.

Palabras clave: racionalidad punitiva; Michel Foucault; objetos de conocimiento; norma y ley; estrategia; castigo del cuerpo

Abstract. *Punitive rationalities. An epistemology for the objectification and historicity of punishment policies*

Michel Foucault's idea of rationality does not refer to a universal criterion of reason as pure and neutral knowledge, but rather is understood in the plural, as «rationalities». His perspective functions as a regime of truth that not only produces new concepts and a historical organisation of observation, but also areas of regulation and political and technical intervention. Applied to the punitive economy, and by extension to the economy of power, punitive rationalities have enabled an unusual critical analysis of punishment systems to flourish. This analysis is produced through different concepts, apparently usual, that reach an unusual radicality in the objectification of the networks of power/knowledge that spread beyond both

* Este artículo forma parte del proyecto I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación «La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault» (PID2020-113413RB-C31).

the field of penal policy and that of rigid materialist explanations. And ultimately it has allowed a macro-social punitive order and macro-forms of domination to be constructed out of the diversity of micropower.

Keywords: punitive rationality; Foucault; objects of knowledge; norm and law; strategy; punishment of the body

Sumario

1. Introducción
2. Racionalización no, racionalidades
3. Problematización de los objetos del conocimiento: el descubrimiento del cuerpo como objetivo del poder y del saber
4. Norma y conflicto
5. Gubernamentalidad: hacia la creación de un nuevo cuerpo social
6. La evolución de los sistemas punitivos y su carácter estratégico
7. Conclusión
Referencias bibliográficas

1. Introducción

El estudio aborda mayoritariamente aspectos de carácter epistemológico y apenas utiliza detalles significativos que sirvan de ejemplificación. Incide ante todo en cómo la reflexión de Michel Foucault en torno a la prisión excede ese ámbito por cuanto proporciona un modo de hacer y un arsenal de conceptos que irán decantándose en trabajos posteriores no solo en los relativos al ámbito punitivo, sino en aquellos dedicados al análisis del poder gubernamental, pese a que siempre evitó dar cuenta de algo así como una teoría del Estado. Entre estos conceptos sociohistóricos que han permitido explorar diferentes ámbitos disciplinarios y a muy distintos niveles (discursivos, éticos, políticos), hemos destacado una secuencia aplicada inicialmente a los aspectos punitivos, aspecto que nos sirven a modo de prueba del alcance de aquellos. No cabe pues buscar en el artículo un mapa comparativo con otros estudios sobre penalidad de cara a ponderar las aportaciones de la contribución del filósofo a la renovación de la historiografía crítica de las racionalidades penales, porque el criterio es otro: el alcance cognoscitivo de la terminología foucaultiana tomando como referencia el ámbito de lo punitivo.

El primer abordaje resalta la noción plural de las racionalidades al criterio weberiano de una racionalidad unificada y coherente a modo de rodillo teleológico aplicable a todo proceso social. Frente a una razón trascendental, las racionalidades punitivas en este caso, al hablarnos de las prácticas, la sistematización y la «racionalización» de una pragmática de la disposición[1], permiten analizar condiciones de existencia específicas y analizables en el ámbito del

1. Este término está relacionado con la noción de episteme en tanto que orden específico del saber, es decir, de «la configuración, la disposición que adopta el saber en una determinada época y que le confiere una positividad en cuanto saber» (Machado, 1999: 25).

castigo, lo que impide aseverar una trayectoria lineal y autocentrada en la mejora de los derechos humanos.

En segundo lugar, esta historia crítica de la racionalidad logra una problematización inusitada de los objetos de investigación. En nuestro caso, al apostar por una coherencia intrínseca entre prácticas penales y políticas socioeconómicas, se destaca el descubrimiento del cuerpo como objetivo del poder y del saber, y con ello la caracterización de la máquina *disciplinaria* cuyo objetivo era vencer la resistencia de la fuerza de trabajo, cubrir sus déficits, imponer su cooperación con el sistema de producción y promover el autocontrol. Así la disciplina carcelaria completa la «subjetivación» del ciudadano y permite un logro considerable cual es el de conciliar la historia del derecho penal y la historia de las ciencias humanas.

En tercer lugar, el estudio de las racionalidades punitivas permite aflorar la disputa compleja entre ley y norma que reside en un desplazamiento en la consideración de esta última como concepto propiamente político, lo cual se halla en consonancia con la concepción que Foucault tiene sobre la política como conflicto, entre lo normal y lo patológico, entre lo normal y lo anormal. Con ello se delinea la posibilidad de un análisis histórico social de los sistemas punitivos capaz de desvelar el carácter ideológico de las legitimaciones que de vez en cuando se invocan desde una perspectiva institucional para imponer nuevos sistemas represivos del conflicto social y nuevos mecanismos de preservación de la hegemonía.

Y por último, la introducción tardía del carácter estratégico, aplicado a las relaciones de poder en tanto en cuanto interconexión de lo múltiple y lo disperso en una forma más o menos coherente y unitaria permite reintegrar lo macro y lo micro del «diseño general» del Estado en el ámbito penitenciario sobre el que bien puede operar la estructura de clases. Todo un ejemplo de cómo el poder, partiendo de lo disciplinario para llegar a las nociones biopolíticas de la gubernamentalidad, resulta a la vez intencional y no subjetivo, es decir, que, si bien tales estrategias globales son irreductibles a los deseos, intereses o voluntades de un grupo social o un individuo en particular, sin embargo, se articulan en torno a un nivel mínimo de racionalidad y cálculo, nivel que posee además formas históricas definidas abiertas a la investigación histórica y social.

2. Racionalización no, racionalidades

En el conjunto de la reflexión foucaultiana sobre las formas punitivas, el análisis de las *tácticas penales* ocupa un lugar destacado. Gracias a ellas, el autor accede a un ámbito de relaciones que no aparece ni en los discursos morales ni en las justificaciones jurídicas que las instituciones penitenciarias dan de sí mismas y de los castigos. *Excluir*, *indemnizar*, *marcar*, *encerrar* son solo algunos ejemplos que caracterizan eso que Foucault (2018: 21-28) llamó tácticas penales. Pero si insiste en ellas, especialmente en el *encierro*, no es, como se sabe, para tratar de reconstruir las representaciones mentales que justifican esas

prácticas penales, sino para analizar qué formas de poder son puestas en juego «para que a las infracciones que ponen en tela de juicio sus leyes, (…) se responda por tácticas como la exclusión, la marca, la indemnización o el encierro» (*ibid*: 29). En primer lugar, en Foucault existe por lo tanto una historia crítica de la racionalidad que es la historia de la transformación de las racionalidades y no la historia del acto fundador mediante el cual la razón habría sido descubierta en su esencia: diferentes instauraciones, diversas creaciones, variadas modificaciones por las cuales las racionalidades se engendran unas a otras, se oponen unas a otras, se excluyen entre sí, y cómo los objetos que designa se constituyeron de modo inmanente a la formación de dicha racionalidad, al inscribirse estratégicamente en «lo real». En segundo lugar, al atravesar los supuestos de las tradiciones teóricas sociales centradas en el sujeto, la obra de Foucault sitúa la racionalidad no tanto en los atributos del actor o en las características de la acción, sino en las condiciones discursivas y prácticas de la acción, que denomina de diversas maneras a lo largo de su obra («formaciones discursivas», «regímenes de verdad», «juegos de verdad», relaciones «saber-poder»). Así que, si queremos mantener este término tan cercano a Weber de racionalización, no puede entenderse como un concepto unificado por referencia a un tipo de acción social (como la acción intencional-racional o la acción comunicativa); tampoco puede entenderse como un proceso unificado coherente en todas las facetas e instancias específicas de la racionalización. De ello, el autor francés deduce que no es un concepto útil para caracterizar los procesos históricos en términos de aumento o disminución de la racionalidad, más bien lo que surge es una comprensión de los sistemas de racionalidad plurales, no unificados y que carecen de una coherencia necesaria entre sí, pero que, no obstante, poseen condiciones de existencia específicas y analizables. Esto, y no las teleologías del sujeto racional o de la racionalización, es lo que proporciona el terreno de una historia crítica de la racionalidad.

En este sentido, el análisis de las racionalidades punitivas no solo se concentra en los mecanismos de legitimación del arte de castigar, la dominación o el enmascaramiento de la violencia, sino que se centra en el conocimiento que forma parte de las prácticas, la sistematización y la «racionalización» de una pragmática de la disposición. Es decir, la racionalidad no se refiere a una razón trascendental, sino a las prácticas históricas; no implica un juicio normativo, ya que se refiere a las relaciones sociales. Foucault (1991: 79) deja muy claro este punto cuando insiste en el significado relativo e instrumental de la racionalidad, de modo que si hablamos de la irracionalidad de la tortura pública tengamos en cuenta que no lo es ni más ni menos que la cárcel, pero sí lo es en términos relativos respecto a una práctica punitiva que supone el cálculo de la utilidad o la justificación de la pena.

En esta dirección, hablar de racionalidades no implica reconocer un conocimiento puro y neutral que simplemente «representa» la realidad tutelada. No es una instancia exterior, sino un elemento del propio gobierno que ayuda a crear un campo discursivo en el que el ejercicio del poder de castigar y prevenir es «racional». Sugiere por tanto que es importante ver no solo si la racio-

nalidad de un tipo es una representación adecuada de la sociedad, sino también cómo funciona como una «política de la verdad», produciendo nuevas formas de conocimiento, inventando diferentes nociones y conceptos que contribuyen al «gobierno» de nuevos dominios de regulación e intervención.

La búsqueda de Foucault se dirige hacia las *condiciones* de existencia de los discursos, de esos juegos de la verdad en los que el poder atraviesa el campo del saber y de esta forma consigue reclamar la incitación, la *multiplicación* de los discursos, de lo que «puede ser dicho», y a la vez permitir su *supresión* o censura de lo que «jamás puede ser dicho». Estos imperativos del poder y del conocimiento son componentes de un mismo proceso que se aplica en cada ocasión con una táctica estratégica diferente: es el «pensamiento como estrategia», como poder. Además, al proceder de este modo, se adopta la *perspectiva a largo plazo* propia de Foucault, una perspectiva que advierte de la tentación de identificar en los procesos históricos solo elementos de continuidad o únicamente elementos de discontinuidad. Por ejemplo, el período actual, en términos punitivos, no marca una ruptura o el comienzo de una era totalmente nueva, así como no representa con seguridad la culminación, el punto último, la meta preestablecida de una etapa anterior. Por el contrario, es el resultado de una estratificación de procesos, prácticas, principios y discursos que se rearticulan en el presente, según una fórmula nueva y original, pero que ciertamente no pierden el hilo que los conecta con el pasado: pensar la discontinuidad, para privilegiar los acontecimientos, su irrupción y las posibilidades[2].

El giro, por tanto, es notable: en lugar de abordar las tácticas punitivas al estilo tradicional, como un instrumento o una consecuencia de las reglas del derecho, Foucault opta por insertar estas tácticas en el marco de una *historia política de los cuerpos*. El objetivo consiste así en ver cómo a través de las tácticas penales (el encierro, sobre todo) se pueden objetivar las diferentes relaciones de poder (soberanía, disciplina) que se incardinan en los cuerpos, para cercarlos, marcarlos, domarlos, someterlos a suplicios, forzarlos a trabajar, obligarles a ceremonias, o exigir de ellos unos signos (Foucault, 1975a: 32). En este sentido, el castigo es algo que involucra cuestiones de poder y de gobierno, pero también formas de conocimiento que se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar. De esta intersección, es testigo el complejo penal moderno: lejos de centrarse en el delito, su interés se centra en la figura del delincuente. Para lo cual, la operación penal se carga de estimaciones y de personajes extrajurídicos, tanto por lo que respecta al procedimiento penal como en lo que se refiere a la ejecución propiamente dicha de la pena.

Este esfuerzo por conciliar historia del derecho penal e historia de las ciencias humanas es quizá uno de los aspectos más originales de su análisis sobre la práctica del encierro (Garland, 1990: 162). Y es también lo que permite al

2. En *La arqueología del saber* propone que los diversos análisis de los objetos de investigación no pueden tener capacidad explicativa a través de la tradición o el fundamento, sino que debemos basarnos en las «transformaciones que valen, como fundación y renovación de las fundaciones» (Foucault, 1969: 7).

propio Foucault desbordar el campo de la *política* penal y situar su indagación histórica en el estudio de las racionalidades punitivas, entendiendo por esto no la historia de la institución penitenciaria en sentido estricto[3], sino el análisis de las tácticas y de las estrategias penales que subyacen, desde finales del siglo XVIII, a la extensión de los mecanismos científico-disciplinarios de formación de la individualidad. Por supuesto, estas racionalidades punitivas no son objetos directamente aprehensibles en los códigos jurídicos; son entidades teóricas fruto de la reelaboración conceptual que Foucault hace de una gran diversidad de materiales de archivo: reglamentos de prisión, de escuelas, de fábricas, legislaciones penales, informes sobre inspecciones carcelarias, ordenanzas militares, peritajes psiquiátricos, archivos parlamentarios, etcétera. Ninguno de estos materiales por sí solo ofrece información explícita acerca del cómo y el porqué de las racionalidades punitivas. Es Foucault quien instala, con sus preguntas y sus herramientas metodológicas, un modelo de análisis que construye una organización nueva de la observación histórica, por cuanto produce informaciones («poder de normalización», «poder disciplinario», «complejo poder-saber», etcétera) que no podrían «observarse» sin el horizonte de inteligibilidad engendrado por las teorías[4]. Si existen, es porque son planos de realidad accesibles a través de las fuentes, pero también constituyen el resultado de una operación teórica que construye sus objetos por medio de la reorganización conceptual de los enunciados de base, traduciendo el contenido explícito de las fuentes en datos que construyen una problemática que no estaba presente en los enunciados descriptivos de los materiales. Así, al hablar de reglamentos de fábrica, de ordenanzas militares, de inspecciones carcelarias, de instrucciones escolares, de peritajes psiquiátricos o acondicionamientos espaciales, Foucault no ve solamente una serie de proposiciones referidas a dominios aislados, sino un objeto de análisis construido a partir del supuesto de que tales dominios están atravesados por formas similares de racionalidad. Esto permite sospechar que las diferentes normatividades se hacen conmensurables en un mismo tipo de cálculo, como si el carácter transferible de las técnicas disciplinarias permitiera la síntesis y las transacciones entre los

3. Así, aunque *Vigilar y castigar* (1975a) lleve por subtítulo *Nacimiento de la prisión*, el libro funciona menos como una historia de la prisión que como un estudio sobre sus condiciones de posibilidad. De ahí el lugar, absolutamente central, que ocupa el capítulo dedicado a las «disciplinas». Según Foucault, para que la prisión pueda monopolizar el territorio penal, fue necesaria *la generalización de las técnicas disciplinarias*. Solo una sociedad que conoce la difusión de la disciplina, que ve cómo sus técnicas de control se «desinstitucionalizan» y tienden a funcionar como procedimientos *transferibles* y adaptables a otras instituciones, está en posición de incorporar la pena de prisión como parte *funcional* de la totalidad social y económica del sistema. Véase Foucault (1973: 137; 1975b: 728), Ewald (1990: 164-169), Lascoumes (2007: 19), Boullant (2003: 82), Garland (1990: 163-164). No estaría de más señalar que su libro fundamental al respecto, *Vigilar y castigar*, llega en su indagación hasta 1840 como ha insistido en más de una ocasión, de ahí lo gratuito de muchas imputaciones infundadas. Véase por ejemplo la entrevista que sostienen con él en 1981 Christian Panier y Pierre Watte (2012).

4. Véanse, al respecto, las interesantes reflexiones epistemológicas de Passeron (1991: 334-348).

diferentes espacios sobre los cuales actúan dispositivos de poder dispares, como la familia, el sistema judicial, el asilo psiquiátrico, el aparato penitenciario o el complejo tutelar[5].

Puesto que Foucault lleva a cabo un análisis de las diferentes formas de racionalización, y de las relaciones diferenciales entre el poder y el conocimiento, no es necesario adoptar una concepción de los potenciales universales y de los intereses emancipadores de los seres humanos que se han visto sofocados o deformados por las formas actuales de racionalización. Más bien el uso del plural de las «racionalidades punitivas» le permite al autor francés hacer críticas de los sistemas penitenciarios desde diversos puntos de vista en su despliegue histórico y práctico, y sin emprender nada tan grandioso como una crítica a la globalidad. De ello se desprende, además, que una posición normativa no tiene por qué formularse en términos de una concepción universal del ser humano, de modo que permite sospechar que existen otras posibilidades y que hay motivos (discutibles) para decidir qué estado de cosas es preferible. En efecto, uno de los aspectos satisfactorios de los análisis foucaultianos es que estos no sienten la necesidad de invocar puntos de vista normativos y visiones políticas estrictas y universales desde las que se puedan juzgar las formas de poder. Su radicalidad estriba en la capacidad para multiplicar las formas de crítica al tiempo que se abstiene del privilegio del portavoz, y evita el deber sagrado del crítico social para erigirse desde la posición de acceso privilegiado a un conjunto superior de valores.[6] Con ello se logra evitar, como indica en las primeras páginas de *Vigilar y castigar*, el hecho de considerar el paso del castigo a la vigilancia sistémica, es decir, del cadalso a la cárcel, a través de un criterio internalista y de carácter triunfalista en la transformación del sistema punitivo occidental en el siglo XIX mediante una creciente humanización de las penas

5. Cuando se habla de «síntesis» y de «transacciones», nos referimos al hecho de que se produzcan intercambios recíprocos entre las diferentes normatividades. Es lo que permite, por ejemplo, que el peritaje del psiquiatra adquiera sentido para un magistrado y, por tanto, pueda transformar el grado de anormalidad de un detenido en un grado de presunción de culpabilidad; es lo que permite asimismo que las informaciones proporcionadas por la encuesta del trabajador social puedan traducirse en medidas impartidas por un tribunal de menores, etcétera. Así, a pesar de las diversas normatividades, el hecho es que la sociedad disciplinaria alienta juicios y apreciaciones comunes. Es una sociedad de *comunicación abierta*, pues permite que todo se comunique con todo, según un principio de homologías infinitas. Véase Ewald (1990) y, sobre todo, Legrand (2007: 261-269) y Legrand et al. (2003: 29-86).

6. Hay en todo esto una contextualización específica: la reacción de Foucault frente al intelectual orgánico, propio del compromiso humanista y marxista de la época, que experimenta en su persona las contradicciones de la historia para señalar el camino del porvenir. Frente a esa figura reclamará la del intelectual específico, que no disocia la reflexión intelectual de la lucha social, pero no obstante no se erige en representante de nadie, sino que más bien ofrece su especialización conceptual a modo de caja de herramientas y cede su protagonismo de portavoz de la denuncia para que sean los sujetos que viven de cerca esas contradicciones quienes reclamen directamente sus reivindicaciones. Así lo hizo con la creación del Grupo de Información de Prisiones (GIP) a principios de los años setenta, que permitió visualizar lo oculto tras los muros de la censura.

y sus efectos en el juicio y el castigo. Frente a esa tendencia, introduce en cambio cuatro modos de problematización, que son: el objeto cambiante del castigo; el trabajo cambiante del juicio, la pena y el castigo; el modo versátil de subjetivación de los castigados, y, quizás lo más importante para su investigación, el *telos* del castigo y su lugar dentro de un esquema o modo de ser más amplio de prácticas y formas de conocimiento relacionadas, esto es, una economía de poder y de saber.

Teniendo en cuenta la forma en que Foucault inscribe una historia crítica de la racionalidad, resulta obvio que se debe restringir el uso de dicho término a un significado instrumental y relativo. Tal es el propósito de este artículo: seguir esa dirección restrictiva en lo relativo al análisis de los sistemas de castigo. De este modo, en vez de evaluar las teorías y prácticas punitivas de las sociedades modernas y contemporáneas sobre la base de un criterio puro y universal de razón, trataremos de examinarlas como prácticas o sistemas de prácticas inscritas en cierto régimen de racionalidad que tendría por tanto un carácter histórico y relativo.

3. Problematización de los objetos del conocimiento: el descubrimiento inicial del cuerpo como objetivo del poder y del saber

Un desarrollo interesante a partir de los efectos de la racionalidad punitiva reside en la problematización de los objetos de investigación, lo cual no significa la representación de un objeto preexistente, ni la creación discursiva de un objeto que no existe. Más bien se trata del conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (Foucault, 2007b: 371). En otras palabras, se trata de describir y comprender las formas de problematización de los objetos del conocimiento, en este caso de los sistemas punitivos. Tal objetivación del conocimiento se aleja de formas tradicionales de análisis histórico, como la historia de las ideas o las mentalidades, y manifiesta su potencia en la interrogación de su condición singular, específica y local. En cierto modo, tal es la tarea de la investigación, no tanto resolver sino problematizar. La crítica siempre está acompañada por el enunciado que moviliza: crítica de la razón, de la cárcel, de la sociedad, del Estado. La crítica se convierte en una función subordinada que exige una utilidad, que compensa y que generalmente está asociada con la exclusión o la rectificación de errores, posturas o formas de comprender el mundo.

Pues bien, toda esta infraestructura, todo este entramado de prácticas, instituciones y saberes, organizado en torno a la visibilización del cuerpo y la intervención correctiva sobre sus aptitudes, es lo que Foucault llama racionalidades punitivas. La aplicación del *enfoque genealógico*, a partir de la reflexión foucaultiana, permite identificar las fuerzas que han generado las prácticas actuales en materia penal/socioasistencial e identificar las condiciones históricas y sociales de las que aún dependen. Y nos permite así apostar por una coherencia intrínseca entre prácticas penales y políticas socioeconómicas. La prisión

correccional y la fábrica taylorista, la filosofía de la reinserción y el desarrollo de la asistencia social, la baja tasa de encarcelamiento y el descenso del desempleo; todas estas características encuentran cierta coherencia dentro de un modelo inclusivo de ciudadanía social basada en el trabajo asalariado.

De ahí el porqué de un concepto como el de racionalidades punitivas. Con él se alude al conjunto de tácticas y de procedimientos prácticos que conforman el dispositivo científico-judicial de la penalidad. La referencia es amplia y alberga formas inéditas de conocimiento y de punición. La más conocida es la práctica del encierro y de la prisión[7], pero también se pueden incluir las diversas formas de control pospenitenciario y de panoptismo asistencial. En este sentido, la racionalidad punitiva apunta a la materialidad del castigo, a la manera en que este último se ejerce sobre los cuerpos, no a las razones que ofrece de sí mismo para hacerlo. De ahí el interés por los programas de tratamiento (aislamiento celular, trabajo carcelario, control técnico-médico del encierro) y los modelos de acondicionamiento material (panoptismo) —ambos ejemplos representan descripciones minuciosas de cómo opera el poder de castigar sobre los cuerpos—. Así, en el primer caso, se atiende a los efectos que tales programas ejercen sobre la mecánica humana, esto es, a observar el modo en que el cuerpo es sometido a una técnica que hace de sus gestos, de sus movimientos, de su tiempo, una materia sobre la cual operar, a fin de encauzarla y someterla a una serie de hábitos incorporados. En el segundo, el objetivo más bien consiste en saber cómo acondicionar el medio para influir estratégicamente en las conductas, al distribuir a los individuos en un campo permanente y continuo de visibilidad. Y eso no es todo, ya que la aplicación de tales prácticas hace posible el desarrollo de un sistema de documentación permanente (psicológica, criminológica, médica, etcétera) con el que se establecen *medias* y *diferencias* entre los individuos (localizar aptitudes, medir progresiones, intervenir regresiones, establecer comparaciones, etcétera). Saber que se convertirá a su vez en un poderoso agente de normalización al revelar como «punibles» los aspectos más ínfimos de las conductas (la duración excesiva de un aprendizaje, el retraso en la realización de un ejercicio, las interrupciones constantes de tareas, la suciedad o la postura incorrecta del cuerpo, las faltas de atención, los descuidos, etcétera).

Como decíamos, las tecnologías disciplinarias constituyen el espacio productivo de un poder cuyo fundamento se encuentra en la economía política,

7. Decimos *inéditas* porque la *sentencia a prisión* no fue, hasta finales del siglo XVIII, un castigo dentro del sistema penal. Esta sentencia, entendida como una pena consistente en la privación de libertad, prolongada por un periodo de tiempo y sin que vaya acompañada de otro sufrimiento posterior, es reciente. Es cierto que, en la práctica judicial, ya existía algo así como las prisiones, pero el uso que se hacía de ellas era solamente procesal: antes de 1775 la prisión no se utilizaba como pena autónoma y ordinaria, era un lugar (mazmorras en castillos medievales, edificios insalubres) destinado a asegurar la integridad física de los deudores y los delincuentes en espera de juicio, no un proyecto de reforma. Sobre las prisiones procesales, véase Pavarini y Melossi (1977: 19), Ignatieff (1978: 29-31), Foucault (1973: 84).

y la prisión es una forma institucional de dicho proceso. La gestión institucional de ese espacio permite operar a los principios de diferenciación materializando distinciones y jerarquizando deficiencias, aunque debe admitirse que lo que está en juego es el control de los individuos. Con Foucault, podemos entender cómo una economía política del cuerpo podría emerger de la prisión; de hecho, la invención del sistema penitenciario está inserta en el concepto del cuerpo como una entidad productiva. Si en el trabajo de Ignatieff (1978) se percibe la detención como una «reacción» a la necesidad de un tratamiento eficiente del desorden social, Foucault en cambio describe el nacimiento de la prisión como la transición de un modelo de poder reactivo y de carácter soberano basado en el imperio de la ley y establecido sobre el territorio a uno productivo. Los dispositivos de poder y control disciplinarios necesitaban activarse productivamente porque existía una improductividad social difundida, una dispersión latente de recursos y una falta de cooperación fructífera. Esto es, las relaciones capitalistas de producción necesitaban *producir la fuerza de trabajo*, prepararla para la cooperación para la que parecía inapropiada, descalificada, insuficientemente socializada y a menudo explícitamente reacia.

Además, solo en este tipo de sociedad capitalista puede ocurrir que la pena se conciba como un castigo privativo de la libertad, por cuanto la privación de la libertad carecía de sentido alguno en sociedades basadas en la esclavitud o en el trabajo servil. Un autor marxista del derecho como Evgeni B. Pashukanis (1927) escribía que, puesto que puede aflorar la idea de la posibilidad de espiar el delito con un *quantum* de libertad determinado abstractamente, era necesario que todas las formas de riqueza se redujeran a la forma más simple y abstracta del ser humano medido en forma temporal. Una vez se desarrolla el modo de producción capitalista, el trabajador, eliminado el vínculo feudal, llega a ser libre y puede vender temporalmente y de forma voluntaria su propia fuerza de trabajo. También se libera la propiedad de los medios de producción y el resultado es su acumulación en pocas manos. El trabajador debe adecuarse a la necesidad establecida por el nuevo modo de producción, lo cual supone tiempos de trabajo impuestos por el empresario primero, por el mercado laboral abstracto después, a través de la vigilancia y la supervisión. En este periodo histórico que supone el nacimiento de la economía capitalista y de la concepción protestante de la vida y del trabajo, se introduce el valor del concepto de disciplina laboral o religiosa como elemento central del proceso de racionalización de la naciente sociedad capitalista[8].

8. En cuanto a la disciplina, nos recuerda Foucault en *Vigilar y castigar* (1975a: 139-174), se trata de una forma de poder que tiene como objetivo los cuerpos en sus detalles, en su organización interna, en la eficacia de sus movimientos. En este sentido, hay que distinguirla de las otras formas de poder que también tienen por objeto el cuerpo: la esclavitud (que establece una relación de propiedad), la domesticación (que se define por la satisfacción del capricho del amo), el vasallaje (una relación codificada entre el señor y los súbditos, pero lejana) y el ascetismo cristiano (marcado por la renuncia, no por el fortalecimiento de las capacidades corporales). La disciplina mantiene con el cuerpo una relación analítica. Según sus términos, nos encontramos con una microfísica del poder, con una anatomía

Estas formas de poder inscritas en el cuerpo no se manifiestan bajo una violencia física, sino bajo su sujeción en tanto en cuanto objeto de conocimiento. Tales discursos sobre el cuerpo manifestados históricamente han permitido comprender el acceso del cuerpo en el marco político:

> El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción. (…) El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. (Foucault, 1975a: 32-33)

El control penal funcionó pues como una máquina *disciplinaria* cuyo objetivo era vencer la resistencia de la fuerza de trabajo, cubrir sus déficits, imponer su cooperación con el sistema de producción y promover el autocontrol. Yendo más allá de Foucault y del marco histórico de *Vigilar y castigar*, eso supone la inclusión de diversas prácticas para el control y la vigilancia de la población, *pero también implica la educación pública, la seguridad social y la salud pública*: todas las tecnologías necesarias para garantizar y perpetuar la administración productiva de la población, dentro del marco del Estado de bienestar y la regulación salarial fordista. En otras palabras, se ubica en un período histórico en el que la fuerza de trabajo debía ser disciplinada con el objetivo de insertarla en la organización industrial del trabajo; un sistema caracterizado por el pleno empleo, en el cual el «trabajo asalariado» era un acceso habilitado hacia la ciudadanía social. En ese contexto, la fuerza de trabajo aparecía como insuficiente y descalificada, y necesitaba cierta disciplina fabril para alcanzar el nivel de cooperación y la eficiencia económica requerida por el capitalismo. Aquellos que quedaron fuera tuvieron que ser reintegrados a través del complejo penal correccional (Giorgi, 2007).

Junto a la disciplina fabril, que busca el ensamblaje del conjunto, la «subjetivación» del ciudadano se completa con esta normalización disciplinaria de carácter más individualizante y que se puede aplicar a todas las instituciones sociales análogas a la fábrica (cárceles, *workhouses*, cuarteles, manicomios, hospitales, escuelas, etcétera) caracterizadas por el modo de construir, aceptar y reproducir la disciplina social requerida. El conjunto ofrece como resultado la creación de un nuevo sujeto capaz de moverse en el interior de la naciente sociedad urbana. Así pues, la función original de la cárcel no se diferencia mucho de la señalada en *Vigilar y castigar*: un sistema correccional dirigido a la normalización y al disciplinamiento de las masas de desocupados y vaga-

política del cuerpo cuya finalidad es producir cuerpos útiles y dóciles o, si queremos, útiles en la medida de su docilidad. En efecto, el objetivo de la disciplina es aumentar la fuerza económica del cuerpo al mismo tiempo que se reduce su fuerza política.

bundos. Según el diferente grado de desarrollo económico, asistiremos a una multiplicidad de modalidades punitivas y de instituciones penitenciarias que en cualquier caso ya no se corresponden con el internamiento punitivo difuso y masivo de, por ejemplo, las antiguas *workhouses* u hospitales generales.

Esta introducción implicará un nuevo modo de registrar, organizar y archivar el cuerpo, ya no solo como *unidades generalizadas*, sino también como *singularidades particulares.* De este modo, se hará posible la «caracterización del individuo como individuo y la ordenación de una multiplicidad dada». Lo que se manifiesta mediante los procedimientos del examen es la formación de un *espacio de archivo*, el funcionamiento como un procedimiento de objetivación y sometimiento. Cabe añadir sobre esta función de los «nuevos archivos» lo que Foucault analiza:

> Lo que era innovador sobre los nuevos archivos fue precisamente el hecho de que objetivaban los individuos no como miembros de una categoría preexistente, sino en toda su unicidad y singularidad. Lejos de ser archivados en términos de sus propiedades compartidas, los seres humanos han sido ligados a todas las series únicas de eventos (médicos, militares, educativos, eventos penales) que les han convertido en lo que son en tanto individuos históricos —una historia que podría ahora tomar la forma de un archivo mientras que el individuo se convierte en el caso—. (Landa, 2003: 11)

En otras palabras, la formación del espacio de archivo, nos recuerda Landa (2003), evita una taxonomía de esencialismos: funciona como contrapunto respecto a la clásica conceptualización de las totalidades orgánicas del tipo «el preso» o «el guardián», implica cierta autonomía de los términos, evita las reificaciones a favor de mostrar lógicas de funcionamiento y, en fin, identifica las singularidades.

4. Norma y conflicto

La singularidad normalizada, la diferenciación individualizante no solo se consiguen a través de esta utilización del archivo, sino también a partir de la imposición del valor normativo como un concepto propiamente político. El origen de esta indagación lo encuentra Foucault en las investigaciones de Canguilhem (1966), en concreto en las nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico, donde este se ocupa de las normas con relación a lo social. Reconoce la fecundidad que allí se encuentra con relación a la norma y sus principios en tanto en cuanto indican un proceso general de normalización social, política y técnica que comienza a desarrollarse ya en el siglo XVIII, y cuyos efectos se observan en distintas instituciones (escuela, hospital, fábrica). Además, destaca la idea de que la norma no se define como una ley natural, sino por la presión que puede ejercer en el ámbito donde se la aplica. En este sentido, la norma:

> No es simplemente, y ni siquiera un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del poder. Concepto polémico, dice Canguilhem. Tal vez podría decirse político. (…)

> la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo. (Foucault, 2001: 57)

En efecto, la norma posee un carácter inmanente, carece de necesidad y no puede depender de ella misma; no es exterior a sus formas fenoménicas en que aparece, que es el lugar donde se expresa como capacidad de regulación y ajuste, pero cada una de ellas tampoco constituye la encarnación perfecta del valor normativo. Es solamente una preferencia que ha obtenido, en un territorio en disputa, el privilegio de asumir su papel como ajuste dominante. Lo que vemos en este sentido es un desplazamiento en la consideración de la norma como concepto polémico a la de la norma como concepto propiamente político, lo cual se halla en consonancia con la concepción que tiene sobre la política como conflicto, entre lo normal y lo patológico, entre lo normal y lo anormal.

El anormal, objeto de preocupación desde fines del siglo XIX de instituciones, discursos y saberes, deriva de la excepción jurídico-natural del monstruo, de los numerosos incorregibles y de la inquietante sexualidad del niño masturbador. Si bien, señala Foucault, esas figuras no van a confundirse, ya que pertenecen a distintos campos discursivos, convergerán en la figura del anormal, que será no solo objeto de saber, sino también de justificación social y moral de las tecnologías de poder enfrentadas a las abominaciones ante la ley divina y la de los hombres. Ante todo, la medicina y la justicia se estructurarán con relación a la presencia de los anormales y a la necesidad de defender a la sociedad de estos.

En última instancia, el principio de normalización no trata ni de expiar una culpa ni de reprimir, sino de referir las conductas del individuo a un conjunto comparativo, medir capacidades, diferenciar a los individuos, imponer una *medida*, trazar la frontera entre lo normal y lo anormal. Por ello la *norma*, la normalización, comienza a distinguirse del concepto jurídico de *ley*. La ley se propone diferenciar actos, distingue entre lo permitido y lo prohibido, y tiene su referencia en los códigos. La norma funciona de acuerdo con un sistema binario de gratificación y sanción; para ella, castigar es corregir. Mientras la ley separa y divide, la norma pretende homogeneizar[9].

> Mientras que la taxonomía natural se sitúa sobre el eje que va del carácter a la categoría, la táctica disciplinaria se sitúa sobre el eje que une lo singular con lo múltiple. Permite a la vez la caracterización del individuo como individuo, y la ordenación de una multiplicidad dada. Es la condición primera para el control y el uso de un conjunto de elementos distintos: la base para una microfísica de un poder que se podría llamar *celular*. (Foucault, 1975a: 153)

9. Y lo hace para individualizar, localizar, clasificar individualidades. Tal es el carácter paradójico del poder normalizador, no tanto borrar las distinciones sino identificar las anomalías, establecer el seguimiento de las mismas, su corrección, etcétera. En suma, una normalización que establece diferenciaciones individualizantes y hace un saber de ello.

Así, entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, las disciplinas «definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, y se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico» (*ibid.*). La norma corresponde a la aparición de un biopoder, es decir, de un poder sobre la vida y de las formas de gubernamentalidad ligadas a él. En otras palabras, el modelo jurídico de la sociedad elaborado entre los siglos XVII y XVIII cede su lugar a un modelo médico en sentido amplio, y se asiste al nacimiento de una verdadera «medicina social» que se ocupa de campos de intervención ampliados más allá del registro del enfermo y la enfermedad. Se trata de la introducción de un aparato de medicalización colectiva que maneja las «poblaciones» en virtud del establecimiento de mecanismos de administración médica, de control de la salud, la demografía, la higiene o la alimentación… Todo ello permite aplicar a la totalidad de la sociedad una distinción permanente entre lo normal y lo patológico e imponer un sistema de normalización de los comportamientos y las existencias, el trabajo y los afectos.

Así pues, la racionalidad punitiva es también lo que permite constatar, con cierto grado de certeza, el hecho de que «la ley funciona (cada vez) más como una norma» (Foucault, 1976: 174), entendiendo por esto la transformación suscitada en la práctica judicial en virtud de la invasión de ciertas tecnologías que no actúan al mismo nivel —ni califican ni reprimen el mismo tipo de conductas— que la ley soberana.

De todos modos, Mitchell Dean (1994: 154-157) sugiere que esta relación entre ley y norma obedece a un desplazamiento «teórico» mediante la crítica a las concepciones convencionales del poder basadas en el problema de la soberanía del Estado y que le enfrenta a las nociones del Estado concebido como una mera superestructura por parte del marxismo oficial de la época (década de los setenta) y hacerse eco de los movimientos antisistema, tanto en el ámbito de las democracias occidentales como en el de la oposición al socialismo de Estado (Dean y Villadsen, 2016: 18). Ya incluso en *Vigilar y castigar* (1975a), por ejemplo, Foucault insinúa que las disciplinas deberían considerarse infralegislativas o, mejor aún, antagonistas de la ley, en el sentido de que no se limitan a extender las formas definidas por las leyes en el nivel micro, sino que socavan los límites de la ley. En la medida en que la ley, el sistema jurídico y el Estado parecen ocupar el mismo plano en estos análisis iniciales de Foucault, este ejemplo indica los límites de la noción de disciplina como una suerte de infraestructura de la ley y el Estado. Pero en obras posteriores se desentiende de esta formulación, y el modo en que describe las relaciones entre la microfísica disciplinaria y los aspectos macro en el Estado aparece en términos de «codificación» de toda una serie de relaciones de poder que lo hacen posible, esto es, como un fenómeno de segundo orden, que presupone una agencia o una institución que organiza y reúne los elementos que funcionarán como un código. Es así como el Estado reúne, ordena y fija dentro de ese concierto «estratégico» las microrrelaciones de poder.

Es una relación compleja, pues, la que existe entre la ley y la norma, y ni mucho menos cerrada. Dentro de los trabajos que analizan la relación entre el diagrama de poder y la ley en la obra de Foucault, una buena parte de las discusiones giran alrededor del carácter principal o secundario de la ley. La *tesis de la expulsión* sostiene que, dado el carácter represivo y prohibitivo de la ley, esta quedó relegada a un segundo lugar en un diagrama de poder que funciona en términos eminentemente productivos. A su vez, las distintas *tesis de la inclusión* han subrayado que la ley se inscribe en los dispositivos disciplinarios y en las tecnologías gubernamentales.

En este contexto, el trabajo de Ben Golder y Peter Fitzpatrick (2009) es innovador. Por un lado, porque desarrolla una lectura integral de la obra de Foucault y, por otro, porque trata de rescatar otro concepto de ley en Foucault, quien, si bien señaló que en las sociedades disciplinarias la ley se retiraba, en otros casos mostró la existencia de solapamientos de esta con diferentes tecnologías de poder (Golder y Fitzpatrick, 2009: 56-59). No obstante, cabe asumir que si la ley se mantiene como uno de los rasgos de la modernidad, esto implica preguntarse qué relación existe con las formas de poder. Las lecturas oscilan entre, o bien subordinar la ley a los dispositivos disciplinarios o mostrar que su lugar en el funcionamiento del poder es secundario; o bien resituar su papel dentro las tecnologías modernas de poder. En cualquier caso, bajo ninguna de estas perspectivas se advierte el doble plano que la ley adquiere en los escritos de Foucault: una ambivalencia entre «una ley subordinada y una ley superadora [*surpassing*], entre una ley que es confinada por la emergencia del poder disciplinario y el biopoder, y una ley que es ilimitada y siempre yendo más allá de sí misma y de aquello que quiere instrumentarla» (*ibid.*, 39). Ambas dimensiones de la ley, en tanto en cuanto determinada y receptiva al exterior, no representan una contradicción, sino que «Foucault está, de hecho, afirmando algo enteramente consistente —y muy apropiado— sobre la ley» (*ibid.*). En otras palabras, el funcionamiento de la ley no se puede limitar a una mera herramienta del poder soberano ni a un instrumento del poder disciplinario; es «algo más», y es esto lo que Golder y Fitzpatrick pretenden desentrañar: este movimiento de la ley que es confinada pero también sobrepasa a aquello que la quiere confinar, es la «lógica identificable de la ley misma. Esta necesaria irresolución es constitutiva de la (des)unidad de la ley de Foucault» (*ibid.*: 53). Su carácter fijo y determinado, a la vez que ilimitado, constituye «dimensiones relacionadas de la misma ley» (*ibid.*). Si bien hay una dimensión de la ley que se relaciona con los mecanismos de poder, hay algo que la hace abrirse a ser de otro modo, y es esta la «irresolución que percibimos como constitutiva de la ley en Foucault [y ello] es, en sí mismo, una especie de resolución (de ahí irresolución)» (*ibid.*: 54). Los autores postulan una intensa correlación entre las disciplinas y la ley, a la vez que anuncian un carácter vacío de esta última. Al mismo tiempo, profundizan en la relación entre la ley y las relaciones de poder, pero también entre la ley y las prácticas de resistencia, paradigma en el cual enuncian que la ley constituye el lazo social de la modernidad.

En *Vigilar y castigar* (1975a), Foucault tan solo considera la escisión entre ley —perteneciente al ámbito de la economía de poder basada en la soberanía— y norma —propia de la economía disciplinaria. Solo con posterioridad distinguirá entre a) ley o código, b) norma y reglamentos, y c) regulación o seguridad. De hecho, esta ausencia de los dispositivos securitarios le otorga a la cuestión de la medicalización indefinida un matiz normalizador, asunto que cambiará en *Seguridad, territorio y población* (2006) y *Nacimiento de la biopolítica* (2007a), donde la distinción entre normal y anormal deja de tener la importancia que tenía para los dispositivos disciplinarios; y por el contrario se abandona la estrategia de patologización de lo diferente por una estrategia de administración de los rangos diferenciales. Se trata de la lógica de la seguridad o de la regulación, y los problemas de la población y el territorio como ejes articuladores del biopoder.

La insistencia de Foucault en el principio normativo supone la quiebra del criterio universal de la ley, lo cual no significa su eliminación, sino su *adaptación a la concurrencia de la singularidad y la multiplicidad*. Frente a la idea según la cual la ley escinde limpiamente el dominio de lo legal frente a lo ilegal, la norma funcionará en el juego permanente que relaciona los ilegalismos con lo legal. Así va a ser el dispositivo carcelario: esas posibilidades de visibilidad y enunciabilidad, esas maquinarias punitivas que revelan el funcionamiento de las prácticas *más allá de lo que se ve o se habla*. No es que todo sea válido para la norma, pues Foucault busca un efecto de verdad, pero abierto a la contingencia del mundo y el pensamiento, y no a su unidad, pues es consciente de que no hay una verdad única (la ley), sino multiplicidad, y de que esto depende del régimen de verdad y saber. No obstante, cabe buscar aquí la complementariedad entre la ley y la norma no como elementos antitéticos, sino coadyuvantes y en permanente búsqueda de su propia eficacia.

5. Gubernamentalidad: hacia la creación de un nuevo cuerpo social

La gubernamentalidad, para Foucault, aparece primero como un análisis del Estado, no algo que está más allá del Estado[10]. Muestra las condiciones de una experiencia estatal como algo que se enfrenta a un ámbito externo, la sociedad civil, a la que debe conceder cierta libertad de acción para que el gobierno funcione, y surge de un diagnóstico del presente como un período en el que el Estado, incluso en el ejercicio de la propia autoridad que lo define, ha lle-

10. Como sugiere Dean (1994: 245), la gubernamentalidad es una noción paralela a la de Michael Mann (1988) sobre el poder infraestructural del Estado, o a la idea de Anthony Giddens (1985) sobre determinados lugares como «contenedores de poder», y a la concepción de Corrigan y Sayer (1985) sobre el papel del Estado en lo que llaman «regulación moral». Al igual que la gubernamentalidad, estas nociones son intentos de interrogar: primero, la dimensión técnico-administrativa del poder estatal; en segundo lugar, el funcionamiento del poder administrativo en el tiempo y el espacio; y, en tercer lugar, la relación entre las preocupaciones macrosociológicas de la formación del Estado y las preocupaciones microsociológicas de la individualidad, la identidad y la subjetividad.

gado a ser considerado como esencialmente despótico, la fuente del mal en el mundo, y como una fuerza represiva que deforma nuestra subjetividad, tanto desde el interior como desde el exterior, y limita nuestra potencialidad en el mundo. Una noción, pues, que en gran medida corrige la dispersión analítica de la microfísica del poder disciplinario y la enfoca en una tecnología de poder estratégica. Así, en el curso *Seguridad, territorio y población* (2006) de 1977-78, Foucault se preguntaba:

> Porque, después de todo, esas tecnologías generales de poder que se procuró reconstituir al margen de la institución, ¿no dependen en definitiva de una institución global, una institución totalizadora que es precisamente el Estado? ¿No sucede acaso que, al salir de esas instituciones locales, regionales y puntuales que son los hospitales, las prisiones, las familias, nos limitamos a encaminarnos hacia otra institución, de modo que solo nos apartaríamos del análisis institucional para ser conminados a entrar a otro tipo de análisis institucional u otro registro o nivel del análisis institucional, justamente aquel en que se trata del Estado? (…) Es muy posible extraer los mecanismos disciplinarios de los lugares donde se intenta ponerlos en juego, como las prisiones, los talleres, el ejército. Pero ¿no es el Estado el responsable, en última instancia, de su puesta en acción general y local? (Foucault, 2006: 144)

Pero sobre todo lo que nos interesa aquí consiste en cómo la gubernamentalidad acabará siendo el concepto clave para expresar estas racionalidades conformadas[11]. Por esta vía, la noción de gubernamentalidad se relaciona con la de biopolítica como tecnología de poder, que Foucault define como el acontecimiento decisivo de la modernidad, con procesos implicados de racionalización, como la estadística o los sistemas de información. Estas transformaciones implican el surgimiento de una nueva racionalidad de poder que añadir a las existentes. Incluso más adelante comprobará que en efecto no se trata de una, sino de varias racionalidades políticas incluidas en el problema, también de manera antagónica. Estos elementos conectan de un modo bastante directo con lo que Foucault analiza en el curso de 1978-1979 *Nacimiento de la biopolítica* (2007a) en relación con el problema de la racionalidad gubernamental, las democracias neoliberales y unas formas de poder que ya no serían las formas de la sociedad disciplinaria. Sin embargo, también hay elementos que enlazan este proceso más bien con aspectos de las sociedades disciplinarias como la lógica de lo normal y lo patológico que acabamos de revisar.

11. La gubernamentalidad da cuenta de un fenómeno propio y específico de la sociedad moderna: la configuración de la vida (pero también de la muerte) y cuyo epifenómeno central está constituido por la ecuación entre la animalidad y la politicidad, en el marco más general de la propuesta de análisis de la producción de la sociedad moderna como correlato del mercado. Así, la gubernamentalidad hace referencia a una relación muy particular entre la vida y el gobierno, mediante la cual aquella es modelada por el poder, sometida a él y, sobre todo, configurada de una cierta manera que impide toda otra posibilidad. Por tanto, saturación doble de lo real de este modo de vida no solo por su presencia, sino por la improbable existencia de otro modo.

En efecto, las estrategias biopolíticas que podemos identificar por primera vez, en forma de rudimentos, durante el siglo XVIII, y que tienen como principal forma la medicina social, ya a comienzos del siglo XIX han modificado sus formas. En este caso, la medicina social se ve complementada con estrategias de control y regulación de la vida, cada vez más sofisticadas y que se relacionan con la creación de instituciones, procedimientos, saberes, técnicas y marcos jurídicos que pretenden la *optimización*, el cumplimiento de ciertos objetivos respecto de la población como objeto de intervención. La idea de «seguridad social» resulta interesante en esta dirección: lo que se busca es generar un sistema de regulación de la vida de la población, que trata de optimizar dicha vida, es decir, que no se debilite.

> Ahora bien, creo que en todo eso hay una serie de cosas que son importantes. La primera sería la siguiente: la aparición de un elemento —iba a decir un personaje— nuevo, que en el fondo no conocen ni la teoría del derecho ni la práctica disciplinaria. La teoría del derecho, en el fondo, no conocía más que al individuo y la sociedad: el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos. Las disciplinas, por su parte, tenían relación práctica con el individuo y su cuerpo. La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de población. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento. (Foucault, 2000: 222)

Este «nuevo cuerpo» se transformará en el problema político central. Si bien la metáfora del cuerpo social es antigua, encuentra un renovado frescor en las teorías políticas del siglo XVIII[12]. Como veíamos, el «cuerpo individual», como fuerza de trabajo o fuerza bélica, ha sido objeto también de las estrategias del poder, pero la aparición de este tercer cuerpo es la que resultará decisiva para la biopolítica, sobre todo por esa noción de lo múltiple o de la multiplicidad que expresa la formulación de Foucault. Si bien el cuerpo político cristalizado en la metáfora organicista tiende a presentar una idea de unidad y cohesión social, de identidad, entonces la sociedad se concibe como un todo organizado en torno a ciertos objetivos, un organismo que funciona en con-

12. Esposito (2006: 17) ha mostrado que esa frescura está todavía vigente durante el siglo XX. Si bien para Foucault el poder de normalización desea actualizar el ejercicio soberano que permitía dar muerte, debe hacerlo a través del racismo, que es la precondición para que el Estado se transforme en un agente de muerte; en cambio Esposito entiende que Foucault se mostró impreciso a la hora de conceptualizar las relaciones entre modernidad, biopolítica y totalitarismo, y las rupturas y continuidades entre el poder de soberanía y la biopolítica. Su apuesta teórica es mostrar que estas incertidumbres pueden resolverse si se emplea el paradigma de la inmunización, que permite mostrar el carácter exclusivamente moderno de la biopolítica.

junto. Pero la multiplicidad del cuerpo social expresado en la idea de población constituye justamente el inverso de la metáfora organicista clásica o funcionalista; pues la población como cuerpo múltiple expresa la diversidad de intereses sociales y conflictos que constituyen la sociedad como conjunto. Cuando se afirma, entonces, que el centro de las estrategias biopolíticas lo constituye la población, se esclarece el componente de «normalización» que tales estrategias tienen sobre la vida de los sujetos.

No es una mera cuestión de vocabulario, sino que hay que prestar atención a un aspecto que suele tratarse secundariamente en los análisis sobre la biopolítica: las formas de racionalización del control de los sujetos se vuelven científicas. No solo desde la perspectiva de la medicalización, asunto que está claro, sino del saber científico en general en su relación con la planificación social de la vida biológica en su conjunto.

> Esta tecnología de poder, esta biopolítica, va a introducir mecanismos que tienen una serie de funciones muy diferentes de las correspondientes a los mecanismos disciplinarios. En los mecanismos introducidos por la política, el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas, las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global. (Foucault, 2000: 223)

Estos fenómenos globales son los que diferencian fundamentalmente las estructuras de poder, pues ya no interesará el disciplinamiento de los individuos en cuanto tal, sino determinar de forma general la vida de estos. El poder de *hacer vivir* se plasma en este tipo de mecanismos reguladores de la mortalidad o de la asistencia social. La vieja metáfora según la cual los problemas sociales podían ser entendidos como enfermedades gira sobre su eje, y es ahora la enfermedad la que se vuelve un asunto público, asunto nosopolítico. Pero la enfermedad es solo una cuestión entre otras, lo que realmente interesa es la vida misma en su desarrollo. Es decir, la metáfora organicista se convierte en algo más: aquella vieja idea según la cual el Estado, o la sociedad, es semejante a un cuerpo se profundiza y corresponde a un «organicismo social», que sería —y en esto seguimos a Esposito— una reelaboración de la metáfora política del cuerpo. La semejanza ya no es solo analógica, el Estado o la sociedad conforman definitivamente un cuerpo en cuanto a sus funciones y necesidades, de modo que la funcionalidad política sería la de un organismo.

6. La evolución de los sistemas punitivos y su carácter estratégico

Otro aspecto fundamental que recoge la noción de racionalidad punitiva es la posibilidad de observar críticamente la evolución de los sistemas punitivos como un proceso relativamente independente del despliegue específico del fenómeno criminal. Se delinea así la posibilidad de un análisis histórico social

de dichos sistemas capaz de desvelar el carácter ideológico de las legitimaciones que de vez en cuando se invocan desde una perspectiva institucional para imponer nuevos sistemas represivos del conflicto social y nuevos mecanismos de preservación de la hegemonía.

Como ya veníamos subrayando, las relaciones entre racionalidades y tecnologías, programas e instituciones son mucho más complejas que una simple aplicación o transferencia. La diferencia entre los objetivos previstos de un programa y sus efectos reales no se ciñe a la relación entre la pureza del programa y la impureza de la realidad, sino a las diferentes realidades y estrategias heterogéneas. La crítica que Foucault planteaba al abuso del concepto de ideología, como una planificación interesada y con aparente capacidad ilimitada de previsión, desemboca en su concepción de la historia no como el logro de un plan, sino lo que se encuentra «entre» esos niveles. Así, ve las racionalidades como parte de una realidad que se caracteriza por el permanente «fracaso» de los programas[13]. Al reconstruir esta «dimensión estratégica» también se deben tener en cuenta los conflictos y resistencias que se oponen a las tecnologías y racionalidades de gobierno. Las luchas y los enfrentamientos no solo tienen lugar en un intervalo *entre* los programas y su *realización*, tampoco se limitan a permanecer como una suerte de «energía negativa» o capacidad obstructiva. En lugar de «distorsionar» el programa «original», en realidad siempre forman parte de los propios programas y contribuyen activamente a formular «compromisos», «fisuras» e «incoherencias» dentro de ellos y, por tanto, a ayudar a su adaptación.

Este marco sigue dejando abierta la cuestión de cómo a partir de la disputa y de la relación compleja entre lo micro de las tecnologías y lo macro de la lógica gubernamental se forman estas facultades más generales. En esta codificación de las relaciones locales de poder es donde se hace posible introducir un término foucaultiano clave para el análisis de las racionalidades ya mencionado: la estrategia. La estrategia es la condición del ensamblaje de las diversas relaciones de poder en un código que permite captar la inteligibilidad de formas específicas y diversas de racionalidad, sus condiciones de surgimiento y existencia, y sus consecuencias para los atributos subjetivos, el comportamiento corporal y las formas éticas de vida adecuadas a las relaciones sociales particulares. Foucault utiliza el término *estrategia* de dos maneras: en primer lugar, para describir cómo la interconexión de los poderes múltiples, heteromorfos y dispersos llega a delinear las condiciones generales de dominación organizadas en una forma estratégica más o menos coherente y unitaria; en segundo lugar, para describir la acción global sobre estos poderes por cuanto busca dirigirlos hacia un objetivo unificado, o incluso global. Juntando estos

13. Un ejemplo que el propio Foucault proporcionó en *Vigilar y castigar* (1975a) es el fracaso del sistema penitenciario, que produjo la delincuencia como un efecto no deseado. En su genealogía de la prisión, hace caso omiso de las nociones de planificación intencional, tampoco enmarca el problema en términos de funcionalidad o adecuación, más bien la institucionalización de la prisión en el siglo XIX produjo la delincuencia como un efecto no planificado pero que acaba siendo adoptado.

usos se puede decir que las estrategias surgen a la vez de los micropoderes y se hacen disponibles a partir de ellos, pero, una vez constituidos, estos son a su vez capaces de actuar sobre las múltiples relaciones para conformarlas en una «cadena o sistema». Por tanto, a partir de tales estrategias se da forma al «diseño general» del Estado en el ámbito penitenciario sobre el que pueden operar «las hegemonías sociales», es decir, la estructura de clases.

Semejante noción de estrategia, nos recuerda Dean (1994: 158 y ss.), podría considerarse un ejemplo de una de las proposiciones centrales de Foucault en relación con el poder: que este es a la vez intencional y no subjetivo, es decir, que, si bien tales estrategias globales son irreductibles a los deseos, intereses o voluntades de un grupo social o un individuo en particular, sin embargo, se articulan en torno a un nivel mínimo de racionalidad y cálculo. Este descubrimiento, y la afirmación de que esta racionalidad política tiene formas históricas definidas que están abiertas a la investigación histórica, conecta el pensamiento anterior de Foucault sobre el poder con su pensamiento posterior sobre el gobierno. También lo distingue de la sociología histórica del Estado que solo puede concebir la racionalidad del Estado en términos de los intereses de las clases y otras fuerzas o imputada por el analista a una forma de Estado específica. El problema de la estrategia nos lleva, pues, a la cuestión de la racionalidad y al problema general de la «voluntad de saber», o de las relaciones de «poder-saber». La noción de estrategia presupone que la acción política de las distintas agencias se basa en algún grado de cálculo, y esta racionalidad estratégica utiliza, pero no adopta, la forma de programas de gobierno y de acción explícitos, calculados y racionales. En otras palabras, la estrategia es racional en términos mínimos y no máximos. Como argumenta perspicazmente Colin Gordon:

> la estrategia define la forma mínima de racionalidad del ejercicio del poder en general, que consiste en el conjunto móvil de operaciones por las que una multiplicidad de elementos heterogéneos (fuerzas, recursos, las características de un terreno, la disposición y relación de los objetos en el espacio-tiempo) son investidos de una funcionalidad particular relativa a un conjunto dinámico y variable de objetivos. (Gordon, 1980: 251)

En suma, la estrategia es el ensamblaje cínico, implícito y promiscuo de elementos heterogéneos. Una parte de los recursos de que dispone la estrategia son estos programas punitivos, los intentos planificados de hacer que lo real sea susceptible de ser gobernado y administrado, de hacerlo gobernable y administrable. La estrategia también presupone conjuntos de técnicas, inventos, medios materiales e intelectuales de gobierno, que podrían denominarse genéricamente tecnologías de poder y de gobierno. Sin embargo, la estrategia nunca es idéntica ni a la racionalidad política explícita del programa ni a las tecnologías, técnicas y prácticas gubernamentales de las que depende dicha racionalidad.

La transición estratégica de una penalidad teatral, sangrienta y dirigida al cuerpo del recluso revela el distinto carácter a partir de la hegemonía del modo de producción capitalista y del nuevo reconocimiento social del ser humano:

el carácter de fuerza de trabajo utilizable en la valorización del capital. La noción misma de racionalidad punitiva trata de integrar elementos diversos más allá de lo atribuible a la mera dinámica económica, tal y como en cierto modo hizo el trabajo clásico de Rusche y Kirchheimer (1939). En otras palabras, se estudian procesos culturales más amplios y no menos influyentes que añadir a la dimensión económica para tratar de explicar cómo y por qué la reclusión se ha sedimentado históricamente en cuanto que práctica hegemónica de la penalidad.

Explicábamos antes cómo la racionalidad disciplinaria correspondía a un período histórico en el que la fuerza de trabajo transformada en *trabajo asalariado* debía insertarse en la organización productiva bajo el síntoma de la *escasez* de la fuerza de trabajo. Se trata de un momento político en que las intervenciones se realizan sobre lo social: políticas asistencialistas, sanitarias, educativas, y en el cual la redistribución y lucha contra la pobreza serán los principios rectores. Se consideran la criminalidad y en general la desviación como el resultado de una falta social y personal (deprivación relativa) que escapa a las responsabilidades exclusivamente individuales, y corresponde más bien a la colectividad alcanzar soluciones por medio del Estado y sus instituciones, así como mediante saberes expertos no solo propios del asistencialismo social, sino también médicos, psicológicos y psiquiátricos.

> El tratamiento adecuado de los delincuentes requería medidas correctivas individualizadas, adaptadas cuidadosamente al caso específico o al problema particular, y no una tarifa penal uniforme aplicada mecánicamente. Se necesitaban conocimientos expertos, investigación científica e instrumentos de intervención flexibles, así como también una disposición a regular aspectos de la vida que el liberalismo clásico había considerado que debían estar fuera del alcance del gobierno. El sistema normativo del derecho tenía que ceder frente al sistema normalizador de la ciencia; el castigo tenía que ser reemplazado por el tratamiento. (Garland, 2001: 90)

Esa estrategia de regulación fordista comenzó a colapsar en Occidente a lo largo de la década de 1980, pues la nueva fuerza de trabajo fragmentada, diseminada y globalizada ha perdido mucho de su poder sobre las condiciones de trabajo: la «flexibilidad» tantas veces aducida no es en realidad sino un sinónimo de la pérdida del poder de contratación. La desregulación de los mercados, la deslocalización y la introducción masiva de nuevas tecnologías en el sistema productivo acabó por fragmentar y segmentar el trabajo (Fumagalli, 1997). Como consecuencia, una gran parte de la clase trabajadora ha sido expulsada de los sectores productivos reestructurados, para sumarse así a las crecientes masas de «desocupados», subocupados, trabajadores a tiempo parcial y trabajadores flexibilizados. Una fuerza de trabajo, pues, flexible, móvil y permanentemente en el límite entre inclusión y exclusión, trabajo y no trabajo, economía formal e informal, actividades legales e ilegales. A su paso surgirá toda una suerte de nuevas tecnologías de control y nuevas racionalidades de gobierno anunciadas por la transición desde un régimen de la *escasez* hacia un régimen *excedentario.*

El acceso al salario, a la ciudadanía y a la integración está conectado a un requisito que está desapareciendo del horizonte. La vieja dicotomía en la que los pobres, los marginados y los excluidos eran a la vez «amenazas» y «recursos» para el desarrollo capitalista adopta un tono distinto, ya que cualquier «recurso» puede convertirse fácilmente en una «amenaza» para la estabilidad de todo el sistema (Adamson, 1984), lo que anuncia una crisis de la utopía disciplinaria.

Si el *régimen de escasez* puede ser definido como el universo en el que opera el «poder-saber», Giorgi (2002: 119-121) describe al régimen excedentario posfordista como el ámbito de emergencia de un poder caracterizado por su condición de *no-saber*: la fuerza de trabajo flexibilizada y en el límite entre la inclusión y la exclusión no se abre al conocimiento de los mecanismos de control y poder. Esta dificultad para distinguir entre «amenazas» y «recursos», clases «peligrosas» y «trabajadoras», «basura social» y «peligro social» (Box y Hale, 1986) obliga a las instituciones de control social a categorizar a sectores enteros de la fuerza de trabajo como «grupos de riesgo», y a implementar estrategias consecuentes de reclusión, incapacitación y vigilancia masivas. Son estrategias basadas en el riesgo, inspiradas en la seguridad e impulsadas en la *probabilidad*, que tienen por objetivo reducir la complejidad social. De ahí el surgimiento de las tecnologías de control basadas en tres prácticas específicas: *vigilancia generalizada, acceso selectivo* y *reclusión masiva*. No siempre estas prácticas implican la creación de nuevas instituciones de control; de hecho, el orden pospanóptico está a menudo caracterizado por la persistencia de las viejas instituciones (y especialmente la «institución panóptica» por excelencia: la prisión), cuya racionalidad, sin embargo, parece estar experimentando un proceso de transformación.

De esta manera, «comprender menos y castigar más» se convirtió en el nuevo sentido común. Ya no tenía ninguna relevancia atribuir a las condiciones y contextos sociales las causas de las conductas desviadas. La «incapacitación selectiva» representaba un paso importante hacia la nueva racionalidad penal de exclusión, cuyos efectos son más visibles en nuestros tiempos (Greenwood, 1982). De hecho, hablar de «incapacitación selectiva» implica, por un lado, teorizar explícitamente el abandono de cualquier ideal de rehabilitación y, por otro, ver el castigo únicamente como un instrumento para la separación física de la masa real o potencial de desviados de su contexto social más amplio. Lo que aquí resulta de interés es la lógica que subyace a esta perspectiva: la idea de que es posible seleccionar algunas categorías de personas que, siendo iguales en todo lo demás, debieran ser castigadas más severamente que otras debido a que presentan una serie de indicadores de propensión permanente al delito y que por ello se considera que no pueden ser reintegradas en la comunidad.

Interesa también concebir la correlación entre dichas técnicas punitivas y las formas de gubernamentalidad neoliberal que no solo se caracterizan por la intervención directa mediante aparatos estatales habilitados y especializados, sino que también desarrollan técnicas indirectas para dirigir y controlar a los individuos. La estrategia de responsabilizar a los sujetos individuales (y también a los colectivos, como las familias, las asociaciones, etcétera) supone tras-

ladar la responsabilidad de los riesgos sociales como la enfermedad, el desempleo, la pobreza, etcétera, y de la vida en sociedad, al ámbito del que es responsable el individuo y transformarlo en un problema de «autocuidado». Una característica fundamental de la racionalidad neoliberal es la congruencia que trata de lograr entre un individuo responsable y moral y un individuo económico-racional. Aspira a construir sujetos responsables cuya calidad moral se basa en el hecho de que evalúan racionalmente los costos y beneficios de un determinado acto frente a otros actos alternativos. Dado que la elección de las opciones de acción es —o así lo tendría la noción neoliberal de racionalidad— la expresión del libre albedrío sobre la base de una decisión autodeterminada, las consecuencias de la acción son soportadas por el sujeto, que también es el único responsable de ellas.

7. Conclusión

Hemos partido de una de las máximas de Foucault que posee una profunda raigambre nietzschiana (la fábula del conocimiento donde este se revela como *ficción*): una renuncia al «conocimiento» en sentido tradicional, así como el abandono de las posibilidades de la hermenéutica evitando el descubrimiento de «la verdad» única; es decir, una teoría de la perspectiva que es un sucedáneo de las teorías tradicionales, y que las supera en su crítica. No se trata de rastrear las condiciones de racionalidad que posibilitan las prácticas punitivas, sino de acudir a ellas mismas, a su «capilaridad», para desenmascarar las explicaciones racionales (jurídicas o científicas) que aparecen en sus manifestaciones.

Así constatamos no solo que la evolución de los sistemas punitivos resulta un proceso relativamente independente del despliegue específico del fenómeno criminal, sino que las relaciones entre racionalidades y tecnologías, programas e instituciones penales son mucho más complejas que una simple aplicación o transferencia. De esta forma, por ejemplo, se constata que disciplina y gubernamentalidad están estrechamente relacionadas. Ambas establecen racionalidades del castigo, y se sirven de técnicas, instituciones y saberes para su aplicación, sin que sea posible evaluar en qué medida una es más racional (o humanitaria) que otra. La primera es una tecnología para el gobierno del cuerpo, mientras que la segunda es una ciencia para el gobierno de una población en su propio territorio. Ambas racionalidades se basan en un *saber* económico destinado a aumentar la productividad social: las prácticas disciplinarias producen individuos que conformarán poblaciones productivas. Además, están unidas por una raigambre estratégica que ha permitido ensamblar las diversas relaciones de poder en un código que conecta lo micro y lo macro, las técnicas y el gobierno. Se parecen no solo porque responden de manera similar a problemas sociales paralelos, sino porque comparten el objetivo de transformar los cuerpos y organizarlos de manera productiva. Así, cuando aborda el fenómeno del panóptico, Foucault aclara la conexión entre la organización capitalista del trabajo y la distribución disciplinaria de los cuerpos, y revela la existencia de una lógica unitaria detrás de los diversos aparatos de la sociedad

disciplinaria. Por su parte, la biopolítica es inmanente a la sociedad y crea relaciones y formas sociales a través de las formas colaborativas laborales (Vila, 2014: 82-83). Pero sobre todo produce y garantiza la seguridad de la sociedad, lo que incide en las nociones de riesgo y peligrosidad, que son conceptos que se van perfilando en los dispositivos disciplinarios.

Referencias bibliográficas

Adamson, Christopher (1984). «Toward a Marxist penology: Captive criminal populations as economic threats and resources». *Social Problems*, 31 (4), 435-458.
<https://doi.org/10.2307/800389>

Boullant, François (2003). *Michel Foucault et les prisons*. París: PUF.

Box, Steven y Hale, Chris (1986). «Unemployment, Crime and Imprisonment, and the Enduring Problem of Prison Overcrowding». En: Matthews Roger y Young Jock (eds.). *Confronting Crime*. Londres: SAGE, 72-99.

Canguilhem, Georges (1966). *Lo normal y lo patológico.* Buenos Aires: Siglo xxi (1971).

Corrigan, Phillip y Sayer, Derek (1985). *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.

Dean, Mitchell (1994). *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology*. Londres: Routledge.

Dean, Mitchell y Villadsen, Kaspar (2016). *State phobia and civil society: the political legacy of Michel Foucault.* Standford, CA: Standford University Press.

Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Ewald, François (1990). «Un poder sin afuera». En: Deleuze, Gilles et al. (eds.). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 164-169.

Foucault, Michel (1969). *La arqueología del saber*. México: Siglo xxi (2003).

— (1973). *La verdad y las formas jurídic*as. Barcelona: Gedisa (1998).

— (1975a). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo xxi (1976).

— (1975b). «La prison vue par un philosophe français». *Dits et écrits II. 1970-1975*, 725-731. París: Gallimard.

— (1976). *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo xxi. (1998).

— (1991). «Questions of method». En: Burchell, G.; Gordon, C. y Miller, P. (ed.). *The Foucault effect: Studies in governmentalit.* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 73-86.

— (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* México: Fondo de Cultura Económica.

— (2001). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1878)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— (2007a). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
— (2007b). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. México: Fondo de Cultura Económica.
— (2018). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Fumagalli, Andrea (1997). «Aspetti dell'accumulazione flessibile in Italia». En: Bologna, Sergio y Fumagalli, Andrea (eds.). *Il lavoro autonomo di seconda generazione. Scenari del postfordismo in Italia*. Milán: Feltrinelli, 133-169.
Garland, David (1990). *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social.* Madrid: Siglo xxi (1999).
— (2001). *Cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea.* Barcelona: Gedisa (2005).
Giddens, Anthony (1985). *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity.
Giorgi, Alessandro de (2002). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños (2006).
— (2007). «Toward a political economy of post-Fordist punishment». *Critical Criminology*, 15 (3), 243-265. <https://doi.org/10.1007/s10612-007-9029-1>
Golder, Ben y Fitzpatrick, Peter (2009). *Foucault's Law*. Londres: Routledge.
Gordon, Collin (1980). «Afterword». En: Collin, Gordon (ed.). *Michel Foucault. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton: Harvester.
Greenwood, Peter W. (1982). *Selective incapacitation*. Santa Monica: Rand Corporation.
Ignatieff, Michael (1978). *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750-1850*. Nueva York: Pantheon Books.
Lascoumes, Pierre (2007). «Surveiller et punir. Laboratoire de la problématique de la gouvernementalité: des technologies de surveillance pénitentiaire à l'instrumentation du pouvoir». En: Cicchini, M. y Porret, M. (eds.). *Les sphères du penal avec Michel Foucault. Histoire et sociologie du droit de punir*. Lausana: Antipodes, 19-32.
Landa, Manuel de (2003). «The archive before and after Foucault». En: Brouwer, J.; Mulder, A. y Charlton. S. (eds.). *Information is Alive, Art and Theory on Archiving and Retrieving Data*, 2. Rotterdam: Publishing/NAI Publishers.
Legrand, Stéphane (2007). *Les normes chez Foucault*. París: PUF.
Legrand, Stéphane y Keck, Frédéric (2003). «Les épreuves de la psychiatrie» En: Blanc, G. Le y Terrel, J. (dir.). *Foucault au Collège de France*. Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux.
Machado, Roberto (1999). «Arqueología y epistemología». En: VV. AA. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
Mann, Michael (1988). *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology.* Oxford: Basil Blackwell.

Panier, Christian y Watte, Pierre (2012). «El intelectual y los poderes. Entrevista con Michel Foucault (1981)». En: Foucault, Michel. *El poder es una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo xxi, 159-165.

Pashukanis, Evgeni B. (1927). *Teoría general del derecho y el marxismo*. Barcelona: Labor (1976).

Passeron, Jean-Claude (1991). *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel.* París: Nathan.

Pavarini, Massimo y Melossi, Dario (1977). *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario (siglos xvi-xix).* México: Siglo xxi (1980).

Rusche, George y Kirchheimer, Otto (1939). *Pena y estructura social*. Bogotá: Editorial Temis (2004).

Vila Viñas, David (2014). *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política contemporáneas.* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Mario Domínguez Sánchez-Pinilla es licenciado en Geografía e Historia, Ciencias Políticas y Sociología. Doctor en Sociología y Máster en Investigación Social. Profesor titular de universidad en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Sociología: Metodología y Teoría, especializado y docente en teoría sociológica y sociología del conocimiento.

Mario Domínguez Sánchez-Pinilla has degrees in Geography and History, Political Science and Sociology. He has a Master's in Social research and a PhD in Sociology. He is an associate professor at the Faculty of Political Science and Sociology, in the department of Sociology: Methodology and Theory, specialising in and teaching sociological theory and sociology of knowledge.

David J. Domínguez González es licenciado en Filosofía por la Universidad de Deusto y Doctor Europeo en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor ayudante de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Sociología: Metodología y Teoría, especializado y docente en criminología y epistemología de las ciencias sociales.

David J. Domínguez González has a degree in Philosophy from the University of Deusto and a European PhD in Sociology from the Complutense University of Madrid. He is a teaching assistant at the Faculty of Political Science and Sociology, Department of Sociology: Methodology and Theory, specialising in and teaching criminology and epistemology of the social sciences.

Construirse como sujeto ético para una vida verdadera. Las propuestas de Pierre Hadot, Michel Foucault y François Jullien

Luis Roca Jusmet
Universitat Autònoma de Barcelona
lroca13@gmail.com

Fecha de recepción: 29-6-2021
Fecha de aceptación: 29-7-2021

Resumen

Este trabajo analiza el hilo conductor que va de Pierre Hadot a François Jullien pasando por Michel Foucault, y que se sostiene en el papel de la filosofía como transformador de sí para alcanzar una vida verdadera. Hadot y Foucault buscan referentes en las escuelas antiguas grecorromanas, mientras François Jullien lo hace en la sabiduría tradicional china. Pero es en todos los casos una búsqueda del pasado para volver al presente y así actualizar este diálogo con los antiguos. Pierre Hadot hablará de la filosofía como ejercicio espiritual, Michel Foucault como del cuidado de sí y François Jullien como del aprendizaje del vivir existiendo. La continuidad está en esta voluntad de hacer de la filosofía un instrumento para construirse como sujeto ético, cuyo resultado es otro modo de vida, una vida verdadera.

Palabras clave: sujeto ético; transformación de sí; Pierre Hadot; Michel Foucault; François Jullien; vida verdadera

Abstract. *Constructing oneself as an ethical subject for a true life: The proposals of Pierre Hadot, Michel Foucault and François Jullien*

This work analyses the line of thought that stretches from Pierre Haddot to Francois Jullien, by way of Michel Foucault; one that sees the role of philosophy as a transformer of the self to achieve a true life. Hadot and Foucault look for examples in ancient Greco-Roman schools, while François Jullien looks for them in traditional Chinese wisdom. But in all cases it is a search of the past to return to the present and thus to update this dialogue with the old. Pierre Hadot talks of philosophy as a spiritual exercise, Michel Foucault as care of the self and François Jullien as an apprenticeship of life being lived. Continuity lies in this will to make philosophy an instrument to construct oneself as an ethical subject, the result of which is another way of life, a true life.

Keywords: ethical subject; transformation of the self; Pierre Hadot; Michel Foucault; François Jullien; true life

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1372

Sumario

1. Introducción
2. Pierre Hadot: la filosofía como forma de vida
3. Michel Foucault: el cuidado de sí para otra vida
4. François Jullien: vivir existiendo
5. Construir un sujeto ético para «una vida verdadera»
Referencias bibliográficas

La verdadera vida está ausente.

(Arthur Rimbaud)

1. Introducción

Gilles Deleuze plantea una propuesta ética radical contra lo que llama «la obligación moral» (Deleuze, 2009: 27-41), entendida como un código normativo basado en la obediencia y en las pasiones tristes. Un producto envenenado resultado de la ignorancia y de la impotencia, del odio hacia nosotros mismos (la culpa) o hacia el otro, al que vemos como causante de nuestra tristeza. El esclavo, el tirano y el sacerdote son, nos dice Deleuze, las figuras que ejemplifican esta trinidad moralista. La ética, por el contrario, es la expresión de la potencia vital, de los seres humanos libres que se mueven por alegría y por amor. Desde este punto de partida spinoziano, actualizado por Deleuze, Pierre Hadot, Michel Foucault y François Jullien, formulan, a través de sus nociones respectivas de «ejercicio espiritual», «cuidado de sí» y «vivir existiendo», tres propuestas éticas de transformación de sí para autoconstituirse como sujeto ético y llevar una vida verdadera.

Pierre Hadot y Michel Foucault pertenecen a la misma generación de Deleuze, la nacida en la Francia de los años veinte, pero en lugar de buscar referentes en Spinoza lo hacen en la Antigüedad grecorromana. François Jullien, en cambio, nace en los años cincuenta. Está, por tanto, separado generacionalmente de los anteriores y busca sus referentes en la sabiduría china.

Pierre Hadot (1922-2010), como nos explica en el libro entrevista *La filosofía como forma de vida* (Hadot, 2009: 23-79) y en el artículo «Mis libros y mis estudios» (Hadot, 2006: 305-315), va perfilando progresivamente esta idea de filosofía como un ejercicio espiritual. Desde sus primeras lecturas y traducciones de la filosofía antigua, ya vislumbra que la filosofía tiene originariamente una función terapéutica, la de curar el alma, y que cada escuela propone, como remedio, una determinada forma de vida. La filosofía antigua no pretende construir un discurso sino una práctica, y los textos filosóficos son prescriptivos en la medida en que nos enseñan a vivir, que es su finalidad. Es una operación casi alquímica, valga la metáfora, porque opera como una conversión que nos transforma radicalmente. Se aprende a mirar el mundo tal como es, a pensarlo adecuadamente y a seguir una conducta justa. En todos

los escritos de Pierre Hadot se va perfilando esta idea fundamental que guía sus lecturas, sus escritos y, sobre todo, su vida. Se trata de acceder a verdades que nos llevan a la superación del yo para abrirnos a una perspectiva Universal, que es, a la vez, Humana y Cósmica. Algunos modernos como Montaigne, Goethe[1], Thoureau o Wittgenstein mantienen esta idea de la filosofía como forma de vida.

Michel Foucault (1926-1984) mostraba una trayectoria biográfica y filosófica totalmente paralela a la de Hadot y todo hacía pensar que nunca coincidiría con él, pero en los últimos años dio un giro importante a sus investigaciones que le llevaron a un encuentro con Hadot[2]. Hasta entonces el sujeto era, para Foucault, una forma de sujeción. El efecto de la trama de los campos de saber y las relaciones de poder en que estaba inserto. Pero, a partir de los años ochenta, empieza a plantearse la posibilidad de entender el sujeto desde otra óptica, la de la autoconstitución ética como práctica de la libertad. Todo ello le hace dar un giro inesperado en la orientación de sus cursos en el Collège de France y en la orientación de los volúmenes segundo y tercero de su historia de la sexualidad, que quedan reorientados hacia un marco histórico diferente, el de las escuelas alejandrinas y romanas y la manera como estas abordan el arte de vivir (Foucault, 1987a, 1987b). Será en el curso de los primeros meses de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, donde Foucault elabora su nueva concepción de la subjetivación como un posible camino de libertad donde es posible crear una estética de la existencia propia y singular (Foucault, 2005). Es aquí donde Foucault explicita la influencia que tuvo Pierre Hadot con su noción de la filosofía como ejercicio espiritual a partir de su lectura de los antiguos.

François Jullien (1951), por su parte, quiere cuestionar la filosofía de manera radical, para evidenciar y poder pensar lo más familiar, aquello de lo que no podemos distanciarnos porque está demasiado cerca. Esta idea le vincula a Foucault[3]. El proyecto solo es posible desde afuera de nuestra tradición y esto le lleva a China como concreción de nuestra alteridad. Consigue una beca en este país y empieza a estudiar la lengua y el pensamiento chinos. Pero el planteamiento de Jullien no es el de un sinólogo, es el de un filósofo. Se trata de salir de nuestra filosofía, es decir, de la tradición que arranca en Grecia y continúa en Europa, para retornar a ella a partir de lo que no ha pensado. Para hacerlo debe iniciar una especie de exilio intelectual desde una estrategia oblicua, un movimiento de ida y vuelta circular. En China no hay ni búsqueda de la verdad ni interrogantes ontológicos, hay otro camino de pensamiento. Esta sabiduría tradicional china permite a Jullien preguntarse por nuestra forma de

1. Uno de los últimos libros de Pierre Hadot, casi un testamento vital, es el extraordinario escrito *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (Hadot, 2010).
2. Para un análisis detallado y con todos los matices de las relaciones entre Pierre Hadot y Michel Foucault es importante leer el libro de Luis Roca Jusmet *Ejercicios espirituales para materialistas: El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault* (Roca Jusmet, 2017).
3. François Jullien cita a Foucault como referencia en diversas ocasiones.

vida, y a partir de este diálogo elabora una propuesta de otro modo de estar en el mundo, lo que llama «vivir existiendo» (Jullien, 2018). China le mostrará lo «impensado» de nuestra filosofía. De este diálogo aprenderá su manera de buscar una vida verdadera.

2. Pierre Hadot: la filosofía como forma de vida

La filosofía es, para Pierre Hadot, un conjunto de prácticas que él llama «ejercicios espirituales»: aprender a vivir, aprender a dialogar, aprender a morir y aprender a leer (Hadot, 2006). Aprender a vivir supone, de entrada, un trabajo sobre la atención, que es fundamental porque es el que nos hace mantener la actitud adecuada frente a cada situación vital, delante de cada problema concreto. Implica un estado de serenidad, una tranquilidad de ánimo que se combina con una actitud de alerta que nos permite estar siempre a la altura de las circunstancias. Supone, como defendía el estoicismo, saber diferenciar en cada momento lo que depende de nosotros y lo que no, que hemos de aceptar siempre. De lo que depende de nosotros hemos de seleccionar lo que es importante, que es lo que nos interpela a emprender una acción justa. Pero para cumplir con nuestro deber necesitamos tener siempre actualizados los principios éticos, lo que implica otro ejercicio complementario, que es el de la memorización comprensiva, ya que necesitamos tener presentes las reglas básicas de conducta. Esto es posible porque llevamos a cabo una tercera práctica, muy importante, que es la meditación permanente sobre nuestros principios y su interiorización en nuestra vida cotidiana[4]. Todo esto nos permite crear un margen de libertad con respecto a nuestro entorno, porque ser libre significa crear este espacio interno asumiendo los propios límites, aceptando lo imposible, sin vivirlo nunca como impotencia. Esto es lo que define la actitud y la posición de los hombres libres, la de los que han elegido no ser esclavos ni de los otros ni de sí mismos, es decir, de los automatismos de las propias pasiones. Se parte de la aceptación racional de la Unidad de todas las cosas, marcadas por un Logos ordenador que les da un sentido y en el que el filósofo aspira únicamente a la perfección moral. Está la formulación de lo que él llama «la triple disciplina del deseo, del juicio y de la acción». El alma es quien recibe las imágenes, a partir de las cuales forma un juicio desde el cual se genera un deseo. La física nos disciplina el deseo porque nos enseña a contemplar cada proceso desde la globalidad y desde el encadenamiento necesario de todas las cosas, nos hace entender que las cosas son lo que son y no pueden ni deben ser de otra manera. La consecuencia de lo anterior es el absurdo de «querer lo que no tenemos y nos gusta» y «no querer lo que tenemos y nos disgusta». También que lo que está al margen de lo bueno y lo malo, el resto de las cosas del mundo, debemos vivirlo con total indiferencia. Si entendemos todo esto, el deseo aparecerá únicamente como deseo del Bien, y la aversión, como recha-

4. Un libro extraordinario de Pierre Hadot donde profundiza sobre el tema es *La ciudadela interior*, dedicado a Marco Aurelio (Hadot, 2013).

zo del Mal. La disciplina del juicio, la lógica, es el razonamiento que hacemos a partir de la contemplación que nos proporciona la Física: es el juicio objetivo, la capacidad de ver las cosas tal como son, sin distorsionarlas por las pasiones. Finalmente tenemos la disciplina de la acción a través de la Ética, es decir, intentar, con todos nuestros recursos, invertir el obstáculo y transformarlo en la oportunidad para una buena acción. Lo que importa es el mantenimiento de los principios, para lo cual es necesario todo un trabajo interior, que con firme autodisciplina nos conduce al dominio de las pasiones y a una actitud serena. Es la paradoja entre necesidad y libertad, la que muestra que, aunque todo está determinado, nuestra libertad forma parte de este proceso. Hadot, que se sabe moderno aunque admire a los antiguos, no quiere cerrarse a una escuela, quiere recoger lo mejor de cada una. Aunque se inspira en el estoicismo, también aprende del epicureísmo, que tiene la virtud de añadir a la opción estoica del deber su idea de gozo, de alegría. Pero, sobre todo, la irradiación de la figura de Sócrates como el modelo ejemplar del filósofo que no escribe nada y que transmite su filosofía a través de su propia vida y de su propia muerte[5]. El primer filósofo moderno que impacta a Hadot es Montaigne, cuyos escritos tienen plenamente este aspecto práctico de la filosofía como arte de vida que se resume en una anécdota plenamente significativa. Cuando un amigo le comenta a Montaigne en una carta que no tiene nada que contarle porque no le ha pasado nada especial, la respuesta de Montaigne es genial: «¿Cómo? ¿No has vivido? Esta no es solo la fundamental, sino la más ilustre de las ocupaciones». En él destaca la importancia de centrarse en el presente, de vivirlo plenamente. Este es otro ejercicio fundamental para Hadot, el de vivir siempre en el presente, no en la nostalgia del pasado ni en la esperanza del futuro. Los antiguos, por supuesto, lo conocían muy bien y se expresaban de manera contundente en el *carpe diem* de Horacio. Una cuestión fundamental es huir de la fantasía, cuya función es negativa porque nos evade del presente hacia mundos imaginarios. Aprender a morir, que es como definía Platón la filosofía, es otro ejercicio espiritual fundamental para Pierre Hadot. Hay que ser fiel al Logos, lo cual quiere decir que hemos de ser capaces de correr el riesgo de perder la vida (como le pasó a Sócrates) por la virtud. Pero también quiere decir que hemos de ser conscientes de la finitud de la vida y aprovecharla. La lectura es, asimismo, para Hadot, un ejercicio espiritual fundamental, que consiste en saber detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones y replegarnos sobre nosotros mismos, dejando que los textos nos hablen mediante una inmersión en ellos para llegar a un estado de apertura al otro[6]. Leer es situarse en un difícil estado que oscila entre la no sabiduría y la sabiduría, entendiendo cuál es la intención del que escribe, y a partir de aquí podemos sopesar y valorar lo que dice. Antes de criticar hay que escuchar, esto lo enten-

5. En esta línea es interesante profundizar en el tema con la lectura de *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (Nehamas, 2005).
6. Un excelente ensayo sobre el papel de la lectura en Pierre Hadot lo hace Antoni Bosch-Veciana con su libro *El moviment lector de Pierre Hadot* (Bosch-Veciana, 2013).

día muy bien los antiguos. La lectura nos lleva entonces a otro ejercicio espiritual que es el dialogar, que empieza siempre por saber escuchar al otro, por entender su lógica, un ejercicio practicado en común, que invita siempre a cada cual a examinar su conciencia, a dirigir la conciencia sobre sí mismo. El diálogo es un tipo de combate espiritual que cuestiona constantemente nuestros propios saberes y que tiene como función someterse al Logos, a la Verdad, ir hacia el Bien, como toda alma desea. La prueba de la filosofía es, entonces, la propia vida, nuestra práctica. Para Pierre Hadot, la filosofía es una forma de vida que nos hace mejores y más sabios. Viene a ser, por tanto, la vía para una vida verdadera.

3. Michel Foucault: el cuidado de sí para otra vida

En *La hermenéutica del sujeto* Michel Foucault elabora en profundidad su propuesta del cuidado de sí, y lo hace a partir de la enseñanza de las escuelas alejandrinas y romanas, especialmente el estoicismo (Foucault, 2005). Se trata de un trabajo de transformación de sí a través de unos ejercicios que nos permiten acceder a otra manera de vivir[7] y constituirnos como sujetos éticos en una práctica de la libertad incompatible con los estados de dominación. Sócrates es el iniciador de la propuesta de que hay que conocerse, pero para ocuparse de uno mismo. Es un combate para ser libre, contra las pasiones (a nivel interno) y contra las formas de dominio (a nivel externo). Un ejercicio importante es el de *la vista desde lo alto*, que consiste en salir de uno mismo para verse como parte del Cosmos, y de esta forma relativizar lo que nos ocurre. Un ejercicio inverso, pero complementario del anterior, es el análisis del contenido de las representaciones para comprobar que detrás de ellas no hay nada consistente. Otro de los ejercicios es el autoexamen, que comprende el matutino, a través del cual pensamos lo que haremos durante el día y cómo tenemos que hacerlo, y el examen vespertino, en el que se trata no solo de pensar lo que se ha hecho, sino también de compararlo con lo que teníamos que hacer, y si hay contradicción, entender por qué se ha fallado. Pero es importante que seamos conscientes de que esta práctica no tiene ni un carácter judicial (en el que uno se transforma en un juez de sí mismo) ni tampoco de castigo (de penitencia y de culpa, como en el del cristianismo). Por el contrario, se trata de una manera de buscar la eficacia en el arte del autodominio, que es básico en el arte de vivir. Hay también unos ejercicios que consisten en técnicas para controlar las representaciones mentales, de dominio del pensamiento a través de sus contenidos. Una práctica muy importante es la *parresía*, el coraje de decir la verdad[8], que presenta tres dimensiones importantes. La primera es que

7. Un ensayo muy brillante y sugerente sobre el tema es el de Wilhelm Schmid (2002) titulado *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*.
8. El tema de la parresía será el que dará una dimensión más política a esta última ética de Foucault. Será el hilo conductor de los dos últimos cursos en el Collège de France, posteriores al que nos ocupa (Foucault, 2011, 2014).

lo que era inicialmente una guía de un maestro para el discípulo se va transformando cada vez más en un deber de uno sobre sí mismo; la segunda, que el principio de esta práctica es el conocimiento de uno mismo, y la tercera es que lo que está en juego no es el descubrimiento de las propias profundidades psíquicas, de su secreto, sino la relación de uno mismo con una serie de principios interiorizados.

Están también los ejercicios relacionados con la ética de la palabra: la escritura y la lectura. El primero es la escritura de sí, que consiste en un cuaderno de notas que los antiguos llamaban *hypomnemata*, una especie de memorial de cosas leídas, escuchadas o pensadas que merecen interés. Pero también un repaso de nuestras experiencias para valorar si se ajustan a nuestros principios. No para constituirnos en jueces de nosotros mismos, ni para plantear nada que tenga que ver con el pecado o la culpa, sino para hacer balance y mejorar aprendiendo. La lectura es el segundo ejercicio relacionado con la palabra, en el que cada libro tiene que ser una experiencia que integramos en nuestra vida y en nuestro proyecto singular. Otro ejercicio es la escucha. Vienen luego los ejercicios de meditación, el más importante de los cuales es el *praemeditatio malorum*, que se trata de una experiencia que consiste en imaginar la peor situación para habituarnos a ella, para prepararnos para soportarla con dignidad en el momento en que aparece. Su límite conduce finalmente a la meditación sobre la muerte, con la que damos un salto cualitativo, ya que al meditar sobre la muerte somos capaces de ver lo que somos: un cuerpo finito que se despliega como proceso, que lo hace en un tiempo que se acaba. La muerte es la conclusión de nuestra vida, la que de alguna manera le da un sentido, ya que la vida es finita y como tal hemos de quererla. Otro ejercicio interesante es el que propone Séneca: se trata de vivir cada jornada como si fuera toda la vida. Foucault citará algo que Hadot omite, que es la importancia de los ejercicios corporales, que no son los gimnásticos para fortalecer la musculatura o para embellecer el cuerpo., sino ejercicios respiratorios, suaves, para agilizar y dar fluidez al cuerpo y, a través de él, al alma. También la amistad es un ejercicio espiritual por recuperar, que señala de todas maneras las diferencias entre la manera griega de relacionarse entre amigos.

Este sujeto ético que defiende Foucault está en permanente construcción y siempre se muestra en combate contra sus dependencias y contra los poderes que quieren limitar su libertad. La misma noción de *experiencia*, como elemento central, nos hace ver que está en función también de una alteridad, de una relación con el otro, en una ontología de la relación que entiende la interioridad como una especie de pliegue. El sujeto es una forma, no una sustancia, y esta forma se va constituyendo durante la existencia de cada cual y en los encuentros y desencuentros con los otros. Propone hacer de la vida de cada cual un arte, una obra de arte. Foucault vuelve a los antiguos para aprender de ellos, no para repetirlos; se trata, en definitiva, de actualizarlos críticamente. No hay en Foucault una defensa nostálgica de lo que dicen los antiguos, ni él confía en encontrar en ellos un modelo para aplicar al presente. Foucault dice en varias ocasiones que los griegos y los romanos no vivían

de manera ideal, que estaban llenos de prejuicios y de exclusiones. De lo que se trata es de reflexionar sobre los aspectos de su experiencia para aprender algo que nos pueda servir hoy, como una caja de herramientas para concretar un posible arte de vivir. La vida se entiende como una prueba, como una experiencia, como un reto a partir del cual podemos perfeccionarnos. El mundo se convierte en algo paradójico: por una parte, es un objeto de conocimiento y, por otro, es el lugar donde nos experimentamos como sujetos éticos a partir de la verdad.

4. François Jullien: vivir existiendo

François Jullien constata que cuando en China se aborda la cuestión de la buena vida no se plantea en términos de felicidad, puesto que es un concepto que en esta cultura ni siquiera se contempla. No se parte tampoco de una concepción dualista ni de preguntar por el sentido de la vida. Es algo más inmanente, ya que de lo que se trata es de lo que ellos llaman «nutrir la vida», es decir, ir a lo más básico, a las raíces vitales, donde no hay diferencia entre lo corporal y lo espiritual. Se trata de alimentar, de hacer circular el principio vital (*qì*) y de evitar las obstrucciones, que están en el origen de las enfermedades. Hay que liberarse de la preocupación por la vida, a la que no hay que forzar ni controlar, ya que la vida es un proceso global y dinámico que se debe facilitar desde la espontaneidad. No es que tengamos un cuerpo, es que cuerpo, es decir un proceso estructurado de energía. Hay múltiples términos chinos, nos dice Jullien, para hablar de este cuerpo: *xing* (que sería la forma actual), *ti* (el ser constituido), *qi* (el aliento y la energía) y *shen* (la mente espíritu). Todos son matices de la misma realidad corporal en una concepción unitaria que es orgánica y funcional. Hay que buscar la larga vida, que para ellos está ligada a la buena vida: fluida, flexible, abierta, sin bloqueos. Vivir es como un proceso de maduración en el que hay que orientar bien la energía, sin dispersarse ni malgastarla. La noción griega y europea de felicidad, ausente de la sabiduría china, implica fijación y finalidad, mientras que lo que hace el sabio chino es desarrollar de manera natural, sin objetivo, las propias capacidades. Es el resultado no buscado el que cuenta, la consecución natural de una actitud sabia frente a la vida (Jullien, 2007), que consiste en ir hacia la armonía, que es un equilibrio dinámico autorregulado. El pensamiento chino es fundamentalmente estratégico, pero con una concepción de la eficacia basada en la idea de transformación a partir de una acción indirecta y oblicua (Jullien, 2010). No debemos forzar, ni controlar, hay que seguir la propensión de las cosas, aprovechar su potencial facilitando la orientación más favorable. No hay elección dramática, sino solo una adaptación al curso de las cosas de las que nosotros formamos parte buscando la energía potencial de cada situación. Se trata de obtener mucho efecto con poco esfuerzo, de adaptarse a las circunstancias recogiendo lo mejor para nosotros, facilitando lo que nos es favorable. No hay un plan establecido, porque lo que hay que hacer es estar alerta a lo que va pasando, evaluando las fuerzas que entran en juego. Si hay

que actuar hay que hacerlo lo más pronto posible, antes de que el proceso se estructure, modificar lo blando antes de que se vuelva rígido. La racionalidad china se establece sobre la base de la relación entre condición y consecuencia, mientras que la occidental lo hace entre medios y fines, en términos de cálculo y de éxito o fracaso, de victoria o derrota. En el lado griego, origen del europeo, el estratega es como un piloto de barco que navega en alta mar para llegar a su destino venciendo las amenazas imprevistas. Es la epopeya y lo heroico en una narración dramatizada. En la lógica china todo es condicional y complejo, y nosotros formamos parte de un proceso que nunca se cierra, que siempre está abierto a nuevas combinaciones. Al mismo tiempo es importante también la idea del vacío necesario: no hay que llenar nada del todo ni llenarlo todo, sino que hay que dejar siempre un margen, un espacio vacío. La referencia china es la agricultura y las estaciones, que son un tiempo cualitativo. No hay que tirar de las plantas para que crezcan más rápido, hay que facilitar su crecimiento separando todo lo que traba su desarrollo. Importa la eficacia de la inmanencia, que es la de adaptarse a los procesos, no el de trascenderlos para imponer un objetivo. Hay que intentar vencer sin enfrentarse, prevenir el conflicto antes de que aparezca. Con la sabiduría china se capta la vida como un proceso que madura ofreciendo una consecuencia, que es la buena cosecha. En *Un sabio no tiene ideas* (2001) Jullien trata específicamente el tema del tiempo como elemento de una filosofía de vida. En la lengua china no hay tiempos verbales, el ser es siempre un ser en fase y la noción básica es la de duración. El tema del tiempo vuelve a ser retomado en su libro sobre las transformaciones silenciosas (2010), que plantea que el cambio no es lo que se manifiesta cuando hay una ruptura aparente, sino que es la consecuencia del cambio lento que provoca un giro sutil, casi imperceptible y que puede llegar incluso a invertir la situación. Lo que hay es una emergencia visible de un largo proceso invisible. La misma relación entre la causa y el efecto se diluye en este planteamiento, ya que hay que referirse a la duración y a lo global, con todos los factores condicionantes, para entender lo que pasa. El envejecimiento no es ni decadencia ni degradación, sino un elemento más del proceso de vivir. La muerte no es una ruptura, sino una consecuencia más de la vida. No hay ni drama cristiano ni tragedia griega, ni tan solo la melancólica heroicidad del romanticismo. Lo que importa no es lo extraordinario del acontecimiento nuevo, sino la persistencia de lo ordinario. Es como las estaciones, que se transforman las unas en las otras sin un límite estricto que señale su separación. El sabio chino no tiene ideas (Jullien, 2001), porque sabe que cualquier visión es parcial y lo que quiere es estar abierto al conjunto sin distorsionarlo con prejuicios…

En el ensayo *Vivir existiendo: Una nueva ética* (Jullien, 2018), el filósofo conducirá todo lo que ha aprendido en su diálogo con China a una propuesta ética de transformación de sí que implica un trabajo interno que consiste en establecer una distancia con respecto a lo que llama «nuestra superficie de adherencia», aquello más primario a lo que estamos adheridos. Se trata de tener la capacidad de decidir sobre aquello a lo que investimos de afecto, de deseo.

La libertad es, en cierta forma, la capacidad de romper estos automatismos tan primarios, de soltar amarras, pero también la de investir de una manera ligera, sin dependencias, lo que puede alimentarnos. Está también la necesidad de resistir, entendiendo de manera dialéctica el valor de la negación que abre el camino de lo posible. Evitar estancarse, empantanarse en la inercia, en la rutina. Aquí aprendemos a captar tanto el giro que conduce al estancamiento como el que nos sacará de él. Esto se da, la mayoría de las veces, en el marco de las transformaciones silenciosas (Jullien, 2010). Pero a veces parece aparecer como una ruptura, sea como principio o como fin, lo cual no deja de ser una ilusión, porque el inicio es también resultado de un proceso del que emerge, al igual que el final lo es de algo que se va deshaciendo. Vivir significa transformar el duro deseo de durar y existir en potencia vital. Para ello hay que *des-coincidir* con uno mismo[9], no identificarse con una autoimagen. La duración se mantiene por su proceso continuado de renovación, de actualización de la energía. *Des-coincidir* quiere decir 'no identificarse, no fijarse, mantener el espíritu abierto'. Ciertamente, hay que vivir en el aquí y en el ahora, lo que no comporta entenderlo como hacerlo en el instante, sino experimentarlo como un proceso, ya que nuestro presente es este paso permanente del futuro al pasado. Vivir en la inmanencia de este mundo, de este todo del que formamos parte, que se verifica directamente en la experiencia y el aprendizaje que resulta de ella.

François Jullien continúa esta conceptualización en lo que él llama «una segunda vida» (Jullien, 2017), que se refiere al paso que hay de la vida a la existencia. El punto de partida es inmanentista: solo tenemos una vida, de la que no hay recambio, de la que no podemos salir y volver a entrar. Tampoco es el resultado del acto voluntarista de una reinvención, sino la consecuencia de una maduración, de la transformación silenciosa a que nos aboca la propia experiencia, de la lucidez que vamos adquiriendo con la elaboración de lo vivido, que nos aparta de las ilusiones, del trabajo continuado sobre uno mismo. No es el resultado espontáneo de la vejez, sino el giro que adquirimos de esta voluntad de «vivir existiendo». La segunda vida viene a ser el buen «invierno» de nuestra vida si nos hemos preparado para que sea así. Todo ello concluye en lo que él llama «la verdadera vida».

5. Construir un sujeto ético para «una vida verdadera»

Estas tres propuestas siguen un mismo hilo conductor, que es el del proyecto de poner la filosofía al servicio de la emancipación ética, de un sujeto que puede realizar una vida verdadera. Pierre Hadot nos recuerda que la filosofía, entendida como forma de vida, es una educación para adultos. Su problema central, planteado desde Sócrates, es «¿cómo vivir?». Se trata de una pregunta que se plantea el adulto cuando quiere vivir de otra manera, no siguiendo lo

9. El tema de la *des-coincidencia* es fundamental en esta etapa de Jullien. A él está dedicado su libro *Dé-coincidence: D'où viennent l'art et l'existence?* (Jullien, 2017).

que marca la sociedad (Hadot, 2019: 179-188). «De otra manera» quiere decir 'de una manera verdadera, desde un perfeccionamiento ético, superando los límites del propio yo, abriéndose a lo Universal de la Humanidad y el cosmos'. Michel Foucault acaba reivindicando aquello a lo que nos invitaba Kant, en el siglo XVIII, en su texto *¿Qué es la ilustración?* Lo recupera justamente para reivindicar al sujeto capaz de autorizarse a sí mismo, que supera su minoría de edad y que ya no necesita un guía espiritual (Foucault, 2011: 31-45). Vemos, en definitiva, cómo estos dos filósofos contemporáneos, desde formaciones y referencias diferentes, nos invitan a construirnos como sujetos éticos y a vivir una verdadera vida, lo cual no deja de ser una alternativa, desde la profundidad y la apuesta por la libertad que hace el trabajo filosófico, a las soluciones fáciles del mercado de la autoayuda[10] y a las ilusiones neoliberales de entender la vida como una empresa[11], ya que, como dijo el gran filósofo Baruch Spinoza:

> Si la vía que, según he mostrado, conduce a este logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo es, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la ignoren? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro. (Spinoza, 1994: 379)

Pero lo que resulta interesante es también lo que François Jullien aportará a este debate entre Pierre Hadot y Michel Foucault. Lo cierto es que será Foucault quien se acercará a Hadot cuando dará un giro a principios de los ochenta y se interesará por lo que puede aportar la filosofía antigua (sobre todo las escuelas helenístico-romanas) a su teoría de la subjetivación y a la posibilidad de construirnos como sujetos éticos. Se interesará por la visión de Hadot del sentido originario de la filosofía como ejercicio espiritual o forma de vida. Se iniciará entre ellos una breve relación, pero la muerte prematura e inesperada de Foucault malogrará el diálogo. Pierre Hadot dejará claros sus acuerdos y desacuerdos con Foucault (Hadot, 2006: 251-257), aunque lo que acaba dejando de manifiesto son, sobre todo, las diferencias (Hadot, 2006: 265-275). Hubiera sido interesante saber la respuesta de Foucault y, ya que no pudo hacerlo, podemos imaginar por dónde hubieran ido (Roca Jusmet, 2017: 105-117). Pero lo que nos sugiere François Jullien, aunque lo aplique en otro contexto (el de Grecia y Europa en relación con China), es sustituir la noción de diferencia por la de distancia. No se trata entonces de comparar un planteamiento con otro (y que nos conduce siempre a la diferencia), sino de buscar la posibilidad de establecer puentes desde la distancia. Pierre Hadot y Michel Foucault presentan dos trayectorias totalmente paralelas en las que no hay convergencia posible (Roca Jusmet, 2017: 19-49). La salida es, entonces, crear puentes que puedan complementarlas, en lugar de dejarlas separadas o forzar

10. Edgar Cabanas y Eva Illouz hacen un agudo análisis en su libro *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Cabanas e Illouz, 2019).
11. Para una genealogía de la idea neoliberal de entender la vida como una empresa es muy interesante el análisis de Francisco Vázquez García en *Tras la autoestima: Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía* (Vázquez García, 2012).

encuentros artificiosos. El puente puede establecerse a partir del tratamiento de lo Universal que plantea Hadot y el de lo singular que formula Foucault. Abrirse a lo Universal significa salir de los límites del yo narcisista para abrirse a la Humanidad, que es lo común con el resto de humanos y una perspectiva cósmica en la que nos sentimos parte del Cosmos. Cuando Michel Foucault plantea la necesidad de llevar una estética de la existencia, de convertir la propia vida en una obra de arte, no lo hace para desarrollar este yo narcisista que cuestiona Hadot. Por el contrario, lo que plantea Foucault es potenciar la parte más singular, más propia, para desde ella abrirse a los otros y, por qué no, también al Cosmos.

La segunda aportación que realiza François Jullien es la de conceptualizar esta vida construida desde el sujeto ético como «una vida verdadera». Esta noción de «vida verdadera» podemos considerar que está implícita en Pierre Hadot, ya que para él lo que hace la filosofía es una conversión (Hadot, 2006: 177-191), es decir, una transformación del sujeto por la verdad que repercute en la manera de percibir, de desear, de pensar y de actuar, es decir, de vivir. Todo ello lo concreta de forma magistral en su estudio de Marco Aurelio, que sería un paradigma de «vida verdadera» (Hadot, 2013). En el caso de Michel Foucault su conceptualización de «vida verdadera» aparece en su último curso del Collège de France: *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2014). Aquí es donde Michel Foucault continúa trabajando el tema de la parresía y desplaza su interés de los estoicos a los cínicos. Aquí habla de una vida verdadera en este mundo de acuerdo con una verdad ética elegida. A diferencia del cristianismo, es un ascetismo que no promete otro mundo ni se basa en la obediencia. Es una ascesis que invita a la construcción de sí como sujeto de una vida verdadera, es decir, en conformidad con la alteridad de un entorno que se va construyendo en la ruptura y la transgresión, contra los mecanismos de normalización.

Lo que aporta es una conceptualización no sobre el tipo de prácticas o de ejercicios, sino de su consecuencia de llevarlas a cabo. Digo «consecuencia» y no «resultado» recogiendo la diferencia que establece Jullien entre la planificación tal como se entiende en Europa y lo que surge del proceso de transformaciones silenciosas tal como se plantea en China. Defiende aquí, por tanto, la idea de eficacia tal como se propone desde la tradición de la sabiduría china (Jullien, 1999). François Jullien quiere llegar a un momento de concluir, después del instante de ver lo que se pensaba en China y del tiempo de comprender sobre lo que puede ser esta verdadera vida, que inicialmente llamó «vivir existiendo» (2018) y luego, «una segunda vida» (2019). Integra igualmente su conceptualización de la *des-coincidencia* (2018), que le lleva a entender este vivir existiendo como un vivir en la contradicción, en un proceso abierto que nunca es igual a sí mismo, en el que siempre hay una tensión de opuestos que equilibrar. Es un decir «no» a la inercia, a la rutina, «al ir tirando», a la vida banal. No se trata, entonces, de aspirar a otra vida idealizada, no es perderse en ilusiones ni buscar momentos extraordinarios (Jullien, 2020). La vida puede ser otra desde el realismo, desde la singularidad del individuo y desde una ética

que nos lleve a una vida digna de ser vivida. No es propiamente una conversión (aquí se distancia totalmente de Hadot y algo de Foucault), sino el darse cuenta de que frente a nuestra vida normalizada se abre la posibilidad de otra vida más propia (aquí se reencuentra con Foucault). Aparece entonces la *descoincidencia* con la vida que vivimos y se abre una alternativa que vamos sacando de nuestra experiencia más propia y que tampoco podemos identificar con la sabiduría, ni con una vida buena, bella y feliz (se distancia de Hadot). Se trata de experimentar que nuestra vida no es una vida perdida, que es una vida realizada, que no es una vida alienada, sino que, mejor o peor, es nuestra vida. No es algo que conseguimos, sino un querer, un procurar vivir, un mantenernos a flote, un no renunciar, un mantener el combate. Quizás el mejor final sea el recuerdo de lo que dijo Antonio Machado: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar». Este caminante que no acepta que le digan por donde debe ir es quizás el que se va construyendo como sujeto ético y es capaz de experimentar «una verdadera vida».

Referencias bibliográficas

Bosch-Veciana, Antoni (2013). *El moviment lector de Pierre Hadot*. Barcelona: AEAU.

Cabanas, Edgar e Illouz, Eva (2019). *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, Gilles (2009). *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

Eribon, Didier (2004). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel (1987a). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (1987b). *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. Ciudad de México: Siglo XXI.

— (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.

— (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal.

— (2014). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros, II*. Madrid: Akal.

Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

— (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.

— (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.

— (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Delcay.

— (2019). *La philosophie comme éducation des adultes: Textes, perspectives, entretien*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

Jullien, François (1999). *Tratado de la eficacia*. Madrid: Siruela.

— (2001). *Un sabio no tiene ideas*. Madrid: Siruela.

— (2005). *Del «tiempo»: Elementos para una filosofía del vivir*. Madrid: Arena Libros.

— (2007). *Nutrir su vida: Más allá de la felicidad*. Buenos Aires: Katz.

— (2010). *Las transformaciones silenciosas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

— (2017). *Dé-coïncidence: D'où viennent l'art et l'existence?* París: Le Livre de Poche.
— (2018). *Vivir existiendo: Una nueva ética.* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
— (2019). *Une seconde vie*. París: Le Livre de Poche.
— (2020). *De la vraie vie*. París: Éditions de l'Observatoire.
Nehamas, Alexander (2005). *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.
Roca Jusmet, Luis (2017). *Ejercicios espirituales para materialistas: El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*. Barcelona: Terra Ignota.
Schmid, Wilhem (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*. Valencia: Pretextos.
Spinoza, Baruch (1994). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
Vázquez García, Francisco (2012). *Tras la autoestima: Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia: Tercera Prensa.

Luis Roca Jusmet (Barcelona, 1954) es investigador de la filosofía en relación con el cuidado de sí y la ética como práctica de la libertad. Ha escrito *Redes y obstáculos* (Editorial Club Universitario, 2010) y *Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault* (Terra Ignota Ediciones, 2017). También ha publicado muchos artículos en libros y revistas sobre esta problemática.

Luis Roca Jusmet (Barcelona, 1954) is a researcher of philosophy relating to care of the self and ethics as a practice of freedom. He has written *Networks and Obstacles* (Editorial Club Universitario, 2010) and *Spiritual Exercises for Materialists. The (im) possible dialogue between Pierre Hadot and Michel Foucault* (Terra Ignota Ediciones, 2017). He has also published many articles in books and magazines on this issue.

Emotions, intentions and their expressions: Anscombe on Wittgenstein's stalking cat

Valérie Aucouturier
Université Saint-Louis, Bruxelles
valerie.aucouturier@usaintlouis.be

Reception date: 24-1-2020
Acceptance date: 12-5-2021

Abstract

In this paper, I explore the difference between expression of intention and expression of emotion through a discussion of a passage from G.E.M. Anscombe's *Intention*, where she claims that expression of intention, unlike expression of emotion, is "purely conventional". I argue that this claim is grounded on the fact that, although emotions can be described, expressions of emotion are not descriptions at all (e.g. of some present feeling or experience). Similarly, expressions of intention are not descriptions of a present state of mind but are rather the expression of a special sort of foreknowledge of a purported action. They are, in this respect, distinct from expression of emotion, since they are a description of some future happening (the purported action). Now, the centrally *descriptive* character of expressions of intention is what makes them "purely conventional". But of course, Anscombe argues, one can have an intention without expressing it. And having an intention does not amount to having some description in mind.

Keywords: G.E.M. Anscombe; L. Wittgenstein; expression; emotion; intention; description; prediction

Resum. *Emocions, intencions i les seves expressions: Anscombe i el gat sotjador de Wittgenstein*

En aquest article exploro la diferència entre l'expressió d'intenció i l'expressió d'emoció a través de la discussió d'un passatge d'*Intenció* de G. E. M. Anscombe, on afirma que l'expressió d'intenció, a diferència de l'expressió d'emoció, és «purament convencional». Sostinc que aquesta afirmació es basa en el fet que, malgrat que les emocions poden descriure's, les expressions d'emoció no són descripcions de cap mena (per exemple, d'algun sentiment o experiència present). Així mateix, les expressions d'intenció no són descripcions d'un estat mental present, sinó que són l'expressió d'un tipus especial de coneixement previ d'una suposada acció. En aquest sentit, es diferencien de l'expressió de l'emoció, ja que són una descripció d'un esdeveniment futur (la suposada acció). Ara bé, el caràcter centralment descriptiu de les expressions d'intenció és el que les fa «purament convencionals». Però, per descomptat, sosté Anscombe, es pot tenir una intenció sense expressar-la. I tenir una intenció no equival a tenir una descripció al pensament.

Paraules clau: G. E. M. Anscombe; L. Wittgenstein; expressió; emoció; intenció; descripció; predicció

Summary

1. The target: Wittgenstein's stalking cat
2. Two senses of expression: the weak and the strong
3. The natural and the conventional: ground or sophistication?
4. Emotion and intention: between expressiveness and expression
5. The descriptive character of expressions of intention
6. Conclusion
Bibliographical references

In §2 of *Intention*, Elizabeth Anscombe argues against Ludwig Wittgenstein that, though we may speak of a natural expression of emotions, we cannot speak of a *natural* expression of intentions, since expressions of intentions are always *conventional*. She adds that although brutes can *have* intentions they cannot be said to *express* intentions.

> Intention appears to be something that we can express, but which brutes (which e.g. do not give orders) can *have*, though lacking any distinct expression of intention. For a cat's movements in stalking a bird are hardly to be called an expression of intention. One might as well call a car's stalling the *expression* of its being about to stop. Intention is unlike emotion in this respect, that the expression of it is purely conventional; we might say 'linguistic', if we will allow certain bodily movements with a conventional meaning to be included in language. Wittgenstein seems to me to have gone wrong in speaking of the 'natural expression of an intention' (Wittgenstein, *PI*: §647). (Anscombe, 1963: 5)

The elliptic character of this passage and its (at least apparently) controversial claim has attracted the attention of some readers[1]. Without entering the more general discussion about how the consideration of 'expressions of intention' can help us throw light on various aspects of the book, my intention here is to display the strategic character of Anscombe's reference to animals.

This is the beginning of the book. Problems are set but not yet resolved. Actually, the aim of section two of *Intention* is to display the unfruitfulness of starting the philosophical enquiry with the question: What is expression of intention an expression *of*? 'A present state of mind' (Ibid.: 2)? 'Something internal' (Ibid.: 5)? 'Foreknowledge of something future' (Wittgenstein, *PI*: §629)? Thus, my hypothesis[2] is that this passage is meant to raise a difficulty in relation to the peculiar status of 'expressions of intention' being both the expression of 'a "mind" to do something' (Anscombe, 1963: 4), and 'a descrip-

1. In particular Richard Moran and Martin Stone in their 2008 paper 'Anscombe on Expression of Intention', which goes beyond the mere understanding of the passage and constitutes a genuine key for reading *Intention*.
2. I have to say that this hypothesis owes a great deal to a number of discussions I have been having with Jean-Philippe Narboux. Thanks to him.

tion of something future' (Ibid.: 5), in relation to the distinction between *lying* about one's intentions and *not carrying out* one's intentions.

Indeed, the fact that non-language-users can be said to *have* intentions without being able to *express* them can be seen as an illustration of the earlier claim that, contrary to a 'command' which 'is essentially a sign', 'an intention can exist without a symbol' (Ibid.). However, it also suggests that to have an intention is *not* necessarily to have 'a thought about a description' (Anscombe, 1979: 209), which would indeed involve language[3]. Therefore, if expressions of intention are 'descriptive', as Anscombe suggests, they are not descriptions of 'something internal'.

In the light of these suggestions, I will now outline the reasons why Anscombe would refuse to consider the mere behavioural manifestation of an intention to be an *expression* of intention. To do so, I will first explore a few possible misreadings of the passage and show in which way they are wrong. Thus, section one is dedicated to an exposition of Wittgenstein's original claim concerning the natural expression of an intention, which is at stake here. Even if the interest of this passage does not lie in the question of the disagreement expressed between Anscombe and Wittgenstein, its understanding depends in part on what these authors respectively understand by 'natural expression'. This is why sections 2 and 3 are dedicated to the exploration of possible understandings of 'expression' and of the distinction and relationship between the natural and the conventional. Finally (sections 4 and 5), drawing on the distinction between intention and emotion in their relation to expression, the puzzle raised by Anscombe's refusal to speak of a natural expression of intention is solved: while expressions neither of intentions nor of emotions are some kind of *report* of a state (of mind), contrary to emotions, intentions are not experienced. Thus, expressions of intention (which are always conventional for Anscombe) are not the linguistic manifestation of something which could otherwise be expressed (outside of a convention). Unlike expressions of emotion, they are not the mere expression of some condition, but they do *describe* some state of affairs, namely a future action.

1. The target: Wittgenstein's stalking cat

To begin with, let us have a look at the way Wittgenstein himself describes 'the natural expression of an intention' which Anscombe is willing to reject:

> What is the natural expression of an intention? – Look at a cat when it stalks a bird; or a beast when it wants to escape. ((Connexion with propositions about sensations.)) (Wittgenstein, *PI*: §647)

3. And which would also wrongly suggest that an expression of intention is a kind of 'report' of 'the content of one's mind' so that lying about one's intentions would be 'a false report of the content of one's mind, as when one lies in response to the query "A penny for your thoughts".' (Ibid.: 4)

In this remark, Wittgenstein characterises the 'natural expression' with reference to animal behaviour and, arguably, to certain behaviours in general (including non-conventional primitive human behaviours). Insofar as it is a *mere* behaviour – i.e. non-linguistic or pre-linguistic –, the cat's behaviour is called 'natural'. Wittgenstein and Anscombe thus share the same understanding of the 'natural' as distinct from the 'conventional': 'we might say "linguistic", if we will allow certain bodily movement with a conventional meaning to be included in language' (Anscombe, 1963: 5). According to Wittgenstein, a natural expression appears to be any behaviour which makes a thought (want or attitude) manifest without the use of a convention to express it. We say the cat has the intention to catch a bird without the cat telling us that this is its intention. In a similar way, we say it is scared when it runs away from a danger.

The context of this remark in the *Investigations* is a criticism of the idea that intention would correspond to some sort of subjective experience that we have, as if '(for example) a particular tickle accompanied every one of my intentions' (*PI*: §646). Instead, Wittgenstein argues that, e.g., to remember an intention or to realise that one had a certain intention is not to be acquainted with some kind of subjective state of mind, but rather it is to remember something about oneself in a given situation. Wittgenstein's insistence that expression of intention is visible, even in a natural, pre-linguistic, behaviour may be read as a further argument in favour of the view that an intention is not something we see or become acquainted with in our own private experience; rather, the notion is directly linked with certain characteristic behaviours or movements like the cat's stalking of a bird.

The 'connexion with propositions about sensation' suggested in Wittgenstein's remark may then be thus interpreted: we do not investigate the cat's states of mind in order to know or see that it is stalking a bird (or, say, in pain): we can just tell this from *observation* of its overt behaviour. Therefore, the link between a sensation and its expression and the one between an intention and its expression are, in that respect, similar: both exhibit an 'internal (logical, conceptual) relation' (Rosat, 2004: III, 45); we cannot dissociate the meaning or the understanding e.g. of 'pain'-sensation from various characteristic expressions of pain, and similarly we cannot dissociate the meaning or the understanding of 'intention' from various characteristic expressions of intention. 'What is characteristic of every expression is the existence of such an internal (logical, conceptual) relation between it and what it expresses. In that respect, there is no difference between a scream of pain and the expression of a thought, as complex and abstract as it could be' (Ibid.). Nevertheless, the fact that expressions of intention are in this respect akin to expressions of sensation and supposedly to any sort of expression, is not enough to argue for the naturalness of their expression. For instance, an expression of pain, like 'J'ai mal' ['I am in pain'], can entertain this relation to the sensation of pain and be conventional.

Still, this conception of the logical relation between an intention and its expression as internal, may lead us to argue the following in favour of Witt-

genstein's remark: there seems to be no less reason to view the cat's stalking as a natural (primitive, non-verbal) expression of intention, than to view a scream of pain as a natural expression of pain. Should we not say, in both cases, that the non-verbal expression entertains the same sort of logical relation to what is expressed as the verbal (conventional) expression? In other words, if the link between, say, an expression of pain (like a scream or 'ouch') and pain and the one between an expression of intention and intention are of the same logical kind, then there seems to be no *prima facie* reason to reject the idea that the cat's behaviour (which has exactly the same sort of teleological form as human intentional action) should be considered to be an expression of intention. This is because what we see in it, after all (and Anscombe allows this – 1963: 5, 86; 1979: 209-10) *is* an intention; like we hear pain in a scream of pain, see fear on a scared face, etc. (Wittgenstein, *RPP1*: §570; *Z*: §225).

These considerations lead us to think that there must be a difference that Anscombe is indicating between the relation of intention to its expression and the relation of sensations (and, as we shall see, emotions) to their expression. It is, however, central to note that Anscombe maintains the specifically 'expressive' character of expressions of intention as a way of conjuring the claim that they would be descriptions or externalisations of some 'state of mind'.

2. Two senses of expression: the weak and the strong

Following some commentators, my first question will be: is there a difference in the concept of expression as it applies to emotions and intentions?

A first puzzle, which retained the attention of her readers, regards the distinction Anscombe is claiming *within* the field of 'expressions' between expressions of intention and expressions of emotions: 'Intention is unlike emotion in this respect, that the expression of it is purely conventional' (1963: 5). This is how Richard Moran and Martin Stone express their puzzlement:

> The problem which emerges here (…) is what the relevant notion of 'expression' might be, such that it has no application to the intentions manifested by an agent's stalking movements, while still finding purchase on the non-verbal manifestations of other states like emotion. (Moran and Stone, 2008: 135)

One way of addressing the problem has consisted in distinguishing two senses of 'expression' and in claiming that one of them did not apply, according to Anscombe, to intention. There is indeed a sense of expression that we might call, following Charles Taylor (1979), the 'weak sense' of expression. 'This music expresses sadness', 'Her face expresses fear', 'I could see his joy in the way he walked to the door', 'The tone in her voice expressed her emotion', etc. are examples of this. The expressive object is not, properly speaking, *doing* the expressing. It is only in the eye of the observer that an attitude, a behaviour, a sound is seen as expressing something. In this weak sense of 'expression', the expressive object merely *allows us* to read a certain emotion, (or intention, etc.) in it; it only offers what Taylor calls 'a physiognomic reading'.

On the contrary, 'expression' in the strong sense appears to require something more than a mere physiognomic manifestation. It requires some element of communication, a *saying* on the part of the expressive object or, as Donald Gustafson claims, 'a reference to subjects' (1971: 306), that is to the one(s) who express(es) whatever is expressed:

> In talking I make manifest the timbre of my voice, but this is not expressed in my voice. Or again, I can make something manifest by doing something which is not at all expressive action. (…) In cases of genuine expression, the object must be said to manifest something, where this is to be attributed to the object, in a way that cannot be just reduced to its emission or utterance manifesting that something. (Taylor, 1979: 76)

> I might describe the expression on your face now as 'tired'. But a tired expression is not expression in the strong sense. (…) By contrast take the smiling expression on the face of someone who is open and welcoming. The smile expresses openness, welcome. But we are now saying more than that we can read welcome in it, as we read the tiredness above. The smile *communicates* openness, it does not just allow it to be seen. (Taylor, 1979: 77)

Moran and Stone have proposed a similar distinction between 'expression in the *impersonal* sense (the manifestation of some state or condition) and expression in the *personal* sense (the intentional act of one person directed to another)' (Moran and Stone, 2008: 133). Based on this distinction, there has been some sort of consensus among readers that we must conclude from Anscombe's refusal to call the cat's movements an expression of intention that she denies that intentions (contrary to emotions) could ever be expressed in the weak sense. In other words, as Moran and Stone put it, she denies 'that intentions, in contrast to other states of the person, are *ever* impersonally expressed' (2008: 134), that is 'merely manifesting a state'; a 'strange and unintuitive doctrine', according to them.

Indeed, if the cat's stalking of a bird is to be considered to be an expression of intention, it can only be in the weak sense of 'expression', in the sense that an observer can *read* in the cat's behaviour (an expression of) its intention to catch the bird (Gustafson, 1971: 306). This is because, surely, when stalking a bird, the cat is not 'telling' *us* or anyone that it is aiming at the bird; it just *is* and this is what its behaviour makes manifest.

Perhaps in this passage Anscombe rejects, or rather ignores, the possibility of a weak sense of expression. However, I shall argue that her point cannot be narrowed down to this since, after all, the notion of a weak sense of 'expression' matches what she calls *having* an intention (precisely as opposed to expressing it):

> We certainly ascribe intention to animals. The reason is precisely that we describe what they do in a manner perfectly characteristic of the use of intention concepts: we describe what *further* they are doing *in* doing something (the latter description being *more* immediate, nearer to the merely physical): the cat is stalking a bird *in* crouching and slinking along with its eyes fixed on the bird and its whiskers twitching. (Anscombe, 1963: 86)

Her point is not that it would be irrelevant to apply the concept of 'intention' to the cat's behaviour, quite the opposite. Her point is to draw a distinction between *having* and *expressing*: 'Intention appears to be something that we can express, but which brutes (…) can *have*, though lacking any distinct expression of intention' (Anscombe, 1963: 5). Surely if the distinction applies to intentions, it also applies to emotions: we can *have* emotions and *express* them. They can be read in our behaviour and we can express them. To replace 'having' by 'expressing in the weak sense' or 'impersonally' appears to reduce the philosophical point to a mere word quarrel. Perhaps Wittgenstein, when talking about 'the natural expression of intention' meant 'expression' in the weak sense. However, surely Anscombe's refusal to apply the concept of 'expression' in this sense ought to concern emotions as well.

I will try to make this point clearer when considering the distinction between emotion and intention in the final section of this paper. However, before doing so, I would like to turn to a further reading hypothesis based on the distinction between the natural and the conventional and their relation.

3. The natural and the conventional: ground or sophistication?

If the distinction Anscombe is trying to make between expressions of intention and expressions of emotion does not depend on our understanding of the concept of 'expression' – and actually nothing points toward such a claim in Anscombe's passage – we might think it depends on her understanding of *natural* expression as distinct from *conventional* expression. Commentators have indeed suggested that her refusal to speak of a *natural* expression of intention was part of a refusal to consider verbal expressions of intention as *grounded* on some sort of primitive behaviour. This may lead us to further suggest that it is only by analogy or anthropomorphism that we apply the concept of intention to (animal) non-verbal behaviour. However, as we shall see, none of these suggestions is satisfying.

3.1. Natural expression grounding conventional expression

Though she does not say much about their relation, Anscombe clearly distinguishes natural expressions from conventional expressions with reference to being a language-user ('if we will allow certain bodily movements with a conventional meaning to be included in language' – Anscombe, 1963: 5). Moreover, although she reserves the 'natural expression' for considerations concerning non-speaking animals, it is not clear that she would refuse to call certain human behaviours (like a scream, for instance) 'natural expressions' (of fear, say, or pain) despite their being expressed by language-users.

According to Gustafson (1971: 302), Anscombe's understanding of Wittgenstein's notion of a natural expression of intention that she intends to reject is based on the more general view of the natural expression as being

some sort of primitive ground for the conventional expression[4]. This is Wittgenstein:

> Here is one possibility: words are connected with the primitive, the natural expressions of the sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; and then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour. (Wittgenstein, 1953: §244)

Gustafson goes on to argue that based on such an understanding of the natural expression, it would indeed be 'odd' to consider the cat's behaviour as a ground for the more sophisticated verbal expressions of intention:

> Now if a piece of behaviour is said to be a natural expression of intention because a linguistic practice is based on it and has some of the features of it, and because it is pre-linguistic in that it is normally replaced by verbal, conventional expression, then the notion of natural expressions of intention in animal behaviour is an odd notion. (…) On this account of it Miss Anscombe's objection is just that nothing animals do can be called natural expression of intention because their behaviour does not grow into or is not the basis for a conventional mode of expression. (Gustafson, 1971: 302)

We may be tempted by this interpretation of Anscombe's objection to Wittgenstein, since Wittgenstein himself has drawn an explicit parallel between his remark on the natural expression of intentions and 'propositions about sensations' in §647 of the *Investigations*[5].

On the other hand, contrary to Gustafson, Taylor, who will purport to defend Wittgenstein against Anscombe on this ground, reads it the opposite way:

> If we wanted to define 'natural expression' as 'the natural reactions which offer the most accessible physiognomic readings which can be taken up into genuine expression in mime or style', then the actions of trying to get would certainly be the most important and central natural expressions of our desires, because so much of the quality of our motivation can be read in our action. (Taylor, 1979: 81)

Taylor understands the natural expression as something that offers a primitive physiognomic reading on which we may *ground* our conventions. In other words, natural expressions would be expressions on which we learn to read the same (sort of), say, emotion (e.g. sadness) as in conventional expressions. In this sense, 'the natural expression of wanting is trying to get[6]' (Taylor, 1979: 73)

4. Gustafson refers to this passage of Wittgenstein's *Zettel* §541: 'But what is the word "primitive" meant to say here? Presumably that this sort of behaviour is *pre-linguistic*: that a language-game is based *on it*, that it is the prototype of a way of thinking and not the result of thought.'
5. This is the interpretation suggested by Peter Hacker (1996: 410-411).
6. Interestingly, the phrase is a transformation of Anscombe's 'The primitive sign of wanting is *trying to get*' (1963: 68).

insofar as we can recognise in the movement of trying to get some manifestation of what we then conceptualise as wanting (or intending[7]):

> This relation [between action and desire] is in a sense foundational for genuine expression. (…) In order to recognise reciprocally the disposition to communicate, we have to be able to 'read' each other, our dispositions and feelings have to be potentially open, in public space. Our desires have to be manifested to others, to the potential community. This is a kind of manifestation which is foundational for genuine expression, in that it is presupposed by it. This is the 'natural' level of expression, on which genuine expression builds, always with some degree of the arbitrary and the conventional. (Taylor, 1979: 89)

In suggesting that conventional or verbal expressions of intention could be grounded on some natural level of expression, Taylor, while reluctant to call these manifestations 'genuine expressions' as such, allows us to criticise Anscombe's claim that there are no natural expressions of intention. It is not as if there was some sort of unbridgeable gap between verbal expressions of intentions and animal's intentional behaviours. A passage of Wittgenstein's *Remarks on the Philosophy of Psychology* might suggest that he has at least been tempted to pursue the analogy:

> How, to understand the order 'Throw!'; and how, the expression of intention 'Now I am going to throw'? Well – the grown-ups may perform before the child, may pronounce the word and straightway throw, – but now the child must imitate *that*. (…) After such-and-such language games have been taught it, then on such-and-such occasions it uses the words that the grown-ups spoke in such cases, or it uses a more primitive form of expression, which contains the essential relations to what it has previously learnt, and the grown-ups substitute the regular form of expression for the more primitive one. (Wittgenstein, *RPP2*: §163)

This idea of continuity between the natural and the conventional may even lead us, on a Cavellian reading of Wittgenstein, to erase or blur the distinction between the natural and the conventional. On Cavell's account, there is a constant back and forth movement between nature and convention so that the frontier between the two is rather blurred and that, e.g., a conventional reaction may *become* natural. I may, for instance, have learned to say 'ouch' when I hurt myself (instead of, say, crying or screaming) and this may very well have become a natural, spontaneous, reaction:

> [The conventions] are, rather, fixed by the nature of human life itself, the human fix itself, by those 'very general facts of nature' which are 'unnoticed only because so obvious', and I take it, in particular, very general facts of *human* nature – such, for example, as the fact that the realisation of intention requires action, that action requires movement, that movement involves

7. Anscombe would like to draw a distinction between 'merely' wanting and intending: the thing wanted is what triggers practical reasoning and intentional action.

> consequences we had not intended, that our knowledge (and ignorance) of ourselves and of others depends upon the way our minds are expressed (and distorted) in word and deep passion; that actions and passions have histories. (Cavell, 1979: 110-111)

On the ground of these interpretations, it may indeed seem that Anscombe just stipulates that the cat's behaviour is not an expression of intention and that there are no natural expressions of intention at all. This stipulation would, however, be rather surprising given her insistence that 'we certainly ascribe intentions to animals' and given her reluctance to consider that sort of ascription to be merely anthropomorphic, as illustrated by her remark that the point is 'not (…) about what may go on in the souls of cats' (Anscombe, 1963: 69).

However, contrary to those suggestions, Gustafson does not believe that, by introducing the notion of a 'natural expression of intention', Wittgenstein intended to suggest some sort of continuity between conventional and more primitive expressions. He thus offers another – as it were opposite – understanding of the distinction between the natural and the conventional.

3.2. The natural does not take part in the convention

Here is Gustafson's defence of a natural expression of intention:

> What we understand as natural, instinctive responses have a significance to us, e.g., some of them are important, others not, because of our traditions and conventions. They are nonetheless natural for that. This is the idea of the natural contained in the concept of a natural expression. We understand the movements and sounds of some animals as fulfilling a role in their lives. Their action is given a place in accord with our conventions, even though they are not themselves, like humans, a party to these conventions. (Gustafson, 1971: 305)

In the first account of the distinction between the natural and the conventional, the natural expression was considered to be a sort of pre-linguistic manifestation that ended up being replaced by a linguistic (conventional) expression (like in the case described by Wittgenstein in §244 of the *Investigations*). In this second account, the natural is understood as a non-linguistic expression but not necessarily one on which our conventional expressions are grounded.

The natural is natural in that it does not require the expressive object to participate, in the first person, in the language-game that (mostly) humans play when, say, they express their intentions. However, to be recognised as the expression it is (e.g. that of an intention to stalk a bird), it requires the observation of a creature that *does* participate in the conventional language-game of, say, expressing intention. According to this second sense, natural expressions are not more primitive expressions; they do not ground our more sophisticated usages of language. On the contrary, their recognition as cases of, say, the natural expression of an intention, requires a *sophistication* or extension

(to the animal realm) of our more primary uses of the notions of action and intention with respect to human activities (see Gustafson, 1971: 307-308):

> The concept of natural expressions of intention contains a highly sophisticated use of 'intention'. Its application probably involves some analogical considerations. It presupposes some information about the needs or desires of the creatures to whose behaviour it is applied. (…) The verbs we use in attributing natural expressions of intention have no first-person forms and none of their forms are used as agent expressions. (…) The concept of natural expression of intention – flight intention movements in a bird or the ritualized movements connected with animal courtship, for instance – is an intention concept that has application only through observation. (Gustafson, 1971: 309)

Gustafson here suggests that the natural is tainted with the conventional in the sense that we understand and recognise the natural *from the point of view of our conventions* – rather than in a Cavellian sense where, so to speak, our conventions become embedded in our human nature given the purposes that we may have in certain circumstances. Hence, in a sense, according to Gustafson, through the sophistication of usages the conventional expression acquires a natural form. Hence, the cat's stalking of a bird may be recognised, from the point of view of our conventions, as a case of a natural expression of intention:

> [The fact that] we characterize and partially explain what people are up to by reference to intention (…) is largely dependent on the fact that people say what they are doing in acting as they do; they say what they hope to do, what they meant to do, and so on. (…) One learns the language of action and intention, and then learns to extend the concept by observation to animal behavior. (Gustafson, 1971: 300-301)

On this account, the use of a notion of intention to characterise animal behaviour is necessarily *secondary*: it is necessarily an extension or a refinement of our primary uses, because it can only be used in the third person, through *observation*.

Two remarks are needed here. First, if its aim is merely to show that we do use the concept of intention in relation to animal behaviour, Gustafson's criticism of Anscombe's refusal to talk of a 'natural expression of intention' again appears to be reduced to squabbling over words. It is as if Anscombe's distinction between 'having' and 'expressing' was purely stipulative, an arbitrary choice of words or an arbitrary restriction of the concept of expression to language (at least in the case of intentions). Second, the suggestion that the application of intention concepts to 'animal behaviour' is secondary is a rather surprising claim, even more so when attributed to Wittgenstein who notoriously tended to reject any kind of inferential account of our use of so-called 'psychological concepts'[8]. In other words, if it is true to say that intention-at-

8. See, e.g., Bouveresse (1987); Finkelstein (2008).

tribution can be based on observation (as in the case of animals, or in fact of agents in general, including human agents), it does not entail that intention-attribution would be the result of some sort of inference. Actually, Anscombe's formulations suggest quite the opposite:

> Just as we *naturally* say 'The cat thinks there is a mouse coming', so we also *naturally* ask: Why is the cat crouching and slinking like that? and give the answer: It's stalking a bird; see, its eye is fixed on it. (Anscombe, 1963: 87 – my emphasis)

The fact that we 'naturally' speak of the cat as believing, intending, wanting, etc. suggests that this is *not* a deduction. Again, what goes on in the cat's head is not in question: 'We do this though the cat can utter no thoughts, and cannot give expression to any knowledge of its own action, or to any intention either' (Ibid.). In other words, it is true that verbal expression plays a specific role in our understanding of the concept of intention. This role does not, however, consist in the fact that one would need to be a language-user in order to have intentions or to act intentionally. The counterpart to this claim is that it is not by virtue of their being language-users that we attribute intentions to human agents and that their intentional behaviours or actions are not to be seen as expressions of intention *at all* (See Moran and Stone, 2008: 152). Indeed, 'if you want to say at least some true thing about a man's intentions, you will have a strong chance of success if you mention what he actually did or is doing' (Anscombe, 1963: 8): 'Roughly speaking, a man intends to do what he does' (Anscombe, 1963: 45). Not only does what people and animals do usually show their intentions, but also intentions do not have to be 'far removed' from what they are presently doing (as a distant objective could be). There must, therefore, be some further reason, other than the mere restriction of the concept of expression to convention, for refusing to call intentional action an expression of intention. Let us explore one last hypothesis based on an exegesis of Wittgenstein.

4. Emotion and intention: between expressiveness and expression

In a conference on Wittgenstein on expression (2004), Jean-Jacques Rosat argues against Peter Hacker that there is no direct continuity between the kind of avowal an expression of emotion is and the kind of avowal an expression of intention is:

> The theory of Avowals [*Äusserung/Ausdruck*], as exposed by Hacker, seems to me to rely on a confusion between *to express* in the sense of a verbal formulation, a declaration of something (which can be done in a completely inexpressive manner) and *to express* in the sense of having an expressive behaviour or discourse; that is a discourse which, through the choice of words, the tone of voice, etc., is an analogue of, a substitute for, or the extension of an expressive behaviour. (Rosat, 2004: 43 – my trans.)

Rosat's distinction between expression and expressiveness does not overlap Taylor's distinction between a weak and a strong sense of 'expression', or Moran and Stone's distinction between expression in the personal and in the impersonal sense. Rather, it suggests that the sense in which, say, a face can be said to express sadness, is utterly different from the sense in which 'I am going to take a walk' may be said to express my intention to take a walk. The kind of avowal at stake in the case of emotion appears to be utterly different from the kind of avowal at stake in the case of intention:

> If I scream 'I'm scared!' when facing a spider, my use of this verbal expression is rather similar to my jumping and screaming 'Oh!'. But if, when asked 'What are your plans for tonight?', I reply 'I intend to go to the cinema.', I am doing something else than just expressing my love for cinema or making the first step to the cinema: I inform my hearer of my project. There is *nothing* expressive here. (Rosat, 2004: 43-44 – my trans.)

The distinction points to the specifically *expressive* character of the exclamation of fear, whether verbal or not, conventional or not, as opposed to the rather informative (or predictive, as Anscombe says – 1963: 3) character of an expression of intention. Now, when Anscombe points at the crucially conventional character of expression of intention that distinguishes it from expression of emotion, she is making a similar move to the one Rosat is making here: she is pointing at a crucial difference between one sort of expression that applies to emotion and that does not apply to intention. We may talk about the natural expression of emotions because our discourses about emotions have this feature of being built on the peculiar expressiveness of our behaviour, face, etc.[9]:

> 'We *see* emotion.' – As opposed to what? – We do not see facial contortions and *make the inference* that he is feeling joy, grief, boredom. We describe a face immediately as sad, radiant, bored, even when we are unable to give any other description of the features. – Grief, one would like to say, is personified in the face. This is essential to what we call 'emotion'. (Wittgenstein, *RPP2*: §570; cf. *Z*: §225)

Expressiveness or expression in the weak sense is part of our concepts of emotion. My movements or my action cannot, however, be said to be expressive of my intention in the sense my face expresses fear. There is no such characteristic 'repertoire' of natural manifestations of, say, intending to take a walk. The notion of an expression of intention does not imply expressiveness in the sense the notion of expressions of fear, anguish, etc. do. We find a similar remark in Moran and Stone:

9. 'We think of the utterance of an emotion as though it were some artificial device to let others know that we have it. Now there is no sharp line between such "artificial devices" and what one might call the natural expressions of emotion. Cf. in this respect: *a*) weeping, *b*) raising one's voice when one is angry, *c*) writing an angry letter, *d*) ringing the bell for a servant you wish to scold.' (Wittgenstein, *BB*: 103)

> It seems natural to speak contrastingly of natural *and* conventional 'expressions' of, say, fear, precisely because, in this case, conventional expression can take up or perform the same work as natural expression – there is no gap. (…) The other's frightened look and his 'I'm afraid' can convey the same thing – his fear. This isn't to say that natural expressions of fear are *given* to another or meant to inform him. But conventional expressions of fear are not always *given* either. When they are, however – and this is what matters here – what they overtly convey is what might also be read in the speaker's non-linguistic behaviour. Verbal expressions of intention, in contrast, do not ever stand in for intentional behaviour in this way. (Moran and Stone, 2008: 154)

We may thus shed light on this difference by noticing that expressive behaviours (like emotions) – be they natural or conventional – may be expressions both in the weak sense (my tone of voice and my shaking hands may express anguish, though *I* do not really – intend to – express my anguish) and in the strong sense (I may indeed want to express my anguish, or my fear, or my pain, etc.). There are, so to speak, typical 'natural' expressions of (at least) certain emotions. There is 'no gap' between the natural and the conventional in the case of emotions. On the contrary, we do not find any equivalent of a natural expression (that would do, so to speak, the same job as the verbal/conventional expression) in the case of intention. On that account there is no natural expressive form of intention.

This difference sheds light on the distinction Anscombe proposes between expressions of emotions that are expressive in a sense that expressions of intention are not: although we may read intentions through other people and animals' behaviours, a mere behaviour ('bodily movements with a conventional meaning' being excluded) can never play the role of the expression of an intention. The difference between emotion and intention with respect to their expression lies in the fact that emotion-like expressive behaviours (either natural or conventional) can be expressions in the weak sense (like a face expresses fear) *and* in the strong sense (e.g. if one says 'I'm scared'). There would therefore be typical natural expressions of (at least some) emotions – independently of the question of knowing whether they are grounding conventional expressions or whether they are sophistications of them. With emotions, there does not seem to be any gap between the natural and the conventional expression. Emotions are expressive in a sense that intentional behaviours and actions are not.

So far, I distinguished expression in the weak sense and expression in the strong sense. An expression in the strong sense amounts to 'saying' (Taylor, 1979) something (though 'saying' is a bit too narrow), i.e. participating in the first person in a language-game (Gustafson, 1971) or expressing 'in the personal sense' (Moran and Stone, 2008). On the contrary, an expression in the weak sense is a manifestation that does not involve the expressive object as agent but only what can be read or observed in its behaviour (Taylor); the expressive object participates in the third person in a language-game (Gustafson); (s)he/it expresses 'in the impersonal sense' (Moran and Stone).

We saw that both Taylor's and Gustafson's defences of Wittgenstein rely on their respective understanding of the notion of a natural expression of intentions. They both claim that we may talk of an expression in the weak sense, insofar as some intentional behaviour may allow us to read an intention in it, through observation. According to Gustafson, we do so through a sophistication of our notion of intention by extending its application to the animal realm. According to Taylor, typical primitive behaviours (like trying to get) can be said to be natural expressions of intentions by virtue of their grounding our language game of intentional action (just like natural expressions of emotions or pain may ground our language game concerning them).

Anscombe, however, rejects this claim by saying that animals may be said to *have* intentions but *not* to express them. Whereas Gustafson equates 'expressing' (in the weak sense) and 'having', Anscombe does not. In that respect, she insists, intention differs from emotion. I suggested that this difference may lie in the peculiar mode of expression of emotions (or rather their expressiveness) that does not characterise expressions of intention. Indeed, whereas a natural expression of emotion may *play the exact same role* as the conventional expression (in the weak or in the strong sense), this is not the case of so-called natural expressions of intentions. So far, we are left with the following assertion: a mere intention-behaviour is not as such an expression. A consequence of this seems to be that there is no sense in which my action (my behaviour) or anyone else's can be said to express my intention(s). Again, the behaviour of a cat stalking a bird cannot express intention in the sense a scream expresses fear.

The distinction between expressiveness and expression seems promising. Emotions and intentions do have something in common. They are or can be expressed. To that extent, they are not to be understood as *descriptions* or *reports* of the content of one's mind. We simply *have* them and sometimes we *express* them. When we have (or experience) an emotion, our behaviour may or may not display that emotion. When we have an intention, our behaviour may or may not display that intention. However, while we speak about feeling or experiencing an emotion, we do not speak about 'experiencing' an intention. Neither expressions of belief, nor expressions of intention are accompanied by any particular experience or feeling or sensation:

> 'I intend' is not an expression of an experience. There is no cry of intention, any more than there is one of knowledge or belief. (Wittgenstein, *RPP*2: §179)

Moreover, 'there is no bodily expression typical of belief' (Wittgenstein, *RPP*2: §134) any more than of intention[10]. This is an important difference between emotions, on the one hand, intentions and belief, on the other[11].

10. 'As Wittgenstein himself notes, there isn't any distinctive behavioural repertoire of intentional action, as there is of emotional states and feelings.' (Moran and Stone, 2008: 154 about the above quote from Wittgenstein)
11. 'Intent, intention, is neither an emotion, a mood, nor yet a sensation or image. It is not a state of consciousness. It does not have genuine duration.' (Wittgenstein, *RPP2*: §178; *Z*: 45)

However, it also suggests a difference between 'merely' wanting and intending, to the extent that wanting can be related to some feeling of desire, while intending is not a feeling at all[12]; no 'tickle' accompanies my intentions.

Hence, expressions of emotions are not *reports* or *descriptions* of some feeling or experience, and to that extent there is continuity between having and expressing emotions (either naturally or through convention). However, emotions, like pain and contrary to intention, are felt and experienced and, in this respect, can be described. An expression of emotion is an expression of a feeling. An expression of intention is not. But *expressions* of emotions are *not*, as such, *descriptions* of anything. They are the manifestation of a feeling (which, in turn, can be described). On the other hand, while the cat's behaviour is said to be a manifestation of its intention to catch the bird, it is not the expression of a feeling (which, in turn, could be described).

Expressions of intention are not *reports* or *descriptions* of some feeling or experience either. Furthermore, there is an important sense in which having (manifesting) an intention is expressing it. However, contrary to expressions of emotions, expressions of intention *are descriptions*, not of an experience or a state of mind, but of a *future happening*. This descriptive character of expressions of intention (that they share with expressions of beliefs and opinions[13]), and actually their *predictive* character – their ability to 'inform my hearer of my project' (Rosat, 2004: 43) – is moreover what distinguishes them from expressions of emotions and what ties them to language, as the last section of this paper will show.

5. The descriptive character of expressions of intention

Section two of *Intention*, of which the quote we are dealing with is the final paragraph, stands as an abortive attempt to provide a philosophical distinction between an expression of intention and a prediction which does not merely rest on our 'intuitive' understanding of ordinary language:

> If (…) we ask in philosophy what the difference is between e.g. 'I am going to be sick' as it would most usually be said, and 'I am going to take a walk' as *it* would most usually be said, it is not illuminating to be told that one is a prediction and the other the expression of an intention. (Anscombe, 1963: 2)

The suggestion put forward by Anscombe at the beginning of the book, in favour of which she will in fact argue at the very end of the book, is that an expression of intention is not (at least not merely) 'the description – or expression[14] – of a present state of mind' (Anscombe, 1963: 2), but rather (like an

12. See Anscombe's considerations about 'The primitive sign of wanting is *trying to get*' (1963: 68).
13. Which are not reports of the content of one's mind but descriptions of some state of affairs.
14. As we shall see, when it comes to this first suggestion, the distinction between 'description' and 'expression' is relevant.

order or an imperative) 'a description of some future action' (Ibid.: 3) or of a 'proposed action' (Ibid.: 91). It is 'essentially connected with the future' (Ibid.) and provides 'information' about what will happen in the future. In fact, this characteristic affiliates it to predictions (estimates) and commands, although it is 'in no sense an estimate of the future founded on evidence, nor yet a guess or a prophecy' (Ibid.: 3). Hence, 'adopting a hint from Wittgenstein[15] (*PI*: §629-30)', Anscombe ends up suggesting that we consider 'expressions of intention' as a kind of prediction in the broad sense:

> A man says something with one inflection of the verb in his sentence; later that same thing, only with a change of inflection of the verb, can be called true (or false) in face of what has happened later. (Anscombe, 1963: 2)

On this account, Anscombe continues, 'commands, expressions of intention, estimates' can be said to be kinds of predictions. They express or are meant to express what Wittgenstein calls 'foreknowledge of the future' (*PI*: §629). That is to say, they provide 'information' about what will happen in the future:

> The indicative (descriptive, informatory) character is not the distinctive mark of 'predictions' as opposed to 'expressions of intention', as we might at first sight have been tempted to think. (Anscombe, 1963: 3)

This remark will lead Anscombe to consider[16] expressions of intention (and even commands) as genuine *descriptions* of future actions (or states of affairs). To call them descriptive here is to suggest that they are liable to be true or false. The suggestion that they belong to the family of predictions (i.e. statements about the future) is moreover the suggestion that they are liable to be true or false as regards *what happens* and not merely as regards *what one has in mind*.

In order to clarify this crucial distinction, we may extract from section two the observations in favour of calling expressions of intention kinds of predictions and the objections against this. Examining the objections will help us clarify the claim that expressions of intention are a kind of prediction.

5.1. Truth

The first objection to calling an expression of intention a kind of prediction is the following:

> If I do not do what I said I would, I am not supposed to have made a mistake, or even necessarily to have lied; so it seems that the truth of a statement of intention is not a matter of my doing what I said. (Ibid.: 4)

15. Who says something similar to the passage just quoted: '"I am going to take two powders now, and in half-an-hour I shall be sick" – It explains nothing to say that in the first case I am the agent, in the second merely the observer'. (*PI*: § 631)
16. Probably against the position which was, in her time, called 'ascriptivism'. See Geach (1960).

The objection is that I can truly say what I intend to do and still not do what I said[17]. It therefore seems that the truth of my statement of intention and my doing what I said are two distinct matters. In addition, the concept of a mistake here seems to be misplaced if it aims to suggest that the evidence on which I ground my statement can be flawed in the same fashion as the evidence on which one grounds an estimate can be flawed. Indeed, like other kinds of expressive statements, an expression of intention is neither based on evidence, nor hypothetical: one does not *notice* one's intentions, one *has* them; this is why we would rather speak of an *expression* or a declaration of intention than of the *description* of an intention. As we already noted, the register of 'expression' as distinct from the register of 'description' is what makes intention akin to emotions and distinct from estimates and commands[18]. Whether or not I do what I said, one would not say what I *said* was a *mistake* if I do not act accordingly. In this respect, the truth of an expression of intention seems to be a matter of truthfulness or sincerity[19]. Although, and this is crucial, 'there are other ways of saying what is not true, besides lying and being mistaken'.

If an expression of intention is a lie, however, 'what I say is a lie because of something present, not future' (Ibid.). This would, though, also apply to the expression of my belief or my estimate that 'it will rain in an hour' or that 'I am going to be sick', since:

> A lie is an utterance contrary to one's mind, and one's mind may be either an opinion, or a mind to make something the case. (Ibid.: 4)

In other words, the possibility of a lie here does not undermine the fact that an expression of intention is about some future happening, unless we are ready to suggest that an estimate is the mere expression of someone's present opinion and does not engage the future. I could lie as well about some present knowledge, which would not undermine the fact that my statement was meant to say what the case is. The important points here are (1) that the possibility of a lie does not undermine the expression of intention's relation to the future and (2) that to lie about one's intention is not to provide 'a false report of the content of one's mind, as when one lies in response to the query "A penny for your thoughts"' (Ibid.: 4).

Before turning to (1), one last word about (2): this later remark confirms that an *expression* of intention is not a *report* or a *description* of a state of mind or a thought that would occur to me. Neither is an estimate. However, expressions of intention, like estimates, are descriptions of some future happening, as the following example illustrates:

17. These remarks are to be related to section 45 of *Intention* where Anscombe disputes the possibility for 'my knowledge' of what is done to be 'independent of what actually happens' (Ibid.: 82).
18. Although, as we shall see, an expression of intention can describe a state of affairs.
19. Insofar as their sincerity can be questioned, we would perhaps more naturally talk about pretence in the case of emotions. However, someone can lie when saying 'I am scared' or 'I am happy for you'.

> Nor can we say: But in an expression of intention one isn't saying anything is going to happen! Otherwise, when I had said 'I am just going to get up', it would be unreasonable later to ask 'Why didn't you get up?' I could reply: 'I wasn't talking about a future happening, so why do you mention such irrelevancies?' (Ibid.: 92)

Although they both relate to what happens – or rather what will happen – the relation of an expression of intention and the relation of an estimate to *what happens* are rather different. It is though interesting to note already that they both relate to some future happening. This is why '"I intend to go for a walk but shall not go for a walk" does sound in some way contradictory' (Ibid.: 5). If 'I intend to go for a walk' expresses my intention to go for a walk and 'I shall go for a walk' is conjecturing that I will do so, both sentences are statements about *what I will do*, my future action, although the grounds on which I tell them are different. To paraphrase a later passage of *Intention* on the knowledge of one's own intentional action (Anscombe, 1963: 51): they are two ways of relating to the same 'object', to '*exactly* the same thing' (my going for a walk, i.e. my future action under this very same description)[20]:

> If I say I am going for a walk, someone else may know that this is not going to happen. It would be absurd to say that *what* he knew was not going to happen was not *the very same thing* that I was saying *was* going to happen. (Ibid.: 92 – second emphasis is mine)

In other words, expressions of intentions are predictions in that they provide information about some future happening. Their difference with estimates seems to lie in the fact that they cannot be mistaken in the same way:

> In some cases the facts are, so to speak, impugned for not being in accordance with the words, rather than *vice versa*. This is sometimes so when I change my mind, but another case of it occurs when e.g. I write something other than I think I am writing: as Theophrastus says (*Magna Moralia*, 1186b 22), the mistake here is one of performance, not of judgement. (Ibid.: 4-5)

As we saw, 'if I do not do what I said I would, I am not supposed to have made a mistake'. That is to say, I am not supposed to have misjudged or misreported my own intentions, because, to the extent that I am the one to decide what they are, such a mistake is logically impossible in relation to my own intentions. Similarly, of course, an estimate cannot be a mistaken report of one's own opinion or belief. However, what one says can be false because one misjudged the facts or the evidence. On the contrary, an expression of intention is not at all based on evidence. It is not a hypothesis as to what

20. It would perhaps be careless here to speak of the *knowledge* of exactly the same thing (practical on the one hand and hypothetical on the other), as Anscombe does when speaking about practical knowledge proper (of my present – not future – action), but prefers not to when addressing this quasi-contradiction (see 1963: §52). What is important here is that the object of intent or belief – as she would rather call them – is the same.

will probably happen. In this respect, expressions of intention are closer to commands:

> The reasons justifying an order are not ones suggesting what is probable, or likely to happen, but e.g. ones suggesting what it would be good to make happen with a view to an objective, or with a view to a sound objective. In this regard commands and expressions of intention are similar. (Anscombe, 1963: 4)

To the extent that expressions of intentions are justified by 'reasons to do' or 'reasons for acting' rather than 'evidence' or reasons for believing or thinking something will happen (Ibid.: 6), they are liable to a specific kind of mistake – which would indeed undermine the truth of what is said: namely 'mistake in performance' as distinct from 'mistake in judgement'. There is no room for considerations about these distinctive kinds of mistake[21] which would not be directly relevant to the present topic. However, we may note that they are only *one* way among others to consider how *truth* relates to both kinds of statements. Changing one's mind or being prevented are two other ways in which a (truthful) expression of intention can end up being untrue. The key point here, without entering into detail, is that, in both cases, 'what I said was not true'. However, in the case where 'I don't *do* what I said', 'the *facts* are (…) impugned for not being in accordance with the words, rather than *vice versa*' (Ibid.: 4-5), because the point is to 'make happen' or 'make true' what one said rather than wait and see whether one's saying is confirmed to be true.

This crucial and special relation of expressions of intention with what happens (or will happen) shows the earlier objection of expressions of intention being indifferent to future happenings to be wrong. They can be called predictions to the extent that they are descriptions of some future happening and that their truth (as distinct from their truthfulness) depends on it. This *descriptive* character of expressions of intention constitutes the key difference with expressions of emotion.

5.2. Existence and expression

We may now turn to the second objection to calling an expression of intention a prediction or rather to the second 'reason for the very natural idea that in order to understand the expression of intention, we ought to consider something internal, i.e. what it is an expression of' (Ibid.: 5):

> A command is essentially a sign (or symbol), whereas an intention can exist without a symbol; hence we speak of commands, not of the expression of commanding; but of the *expression of* intention. (Ibid.: 5)

21. There is an important literature on this topic which concerns the concept of 'practical knowledge'. See, e.g., Descombes (2002); Özaltung (2016); Ford et al. (2008).

'An intention can exist without a symbol'. One can *have* an intention without *expressing* it. This is the objection raised in the first quote of this paper. If we can distinguish the intention from its expression, it seems we can focus on the intention itself as 'a purely interior thing' (Ibid.: 9), what the expression of intention is an expression of. This calls for a few remarks.

First, there is something that an expression of intention is supposed to be an expression of. However, it does not have to be 'something internal', a 'feeling' or a 'thought'. Second, 'having' an intention, as illustrated by the cat example, is not reduced to 'a purely interior thing' – which would be the case when 'a man (…) form[s] an intention which he then does nothing to carry out' (Ibid.: 9). The two cases of 'having' an intention are different. On the one hand, the cat is supposedly *only* capable of having intentions, not of expressing them. On the other hand, the man withholding his intention is *both* capable of having intentions and of expressing them. It is for this very reason that, in the man's case, we can conceive of his intention as remaining a purely interior thing: a thought he has but does not express, but a thought he *could* express. For instance, he could still at some point reveal his intentions. Meanwhile, it would be conceptually more difficult to think of the cat as having intentions it would not share.

6. Conclusion

With these considerations in mind, we may now turn back to the exegesis of the opening paragraph.

Remember that the example illustrates a difference between intentions and commands: 'A command is essentially a sign (or symbol), whereas an intention can exist without a symbol' (Anscombe, 1963: 5). 'An intention can exist without a symbol' is reformulated in the following way:

> Intention appears to be something that we express, but which brutes (which e.g. do not give orders) can *have*, though lacking any distinct expression of intention. (Ibid.)

We are now in a position to say that the distinction Anscombe introduces between having and expressing is not one which concerns the truthfulness or sincerity of an expression. She is not considering the case of intention remaining 'a purely interior thing'. She is considering the case of having an intention which is manifested in one's intentional action (or behaviour) but not stated, declared or expressed. We moreover saw that, to that extent, the fact that the agent is a cat rather than a human being is indifferent to the fact that its behaviour is *not* an expression of intention.

The refusal to call an intentional action the expression of the agent's intention is because an expression of intention is not the manifestation of a state, or feeling, or emotion. On the contrary, the expression of emotion is linked to the emotion as a kind of reaction to a feeling or experience. The idea of a *natural* expression emphasises the idea of a reaction.

Indeed, intentions are not any kind of experience or state. This is why we may speak of a natural expression (reaction or manifestation) of a feeling or emotion, but not of a natural expression of intention. That is not to say, however, that one cannot have intentions (in action) without expressing them, which is quite common. Having intentions does not depend on being a language user. In fact, we have intentions, i.e. we do act intentionally, before learning to express them in language.

However, what really distinguishes emotions from intentions is that there is a concept of truth that applies to expressions of intention and not to expressions of emotions. Indeed, expressions of emotions are not said to be true or false on being accurate reports or descriptions of a state but rather, as we saw, on being truthful or untruthful, sincere or insincere. Likewise, expressions of intention are not said to be true or false reports or descriptions of a state; however, they are true or false descriptions of a future happening. Hence, an expression of emotion is not a description at all, while an expression of intention is a description of a future happening (an action). Therefore, *having* an intention is not at all *expressing* an intention, to the extent that an intentional behaviour (or action) is neither true nor false in itself, although it can be pretence of a sort (like expressions of emotions).

The predictive character of expressions of intention, their being descriptions of a future action, relates them to practical knowledge:

> Why do I have doubts about his intention, but not about mine? To what extent am I indubitably acquainted with my intention? What, so to speak, is the *use* of my *knowing* my intention? That is, what is the use, the function, *of* the expression of intention? That is, when is something an expression of intention? Well, when the act follows it, when it is a prediction. I make the prediction, the same one as someone else makes from observation of my behaviour, *without* this observation. (Wittgenstein, *RPP*1: §788; 140)

Expressions of intention are not the manifestation of an internal state. They are the expression of a kind of 'foreknowledge'. They are predictions. They are to practical knowledge as observational knowledge is to estimates, opinions or beliefs about the future. Expressions of intention are expressions of a knowledge the truth of which revolves around the actual performance of an intentional action. This is the sort of truth Anscombe elsewhere calls (following Aristotle) 'practical truth'. Of course, 'the cat can utter no thoughts, and cannot give expression to any knowledge of its own action, or to any intention either.' (Anscombe, 1963: 87). However, although one can have knowledge and intentions without expressing them, this does not undermine the claim that non-speaking animals have intention and knowledge, quite the opposite:

> When a dog smells a piece of meat that lies the other side of the door, his trying to get it will be his scratching violently round the edges of the door and snuffling along the bottom of it and so on. Thus there are two features present in wanting; movement towards a thing and *knowledge* (or at least opinion) that the thing is there. When we consider human action, though it is a great

> deal more complicated, the same features are present when what is wanted is something that already exists. (Anscombe, 1963: 68-69 – my emphasis)

Of course, the knowledge in question is not 'practical knowledge'. The remark here does, however, show that the point is not to refuse the application of such concepts to animals, or rather to certain typical behaviours. In fact, the example supports the point that to have an intention is not necessarily to have a description in mind, as illustrated by the following example:

> Animals that have no language can have intentions too: how then, it is asked, can it be right to say that an intention is always 'under a description'?. (…) I suppose that the one who offers [this objection] must be taking 'it was intentional under this description, not that' to imply that the first description is in some sense written into something inside the agent. (…) It sounds as if the agent had a thought *about* a description. But now let's suppose that a bird is landing on a twig so as to peck at bird-seed, but also that the twig is smeared with bird-lime. The bird wanted to land on the twig all right, but it did not want to land on a twig smeared with bird-lime. (…) This way of talking does not presuppose that the bird has any thoughts about descriptions. (…) [S]omeone who says the bird's action was intentional (or voluntary) under one description, not under the other, need not enter into that dispute at all. (…) That the bird is not a language-user has no bearing on this. (Anscombe, 1979: 209-210)

In light of this remark, we may confirm that an expression of intention is not the expression of a thought as in the phrase 'a penny for your thoughts'. It is an expression of a kind of predictive knowledge, which is not based on observation or evidence, but rather on the agent's position to make it true.

An extension of the current investigation would be its relation to practical knowledge as such, and more specifically to the concept of practical truth about which Anscombe says the following:

> Practical truth is truth created by action in a sense in which neither branches, nor dogs, nor children are capable of action. (Anscombe, 2005: 157)

However, this is another story, since the exclusion here of branches, dogs and children is not based on their supposed inability to make some description of their intentional action true, i.e. to act intentionally or voluntarily. It is rather a way of pointing to their inability to aim at the good *qua* good.

Bibliographical references

Anscombe, G.E.M. (1963 [1957]). *Intention*, 2nd edition. Oxford: Basil Blackwell.

— (1982 [1979]). "Under a Description". In: *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers II*, 208-219.

— (2005 [1993]) "Practical Truth". In: M. Geach and L. Gormally (eds.). *Human Life, Action and Ethics*. St Andrews, Charlottesville: St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 149-167.

Bouveresse, J. (1987). *Le mythe de l'intériorité*. Paris: Minuit.
Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
Descombes, V. (2002). "Comment savoir ce que je fais?". *Philosophie*, 76, 15-32.
Finkelstein, D. (2008). *Expression and the Inner*. Cambridge MA: Harvard University Press.
Ford, A.; Hornsby, J. and Stoutland, F. (eds.) (2011). *Essays on Anscombe's* Intention. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Geach, P. (1960). "Ascriptivism". *The Philosophical Review*, 69 (2), 221-225.
Gustafson, D. (1971). "The Natural Expression of Intention". *The Philosophical Forum: A Quarterly*, II/3, 299-315.
Hacker, P. (1996). *Wittgenstein, Mind and Will*, Part. II. Oxford: Blackwell.
Moran, R. and Stone, M.J. (2008). "Anscombe on Expression of Intention". In: C.S. Sandis. *New Essays in the Philosophy of Action*. New York: Palgrave Macmillan, 132-168.
Özaltung, E. (2016). "Practical Knowledge of What Happens: A Reading of §45". *Klesis*, 35.
Rosat, J.-J. (2004). "Description et expression". *Dix conférences sur Wittgenstein et la description de l'expérience* [online, 15 June 2009]. Retrieved from <http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/laboratoire_philolangage_fr/textes_de_jeanjacques_rosat.htm>.
Taylor, Ch. (1979). "Action as expression". In: C. Diamond and J. Teichman (ed.). *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*. N.Y., Ithaca: Cornell University Press, 73-89.
Wittgenstein, L. (2001 [1953]). *Philosophical Investigations* [*PI*], trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
— (1965 [1958]). *The Blue and the Brown Books* [*BB*]. New York: Harper & Row.
— (1967). *Zettel* [*Z*], E. Anscombe and G.H. Von Wright (ed.), trans. E. Anscombe. Oxford: Blackwell.
— (1980a). *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1 [*RPP1*], trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
— (1980b). *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 2 [*RPP2*], trans. C.G. Luckhardt and A.E. Aue. Oxford: Blackwell.

Valérie Aucouturier is professor of contemporary philosophy at Université Saint-Louis - Brussels and member of the Centre Prospéro. Langage, Image, Connaissance. Her research work lies at the crossroads of several fields of philosophy: philosophy of mind and of psychology, philosophy of action and philosophy of language. She is the author of *L'intention en action* (Vrin, 2017), *Qu'est-ce que l'intentionalité?* (Vrin, 2012), *Elizabeth Anscombe. L'esprit en pratique* (CNRS Editions, 2012), and the editor of a number of journals and books including *Lectures contemporaines de Elizabeth Anscombe* (Klesis 35, 2016) and (with Marc Pavlopoulos) *Agir et penser: essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe* (Publications de la Sorbonne, 2015).

Valérie Aucouturier és professora de filosofia contemporània a la Universitat Saint-Louis de Brussel·les i membre del Centre Prospéro. Langage, Image et Connaissance. El seu treball de recerca se situa a la cruïlla de diversos camps de la filosofia: filosofia de la ment i de la psicologia, filosofia de l'acció i filosofia del llenguatge. És autora de *L'intention en action* (Vrin, 2017), *Qu'est-ce que l'intentionalité?* (Vrin, 2012) i *Elizabeth Anscombe. L'esprit en pratique* (CNRS, 2012), i editora de diverses revistes i llibres, com «Lectures contemporaines de Elizabeth Anscombe» (*Klesis* 35, 2016) i, amb Marc Pavlopoulos, *Agir et penser: essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe* (Publications de la Sorbonne, 2015).

La importancia hermenéutica de la *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, de Elizabeth Anscombe

Horacio Luján Martínez
Universidad Nacional de Rosario.
Escuela de Idiomas y Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes
horaciomartinez68@gmail.com

Fecha de recepción: 2-12-2019
Fecha de aceptación: 17-5-2021

Resumen

Nuestro artículo analiza el libro de Elizabeth Anscombe destacando su carácter político. Cuando decimos «político» nos referimos a que desde su publicación opera como un filtro de exclusión de otras lecturas del *Tractatus*. En especial entendemos este texto como una expulsión a priori de las lecturas que privilegian la influencia de Arthur Schopenhauer. Describiremos las estrategias implícitas y explícitas del texto para dificultar e imposibilitar la lectura del libro de Wittgenstein en clave ética, estética o mística. Señalaremos la distancia que, de modo crítico, el libro de Anscombe construye a manera de canon de lectura. Consideraremos, también, hasta dónde llega la influencia del filósofo de Frankfurt sobre el joven Wittgenstein y la actualidad de una lectura schopenhauereana de la primera obra del pensador vienés.

Palabras clave: filosofía analítica; políticas de interpretación filosófica; teoría de la lectura

Abstract. *The hermeneutic significance of Elizabeth Anscombe's Introduction to Wittgenstein's* Tractatus

Our article discusses Elizabeth Anscombe's book, highlighting its political character. When we say «political» we mean that since its publication it has operated as a filter for the exclusion of other readings of the *Tractatus*. In particular, we understand this text as an *a priori* exclusion of readings that prioritised Arthur Schopenhauer's influence. We will describe the implicit and explicit strategies the text uses to make it difficult or impossible to undertake an ethical, aesthetic or mystical reading of Wittgenstein's book. We will highlight the distance that Anscombe's book, critically, creates as literary canon. We will also consider how much influence Schopenhauer had on the young Wittgenstein, and the current state of a Schopenhauerean reading of Wittgenstein's first work.

Keywords: analytical philosophie; politics of philosophical interpretation; theory of reading

Sumario

1. Introducción
2. Un libro que condiciona al lector
3. Lo que «muestra» la *Introducción* de Anscombe: «Decir» Schopenhauer para nombrar un error
4. Wittgenstein y el *Tractatus*: Schopenhauer se «muestra» pero no se «dice»
5. ¿Decir, mostrar o adivinar «Schopenhauer»?
6. Conclusión
Referencias bibliográficas

1. Introducción

A sesenta años de la primera edición de *Una introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, de G.E.M. Anscombe, su relectura da lugar a un análisis del pasado reciente y de la «filosofía como institución». Adelantamos que iremos a considerar esta ya clásica presentación como el diseño de un laberinto en el que el lector no puede más que perderse.

Esta obra actuaría como «plataforma» a través de la cual el pensamiento de Schopenhauer ingresaría de modo clave en los estudios sobre el *Tractatus*. Dicho «ingreso» era inevitable una vez que se diesen a conocer cartas, versiones previas y cuadernos personales del pensador vienés. Así, las interpretaciones del *Tractatus* en términos de «mística», «ética» y «metafísica alemana» se tornarían frecuentes y desafiarían las lecturas que, privilegiando la lógica, pregonaban el fin de la metafísica. Pensamos que la escritora británica intuía y contaba con estas consecuencias, que no parecían ser convenientes. No postulamos ninguna teoría conspiratoria, pensamos antes en una preocupación coetánea a la publicación del libro. En los tiempos posteriores a la Segunda Guerra Mundial hubo una reacción que combinó pertinencia con equívoco hacia los filósofos asociados a «lo irracional» con que se identificaba al nacionalsocialismo. Así cayeron en desgracia las obras de Schopenhauer y Nietzsche, acusadas de ser parte de un supuesto «asalto a la razón».

Dado este contexto cultural, no es descabellado pensar que Anscombe se sintiese obligada a hacer algo al respecto. También debemos recordar que, en la época de su edición, era hegemónico un consenso de indiferencia hacia las proposiciones del *Tractatus* que se referían al misticismo, la ética y la voluntad.

Si el significado del *Tractatus* iba a incluir el nombre de Schopenhauer, su introducción debía contenerlo, mencionándolo pero nunca en clave exegética. A este nombre no lo dice, lo «mal-dice». ¿De qué modo? Con recursos *ad hominem* y de un supuesto encomio que naufraga en la indiferencia y la advertencia hacia ese nombre anatema que fue el del autor de *El mundo como voluntad y representación*.

Dentro de este marco, el de atenuar o anular influencias que retrotraían a tiempos oscuros, es en el que leemos el libro de Elizabeth Anscombe.

2. Un libro que condiciona al lector

Se espera de un libro introductorio que facilite el entendimiento de un asunto, a través de la identificación y la descripción de sus tópicos, en un ejercicio de objetividad panorámica. En este caso, la autora se desentiende de esa expectativa declarando haber abordado los problemas que a ella le parecen más importantes (Anscombe, 1977: 11). Estos intereses remiten al lugar de la lógica de Frege y Russell y a la «teoría de las proposiciones como imagen», la cual se originaría en la influencia del pensamiento de Schopenhauer[1].

La voz del texto oscila a modo de mantener una disimetría jerárquica entre autor y lector. Crea una distancia entre ellos a través de formas discursivas que exhiben irritación o subestimación. Así, por ejemplo, lo escrito hasta ahora sobre el *Tractatus* «[…] ha sido tontamente trivial» (Anscombe, 1977: 3), o, por otra parte: «Debemos recordar que Wittgenstein recibió una fuerte impresión en sus lecturas de Schopenhauer, cuando era joven […]» (Anscombe, 1977: 194).

La mencionada «oscilación» se produce entre la «ignorancia absoluta» del lector y la «verdad como revelación» de la autora. Esta dramatización encuentra su auge cuando se trata de explicar «solipsismo», «voluntad» y todo lo relacionado con Schopenhauer.

No es nuestro objetivo determinar si se trata de una estrategia consciente o de una actitud espontánea condicionada por el aludido *Zeitgeist* de postguerra. Solo decimos que se repite a lo largo del texto y dicha reiteración exige perplejidad: el lector ignora Frege, Schopenhauer y cuestiones de lógica contemporánea. Este desconocimiento es completo. La autora solo parece llevar a cabo su narrativa si es bajo el signo de una urgencia, la del «lector tabula rasa». Su libro está dirigido a quien no solo no entendió el *Tractatus*, sino que no se atrevió a tirarlo a la basura (Anscombe, 1977: 8). Esta definición evidencia que el espacio que ocupa la ignorancia es absoluto y nada docto. Tamaño desconocimiento solo se elimina diciendo la verdad de modo también completo y absoluto, como veremos. El libro deja muy claro no solo que no sabemos, sino también que ignoramos lo que no sabemos. Este doble desconocimiento nunca será restaurado y aquello que no sabemos es de una importancia fundamental.

Así, la línea de argumentación comienza a exhibir trazos cada vez menos definidos. Después de prometer que por fin dirá toda la verdad, en su com-

1. La afirmación es controvertida: el concepto *Bild*, traducido como *imagen* o *figura* en español, aplicado a la proposición se fundamentó en una mentada anécdota según la cual Wittgenstein habría asistido a la simulación de un accidente automovilístico en París. Hay genealogías que vinculan el concepto a la influencia de Heinrich Hertz (Simões, 2012). Vale destacar también que la representación (*Vorstellung*) schopenhaueriana es producida a través del «cuádruple principio de razón suficiente», el que prescinde de cualquier especie de isomorfismo, «el mundo es representación», por lo que no es necesaria la coincidencia de estructuras entre mundo y lenguaje, núcleo de la relación entre proposición y «estado de cosas» o «hechos», fundamental en el *Tractatus*. No es el caso de la «representación schopenhaueriana», donde dicho «principio» hace de la individuación un destino de raigambre platónica y no una situación relacional o «estado de cosas» (*Sachverhalten*).

pleta extensión, la autora termina contando una anécdota personal de Wittgenstein o manifestando algo que no solo no encaja en lo anterior, sino que lo niega. Son «actos de habla» grandilocuentes de los que volvemos con las manos vacías.

Esta estrategia «geopolítica» que diseña a priori el lugar de los interlocutores es la que permite el surgimiento de una «narrativa colateral» en las entrelíneas de lo que se presenta como «literal»[2].

Lo que diremos a seguir es una de las afirmaciones que nuestro ensayo defiende y que debe ser complementada con otras definiciones. El objetivo de la autora no era tanto el de «introducir» a la lectura del *Tractatus*, sino el de fiscalizar lo que era introducido, aún como mera posibilidad, en dicha obra.

3. Lo que «muestra» la *Introducción* de Anscombe: «Decir» Schopenhauer para nombrar un error

En el inicio la autora declara que se extenderá sobre las obras de Schopenhauer y Frege, dada su importancia en la estructura del *Tractatus*. Promete presentarnos al «verdadero Schopenhauer» y así alcanzar el entendimiento de conceptos oscuros como *solipsismo*, entre otros. Sin embargo, los capítulos siguientes explican la grandeza de la lógica de Frege, el auténtico héroe olvidado por los lectores del *Tractatus*. Cuando llega el momento de hacer lo propio con el autor de *El mundo como voluntad y representación*, vemos una sucesión de críticas esterilizantes.

La *Introducción* exhibe su fisionomía de palimpsesto en la composición de sus personajes. El «verdadero Schopenhauer» que nos será presentado se opone al «mitológico». Pero el mito que describe Anscombe y que, supuestamente, rodea y cubre a la filosofía de Schopenhauer estimula algo de suspicacia. Dicho mito vincula su filosofía de la voluntad, junto con la de Nietzsche, al nazismo. Más allá del hecho de que los imaginarios tienen una lógica propia y peculiar, cuesta asociar una filosofía tachada de pesimista, identificada con el budismo y el cristianismo, cuya meta era la eliminación de la voluntad y pregonaba una ética de la compasión; con la voluntad viril atragantada de racismo pseudocientífico y esencialmente violenta del nazismo. No es imposible que algún desavisado relacione Schopenhauer con el nazismo, pero tendría que sostener una lectura de la irracionalidad y la voluntad que no pasase de lo nominal para pregonar identificaciones, ya que la comparación de significados nunca los aproximaría.

En el caso de Schopenhauer el mito que afecta al *Tractatus* es el de que su filosofía defiende alguna clase de solipsismo. Es exactamente este el núcleo problemático del texto. Lo que anuncia es desvelar el significado del solipsismo, y eso solo se obtiene a través del conocimiento de *El mundo como voluntad*

2. Tomamos la categoría de «narrativa colateral» del texto de Evgenia Cherkasova «A filosofia como narrativa colateral: O filosófico, o literário e o fantástico», en Carel, Havi y Gamez (2008: 187-194).

y representación. Pero el solipsismo es verdadero de un modo inocuo, se identifica, esto es, se subordina al realismo. El solipsismo de «El mundo es mi mundo» es un momento, el de la intuición mística de ver ese mundo como un todo limitado. Limitado por la estructura lógica del único lenguaje que entiendo. Si el solipsismo no se entiende como la descripción de ese momento y se lo toma como una «teoría del sujeto» en el *Tractatus*, se lo condena al absurdo. De ese modo, se anula la posibilidad de cualquier lectura ética. Y eso es lo que acontece: se dice que Schopenhauer era solipsista, afirmación claramente errada, y después se enfatiza la influencia sobre el «joven» Wittgenstein.

En la definición que Roland Barthes da del mito encontramos la descripción de lo que sucede en el texto que analizamos: «El mito no niega las cosas; su función es, por el contrario, hablar de ellas; simplemente, purificarlas, inocentarlas, fundamentarlas en naturaleza y en eternidad, darles una claridad, no de explicación, sino de constatación […]» (Barthes, 2006: 235).

Lo que caracteriza al libro como palimpsesto es la exposición velada de una lectura triunfante —la que privilegia la lógica— sobre lecturas éticas, místicas o que destacan el papel de la voluntad.

Cuando decimos que el libro no espera al lector, estamos señalando que su edición se produce dos años antes que la publicación de los *Cuadernos de notas (1914-1916)*, material que sustentaría o haría objeto de debate su tesis principal.

Nuestra presentación crítica no puede dejar de mencionar el nombre de quien firma como autora, pero no busca tanto cuestionar la persona de Elizabeth Anscombe como mostrar lo que se podía leer cuando se leía el *Tractatus*.

Lo que queremos decir es que el *Tractatus* ve la luz en el período de entreguerras, de movimientos políticos mesiánicos que invocaban elementos místicos en un ejercicio burdo de sincretismo populista. En ese contexto, ¿qué tipo de lectura mística hubiera estimulado o se le hubiese adjudicado a la obra?

Creemos que a veces se enfatiza el papel del neopositivismo sobre la interpretación del *Tractatus*, sin tomar en cuenta el contexto político y social de la época. La operación hermenéutica de Elizabeth Anscombe no debe ser considerada fuera de las condiciones de posibilidad en que lo místico e irracional podrían conjugarse como violencia y terrorismo de estado.

Es indudable el valor histórico del libro, el corte que introduce en la cronología de las interpretaciones. Su divulgación pone en marcha el fin del «monopolio interpretativo» inaugurado por el positivismo lógico y ejercido hasta comienzos de la década de 1960. Pronto se comenzaría a sospechar que tal dominio se debió a falta de alternativas[3]. Cabe aclarar que lo que llamamos «monopolio» no exige coincidir en todos los pasos con la argumentación del

3. Es correcto vincular el «positivismo lógico» al Círculo de Viena, pero es necesario aclarar que este último tuvo corta duración, interrumpido por la Segunda Guerra Mundial y por la persecución nazi de sus miembros. Cuando aludimos al «monopolio de interpretación» no apuntamos al Círculo, sino a su lectura, que, junto con las que aproximaban el *Tractatus* a la filosofía kantiana (Eric Stenius entre otros), ocupó el centro de atención a lo largo de décadas.

«positivismo lógico», sino considerar contradictorios a los aforismos que, «mostrando» el sentido, llevan al silencio.

Establecer vínculos entre el pensamiento de Schopenhauer y la filosofía del llamado «primer Wittgenstein», antes de 1959, no era algo improbable, sino imposible. Los fundamentos de esta imposibilidad son claros: el material publicado —tarea de la cual G.E.M. Anscombe se encargó— no incluía todavía textos clasificados como «personales». Así, los diarios escritos durante la Gran Guerra que serían la base del *Tractatus* y que abundaban en observaciones sobre Schopenhauer, ética, religión, etc., se tornaron de conocimiento público solo a partir de 1961. También la carta que Wittgenstein enviara al editor Ludwig von Ficker en la que declaraba que «el *Tractatus* es un libro de ética» se publicó en 1969, y hasta la propia *Conferencia sobre ética* dada en Cambridge en 1929 vería la luz en un número de *Philosophical Review* de 1965.

Decidirse por la publicación de estos papeles inéditos caracterizó, sin duda, un momento político en la historia reciente de la filosofía. Nuestra autora sabe de la importancia de la obra de Schopenhauer en el corpus del *Tractatus*. No obstante, así como asumió el compromiso ineludible de anunciar esta novedad, que alterará radicalmente las lecturas futuras, también tomó partido contra la inclusión de los conceptos de Schopenhauer como elementos hermenéuticos legítimos. De este modo, solo le concede el papel de influencia en lo que respecta al «mundo como representación», que reaparece en el *Tractatus* como «mundo de los hechos, no de las cosas». Para la autora, el concepto de «voluntad» de *El mundo como voluntad y representación* nunca fue adoptado por el autor del *Tractatus*.

La propuesta de interpretar aspectos del libro a partir de la influencia de Schopenhauer es precedida por una curiosa aclaración. Se nos dice que Wittgenstein había leído *El mundo como voluntad y representación* a los 18 años. Es la única ocasión en que se nos informa acerca de la edad en que el filósofo realiza una lectura. Esto mal esconde la subestimación del Wittgenstein lector (*as a boy*).

Si vemos la secuencia de aserciones, observamos que toda la lectura del lugar de Schopenhauer en el pensamiento del joven Wittgenstein depende fundamentalmente de que se considere manipulable y sin carácter propio en su período adolescente a la misma persona a quien se llamó «genio» y que desbordaría carácter pocos años después.

Advertimos que nos interesa describir «los movimientos del pensar» del texto, antes que demandar responsabilidades. Estos movimientos que llevan a la publicación de un texto poco objetivo no son solo individuales. Se debe prestar atención al contexto en que se lo recibe. Esto tiene que ver con el lugar que la historia de la filosofía le dio a Schopenhauer, tratado siempre como una visita no deseada. En nuestra cultura existen premisas que forman convicciones tácitas sobre lo individual y lo social, que rechazan cualquier consideración de lo irracional que no sea totalmente negativa. Ya volveremos sobre esto.

Sus críticas al filósofo alemán mezclan preconceptos, lugares comunes, una buena dosis de terquedad y giros retóricos variados. Ante esta situación no

podemos menos que considerar la obra, un texto político, con otra intención que la declarada. Como diría Wittgenstein reflexionando sobre religión: «Para ser un error, es un error demasiado grande» (Wittgenstein, 1992b: 139).

Como adelantamos, Anscombe asegura que conceptos obscuros como *solipsismo* o *límite* ganan sentido a partir de la lectura de Schopenhauer. El tono empleado es el de quien trae buenas noticias. Dado su lugar privilegiado como heredera intelectual, las expectativas deben haber sido enormes. Pero este entusiasmo deviene una cuestión espinosa cuando, en el capítulo final, titulado «Misticismo y solipsismo», la escritora irlandesa denuncia la incoherencia de los términos de la filosofía de Schopenhauer que se encuentran en el *Tractatus*. El pensador alemán influenció a Wittgenstein, pero solo se lo responsabiliza en todo lo que este pensó erradamente.

Hay que destacar dos cosas: el filósofo alemán habría influenciado en la teoría del lenguaje de Wittgenstein, afirmación delicada si no se la desarrolla, ya que es la lógica de comienzos del siglo xx la que constituye dicha teoría. La segunda observación complementa a la anterior: Anscombe utiliza el término *idea*. Muchas traducciones al inglés del más conocido libro de Schopenhauer lo titulan *The world as Will and Idea*. Traducción errada, «idea» (*Idee*) y «representación» (*Vorstellung*) están muy lejos de ser sinónimos[4]. Como veremos, esto refuerza el equívoco de que su autor tiene una posición solipsista respecto al mundo.

El tema del solipsismo en el texto de Wittgenstein comienza con esta afirmación: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (TLP 5.6). Si el mundo está formado por la totalidad de los hechos y si el lenguaje tiene la sola función de retratarlos, está claro que los límites del mundo y del lenguaje coinciden. El problema comienza a vislumbrarse con la utilización del posesivo *mi* relacionado con *mundo*.

El objetivo principal de la ópera prima del pensador vienés es establecer la diferencia entre lo que se puede «decir» (*sagen*) y lo que se puede «mostrar» (*zeigen*). Pero, y esa es buena parte de la controversia respecto al libro, Wittgenstein parece indicar por última vez aquello que debe ser callado:

> Esta consideración ofrece la clave para saber en qué medida el solipsismo es verdadero. Lo que el solipsismo significa es absolutamente correcto; solo que es algo que no se puede decir, sino que se muestra.
>
> Que el mundo sea mi mundo es lo que se muestra en esto: los límites del lenguaje (el único lenguaje que yo entiendo) significan los límites de mi mundo. (TLP 5.62)

4. «La noción schopenhaueriana de "representación" está más cerca de la relación simbólica o lingüística entre pensamiento y realidad que la epistemológica —y, de acuerdo con Wittgenstein, psicologista— concepción de "idea" como representación mental de una cosa. En este sentido "Vorstellung" de Schopenhauer pudo haber contribuido a la creación de la noción wittgensteiniana de "Abbildung" (representación) (cf. TLP 2.151, 2.22. 4.015)» (Marrades Millet, 2011: 67).

El solipsismo es verdadero, pero esto no es más que una figura para indicar que no se puede pensar lo impensable, ni, por eso mismo, decir lo impensable, lo que lleva a la conclusión de que no existe otro mundo que aquel que estoy pensando.

Estas proposiciones sobre el solipsismo provocaron desconcierto, y un famoso error de traducción —al pasar del original alemán al inglés— tornó este tema centro de debate por décadas. Precisamos detenernos un poco en este error, porque también dice al respecto de la interpretación de Anscombe.

En lo siguiente acompañamos el desarrollo llevado a cabo por Jaakko Hintikka en su artículo «On Wittgenstein's Solipsism»[5]. El error en cuestión se refiere al paréntesis que se encuentra casi al final del parágrafo: «Daß die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen der Sprache (*der Sprache, die allein ich verstehe*) die Grenzen meiner Welt bedeuten» (cursivas nuestras).

El problema de la traducción nace en la edición inglesa de Ogden y Ramsey de 1922, que interpretó *allein* como refiriéndose a *ich* y no a *Sprache* y tradujo el texto alemán como «the language which only I understand» («el lenguaje que solo yo entiendo»). Lo que acabó confirmando este error de traducción fue el hallazgo en 1964 de un ejemplar de la primera edición corregido a mano por el propio Wittgenstein.

Un tercer documento que refuerza la idea de que en 5.62 la palabra *allein* se refiere a *Sprache* y no a *ich* (sujeto de *verstehe*) es el *Prototractatus*, redacción de una versión preliminar del *Tractatus*. Encontramos allí (en la página 60 del facsímil de estos manuscritos) el siguiente texto con las marcas del autor: «5.3353 Daß die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin daß die Grenzen der Sprache (der Sprache die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten». En este rasguño donde el fragmento del parágrafo 5.62 que nos ocupa aparece bajo el número 5.3353, Wittgenstein subraya los posesivos que se refieren al mundo (*Welt*) y, más importante aún, subraya el artículo *der* y el adjetivo *allein*, vinculando así claramente uno a otro.

Esta traducción «viciada» fue adoptada por Anscombe en la primera edición de 1959 de su *Introducción*. En la segunda edición de 1965 acusó recibo del error de traducción y señaló el hecho en una nota a pie de página. Curiosamente, esto no alteró su convicción sobre el solipsismo del *Tractatus*.

La autora británica manifiesta que el pasaje sobre el solipsismo también derivaría de la lectura de Schopenhauer, ya que este afirma que «El mundo es mi idea». El «yo» de este solipsismo no es un cuerpo, un alma o una substancia, sino que «se refiere al centro de la vida, o el punto a partir del cual se ve todo» (Anscombe, 1977: 195). Es la idea de un mundo limitado, el sentimiento del mismo, la que introduce lo místico en la consideración del solipsismo wittgensteiniano. Según la comentadora, habría tomado el término

5. Quien llamó por primera vez nuestra atención sobre el artículo de Hintikka fue Pilar López de Santa María Delgado en su *Introducción a Wittgenstein: Sujeto, mente y conducta* (López, 1986: 59). Desarrollamos con mayor extensión y detalle este problema de traducción en Martínez (2001).

misticismo de Russell, opinión que no compartimos, según ya expusimos en otra ocasión[6]. Brian McGuinnes es tajante al respecto:

> No es verdad que Wittgenstein hubiera leído el ensayo de Russell «Misticismo y Lógica», cuando compuso el *Tractatus*. Este ensayo fue publicado en julio de 1914 y la última visita de Wittgenstein a Inglaterra antes de la guerra fue en octubre de 1913. Si lo leyó en 1914, parece que se lo sacó de la cabeza por un buen tiempo, ya que los «temas místicos» no aparecen en sus *Cuadernos de notas* hasta el 6 de mayo de 1916, cuando las proposiciones 6.371 y 6.372 del *Tractatus* son esbozadas por primera vez. (McGuinness, 1966: 305)

Es el problema del sentido de la vida del que se ocupa el misticismo. Este problema no puede ser resuelto a través de las ciencias y su modo de interrogar. El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo, esto significa que es inefable. En función de este sentido del mundo Elizabeth Anscombe va a considerar la voluntad del *Tractatus*. La tarea o el problema a que Wittgenstein se refiere cuando dice que «Los hechos pertenecen todos a la tarea propuesta (*Aufgabe*) y no a la solución» (TLP 6.4321) es la propia vida. Esta tarea que se nos propone está acompañada de leyes de la forma «debes» o «no debes», a lo que Wittgenstein responde: «¿Y qué si no lo hago?».

Wittgenstein piensa que una acción ética debe tener alguna especie de premio o castigo, pero que estos deben residir en la acción misma (TLP 6.422). Una atónita Anscombe se pregunta: «¿Qué es la acción misma?».

La autora señala que la palabra alemana *Aufgabe* denomina las tareas que se le dan al alumno en la escuela. Insiste en traducir el término como «tarea propuesta», lo que tiene sentido en el contexto escolar, donde maestros o profesores atribuyen esas actividades. Llevada esta acepción al problema del sentido de la vida, parece no cerrar satisfactoriamente: una tarea propuesta suena a «heteronomía» en sentido kantiano. La respuesta puede ser pensada en torno de «la acción misma», con auxilio de anotaciones de los *Cuadernos de notas* que fueron omitidas de la versión final del *Tractatus*.

Como en otros lugares del libro, cierra y refuerza su argumento con una anécdota personal referida a Wittgenstein: «La vida es como un niño que hace cuentas. (Hacia el final de su vida seguía usando la misma analogía)» (Anscombe, 1977: 198).

Si pensamos esta «tarea» en los términos de una voluntad que se identifica con su obrar, y no como causa de un efecto, entenderemos el «solipsismo» no solo en vinculación con el «misticismo», sino como una «ética de la inmanencia», según la cual «querer» y «hacer» son sinónimos.

Curiosamente, Anscombe repara en esos fragmentos donde se realiza esta identificación, pero, ocupada en leer las proposiciones de Wittgenstein sobre la voluntad como crítica y corrección de las posiciones de Schopenhauer, no las considera tesis positivas.

6. Difícilmente Russell, ateo y liberal, influyera en Wittgenstein en materia religiosa. Abordamos el tema en Martínez (1998).

El juicio negativo de los conceptos y la filosofía schopenhaueriana la lleva a afirmar que quizás la vinculación entre voluntad, solipsismo y límites sea «[…] la parte del *Tractatus* que pareciera estar más evidentemente equivocada» (Anscombe, 1977: 199). «Misticismo» y «solipsismo» ven erosionada su transcendencia cuando la comentadora declara no comprender el papel de una «[…] quimérica voluntad que no hace nada en el mundo, pero solamente altera los "límites" del mundo» (Anscombe, 1977: 199).

En lo que sigue resumiremos algunas «complicaciones» en la lectura de Anscombe:

a) Tomar al solipsista y al solipsismo como literalmente reales o existentes. Así como el «relativista», el «solipsista» es un «personaje conceptual», una ficción, un «as if». Si alguien en la historia de la filosofía hubiese postulado esas convicciones como saberes, a la hora de ejemplificar se darían los nombres de los filósofos criticados. Como el «contrato social», el «estado de naturaleza» o el «genio maligno», el solipsista funciona como un caso extremo y ficticio que da auxilio a una argumentación. Del hipotético relativista que contradice su posición, Karl-Otto Apel retira el concepto de «autocontradicción performativa» para dar un ejemplo. En Wittgenstein la palabra *solipsismo* denomina el momento de proyección de la proposición sobre el mundo. Es un «yo» el que realiza esta proyección, pero lo hace en el único lenguaje que existe y que comparte estructura lógica con el mundo. El «solipsismo» solo es la caracterización «monológica» del lenguaje que se opondrá al lenguaje dialógico de las *Investigaciones filosóficas*.

b) No solo por este carácter ficcional Schopenhauer no era solipsista, sino también porque el sujeto no puede producir el objeto, ni viceversa. Sujeto y objeto son inseparables, y se funden en la representación. No hay causalidad entre ellos. Tanto realismo como idealismo extremo están errados. Schopenhauer tachaba de solipsista a Fichte, de hecho. El rechazo del idealismo extremo es claro: «La cuestión acerca de la realidad del mundo exterior, tal como la consideramos hasta ahora, siempre se originó en un engaño de la razón consigo misma» (Schopenhauer, 2005: I, 5). Entre sujeto y objeto no hay relación de causalidad, ambos obedecen al principio de razón suficiente.

c) Al anunciar por primera vez su novedad exegética, Anscombe dice que la doctrina de Schopenhauer es la del «mundo como idea». Así, torna sinónimos *idea* y *representación*, dos conceptos claramente diferenciados en la obra de Schopenhauer, que siempre afirmó que su filosofía heredaba y reelaboraba tres corrientes de pensamiento o contemplación: budismo, platonismo y kantismo.

De esta manera, el concepto de idea es platónico. Significa las formas eternas a través de las cuales la «Voluntad» se objetiva en el mundo, es decir, se torna fenómeno. El concepto de representación es kantiano. Tanto en Kant como en Schopenhauer, *representación* es construcción u organización

de la experiencia, solo que, en lugar de la deducción transcendental de las categorías, la «representación» schopenhaueriana es construida a través del cuádruple principio de razón suficiente.

Cabe recordar que en el mundo anglosajón el título de la conocida obra de Schopenhauer es *The world as will and Idea*. Y Anscombe es consciente de ello. Es en el último capítulo, donde la estrategia es reforzar un Schopenhauer solipsista, en que ella usará solamente el término *idea*.

Al identificar *representación* con *idea* sin especificar la acepción platónica de esta última, se da a entender que el mundo es producto de alguna acción mental. Así se lleva a cabo la invención de un Schopenhauer ingenuo y mal filósofo, que será presa fácil de la crítica empirista británica y de los que solo encuentran lógica en el *Tractatus*. Su metafísica se ve reducida a exacerbación psicológica, con lo que a Schopenhauer se le atribuirá por siempre una postulación y una defensa del solipsismo.

d) Anscombe no distingue entre *voluntad empírica* y *voluntad metafísica*, y queda convencida de la impotencia de la voluntad sobre el mundo. Esta definición se aplica a la voluntad metafísica, que no puede cambiar ni producir hechos en el mundo, sino que puede alterar los límites del mundo, lo que significa mudar el modo de ver el mundo de los hechos.

e) Debido a lo anterior, no entiende una ética en la cual «premio y castigo» residan en la acción misma. Es una ética de la inmanencia donde el mundo del feliz será el que contemple todos los hechos, y el del infeliz intente mudarlos. Cualquier alteración de los hechos que me beneficie será una «gracia del destino». Esta es «la parte más evidentemente equivocada del *Tractatus*» para Anscombe (1977: 199).

El *Tractatus* no afirma categóricamente que «el solipsismo es verdadero», sino que delimita «en qué medida» lo es. La definición es restrictiva, lo que comprobamos al continuar la lectura del parágrafo: «Lo que el solipsismo *quiere significar* es enteramente correcto, solo que no se puede decir, sino que se muestra» (TLP 5.62). Obsérvese el uso de esos dos verbos (itálicas del autor): «quiere significar». Denotan una operación o un proceso no finalizado o alcanzado. El solipsismo es «verdadero» en la medida en que coincide con el realismo. Es el «realismo» el objeto de esa proposición. El solipsismo se disuelve en este. Enunciarlo como verdadero no aporta ningún conocimiento, ya que, antes que afirmar la creación mental del mundo, lo que hace es decir que los hechos no están predeterminados y, por eso, «el mundo es mi mundo», o sea «representación» a partir del isomorfismo que comparten lenguaje y mundo.

Esta «representación» o «figuración» es cualquier cosa menos psicológica o subjetiva, ya que se realiza con el único lenguaje que entendemos. Como vimos, la definición «el solipsismo es verdadero» fue entendida de modo literal por un error de traducción al pasar el texto del original alemán al inglés.

El controvertido término *solipsismo* se refiere a que si bien las estructuras del mundo y el lenguaje que las describen son *a priori*, no lo son ni su apli-

cación ni los hechos que significamos. El sujeto solipsista es el sujeto metafísico que debe «intuir», esto es, «ver» sin intención ni mediación, ese mundo y sus límites.

El sujeto es solipsista porqué «el mundo es mi mundo», lo que significa que yo protagonizo lo que veo, pero como lo veo a través del único lenguaje que entiendo, cualquier otro puede ver lo mismo. *Solipsismo* coincide con *realismo*, porque si bien la experiencia puede ser singular, el lenguaje con que se la describe es universal, no un «lenguaje privado», como lo denominará posteriormente en las *Investigaciones filosóficas*.

La *Introducción* de Anscombe es la primera interpretación que asume la importancia del «misticismo» vinculándolo con el «solipsismo». El «misticismo» denota la acción de ver «el mundo como un todo limitado». Como esos límites no fueron impuestos o creados por mi voluntad u otra voluntad humana, se impone el silencio —que no es subordinación ni devoción— ante esa voluntad ajena que podemos llamar «Dios».

A la voluntad desiderativa, fuerza ciega, Wittgenstein le opondrá un modo de ver, el del mundo como un todo limitado. Para que esa acción sea llevada a cabo es necesaria una intuición (*Anschauung*). Ver «el todo y sus límites» es un «ver sin mediación», sin imperativos ni raciocinios. Es lo místico, un ver inmediato o intuitivo. Denominar este ver de «místico» no tiene nada de esotérico ni, mucho menos, devocional. Es un ver que transforma al «observador», como las epifanías o las revelaciones en las personas santas o que se convierten a una religión. Estamos ante una analogía. Ver el mundo como un todo limitado es aprender la correcta visión del mundo, aquella que puede ser colocada en proposiciones que muestran la forma lógica que el mundo y el lenguaje comparten.

La idea de un sujeto representante que se encuentra en el mundo también exige consideración diferenciada. Así como en el campo de visión no vemos el ojo, el sujeto metafísico no puede ser visto en el mundo (TLP 5.633).

Wittgenstein comprende el pensamiento de Schopenhauer y reelabora las disposiciones y facultades de la «Voluntad de vivir», esencia del mundo, tornándola «voluntad metafísica humana».

Demostraremos que lo escrito en los *Cuadernos de notas (1914-1916)* sobre la voluntad schopenhaueriana es omitido del *Tractatus* porque uno de los verbos psicológicos por excelencia, *desear*, parte fundamental de esta reflexión, solo puede ser pensado como expresión de una «cosa en sí»; vieja piedra en el zapato del llamado «idealismo alemán», algo que excedía y hasta contradecía los objetivos del joven Wittgenstein.

4. Wittgenstein y el *Tractatus*: Schopenhauer se «muestra» pero no se «dice»

Según nuestra comentadora, Wittgenstein compartía la concepción de «mundo como idea o representación», pero no concordaba con la de «mundo como voluntad». Esta observación es bastante insatisfactoria, porque sin «voluntad» no hay «representación», por lo que no se puede simplemente elegir uno de

los conceptos sin alterar el todo. Si Wittgenstein rechaza o da un nuevo significado a los términos y a las cuestiones de este pensador, aclarar esas divergencias es más que necesario. Entre otros motivos, porque buena parte del glosario y de las cuestiones que presenta el *Tractatus* reflejan, en buena parte, la obra más conocida de Schopenhauer.

En oposición a esta afirmación demostraremos que Wittgenstein no rechaza el concepto de voluntad, sino que lo reformula al transformarlo en «un modo de ver al mundo» por parte del sujeto.

Wittgenstein, al darle forma final al *Tractatus*, mantiene las preocupaciones y el vocabulario que se encuentran en *El mundo como voluntad y representación*. ¿Qué lo lleva a omitir deliberadamente el nombre de Schopenhauer? Un comienzo de respuesta puede encontrarse en la anotación de agosto de 1916:

> Bien y mal solo entran en escena a través del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. Se podría decir (schopenhauerianamente): el mundo de la representación no es ni bueno ni malo, sino que lo es el sujeto que quiere.
>
> Soy consciente de la completa falta de claridad de todas estas proposiciones.
>
> (*Cuadernos de notas*, 2/8/1916)

El filósofo vienés no parece dudar sobre la importancia de la filosofía de Schopenhauer, aunque declara su falta de claridad al respecto. Este parágrafo no aparece «literalmente» en el *Tractatus*, pero sí su contenido. Es el sujeto metafísico cuya voluntad no altera el mundo de los hechos, sino los límites del mundo. La «voluntad» que muda los límites del mundo no pertenece a ese mundo, sino que es su límite. Es esta «Voluntad» metafísica la que no se relaciona causalmente con el mundo de los acontecimientos: «El mundo es independiente de mi voluntad» (TLP 6.373). Aún si todo ocurriese como lo deseáramos sería solo una cuestión de suerte o una gracia del destino, ya que no hay conexión lógica entre la voluntad y el mundo (TLP 6.374).

La explicación de esto se encuentra en los *Cuadernos de notas*. La conexión de la voluntad (el querer) se establece con la «acción misma»:

> Está claro: es imposible querer sin llevar a cabo ya el acto voluntario. El acto voluntario no es la causa de la acción, sino la acción misma. No se puede querer sin hacer. Si la voluntad ha de tener un objeto en el mundo, entonces puede serlo la acción intencionada. Y la voluntad ha de tener un objeto. (CN 4/11/1916)

La «Voluntad» ética o metafísica quiere y hace sin mediación de una representación. Es la «Voluntad» que trasciende los hechos porque se relaciona con el «todo». Es la «voluntad ética» una voluntad inmanente, que no piensa sino que hace. Por eso la ética no podrá tener contenido, porque hacer es ver los límites del mundo con sentido. Esta identificación entre *querer* y *hacer* también la encontramos en *El mundo como voluntad y representación*. En este el cuerpo

no es otra cosa que la voluntad objetivada —la voluntad convertida en representación— y no puede querer el acto sin percibirse a la vez como movimiento de su cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes; no están en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa (Schopenhauer, 2005: II, 18).

Y aquí se separan las aguas entre lo que Wittgenstein tiene en común —el origen no racional de la razón, en particular— con el filósofo alemán y lo que comienza a pensar más allá de él y contra él.

Para realizar esto, Wittgenstein distingue entre querer (*wollen*) y desear (*wünschen*), términos que son indistintos en la obra schopenhaueriana: «[…] Desear no es hacer. Sin embargo, querer es hacer. […] El hecho de que yo quiera un proceso consiste en que yo lo lleve a cabo, no en que haga otra cosa que cause el proceso […]» (CN 4/11/1916). El «querer» se identifica con la acción, es la acción misma. Es la voluntad desiderativa la que se niega en TLP 6.373, y es solo la voluntad inmanente a la acción la que es reivindicada. La diferenciación entre el «desear» y el «querer», y la posterior identificación de este último con el «hacer» es el «movimiento» de Wittgenstein, para escapar de una voluntad como fuerza ciega y destino, que es la propuesta de Schopenhauer. Donde «desear» no es «hacer», «querer» sí lo es (Martínez en Balla y Tomasini Bassols [orgs.], 2014: 89-116).

Lo que se inicia a partir de la necesidad de distanciarse de Schopenhauer, de su «Voluntad» como «cosa en sí», es una reflexión activa que está siempre presente en anotaciones del filósofo vienés, no importa el año que se quiera analizar. La preocupación con los verbos psicológicos tiene una doble fuente de origen. El esfuerzo por separar o distanciar cualquier formulación lógica, o uso de la misma, de toda explicación causal que afirme o sugiera ser de origen psicológica.

La otra fuente de origen que reconocemos son los verbos que muestran el carácter activo y depredador de la «Voluntad» como esencia. Esta «quiere», «hace» o «desea». Todo a la vez y sin distinción. La salida nietzscheana fue pensar estos verbos como expresión del poder de la voluntad, un «poder-hacer» espontáneo. Lo que esa voluntad no consiguiese debía recibir otro trato, el del «amor fati»[7].

Wittgenstein comparte algunos rasgos de la voluntad schopenhaueriana, aunque nunca su fatalidad. Nótese que de la inmanencia «querer-hacer» Schopenhauer concluye la inexistencia de «libre albedrío», algo impensable y sin lugar en la obra del vienés.

La diferencia es fundamental, «voluntad empírica» y «voluntad metafísica» son los nombres de una distinción ontológica en *El mundo como voluntad y representación*, la primera es voluntad humana, la otra es ser, «cosa en sí».

Encontramos ambas voluntades en Wittgenstein, pero estas denominan una distinción lógica, la que opera en la distinción entre *decir* y *mostrar*. Querer dentro del mundo de las posibilidades lógicas, lo que no significa resigna-

7. Ver, entre otros, el parágrafo 341 de *La Gaya Scienza*, de Nietzsche.

ción o tomar un atajo que reúna el querer con lo querido. Querer algo en el mundo lógicamente posible no significa su obtención, significa querer con sentido y querer el sentido. Es de la lógica como transcendental que voy hacia el querer los hechos, independientemente de que su realización sea producto de una voluntad ajena.

Wittgenstein establece diferencias en el interior de la voluntad. Su objetivo es superar la distinción schopenhaueriana entre una «voluntad como cosa en sí» y una «voluntad humana». El pensador austríaco no quiere una «Voluntad» como fuerza ciega y fatalista. Mucho menos como «cosa en sí».

Schopenhauer sostenía un argumento lógico y otro ontológico con el que justificaba la «Voluntad» como principio metafísico. Con el primero sostenía que, si bien puedo querer un objeto o realizar una acción, no puedo «querer el querer». El «querer» no nace de una decisión, sino que es infundado. En última instancia no puedo justificar por qué quiero, lo que podemos justificar es el objeto querido, no la acción de querer. Eso torna a la «Voluntad» esencia del mundo, no solo humano, sino de la Naturaleza que sería expresión de esa esencia que solo sabe querer.

El argumento ontológico produce una convicción menor, se fundamenta en la imposibilidad de separar «esencia» de «existencia». Si la «Voluntad» es esencia, ella existe, porque es inconcebible una esencia inexistente.

La respuesta de Wittgenstein al argumento lógico es clara: «[…] ¿No lo puedo producir? ¿Cómo qué? ¿Qué es lo que puedo producir? ¿Con qué comparo el querer cuando digo esto?» (*Investigaciones filosóficas*, § 611).

Las «voluntades» que Wittgenstein postula son humanas. La que llama «de metafísica» lo es porque su papel es «ver el mundo como un todo limitado». Este «ver» es místico y ético. Místico porque se llama a silencio ante lo que existe y que sentimos como hecho por una voluntad ajena. Ético porque esa voluntad debe asimilarse a los límites del mundo-lenguaje[8].

La voluntad es impotente, esto no significa que no podamos realizar cosas que nos proponemos, sino que no podemos querer más que lo realizable. El querer es isomorfo a la acción, a lo que puede ser realizado en un mundo de hechos figurables. El desear encarna la «tendencia natural del espíritu humano» de transgredir las barreras del lenguaje y la figuración, los límites del único mundo-lenguaje posible[9].

Vencer esta tendencia significa una aceptación de los límites de la lógica, de lo pensable-decible. Precisamente este trabajo es el que le está asignado al sujeto de la voluntad ética, el sujeto metafísico o solipsista.

8. Ver Martínez (2010: 111-130).
9. La expresión «tendencia natural del espíritu humano» aparece al final de la *Conferencia sobre ética*. Tomamos la *Conferencia* como continuidad de la distinción entre lo que puede ser dicho y lo que debe ser silenciado, por lo tanto, más próximo a la esfera conceptual del *Tractatus.* Anscombe, en su artículo «La simplicidad en el *Tractatus*», afirma dicha continuidad y califica a la *Conferencia* como «extremamente tractatusiana» (Anscombe, 1989: 6).

El mundo está estructurado lógicamente, y el lenguaje lo refleja porque comparte dicha estructura. Sin embargo, transgredimos este isomorfismo al usar el lenguaje para expresar cosas que no están en el mundo.

Aquí hay muchos aspectos para pensar. Si bien el *Tractatus* identifica el síntoma (el sentido de la vida como problema) y su «solución por disolución»: sentir lo místico, el mundo como un todo limitado; no dice ni muestra la causa. Si, como se anuncia en el prefacio, todos los problemas filosóficos derivan de un «mal entendimiento» del lenguaje, extrañamente tendríamos una causa cognitiva. Esto no condice con nada de lo que afirma Wittgenstein en el resto del libro, o donde se lo quiera leer.

En realidad no conseguiría explicar por qué transgrede las barreras del lenguaje y la de los hechos del mundo hasta la *Conferencia sobre ética* de 1929.

Con la omisión de los fragmentos de los *Cuadernos* en que se identifica «querer y hacer», lo que parece ser claro es que el verbo «desear» no puede tener otro significado que el de la acción concomitante al transgredir. De este modo, sería una disposición humana que se parece mucho a un pecado original, en el sentido de una voluntad que actúa contra sí misma. La otra opción es, precisamente, la que quiere evitar: pensar en una voluntad como esencia, que me arrastra al deseo sin fin ni finalidad.

Todo este escenario es algo que las interpretaciones lógicas del *Tractatus* nunca asumen ni explican: ¿Cómo se llega al silencio? Porque este no es inherente a la proyección o a la figuración o al nombrar. No hay ningún vínculo lógico entre el mal entendimiento del lenguaje y su transgresión. Y si al entender mal, transgredo, la causa u origen de la infelicidad es cognitiva, por lo que una ética es absolutamente posible.

La lógica limita al mundo, pero no hay nada en ella que me ayude a no transgredir esos límites. Es este el punto donde la palanca de la voluntad schopenhaueriana suele apoyarse. Lo que se encuentra en Wittgenstein es tan breve que solo puede ser alusivo. Son diversos los autores que el pensador vienés conjuga, pero cuando discurre sobre la voluntad, en especial en su obra de juventud, la fuente es única: Schopenhauer. Sea mencionado u omitido su nombre, Wittgenstein opera una crítica que lo lleva lejos de cualquier metafísica no racional. El problema es que al redactar el *Tractatus* no tiene una causa inmanente para substituir una causa metafísica.

La identificación o inmanencia entre «querer» y «hacer» da la base conceptual para entender por qué el solipsismo coincide con el realismo. Si «querer» y «hacer» son coetáneos e idénticos en sus condiciones de emergencia, esto es, uno no puede pensarse sin el otro, la clásica distinción entre «mente humana» y «mundo exterior» acaba disuelta en un punto sin extensión, lo que significa que la desaparición de su diferencia no deja rastros. El silencio debe ser conquistado, precisamente a través de la intuición del mundo como un todo limitado lógicamente. Lo que torna necesaria la búsqueda de «silencio» es el problema del sentido de la vida.

La cuestión es que todo esto que acabamos de decir apenas está mencionado y desarrollado en los *Cuadernos*. Entre otros inconvenientes, vemos que a

la identificación o inmanencia entre «querer» y «hacer», Wittgenstein le agrega la existencia de un «desear». Esto recupera y mantiene una concepción de «Voluntad» como «telos» en sí misma, la fuerza ciega que actúa como principio metafísico. El «desear» lo obligaría a introducir una «Voluntad» que no podría llamar de «Dios», porque desea otro mundo que el de los hechos. También le exigiría explicar qué es lo que se puede querer y por qué no se debe desear. Lo que significaría, en suma, elaborar una ética que estableciese valores.

Wittgenstein no puede decir el nombre de Schopenhauer en el *Tractatus Lógico-philosophicus*, pero su texto lo «muestra» al identificar la ética con un trabajo sobre la «Voluntad». Esta es la «tarea» (*Aufgabe*) propuesta. Semejante a la transformación y a la superación del principio de individuación de «El Mundo» (Libro IV, § 69)[10].

Con posteridad, en la década de 1930, conseguiría pensar esa inmanencia y afirmar la voluntad como fenómeno. «Cuando dije: "eso significaría no considerar la intención como un fenómeno", la intención recordaría aquí la concepción schopenhaueriana de la voluntad. Todo fenómeno nos parece inerte en contraste con el pensamiento vivo» (*Gramática Filosófica* VII, 97).

Anscombe utiliza un Schopenhauer todavía no superado por la reflexión posterior wittgensteiniana. Esto transforma todas las observaciones posteriores de Wittgenstein sobre la voluntad en una eterna corrección del *Tractatus*, y no lo que realmente es: la continuidad de una reflexión que lo lleva a nuevas perspectivas.

En realidad, la autora ofrece indicaciones de otros textos del filósofo vienés donde pueden encontrarse respuestas o paliativos que ella misma cita. Es probable que su lectura partiera de la convicción del *Tractatus* como libro, esto es, como obra cerrada en sí misma y no como texto que dialoga u omite —lo que también es una forma de relación—, observaciones hechas en otras ocasiones.

Cuando Wittgenstein retoma oficialmente la actividad filosófica, a partir de 1929, la «voluntad» será pensada al lado de otros substantivos y verbos que denoten una «interioridad» tan oculta como privilegiada. Por otro lado, «voluntad» es lo que hay que vencer para no quedar preso a usos unilaterales del lenguaje. Hasta el final de su vida insistirá en que los errores filosóficos derivan de la voluntad, no del entendimiento (Wittgenstein, 1997: 171).

Pero todo esto no estaba nada claro a comienzos de la década de 1920.

5. ¿Decir, mostrar o adivinar «Schopenhauer»?

La pregunta que surge es: si Schopenhauer fue tan importante para el contenido y la redacción del *Tractatus*, ¿por qué no hay ni una sola mención a él o a su obra en alguno de sus parágrafos?

Una respuesta conjetural y que acompaña a la de relación con un *Zeitgeist* que afirmamos al comienzo es la de que parece existir un «estigma Schopenhauer», según el cual sus lectores más brillantes pasan de la inspiración a la

10. Ver el desarrollo de esta analogía en Martínez (2001).

aporía de modo imprevisible. Lo que comienza seduciendo acaba exigiendo nuevos conceptos, nuevas teorías y saberes.

Friedrich Nietzsche lo hará objeto de sus críticas más ácidas, al mismo tiempo en que piensa su «Voluntad de poder». Sigmund Freud oscilará entre el reconocimiento de una deuda intelectual y la negación[11]. Ludwig Wittgenstein acabará omitiéndolo. Los tres crearon algunos de sus conceptos más importantes a partir de la reformulación de su pensamiento. Pero el nombre Schopenhauer produce reacciones y urgencias que lo dejan más próximo a un «aviso de incendio». Y parece más que arduo hacer algo al respecto. Ya podemos reformular la afirmación de que «sin conocer a Schopenhauer no se entiende el *Tractatus*», para una definición alternativa más realista: «sin conocer a Schopenhauer no se entiende lo que el *Tractatus* deja sin resolver».

Los partidarios de lecturas logicistas deben entender que no considerar Schopenhauer y las nociones de «voluntad» que pueden encontrarse en el *Tractatus* es una posición que ya no se sostiene por sí misma. En realidad, coloca en incómoda evidencia a quien la mantiene, porque los textos, los documentos y ya hasta una tradición leen el *Tractatus* incluyendo esos elementos.

Dicho esto, lo que tenemos que entender y asumir como un compromiso todos aquellos que leemos este texto de Wittgenstein en clave de voluntad schopenhaueriana es que la nuestra tampoco es una interpretación definitiva ni mucho menos.

No somos inocentes de «interpretación», pero tenemos en alta consideración nuestra «conquistada ingenuidad».

6. Conclusión

El texto de Anscombe que analizamos críticamente cumple un papel político que encontramos difícil e innecesario negar. Nuestro artículo nunca pretendió colocarse en la posición de acusador. No obstante, en más de un momento hubo necesidad de utilizar una retórica jurídica que seguramente parecía el ejercicio de esa función.

No fue ni es nada fácil encontrar el tono crítico y, a la vez, medido. Téngase en cuenta que lo que acabamos de describir estableció un canon de lectura. Si favoreció que se pueda rechazar cualquier interpretación que utilice a Schopenhauer, aún sin conocer su obra, esto habla más de la recepción del texto que de la intención de la autora.

Describimos los medios discursivos e institucionales con que Anscombe condenó la lectura schopenhaueriana al ostracismo, inclusive antes de que esta lectura fuera posible. Para finalizar, hacemos un análisis de nuestra posición al llevar a cabo esta crítica. Combinemos que Schopenhauer no solo no debe ser obviado como es imprescindible su conocimiento para entender el *Tractatus*.

11. Roberto Rodríguez Aramayo, en el estudio preliminar a la edición de la *Metafísica de las costumbres*, de Arthur Schopenhauer, desarrolla la ambigua relación de Freud con la herencia schopenhaueriana (Rodríguez Aramayo, 1993: XXII-XXV).

De hecho, eso es lo que dice Anscombe. Pero la inclusión de Schopenhauer socava cualquier interpretación que quiera concluir sin dejar mucho en abierto. ¿Qué estamos queriendo señalar con esto? Que la lectura «en abierto» que nosotros defendemos solo es posible en un espacio filosófico atravesado y coordinado por movimientos epocales y/o sociales que conversen entre ellos. Sesenta años atrás tal circunstancia era imposible.

Y si Anscombe no hubiese realizado ese ejercicio de interdicción, ¿estaríamos leyendo el *Tractatus*? No creemos que hubiese sobrevivido al «verdadero Schopenhauer».

El libro de Elizabeth Anscombe persuade metódicamente. Lo que llamamos «complicaciones» en realidad fue un necesario juego de cartas marcadas. Insistimos en la pertenencia de una interpretación a su época. Sesenta años atrás lo que importaba era el orden, no necesariamente la justicia. Ese orden fue el del Estado y de la democracia liberal. Era el auge de la Guerra Fría, y ninguna filosofía escapa de la sociedad de su tiempo.

El libro de Anscombe es un monumento, un tótem con el que protegió un punto de vista que no era solo de ella. Es más que importante conocer y comprender el carácter político que siempre tendrá la filosofía en su oficio de pensar los límites y más allá de ellos.

Referencias bibliográficas

Anscombe, G.E.M. (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Nueva York: Harper & Row Publishers.

— (1977). *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. Buenos Aires: El Ateneo.

— (1989). «La simplicidad en el "Tractatus"». Traducción de Alberto Vargas e Isabel Cabrera. *Dianoia*, año xxxv, 35, 1-10.

Barrett, Cyril (1994). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Traducción de Humberto Marraud González. Madrid: Alianza Editorial.

Barthes, Roland (2006). *Mitologías.* Traducido por Rita Buongermino, Pedro de Souza y Rejane Janowitzer. Río de Janeiro: Difel.

Carel, Havi y Gamez, David (eds.) (2008). *Filosofia contemporânea em ação.* São Paulo: Artmed.

López de Santa María Delgado, Pilar (1986). *Introducción a Wittgenstein: Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder.

Marrades Millet, Julián (2011). «Subject, World and Value. (Some Hypotheses on the Influence of Schopenhauer in the early Wittgenstein)». En: Perissinotto, Luigi y Sanfélix, Vicente (eds.). *Doubt, Ethics and Religion: Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*. Frankfurt: Ontos Verlag.

Martínez, Horacio Luján (1998). «William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteiniano». *Revista de Filosofía*. Universidad del Zulia, Venezuela, 87-105.

— (2001). *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel, Paraná, Brasil: Edunioeste.

— (2010). «Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del *Tractatus* de Wittgenstein». *Ideas y Valores*, LIX (142), 111-130. Universidad Nacional de Colombia.
— (2014). «Wittgenstein y la *Conferencia sobre ética* como texto de transición: Observaciones sobre los cambios en torno al concepto de "voluntad" en su obra». En: Balla, Mariano y Tomasini Bassols, Alejandro (orgs.). *Wittgenstein en español IV*. Santa Fe: HyA Ediciones, 89-116.
McGuinness, Brian (1966). «The Mysticism of the Tractatus». *The Philosophical Review* (julio), 305-328.
Rodríguez Aramayo, Roberto (1993). «Estudio preliminar. Excurso freudiano». En: Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: CSIC.
Schopenhauer, Arthur (2005). *O mundo como vontade e como representação*. Traducción, presentación y notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP.
— (2009). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Colonia: Anaconda.
Simões, Eduardo (2012). *Hertz, Wittgenstein e a Representação do Mundo.* Curitiba, Brasil: CRV.
Stenius, Eric (1964). *Wittgenstein's Tractatus: A critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell.
Wittgenstein, Ludwig (1965). «Wittgenstein's Lecture on ethics: Notes on Talks with Wittgenstein (Friedrich Waissmann). Some developments in Wittgenstein's view of ethics (Rush Rhees)». *The Philosophical Review*, LXXIV (1) (enero).
— (1971). *Prototractatus: An early version of Tractatus Logico-Philosophicus*. Editado por B.F. McGuinness, T. Nyberg y G.H. von Wright. Traducido por D.F. Pears y B.F. McGuinness. Introducción histórica de G.H. von Wright y un facsímil del manuscrito del autor. Nueva York: Cornell University Press.
— (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: UNAM / Editorial Crítica.
— (1990). *Conferencia sobre ética. (Con dos comentarios sobre la teoría del valor).* Traducción de Fina Birulés. Introducción de Manuel Cruz. Barcelona: Paidós.
— (1992a). *Gramática filosófica*. México: Universidad Nacional Autónoma.
— (1992b). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducción e introducción de Isidoro Reguera. Barcelona: Paidós.
— (1993). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Introducción de Bertrand Russell. Traducción, presentación y ensayo introductorio de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP (Editora da Universidade de São Paulo).
— (1997). *Ocasiones filosóficas. 1912-1951.* Madrid: Cátedra. Teorema.
— (2009). *Cuadernos de Notas (1914-1916)*. Traducción de Juan David Mateu Alonso. Prólogo de Vicente Sanfélix Vidarte. Madrid: Síntesis.

Horacio Luján Martínez es doctor en Filosofía (2001) con estadía postdoctoral en el Centro para el Estudio de la Democracia, Universidad de Westminster (Londres, Reino Unido), durante el período 2015-2016. Es autor de libros, artículos y capítulos sobre la filosofía de Ludwig Wittgenstein y sobre las relaciones entre lenguaje, ética y política. Actualmente es profesor en el Curso de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Rosario, Santa Fe, Argentina.

Horacio Luján Martínez was awarded a PhD in Philosophy of Language from the State University of Campinas (Brazil) in 2001. He was visiting researcher at the Centre for the Study of Democracy at the University of Westminster (UK) in 2015-16. He has published works on the philosophy of Ludwig Wittgenstein and the relationships between language, ethics and politics. He currently teaches at the School of Philosophy of the College of Humanities & Arts of the National University of Rosario (UNR in Argentina).

Los límites modalmente vagos de la simplicidad mereológica

Gonzalo Germán Núñez Erices
Universidad Católica del Maule. Departamento de Filosofía
gnunez@ucm.cl

Fecha de recepción: 17-4-2021
Fecha de aceptación: 1-9-2021

Resumen

Un objeto simple es un átomo mereológico, es decir, un objeto sin partes. Markosian (1998) postula lo que él llama *the simple question*: ¿bajo qué circunstancias es verdadero para un objeto que no posea partes? Este artículo analiza, primero, las respuestas a esa pregunta y, segundo, la tesis del nihilismo mereológico sobre composición material. Según esta última, en el mundo solo existen objetos simples que nunca componen nada. Esta tesis evita la vaguedad composicional, al no existir límites espaciales indeterminados para un objeto sin partes, pero no elimina, considerando los descubrimientos de la física cuántica, la vaguedad modal en su localización.

Palabras clave: simples; nihilismo; vaguedad; modalidad; composición material

Abstract. *The modally vague boundaries of mereological simplicity*

A simple object is a mereological atom, in other words an object without parts. Markosian (1998) posits what he calls *The Simple Question*: under what circumstances is it true of some object that it has no parts? This article analyses, first, responses to that question, and second, the nihilistic mereological thesis of material composition. According to this, there are only simple objects in the world, which never compose anything. This thesis avoids compositional vagueness, as there are no undetermined spatial boundaries of an object without parts; but taking into account the discoveries of quantum physics, it cannot get rid of the modal vagueness of its location.

Keywords: simples; boundaries; nihilism; vagueness; modality; material composition

Sumario

1. Introducción
2. La pregunta acerca de la simplicidad
3. Límites vagos y nihilismo mereológico
4. Indeterminación y probabilidad cuántica
5. Límites y la vaguedad modal de la simplicidad
Referencias bibliográficas

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1350

1. Introducción

Varios siglos han pasado desde que pensadores como Leucipo, Demócrito o Epicuro se preguntaran por los componentes básicos e indivisibles de la materia. A pesar de que la física contemporánea ha llevado a cabo descubrimientos sorprendentes de cómo suceden las cosas a escala microscópica que desafían el sentido común, aún surgen interrogantes sobre la naturaleza de las partículas fundamentales que componen los objetos ordinarios que nos rodean. Sin embargo, el estudio sobre composición material es un tema de interés que atrae no solo a científicas(os), sino también a filósofas(os) y, en particular, a quienes se dedican a la metafísica. De acuerdo con Quine, la pregunta «¿qué es lo que hay?» exige asumir los compromisos ontológicos que estamos dispuestos a aceptar en virtud de cuantificar los componentes del mundo. Cotidianamente estamos comprometidos con la existencia de objetos materiales (como sillas, mesas, planetas o nubes) que se corresponden con la creencia de que dos o más objetos pueden componer juntos otro objeto; no solamente la aceptación de que muchos átomos componen juntos una mesa, sino también de que muchos ladrillos componen una muralla, o muchos países componen un continente. En el mundo hay muchas cosas y muchas de ellas componen juntas muchas otras más.

La ontología plantea el desafío de encontrar las justificaciones para sostener o descartar, independientemente de la cognición o el lenguaje, la existencia de este tipo de objetos materiales compuestos u otro tipo de entidad. En este aspecto, Peter van Inwagen, en su libro *Material Beings* (1990), plantea lo que denomina «la pregunta especial sobre la composición» (*the special composition question*): ¿bajo qué circunstancias muchos objetos son las partes que componen un todo? O bien, en términos de «cuantificación plural»: ¿en qué condiciones es verdadero el enunciado «∃y de modo tal que los *xs* componen *y*»? Responder esta pregunta nos lleva al terreno de la mereología, es decir, al estudio de las relaciones entre las partes y el todo. En este sentido, el problema de la composición material es determinar las condiciones suficientes y necesarias para determinar si muchas cosas componen una cosa.

La pregunta especial sobre la composición presenta tres respuestas posibles que se pueden presentar de la siguiente manera: *nunca*, *siempre* y *ocasionalmente*. De este modo, podemos plantear este punto en términos de la siguiente pregunta: ¿hay un límite de la composición material[1]?:

i. *Tesis nihilista de la composición* (nihilismo mereológico). Existe un límite composicional estricto: *nunca* es el caso de que dos o más objetos componen otro objeto. Desde este modo, las entidades relevantes existentes son exclusivamente objetos simples (es decir, objetos sin partes) que se distribuyen espacialmente formando, en un sentido laxo, mesas, computadoras

1. En otro artículo (Núñez, 2019b) planteo con mayor precisión una lectura sobre composición material en términos estrictos como una pregunta acerca de los límites en la composición desde la cual abordo con profundidad las tres opciones aquí mencionadas.

o árboles, pero sin implicar que tales entidades sean adicionadas a una ontología de objetos materiales.

ii. *Tesis universalista de la composición* (universalismo mereológico). Niega la existencia de un límite composicional: *siempre* es el caso de que dos o más objetos componen otro objeto. Así, no solamente existen objetos compuestos de átomos, u objetos compuestos de partes dispersas espacialmente como archipiélagos o constelaciones, sino que también existen objetos tales como aquel que se compone de tu taza de café con la luna.

iii. *Tesis restrictivista de la composición* (restrictivismo mereológico). Existe un límite composicional parcial: *ocasionalmente* es el caso de que dos o más objetos componen otro objeto. En una ontología de sentido común, existe un pueblo compuesto de muchas casas, pero no existe un objeto compuesto de tu taza de café con la luna. Desde otra perspectiva, van Inwagen (1990) y Merricks (2001) también han adoptado una posición restrictivista en la cual la composición solamente ocurre cuando la actividad de la vida está implicada. Las entidades que existen propiamente tal son simples y organismos compuestos de simples.

Cuando un límite es trazado, siempre surge la posibilidad de la vaguedad. Esta última, de hecho, puede ser explicada por la falta de claridad de un límite de modo tal que resulta indeterminado si algunas cosas están incluidas definitivamente *dentro* o definitivamente *fuera* de lo que se está delimitando. Este tipo de objetos indeterminados en relación con un límite los podemos llamar «objetos limítrofes» (*borderline objects*). Al trazar un límite composicional con la manifestación de actividad orgánica, el restrictivismo puede presentar casos de objetos limítrofes en los que es indeterminado si hay actividad orgánica involucrada (por ejemplo, organismos biológicos como virus, artefactos como computadoras y robots, o incluso un planeta como la Tierra que muestra procesos y ciclos internos complejos comparables a un organismo vivo). En virtud de sus posiciones extremas, tanto el nihilismo como el universalismo presentan una ventaja frente al restrictivismo: no hay espacio para la vaguedad. Por un lado, según el universalismo, no existen objetos limítrofes porque, siempre que dos o más objetos existen, un objeto compuesto por ellos existe también. Por otro lado, según el nihilismo, no existen objetos limítrofes porque solo existen objetos simples que nunca componen nada entre sí.

Este artículo estudia particularmente los objetos simples como las entidades primordiales que considera el nihilismo. Hay tres instancias fundamentales. Primero, se explora la pregunta acerca de la simplicidad (*the simple question*) planteada por Ned Markosian en su artículo «Simples» (1998). Las respuestas abordadas en dicho artículo acerca de las condiciones necesarias y suficientes para que una entidad sea considerada un objeto simple son abordadas desde dos tesis diferentes: la tesis de la indivisibilidad y la tesis de la espacialidad. Segundo, se plantea el tema de la vaguedad ontológica en términos de objetos con límites vagos y cómo el nihilismo evita la existencia de ese tipo de objetos. Finalmente, con la incorporación de algunas consideraciones desde la física

cuántica, se defiende la siguiente tesis: aunque el nihilismo evita la introducción de la vaguedad en términos composicionales, no evita la vaguedad en términos modales. Un objeto simple es vago en la medida en que posee límites modales en lo que resulta indeterminado, entre todos los mundos posibles, cuál de ellos precisa la posición actual de un objeto simple.

2. La pregunta acerca de la simplicidad

Si el nihilismo es la respuesta correcta a la pregunta especial sobre la composición material, los simples son entonces las piezas ontológicas exclusivas que constituyen el mundo. En términos mereológicos, un simple presenta la siguiente definición:

> *x* es una parte (genuina) de *y* $=_{df}$ *x* es una parte de *y*, e *y* es distinto a *x*.
> *x* es un simple $=_{df}$ *x* es un objeto que carece de partes genuinas[2].

Aunque un objeto simple puede ser parte de un objeto compuesto, nada puede ser parte de un simple. Sin embargo, ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para la simplicidad de un objeto? Esta pregunta puede ser abordada desde dos perspectivas de análisis: la *tesis de la indivisibilidad* y la *tesis de la espacialidad* de la simplicidad.

2.1. La tesis de la indivisibilidad

La simplicidad es un caso de indivisibilidad que se deriva naturalmente del término *átomo* y su origen del griego *ἄτομος*, que significa «sin secciones» o «que no se puede cortar». Un simple, por consiguiente, es un objeto material extenso sin partes físicas. Esto se puede colocar en los siguientes términos:

> *(TIF) Tesis de indivisibilidad física de la simplicidad:* necesariamente, x es un simple si y solo si resulta imposible dividir físicamente x en partes.

Según la TIF, los simples son entidades físicas que ocupan una porción limitada de espacio. Ellos son los bloques fundamentales de la construcción del mundo: allí donde la división de la realidad se detiene y la materia no puede ser cortada en piezas más pequeñas. La cadena de divisibilidad de los objetos materiales no puede ser llevada *ad infinitum* si los simples existen como entidades que no pueden ser físicamente divididas en otras partes. Podemos concebirlos como objetos con límites indestructibles o, por lo menos, cuya destrucción implicaría la destrucción del objeto en cuanto tal.

No obstante, el hecho de que una entidad satisfaga las características de la TIF no implica necesariamente que una entidad sea un objeto simple. Tal como es argumentado por Markosian (1998), podemos imaginar una cadena

2. Considerando como una verdad trivial el hecho de que cada objeto se compone a sí mismo, es decir, cada objeto es una parte de sí mismo.

hecha de algún material desconocido que resulte físicamente imposible de fragmentar en pedazos más pequeños, de modo tal que, de acuerdo con la TIF, este tipo de objeto sería un simple. Sin embargo, el problema es el siguiente: aunque la cadena es indivisible, es claro que está compuesta de partes que son sus eslabones y, por ende, no es un objeto simple (por lo menos no en un sentido mereológico). Podemos concebir objetos materiales compuestos a pesar de que sus superficies sean límites físicamente impenetrables. Ante esta situación, la simplicidad no sería un asunto de indivisibilidad física, sino de indivisibilidad metafísica:

> *(TIM) Tesis de indivisibilidad metafísica de la simplicidad:* necesariamente, x es un simple si y solo si x no puede ser metafísicamente dividido o descompuesto en partes.

Esta definición requiere clarificar lo que significa «división metafísica». Para ensayar una explicación posible podemos acudir al *Tractatus* de Wittgenstein (1921): «El objeto es simple» (2.02); «Los objetos forman la substancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos» (2.021). En este caso, los simples no son entendidos como un tipo de entidad físicamente indivisible, sino como un tipo de entidad abstracta que cumple un rol fundacional en la arquitectura metafísica del mundo. Los simples son el resultado del análisis lógico capaz de descomponer el mundo y el lenguaje desde sus estructuras más complejas hasta sus elementos más simples. Ambos comparten lo que Wittgenstein denomina una «forma lógica de figuración» (*cf*., 1921: 2.2), de modo tal que las proposiciones son un modelo o figura de los hechos. Mientras el mundo es la totalidad de los hechos que se pueden descomponer en estados de cosas o hechos atómicos cuyos componentes son objetos simples, el lenguaje es la totalidad de proposiciones complejas que pueden ser completamente analizadas hasta proposiciones elementales cuyos componentes últimos son nombres o signos primitivos.

Los simples, por consiguiente, son átomos metafísicos como resultado de un postulado *a priori* en virtud del análisis y la descomposición lógica del lenguaje y el mundo. Como sostiene Wittgenstein, «si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera» (1921: 2.0211). Dicho de otro modo, de acuerdo con el autor vienés, la existencia de objetos simples fijados en el fondo de la realidad garantiza, a su vez, el hecho de que el análisis lógico de una proposición no dependa infinitamente de otra proposición menos compleja. Así, puesto que existen objetos simples, entonces existen también proposiciones elementales o inanalizables cuyo sentido se desprende de su propia naturaleza lógica dada la existencia del hecho atómico particular que le entrega su valor de verdad (es decir, la posibilidad lógica de que tales proposiciones puedan ser verdaderas o falsas). En definitiva, la existencia de objetos simples o substancias atómicas es, para Wittgenstein, la necesidad metafísica de evitar una progresión infinita en el análisis lógico del lenguaje y la descomposición

del mundo. En este subnivel atómico, el análisis y la descomposición alcanzan un límite metafísicamente insuperable. En este sentido, la TIM puede ser replanteada del siguiente modo:

> Necesariamente, x es un simple si y solo si x es un elemento analíticamente indivisible del mundo de modo tal que no puede ser lógicamente descompuesto en otros elementos.

Los simples, desde esta perspectiva atomista, son entidades metafísicas particulares o únicas que se caracterizan, como ninguna otra, por ser ontológicamente independientes: su existencia no está justificada en la existencia de otro tipo de entidad, sino en la profunda y última necesidad de cómo es el mundo. En este sentido, Russell sostiene «la justificación del atomismo lógico, la perspectiva que puedes alcanzar en teoría, si no es en la práctica, de objetos simples últimos con los cuales el mundo es construido, y esos simples poseen un tipo de realidad que no es propia a nada más» (1918: 142). Sin embargo, en términos epistemológicos, hay que destacar que el pluralismo ontológico russelliano, en contraposición al holismo lógico neohegeliano, es escéptico respecto del conocimiento que podemos tener de entidades metafísicamente simples o átomos lógicos. Desde el punto de vista del lenguaje, la clásica teoría de la referencia que sostiene Russell en «On Denoting» (1905) se basa en una distinción entre conocimiento por descripción (*by description*) y por referencia (*by acquaintance*). Por una parte, los nombres propios ordinarios o gramaticales (por ejemplo, *Aristóteles* o *mesa*) se refieren indirectamente a un objeto en virtud de todas las descripciones posibles asociadas. Por otro lado, un nombre propio lógico (demostrativos o indexicales tales como *eso*, *esto*, *aquello*, etcétera) se refiere directamente a un objeto sin descripciones mediante. En este sentido, el uso de un nombre propio lógico no garantiza para Russell la posibilidad de un conocimiento metafísico de algún tipo de objeto simple como referencia. Más bien todo nombre propio lógico denota ya sea universales (por ejemplo, relaciones, propiedades o proposiciones) o bien datos de los sentidos (*sense data*) que son contenidos mentales. En definitiva, previamente a su adopción a un monismo neutro como una mejor respuesta filosófica al problema mente-cerebro, Russell ya mostraba una versión escéptica acerca de las posibilidades del conocimiento humano para capturar metafísicamente la existencia de objetos simples con independencia de la realidad mental.

Finalmente, tal como hemos caracterizado la TIM, los simples no son objetos sin partes en el espacio físico de acuerdo con la TIF, sino objetos atómicos ontológicamente indivisibles en el espacio lógico. Sin embargo, entre muchas de las razones por las cuales el atomismo lógico es una teoría metafísica abandonada en el tiempo, están los propios descubrimientos de la física cuántica. Estos han demostrado, entre otras cosas, que no existen entidades ontológicamente independientes cuya existencia sea absolutamente *causa sui*. El fenómeno físico de «entrelazamiento cuántico» (*quantum entaglement*), por ejemplo, ocurre cuando un grupo de partículas subatómicas se encuentran en

una proximidad espacial de tal modo que las propiedades del estado cuántico de una de ellas no pueden ser descritas de manera independiente de las propiedades del resto de las otras partículas. El entrelazamiento es un sistema cuántico de carácter holista en el cual no existen partículas individuales, sino un todo de correlaciones causales y también estocásticas. En este sentido, la información medible de una partícula (por ejemplo, su unidad de *momentum*) no puede ser completada sin la información del resto de los constituyentes básicos del sistema. Por lo tanto, cuánticamente, a diferencia de las exigencias metafísicas de independencia ontológica de los objetos simples postulados por el atomismo lógico, existe un principio de *symploké* o interconexión radical entre las cosas, ya descrito por Platón en *El sofista*, según el cual resulta insostenible la idea de la existencia de objetos metafísicamente simples que dependan, en algún tipo de dimensión ontológica, exclusivamente de sí mismos[3]. La consistencia filosófica de la teoría de la simplicidad que podemos obtener en la TIM no puede, en este aspecto, descansar únicamente en el análisis lógico, sino también, como nos plantea Quine, en los compromisos ontológicos adoptados a partir de los descubrimientos que la física cuántica nos pueda entregar.

2.2. La tesis de la espacialidad

La simplicidad para un objeto implica características espaciales en lugar de condiciones sobre su indivisibilidad. Una opción es establecer que los simples no poseen extensión, ya que fallarían en existir en algunas de las dimensiones espaciales. Esta es la tesis geométrica de la simplicidad:

> *(TG) La tesis geométrica de la simplicidad:* x es un simple si y solo si x es un objeto-punto[4].

Que un objeto sea simple significa que la región de espacio que ocupa está completamente saturada por un punto. Sin embargo, si los objetos físicos son objetos que necesariamente existen extendidos en el espacio, una opción como la TG resultaría insatisfactoria, ya que un punto no tiene dimensionalidad espacial al no poseer largo, ancho ni altura. Existir en alguna de estas dimensiones espaciales conlleva para un objeto poseer una estructura mereológica (es

3. A pesar de este problema planteado en la teoría de la simplicidad que podemos encontrar en el atomismo lógico, el hecho de que Wittgenstein en el *Tractatus* da cuenta de lo que podríamos llamar un sistema de entrelazamiento en proposiciones como las siguientes: «Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa»; «En la lógica nada es causa: si la cosa *puede* ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa» (1921: 2.011-2.012). Un objeto simple tractariano, de acuerdo con esta descripción, solo puede existir en la medida en que es parte de un sistema de relaciones lógicas con otros objetos. Esto es, la existencia de un objeto depende de las correlaciones de las combinaciones posibles con otros objetos en la ocurrencia de estados de cosas.
4. Markosian (1998) denomina esta tesis como *the pointy view of simples*.

decir, una relación todo-partes). Para cada objeto que se extiende en alguna de las dimensiones espaciales, este puede ser dividido en partes que se extienden en la misma dimensión espacial en la cual tal objeto existe, pero con un límite de una dimensión espacial menor. Así, objetos tridimensionales poseen partes de tres dimensiones y superficies como límites; objetos bidimensionales poseen partes de dos dimensiones y líneas como límites; y objetos unidimensionales poseen partes de una dimensión y puntos como límites. Si un objeto extenso es una entidad que posee límites a lo largo de alguna de las dimensiones espaciales, un punto es una entidad que no posee un límite en cuanto que no existen límites con una dimensionalidad espacial menor. Si estos no tienen límites, entonces los puntos son objetos sin extensión espacial que no pueden ser divididos en partes cero dimensionales. De esta manera, la geometría euclidiana es construida sobre estos elementos primitivos que no pueden ser definidos en virtud de otros objetos. Si la TG es correcta, entonces los simples son objetos sin dimensionalidad espacial y, por ende, sin límites (o, por lo menos, límites en virtud de alguna dimensión espacial).

Dado el razonamiento anterior, la TG mostraría un problema similar a la TIM: en ambas tesis los simples resultan ser entidades no físicas en cuanto que existen en un plano metafísico o en un plano abstracto geométrico. Por consiguiente, tendríamos razones para descartar la existencia física y espacial de simples. A pesar de esto, Markosian sostiene lo siguiente: «Parece perfectamente posible que pudiéramos tener evidencia que hay objetos punto, en la forma de la mejor teoría física que postula objetos sin extensión, pero con características que los haría parecer clasificados apropiadamente como *físicos*» (1998: 217). En este sentido, los simples son objetos-puntos como resultado de una idealización o proceso de abstracción de las partículas fundamentales estudiadas por la física cuántica, las cuales, a pesar de no tener una extensión espacial u ocupar una región exclusiva en el espacio a un tiempo determinado, no dejan de ser algo material con poderes causales físicos.

La principal objeción a la TG, planteada en este caso por Markosian, es que, si esta fuese verdadera, entonces no es posible un mundo en el cual solamente exista un objeto físico. Imagina en tal mundo la existencia de un objeto material O que es una esfera perfectamente sólida. Así, O es un objeto espacialmente continuo hecho de una sustancia material homogénea; O llena una región de espacio R donde no hay subregiones de R vacías y desconectadas entre sí, es decir, en R hay materia por todos lados sin dejar ningún rincón sin llenar. En este caso, si R es una porción de espacio llenada continuamente o saturada con materia, entonces la aceptación de la TG implicaría que en R existen infinitos objetos: o bien (i) hay infinitos objetos simples en R que componen O, o bien (ii) hay infinitos objetos no simples en R que componen O.

En cuanto a (i), O estaría compuesto de lo que en la literatura se denomina *atomless gunk*, es decir, cada parte que compone a O está compuesta, a la vez, de otras partes. Por ende, si cada parte que compone a O tiene una parte, entonces en R existen infinitos objetos. En cuanto a (ii), si la TG es verdadera, entonces una cantidad finita de puntos para componer O no sería suficiente

para que R sea una región espacial llenada o saturada continuamente con materia. Por lo tanto, O debe componerse de infinitos objetos simples, es decir, objetos-punto, de modo tal que no queden espacios sin llenar en R. En conclusión, si la TG es verdadera, entonces, existirían dos proposiciones incompatibles entre sí: primero, «un objeto material con una extensión espacial continua está compuesto por un número infinito de objetos»; segundo, «no es posible la existencia en el mundo de un solo objeto físico espacialmente extenso». Dado que es posible imaginar un mundo donde existe un único objeto extenso, la TG no es aceptable: allí donde pensamos que hay un solo objeto, en realidad existen infinitos objetos. Esto lleva a Markosian a postular otra respuesta a la pregunta sobre la simplicidad:

> *(MaxCon) La tesis de la continuidad maximalista de la simplicidad:* necesariamente, x es un simple si y solo si x es un objeto maximalistamente continuo. (cf., 1998: 222)

Un objeto físico O que llena materialmente una región espacial R es maximalistamente continuo en las siguientes condiciones: (i) R no es un subconjunto genuino de alguna región espacial más extensa que R; (ii) R está enteramente llenada o saturada de la materia que compone x (es decir, R no tiene subregiones sin materia). En definitiva, de acuerdo con MaxCon, un simple es un objeto físicamente extendido que llena con materia continuamente todos los rincones de la región de espacio que ocupa.

MaxCon no es una respuesta intuitiva a la pregunta sobre la simplicidad. A diferencia de la TG, en la que los simples son objetos-punto sin ningún tipo de dimensión espacial, un simple, de acuerdo con MaxCon, es un objeto espacialmente extenso que no es definido en términos de tamaño o forma, sino exclusivamente en términos de su ocupación maximalista de una región espacial. Si el requisito principal para que un objeto sea simple es saturar continuamente con materia una región espacial sin ser parte de otra región espacial más extensa, entonces un simple puede tener cualquier tamaño o forma. MaxCon permite que un simple o átomo mereológico pueda ser tan pequeño como una partícula física o tan grande como un planeta.

La TG puede plantear una objeción a MaxCon: si un objeto es espacialmente extendido, entonces tiene por lo menos dos mitades; por lo tanto, ese objeto no puede ser simple ya que un simple no tiene partes. Markosian (1998: 223) rechaza la primera premisa del argumento puesto que rechaza lo que van Inwagen (2001) denomina *the doctrine of arbitrary undetached parts* (DAUP) que, en su terminología básica, sostiene lo siguiente:

> *DAUP:* para cada objeto material O, un tiempo dado t, y regiones espaciales R y R*, si O ocupa R en t y R* es una subregión de R en t, entonces existe una parte de O que ocupa R* en t.

Dada su posición restrictivista brevemente mencionada en la introducción, van Inwagen rechaza la DAUP en virtud de la arbitrariedad de asignar una

estructura mereológica a un objeto material inanimado que ocupa una determinada región espacial. Solamente objetos que incluyen una actividad vital pueden estar genuinamente compuestos de partes sin incurrir en arbitrariedades. Por lo tanto, si existen razones justificadas para rechazar la DAUP, entonces pueden existir simples según MaxCon sin importar el tamaño o la forma de la región espacial que ocupan.

En términos generales, se han explicado diferentes respuestas a la pregunta sobre la simplicidad[5]. A pesar de sus diferencias, sí parecen acordar que la simplicidad es un problema, entre otras cosas, acerca de límites. Por un lado, como sabemos, tanto la TIF como la TIM definen la simplicidad en términos de indivisibilidad. Según la primera, un objeto simple posee un límite físicamente impenetrable que no permite separarlo en partes; según la segunda, un objeto simple es metafísicamente indivisible cuando existe un límite lógico para la descomposición analítica del mundo. Por otro lado, la TG y MaxCon definen la simplicidad en términos espaciales. Con la primera, los simples no poseen extensión espacial, puesto que objetos-punto, al no tener límites en ninguna de las dimensiones espaciales, no pueden ser divididos en partes. La simplicidad implica la postulación de objetos sin límites. Finalmente, MaxCon acepta la existencia de objetos simples extensos de cualquier tamaño y forma, puesto que ocupan maximalistamente el espacio. Esto es, encontrar un objeto simple implica encontrar un límite rígido y preciso para una región espacial tridimensional continua que contenga y comprima toda la materia que compone dicho objeto sin dejar espacio vacío alguno. En este sentido, ya sea por su indivisibilidad o características espaciales, un simple es un objeto cuyos límites se caracterizan por la indestructibilidad, rigidez y precisión. Por consiguiente, para un simple, cualquiera que sea la teoría filosófica que explica su naturaleza, no podría haber vaguedad en sus límites.

3. Límites vagos y nihilismo mereológico

Entre los objetos materiales que podemos contabilizar en el mundo cotidiano a escala humana, algunos de ellos, podemos decir, poseen límites vagos. Por ejemplo, desiertos, nubes, constelaciones, bandadas, cardúmenes, el humo de un cigarro, la copa de un frondoso árbol o montañas son, entre otros, objetos vagos en cuanto no hay un límite claro y preciso entre ellos y sus ambientes o entornos espaciales. En particular, hay un lugar claro en el cual estamos en un desierto y un lugar claro en el cual dejamos de estar. No obstante, no hay un límite claro que podamos identificar dónde termina un lugar y donde comienza el otro lugar. A diferencia de nuestra percepción de una bola de billar con su superficie perfectamente compacta, pulida y lisa, en el borde de un desierto pode-

5. Existe, sin embargo, otra respuesta a la pregunta por la simplicidad no considerada en este artículo, pero tan importante como las que han sido ya revisadas. Esta sostiene que la simplicidad es bruta (*brute*) o, en cierto modo, primitiva. Esta es la perspectiva defendida por McDaniel: «No hay un criterio correcto, finitamente estable, o no circular para ser un simple» (2007: 233).

mos encontrar porciones de arena limítrofes que no son definitivamente partes del desierto ni definitivamente no partes de los alrededores del desierto. Por consiguiente, un objeto vago se puede definir como un objeto de límites indefinidos, de modo que, para todo objeto físico O, una colección de objetos xs, una región espacial R, un tiempo t y un límite vago β, entonces:

> O es un objeto de límites borrosos si y solo si (i) O ocupa materialmente R y cada parte de O ocupa una subregión de R en t, (ii) β es una zona de transición que separa R del entorno espacial de R, y (iii) cada uno de los xs se encuentra en β de modo tal que es indeterminado si son miembros de R o miembros del entorno espacial de R en t.

La vaguedad puede ser explicada desde tres dimensiones diferentes. En primer lugar, la tesis lingüística sostiene que un predicado *F* es vago porque hay un límite borroso en el cual es indeterminado si un objeto *a* es *F* o es *no-F*. Así, el término *desierto* no es capaz de precisar la aplicación clara respecto de los objetos que caen dentro de su dominio. En segundo lugar, la tesis epistémica sostiene que la vaguedad no es el resultado de las ambigüedades conceptuales, sino de nuestra ignorancia. Esto es, un predicado vago tiene, de hecho, un límite preciso que define la extensión de su valor semántico (*alto* se distingue con precisión de *bajo*), solo que desconocemos dónde está trazado dicho límite. Finalmente, la tesis ontológica u óntica sostiene que la vaguedad no es una cuestión de límites semánticos imprecisos o el desconocimiento de un límite preciso, sino simple y llanamente una existencia *bona fide* de objetos con límites vagos[6].

Aunque la vaguedad óntica podría aplicar de manera más evidente a objetos como nubes o desiertos, desde un punto de vista microscópico, las superficies de todos los objetos físicos ordinarios —incluso aquellos que aparentan poseer un superficie suave y lisa (por ejemplo, una bola de billar, una pieza de mármol pulido, etcétera)— son en realidad enjambres atómicos irregulares y, como plantea Simons, «en el mejor de los casos, tenemos las superficies de los átomos democritianos, pero estos están espacialmente separados sin formar un todo conectado» (1991: 91). Desde esta perspectiva, todo objeto físico ordinario es un objeto vago[7]. Si no hay una restricción clara y precisa en la composición material, el mundo sería un lugar vago poblado por objetos limítrofes. Esto incluso si aceptamos el restrictivismo adoptado por van Inwagen y Merricks en la medida en que «una vida limítrofe [*borderline*] es, por definición, un evento del cual no es definitivamente verdadero y definitivamente falso que es una vida» (van Inwagen, 1990: 278). En este sentido, posiciones eliminativistas y radicales respecto de la composición material, tales como el

6. Filósofos tradicionalmente han rechazado la tesis ontológica de la vaguedad en favor de las otras dos tesis mencionadas Ver, por ejemplo, Lewis (1986: 212), Heller (2008: 51), Dummett (1999: 111), Russell (1923: 62).
7. Referencia a un artículo propio que estudia la vaguedad de los límites *bona fide* de los objetos materiales ordinarios que, por razones de esta versión anonimizada, es por ahora suprimida.

nihilismo mereológico, podrían escapar a la vaguedad ontológica que implica hacer flexible, en cualquier grado, el límite que se establece cuando dos o más cosas componen algo más.

La tesis sobre una vaguedad ontológica ha recibido algunas críticas importantes sin necesariamente endorsar compromisos eliminativistas con objetos materiales ordinarios. Entre las más clásicas, se encuentra la planteada por Gareth Evans en un breve pero agudo artículo titulado «Can There Be Vague Objects?» (1978). Inspirado en el famoso ataque de Kripke a la identidad contingente en lo que respecta al problema mente-cerebro, Evans sostiene que la vaguedad o indeterminación óntica que involucra identidad del tipo a = b es lógicamente incoherente. En términos generales, el argumento plantea las siguientes premisas:

(i) $\nabla a = b$
(ii) $x[\nabla(x = a)]b$
(iii) $\neg \nabla(a = a)$
(iv) $\neg x[\nabla(x = a)]a$
(v) $\neg (a = b)$

En el caso de (i), el operador ∇ es utilizado para afirmar la proposición según la cual es indeterminado que a y b sean idénticas entre sí. Ahora bien, puesto que la identidad es una relación que se establece entre las propiedades de las cosas, en el caso de (ii) se establece que b tiene la propiedad de ser indeterminadamente idéntica con a, mientras que (iii) expresa la negación de la indeterminación de a de ser idéntica con a en la medida en que toda entidad tiene, necesariamente, la propiedad de ser idéntica a sí misma. Sin embargo, dado que la premisa (iv) afirma que no es el caso que a tiene la propiedad de ser indeterminadamente idéntica con a, entonces (v) concluye que, dada la ley de Leibniz, según la cual dos entidades son idénticas si tienen las mismas propiedades, no es cierto que a y b tienen una relación de identidad, puesto que fallarían en poseer las mismas propiedades: mientras que a tiene la propiedad de ser necesariamente idéntica con a, b tendría la propiedad de ser indeterminadamente idéntica con b. Por consiguiente, la identidad de a y b no es indeterminada, sino definitivamente falsa. El argumento de Evans desestima la vaguedad ontológica, ya que las premisas que sostienen su justificación son lógicamente inconsistentes entre sí, tal como se evidencia en (i) y (ii).

Si bien el argumento de Evans es lógicamente atractivo, no es interés de este artículo analizar las justificaciones lógicas para rechazar la vaguedad ontológica, sino las razones modales con las cuales podemos desestimar la ausencia de vaguedad en las entidades simples que defiende el nihilismo mereológico como únicos componentes *bona fide* de la realidad material. La argumentación de Evans, en su razonamiento lógico impecable, lleva la discusión sobre vaguedad ontológica a una *reductio ad absurdum* ya que apela a la verdad analítica y, por consiguiente, tautológica de que, necesariamente, toda entidad es idéntica a sí misma. No obstante, algunas posiciones filosóficas han planteado que

la lógica debería ser ontológicamente neutral (*cf*., Cowles y White, 1991), es decir, las verdades que son lógicamente demostrables no deberían tener una implicancia inmediata (o, incluso, necesaria) en las verdades que podamos establecer acerca de algún tipo de ontología.

En este sentido, la justificación racional de una tesis sobre vaguedad ontológica que considera descubrimientos de mecánica cuántica desafía también los principios lógicos que sostienen el argumento de Evans. En cuanto a objetos macroscópicos materiales, la ley de Leibniz, a la que apela Evans, parece ser un principio lógico seguro y razonable: si dos objetos instancian exactamente las mismas propiedades, entonces son idénticos entre sí. De este modo, aplicando la navaja de Ockham para evitar multiplicar innecesariamente las entidades en el mundo, si los términos a y b son idénticos entre sí, entonces, necesariamente, refieren a una sola y misma entidad. Sin embargo, cuánticamente, podemos observar dos partículas (fermiones o bosones) que, aunque comparten exactamente las mismas propiedades intrínsecas (por ejemplo, carga eléctrica, spin, masa, etcétera) y también sus propiedades relacionales, de modo tal que ninguna medición posible podría determinar cuál es cuál, no nos permiten aplicar la ley de Leibniz para reducir lógicamente la cantidad de objetos en el mundo[8]. Así, la identidad de los indiscernibles puede ser postulada, más bien, como contingentemente verdadera en ciertos casos donde aplica las leyes del pensamiento lógico, pero no puede ser extendida directamente a toda dimensión ontológica donde aplica, por ejemplo, las leyes de la física cuántica. Por lo demás, podemos considerar aspectos de indeterminación cuántica, tal como veremos más adelante, como formas de vaguedad en la naturaleza que no dejan existir por el hecho de que la lógica pueda refutarlo con sus tautologías.

Regresando al tema de interés de este artículo sobre composición material, la tesis nihilista puede ser pensada, de hecho, como una posibilidad teórica de rechazo a la vaguedad ontológica. Consideremos el argumento planteado por Peter Unger (1980) respecto de lo que él denomina *The Problem of Many*. Este se basa en una reformulación de las paradojas sorites: si una piedra ocupa una región de espacio R con una cantidad finita de átomos y removemos un átomo R, entonces R estará ocupada por una piedra con N-1 átomos; si continuamente removemos uno a uno los átomos de R y ninguna remoción destruye la piedra, entonces llegará un momento en el que existirá una piedra en R sin ningún átomo, cuestión que, por supuesto, resulta ser absurda. Sin embargo, en las cercanías del borde de R (*stopping place*, en palabras de Unger), existen muchos átomos limítrofes que no son definitivamente ni parte de R ni no-parte de R. Puesto que hay un imposibilidad ontológica de precisar un límite para R y sería ilógico pensar que existe una piedra en un región de espacio donde no hay átomos, entonces resulta conveniente desestimar la existencia de objetos materiales compuestos de cualquier tipo (por ejemplo, piedras,

8. Revisar Lowe (1999) para más detalles sobre vaguedad en la identidad y su contraste con indeterminación cuántica.

sillas, vasos, personas, etcétera) y solo sostener la existencia de objetos simples (átomos mereológicos), es decir, objetos sin partes.

La tesis nihilista es radical y contraintuitiva en la medida en que solo reconoce a los simples como los objetos genuinos que constituyen el mundo. Estos, en rigor, aunque sí son capaces de distribuirse espacialmente en forma de piedras o mesas, aquello no implica la existencia de una piedra o una mesa compuesta por ellos. El nihilismo evita, de esta manera, cualquier vaguedad ontológica. En una ontología de sentido común, una colección de objetos compone un objeto (por ejemplo, una mesa está compuesta de todas sus partes). Sin embargo, en otros casos, no está definido claramente si dos o más objetos componen un solo objeto. Por ejemplo, si doscientos mil árboles definitivamente componen un bosque, mientras que cinco árboles definitivamente no lo hacen, entonces, ¿cuál es el número mínimo de árboles para que exista un bosque? Tanto el nihilista como el universalista no necesitan enfrentar ese tipo de paradojas sorites: para el primero, la composición nunca ocurre y, por lo tanto, no existen ni bosques ni árboles, solo objetos simples; para el segundo, no hay límite en la composición y, por ende, bastan dos árboles para que exista una tercera entidad compuesta por aquellos. Así, ambas respuestas radicales evitan la vaguedad ontológica en la medida en que la composición o bien ocurre nunca o bien ocurre siempre, lo cual no deja espacio para objetos limítrofes[9].

Considerando nuevamente al argumento de *the problem of many*, la vaguedad surge tanto de la *composición* como de la *localización*. En primer lugar, existen tantos átomos limítrofes esparcidos en los alrededores espaciales de una piedra perfectamente pulida que resulta indeterminado si algunos de ellos son parte o no de la superficie de la piedra. Si consideramos algunos de ellos, obtenemos una superficie y, si consideramos otros, obtenemos otra superficie. ¿Qué superficie es entonces el límite genuino de la piedra? Por un lado, podemos escoger una sola superficie compuesta por ciertos átomos, cuestión que parece ser arbitraria: ¿por qué *esa* superficie compuesta de *esos* átomos y no *otra* superficie compuesta de *otros* átomos ligeramente diferentes? Por otro lado, podemos escoger millones de superficies como resultado de todas las combi-

9. El nihilismo mereológico tiene que enfrentar no solamente problemas sobre vaguedad que estoy tratando en este artículo, sino también posiciones emergentistas que son relevantes de mencionar. Puede ser el caso que una colección de objetos que se encuentran distribuidos espacialmente de un modo tal que juntos no solamente componen un objeto adicional, sino que también algún tipo de propiedades emergentes son instanciadas por este último. Estas propiedades, instanciadas por objetos complejos o sistemas, se caracterizan por ser ontológicamente irreductibles (no completamente derivadas) a las propiedades de las partes que constituyen tales objetos y, sin embargo, ontológicamente dependientes de las mismas. Entre casos de entidades con propiedades emergentes, están sociedades respecto de los individuos que las componen, bandadas respecto de los pájaros que las componen, un organismo respecto de las partes biológicas que lo componen, etcétera. Un defensor del nihilismo mereológico debería explicar por qué la existencia de propiedades emergentes fundamentales no sería una buena razón para admitir también la existencia de entidades compuestas. En este sentido, revisar Caves (2015), quien sostiene una interesante defensa de la tesis nihilista en contra de objeciones emergentistas.

naciones atómicas posibles, cuestión que sobrepoblaría el mundo con millones de piedras allí donde supuestamente encontramos una sola piedra.

En segundo lugar, si un objeto está localizado espacialmente donde sus partes son encontradas a un tiempo dado, entonces resulta ser indeterminado donde ese objeto está exactamente localizado. Un objeto espacial es localizado espacialmente allí donde encontramos su límite. Una mesa puede existir en un lugar L_1 en t_1, o bien existir sin una de sus patas en un lugar L_2 en t_2 y, sin embargo, no podría existir ni en L_1 ni en L_2 sin tener un límite a lo largo del tiempo que existe. Hay una relación de mutua dependencia ontológica entre un objeto y su límite[10]. Mientas que un límite no puede existir sin ser límite de algo distinto de sí mismo, pues, como sostiene Chisholm, «ellos [los límites] no son entidades por derecho propio; ellos son *parasitarios de* otras cosas» (1976: 51), un objeto material no puede ocupar un lugar del espacio ni tener una duración en el tiempo sin poseer un límite o, por lo menos, una zona fronteriza que lo separa de sus alrededores espaciales. En su estudio sobre *continua* y sus límites, Franz Brentano establece lo siguiente:

> Cada límite es una *conditio sine qua non* del *continuum* en su totalidad. El límite contribuye a la existencia del *continuum* (1981: 56) […]. Ningún *continuum* puede ser concebido aparte de los límites que le pertenecen, como ningún límite puede ser concebido aparte de un *continuum*, de hecho, aparte de incontables *continua* a los cuales pertenece como límite. (1914: 201)

Un objeto material no puede existir en el espacio (y el tiempo) sin tener un límite que determine la porción de espacio que ocupa (o el periodo de tiempo que dura). Simultáneamente, un límite es una entidad que no puede existir por derecho propio en el espacio (y el tiempo) y, para lograrlo, requiere de un objeto espacial (y temporal) al cual pertenecer. Por lo tanto, donde quiera que encontremos un objeto en el espacio a un tiempo dado, allí encontraremos también su límite, de modo que «la exactitud de la localización de un objeto está determinada por la localización del límite del objeto» (Casati y Varzi, 1999: 119). Si a lo largo de la superficie de una piedra —en la zona que separa la región espacial ocupada por la piedra y el ambiente espacial donde esta se encuentra— existen, en un momento dado, millones de átomos limítrofes, entonces la localización espacial exacta de la mesa se modificará sutilmente dependiendo de los átomos que consideremos como parte del límite de la región espacial ocupada por la piedra en ese momento.

Si la vaguedad no es ontológica como resultado de la tesis nihilista, entonces es preferible desestimar la existencia de objetos compuestos, puesto que multiplican innecesariamente el mundo con objetos y la localización espacial de objetos materiales resulta indeterminada. Sin embargo, esto no sucede en un mundo en el cual los ítems fundamentales son simples. Si estos son objetos sin partes que nunca componen nada, entonces no puede haber partes limí-

10. En otro artículo (Núñez, 2019a) trabajo con más profundidad la tesis de dependencia ontológica de los límites en la filosofía de Franz Brentano y Roderick Chisholm.

trofes en sus alrededores espaciales. No hay, por lo tanto, vaguedad ni de la composición ni en la localización. Si x es un objeto simple que está trivialmente compuesto de sí mismo, entonces (i) no hay otros simples limítrofes en la zona donde se ubica x y (ii) la localización espacial de x es exactamente encontrada en virtud de que x no tiene partes limítrofes. Con los objetos simples, no existe una zona de transición entre el lugar que ocupan en el espacio y sus alrededores, ya que poseen límites precisos (y tampoco pueden tener límites internos dado el rechazo a la DAUP). Si la vaguedad proviene de estructuras mereológicas, los simples no pueden ser vagos. Estos existen completamente en un lugar en un momento particular y sabemos exactamente dónde se encuentra el lugar.

4. Indeterminación y probabilidad cuántica

La remoción de la composición material no libera al mundo de la vaguedad. Aunque el nihilismo puede sortear la vaguedad composicional respecto de las circunstancias en las que dos o más objetos componen otro objeto adicional, no le resulta satisfactorio respecto de la localización de un objeto simple. Sin embargo, la idea de que un simple tiene una localización indeterminada —y, por lo tanto, límites vagos— no contradice la tesis nihilista de la composición. Simplemente niega que la vaguedad no tenga cabida en un mundo donde solo existen simples. Esto implica que quien quiera adoptar una posición nihilista respecto de la composición material porque le permite descartar compromisos con una vaguedad ontológica tendrá que considerar que, si bien podrá deshacerse de la vaguedad en la composición, no podrá hacerlo con relación a los límites modales en la localización de los objetos simples. En este aspecto, van Inwagen (1990) sostiene que no hay necesidad de una definición filosófica de la simplicidad. En lugar de propósitos ontológicos o metafísicos, el uso del término simple es meramente en virtud del mundo en el cual sus componentes básicos son definidos por observaciones de la física:

> La noción de un simple es una noción funcional, no estructural ni ontológica. El término simple fue introducido en nuestro discurso como un nombre que juega cierto rol en la economía del universo físico. Si hay cosas que juegan este rol, de ningún modo es evidente cuál podría ser su naturaleza. Si la física actual es correcta, entonces parece bastante claro que la categoría *simple* comprende quarks, leptones y bosones. (van Inwagen, 1990: 158)

Lo que la física contemporánea ha descubierto acerca de las partículas fundamentales desafía el paradigma de la mecánica newtoniana, según la cual cada objeto ocupa un lugar a la vez y se desplaza cubriendo cada punto del espacio a lo largo de su trayectoria. De acuerdo con la física cuántica, las partículas muestran un comportamiento dual onda-partícula que imposibilita conocer con precisión la posición espacial de una partícula. Esta dualidad fue confirmada por el experimento de la doble rendija llevado a cabo por Clinton Davisson y Lester Germer en 1927. Básicamente, este consiste en un *lanzador*

de partículas que envía un haz de electrones hacia una placa con dos ranuras verticales y paralelas. Del otro lado, una pantalla indica la posición precisa donde cada electrón se estrella al terminar su viaje después de atravesar las ranuras. Si los electrones se comportan como bolas desplazándose en línea recta, entonces el patrón sobre la pantalla debería replicar el patrón de las ranuras de la placa. Sin embargo, las observaciones evidencian algo completamente diferente. El patrón encontrado en la pantalla muestra que electrones se estrellan con la pantalla en más de dos patrones, entonces, ¿cómo dar cuenta de esta observación? La única explicación es que los electrones no viajan como lo hacen normalmente objetos macroscópicos, sino como ondas sobre el espacio que se sobreponen entre sí formando así un patrón de interferencia sobre la pantalla.

En el desarrollo de la teoría de la dualidad onda-corpúsculo, algunos físicos han postulado diferentes tesis sobre la naturaleza del comportamiento de los objetos cuánticos: exclusivamente ondulatoria (*wave-only view*), exclusivamente corpuscular (*particle-only view*) o bien simultáneamente ondulatoria y corpuscular (*both-particle-and-wave view*). Sin embargo, actualmente, la posición más considerada es que la dualidad onda-corpúsculo hay que entenderla de manera analógica, de modo que la naturaleza del comportamiento de las partículas subatómicas no es ni ondulatorio ni corpuscular (*neither-wave-nor-particle view*), sino que puede exhibir, en diferentes circunstancias de medición y observación, o bien comportamientos de partículas o bien comportamientos de ondas. Incluso desde la *teoría de campos cuánticos*, que combina elementos de la mecánica cuántica con la teoría clásica de campos físicos electromagnéticos, se plantea que las partículas subatómicas no podrían ser pensadas como entidades propiamente tales. Las realidades físicas fundamentales son en realidad campos cuánticos de los cuales derivan las partículas como fluctuaciones o perturbaciones electromagnéticas[11].

A diferencia de nuestra experiencia cotidiana con los objetos materiales, el comportamiento espacial de los objetos cuánticos no puede ser descrito como

11. Descubrimientos como este han llevado a filósofos a pensar en toda entidad material como objetos tetradimensionales. Esto es, además de existir en las tres dimensiones espaciales y, por lo tanto, poseer altura, anchura y profundidad, todo objeto material es también una entidad extendida en la dimensión temporal. Así, una mesa es un objeto que ocupa una región del espacio-tiempo que no solamente posee partes físicas (una pata o trozo de cubierta), sino también partes temporales. Esto implica que ningún objeto material existe en su totalidad a un determinado tiempo presente, sino que solo se trata de una parte temporal; la totalidad del objeto debe comprenderse como una suma mereológica de todas sus partes espaciotemporales. Por ejemplo, Mark Heller (2008) considera que los verdaderos componentes ontológicos del mundo son lo que él llama «pedazos de materia tetradimensional» (*four-dimensional hunks of matter*), los cuales no dependen de ningún tipo de preferencia, decisión o capacidad cognitiva y perceptiva humana. Con este tipo de ontologías perdurantistas, podemos considerar una entidad física, una mesa por ejemplo, literalmente como un evento o proceso espaciotemporal en lugar de un objeto ocupando un lugar en el espacio en momentos diferentes. Espacialidad y duración, por consiguiente, son dimensiones ontológicamente no solo compatibles, sino inseparables a la hora de cuantificar la existencia material.

una cosa ocupando un solo lugar en diferentes tiempos. Si las partículas subatómicas son fluctuaciones en campos cuánticos, entonces Cox y Forshaw (2011) nos plantean el siguiente desafío: «Construye una teoría de partículas tipo punto de modo tal que esas partículas están también extendidas. Esto no es tan imposible como parece: podemos hacerlo si permitimos a cualquier partícula singular estar en *muchos lugares a la vez*» (Cox y Forshaw, 2011: 28). De esta manera, en cuanto que perturbaciones de ondas, las partículas no se desplazan ocupando diferentes puntos continuos del espacio en momentos diferentes, sino cubriéndolos todos al mismo tiempo. O bien, más precisamente, una partícula se encuentra simultáneamente en todos aquellos lugares del espacio donde son medibles las diferentes fluctuaciones de onda que puedan ocurrir.

Los físicos denominan *función de onda* a la representación matemática de la probabilidad de encontrar una partícula en el espacio. A diferencia de objetos-partícula que se encuentran en algún lugar en un instante determinado, objetos-onda están desparramados sobre el espacio mostrando diferentes perturbaciones. La función de onda no nos informa del lugar exacto donde electrones son encontrados en el espacio en un tiempo dado, sino de la *probabilidad* de su localización: la posibilidad de encontrar un electrón es más alta donde la amplitud de onda es mayor, mientras que es más baja donde la amplitud es menor. Un electrón está extendido a lo largo de una onda y no solo en *un* lugar por vez, por lo que «cuando decimos que el electrón está *en algún lugar dentro de la onda* realmente queremos decir que está simultáneamente en todos los lugares en la onda» (Cox y Forshaw, 2011: 31-32). El desplazamiento de un electrón no sigue movimientos rectilíneos de un lugar a otro, sino que barre el espacio a través de todas las trayectorias posibles simultáneamente.

Una consecuencia de la dualidad onda-partícula es el denominado principio de incertidumbre. Este establece la imposibilidad de conocer al mismo tiempo la posición y el *momentum* de una partícula: como más información tenemos sobre la localización de una partícula en algún lugar en un tiempo inicial, menos información tenemos para medir y predecir la velocidad con la que se desplaza. El mejor intento que pueden hacer los físicos es predecir la probabilidad que tiene una partícula cuántica de estar en un lugar, por lo que resulta indeterminada su ocupación precisa en el espacio. Sin embargo, mientras que las probabilidades de la localización son limitadas, alguna información acerca de la velocidad es inevitablemente perdida (y viceversa). Esta incertidumbre no es debida ni al conocimiento ni a la imprecisión del lenguaje matemático, sino a la naturaleza misma. En palabras de Cox y Forshaw:

> No es el caso que podemos solamente predecir la probabilidad de una partícula de estar en un lugar u otro porque seamos ignorantes. No podemos, ni siquiera en principio, predecir la posición que una partícula tendrá. Lo que podemos predecir, con absoluta precisión, es la probabilidad de que una partícula sea encontrada en un lugar particular si lo buscamos. El progreso teórico y expe-

> rimental indica que la naturaleza realmente utiliza números aleatorios, y la pérdida de certeza en predecir las posiciones de las partículas es una propiedad intrínseca del mundo físico. (2011: 45)

5. Límites y la vaguedad modal de la simplicidad

¿Qué consecuencias teóricas podrían traer los descubrimientos de la física cuántica acerca de la simplicidad metafísica? En primer lugar, la idea de objetos simples como entidades que ocupan una porción limitada de espacio en un tiempo dado es desafiada por una ontología de partículas subatómicas. A diferencia de un objeto físico ordinario, una fluctuación de onda es un tipo de entidad o evento material en el cual la idea de límite es difusa o ambigua. Un electrón, dado su comportamiento ondulatorio, está extendido en el espacio sin localizarse solamente en un lugar a la vez. En este sentido, la noción de límites está dada tanto por la *amplitud máxima* (es decir, punto alcanzado en la cresta de una onda) como por la *longitud de onda* (es decir, la distancia entre las crestas de dos ondas continuas). En este caso, no existiría vaguedad en la medida en que podemos hacer cálculos matemáticos precisos para los valores de ambos *límites*. Sin embargo, aunque pueda tener sentido esta representación sobre cómo entender los límites de un objeto onda-partícula, resulta aún muy distante y ajena a nuestra comprensión ordinaria de los límites de objetos materiales.

Los simples no muestran vaguedad ni de composición ni de localización debido a sus límites precisos por la carencia de una estructura mereológica. Sin embargo, esta imagen de la simplicidad es diluida en la medida en que partículas cuánticas tienen un rol fundamental en su comprensión. Junto con Heller (2008), considero que los objetos materiales poseen límites espaciales, temporales y modales: los *lugares* donde están localizados, los *tiempos* que duran y los *mundos* donde existen. Hablar de *límites modales* no es tan claro como hablar de límites espaciales o temporales. No obstante, entiendo por la expresión *límites modales* el hecho de que un objeto puede estar extendido a lo largo de mundos posibles tanto como en el espacio y el tiempo. La expresión se refiere a si acaso un objeto posee algunas de sus propiedades esencialmente, es decir, en cada uno de los mundos posibles donde existe:

> Preguntar acerca del límite modal de una cosa es realmente preguntar acerca de sus propiedades esenciales. Esto es análogo al hecho de que preguntar acerca de los límites temporales es, en efecto, preguntar acerca de sus condiciones de persistencia. (Heller, 2008: 72)

La vaguedad aplica a los límites espaciales, temporales y modales de los objetos ordinarios físicos. ¿Tiene un objeto material su localización espacial, partes, extensión temporal y propiedades en cada mundo en el que existe? ¿Cuál es la configuración atómica esencial que un objeto debe tener para persistir temporalmente? ¿Cuáles son las propiedades esenciales que permiten a un obje-

to existir en todos los mundos posibles en los que existe? En física cuántica, no hay ni un lugar exacto *donde* una partícula es localizada ni un tiempo preciso *cuando* encontrarla y, por consiguiente, lo mejor que podemos hacer es predecir sus probabilidades. En este aspecto, el tipo de vaguedad de la simplicidad no surge de un límite a la composición, sino de la indeterminación de sus límites modales, es decir, el límite trazado para determinar cuál es el mundo actual entre todos los mundos posibles en los que un objeto existe.

Puesto que una partícula cuántica tiene una probabilidad similar de ser encontrada *aquí* o *allá* a lo largo de una onda (es decir, se mueve a través de todas las trayectorias posibles simultáneamente), podemos pensar esta probabilidad en términos de los mundos posibles donde una partícula puede ser localizada en un instante. No obstante, ¿cómo podemos trazar un límite modal preciso para determinar qué mundo debería ser *el* mundo donde una partícula está *ahora* localizada? Si la naturaleza misma no es precisa respecto de dónde un simple puede ser encontrado en un instante dado y, más bien, solo nos entrega posibilidades de localización, entonces no hay un límite modal preciso para determinar si *este* mundo o *ese* mundo instancia su posición actual.

Imagina una pequeña bola de goma (llamada Ball). De acuerdo con los postulados de la física cuántica, Ball es un simple que rebota velozmente de un lugar a otro dentro de una caja. Según el principio de incertidumbre, si recopilamos más información sobre el lugar donde Ball está localizada en un instante, menos información obtenemos de lo tan rápido que se mueve de ese lugar a otro. Puesto que Ball se comporta como una onda, no se encuentra simplemente localizada en un lugar a la vez, sino en todos los lugares de la caja. De este modo, tenemos un rango de probabilidades de todas las trayectorias *posibles* de Ball. En términos modales, existen muchos mundos posibles (con probabilidades similares) donde Ball se encuentra en el interior de la caja a un tiempo dado. La localización de Ball es, por consiguiente, indeterminada en la medida en que la naturaleza no nos entrega información precisa para preferir objetivamente qué mundo es el mundo actual de su posición. No podemos escoger solamente un mundo, ya que Ball se encuentra extendida a lo largo de todos ellos. Lo que sabemos con certeza es que la trayectoria de Ball no puede ser medida al tomar todos los puntos que Ball ocupa en momentos diferentes. En rigor, su trayectoria es la suma de los mundos donde Ball tiene mayores posibilidades de ser encontrada. No podemos indicar un solo punto de la localización de Ball al interior de la caja porque Ball está literalmente en todas partes a la vez. Esto, sin embargo, es bastante vago. Si tus llaves están perdidas en tu casa y preguntas «¿alguien sabe dónde están mis llaves?», y otra persona responde «sí, lo sé, están probablemente en todos los rincones de la casa», entonces tendrías derecho a sentirte decepcionado por lo impreciso de la respuesta.

La vaguedad de la simplicidad no puede ser encontrada en la composición porque un simple está trivialmente solo compuesto de sí mismo en todos los mundos donde existe. Por consiguiente, un simple es un objeto vago debido

a la pluralidad de las posibles regiones espaciales que puede ocupar: las probabilidades para un simple de ocupar *esta* región espacial y *esa* región espacial son similares. La vaguedad, por lo tanto, surge de los *límites modales de la simplicidad*. Si pensamos un simple como las partículas fundamentales de la física, entonces podemos pensarlo como un objeto *modalmente extendido a través de mundos posibles* en lo que respecta a sus probabilidades de localización. Si resulta ser indeterminado si una región espacial es ocupada por materia, entonces no podemos trazar un límite modal que no sea arbitrario para establecer claramente el mundo en el cual una región espacial determinada es, de hecho, ocupada por un objeto simple.

Este tipo de vaguedad de la simplicidad es explicada también a partir de la definición de un objeto simple dada por Peter Simons: «Una entidad sin partes genuinas cuyo *locus* tiene partes genuinas» (2014: 63). Esta tesis de la simplicidad está basada en rechazar lo que el propio autor denomina *the geometric correspondence principle* (GCP), según el cual cualquier objeto extenso tiene partes genuinas que se corresponden con las partes o subregiones de la región espacial que ocupa. Hay una equivalencia geométrica entre la estructura mereológica del espacio y la estructura mereológica de los objetos materiales. Una definición del GCP es la siguiente:

> *Un objeto material x ocupa*$_{geométricamente}$ *la región espacial R en un tiempo t* $=_{df}$ cada parte de x ocupa exactamente cada para de R en t.

Un objeto simple parece seguir fácilmente el GCP: puesto que es un átomo mereológico (es decir, no muestra una estructura todo-partes), la región de espacio que le corresponde geométricamente ocupar no tiene subregiones. Según Simons, el *locus* es la región de espacio que un objeto extenso ocupa. Sin embargo, para una partícula cuántica, las probabilidades de encontrar su *locus* están distribuidas en cada subregión de espacio donde se desplaza. Así, un objeto simple o partícula cuántica p no tiene partes físicas que se correspondan en un tiempo t en la región espacial R; más bien p es un átomo mereológico que ocupa modalmente R en t. Entonces, podemos plantear la siguiente definición:

> *Un objeto simple ocupa*$_{modalmente}$ *la región espacial R en un tiempo t* $=_{df}$ existe un mundo posible para cada subregión de R que es completamente ocupada por x en t.

Según lo anterior, x no ocupa cada una de las subregiones de R en tiempos diferentes; más bien x existe extendido sobre R al ocupar cada una de sus subregiones simultáneamente en la medida en que todas ellas existen modalmente en un mismo tiempo. Así, dado un objeto simple x, las subregiones Rs de una región espacial R, los mundos posibles Ms y un tiempo t, entonces:

> x ocupa$_{modalmente}$ R en t si y solo si (i) x se extiende espacialmente sobre R al ocupar cada uno de los Rs en t, (ii) cada uno de los Rs es completamente

> ocupado por x en t, y (iii) cada uno de los Rs que x ocupa en t corresponden a cada uno de los Ms.

Entonces, podemos definir un simple como un objeto sin estructura mereológica modalmente extendido sobre las diferentes subregiones de la región espacial que ocupa. La violación del GCP en la simplicidad nos muestra que un objeto simple no tiene una relación geométrica con el espacio, sino una relación modal con el mismo. Esto último deja la puerta abierta para la vaguedad ontológica en la simplicidad en la medida en que no existe un límite preciso para escoger un mundo posible en desmedro de otros mundos que precisen la localización espacial de un simple.

Este tipo de vaguedad modal de la simplicidad es también considerada por Katherine Hawley (2004). Ella acepta que, si resulta ser indeterminado que en algunas ocasiones un punto este ocupado con materia, entonces la simplicidad admite la vaguedad modal. Por lo tanto, en el caso de la TG antes revisada, la vaguedad surge para cada punto espacial en la medida en que es indeterminado si es exactamente ocupado por un objeto-punto material. Por otro lado, si consideramos MaxCon como la tesis correcta de la simplicidad, entonces la vaguedad modal surge «si un objeto posible dado es el objeto actual, o, a partir de la vaguedad en cuanto a si el objeto posible relevante es dividido» (Hawley, 2004: 399). Si es indeterminado que un punto en el espacio se encuentre ocupado (saturado de materia), entonces sería vago si un objeto está dividido, es decir, si es continuo o discontinuo:

> Imagina a un objeto en forma de un sándwich de queso en el cual las rebanadas de pan corresponden a regiones determinadamente rellenas de materia, y el queso corresponde a una región indeterminadamente rellena de materia. La región en forma de sándwich es continua, pero la región en forma de pan es discontinua. Ahora, imagina un objeto que exactamente ocupa la región en forma de sándwich si esa región puede ser llenada de materia, y exactamente ocupa la suma discontinua de las dos regiones en forma de rebanadas de pan. Si es vago si la región en forma de queso contiene materia, entonces es vago si el objeto en cuestión es dividido. (Hawley, 2004: 399)

Si un objeto ocupa una región de espacio al llenar cada punto espacial que compone dicha región y es indeterminado, dadas las características modales de los objetos simples, si algunos de esos puntos contienen actualmente materia, entonces es vago si un objeto ocupa continuamente el espacio o bien presenta interrupciones que lo podrían hacer divisible. De acuerdo con MaxCon, un objeto simple tiene una determinada y homogénea distribución de la materia sin baches o regiones de espacio sin ocupar: un objeto maximalistamente continuo que ocupa exactamente una región de espacio que no es parte de una región de espacio más extensa. Hawley argumenta que si, por una parte, x es la región de espacio más extensa que *determinadamente* contiene materia de un objeto O, mientras que, por otro lado, y es la región de espacio más extensa que *indeterminadamente* contiene mate-

ria de O, entonces surge una vaguedad de la identidad. Es indeterminado que un objeto llene x con materia, pero indeterminado si un objeto llene y con materia. Si es así, resulta indeterminado tanto si O es idéntico a x (es decir, a un objeto simple que ocupa maximalistamente una región continua de espacio) como si O es idéntico a la suma o fusión mereológica entre x e y (es decir, un objeto compuesto). Así, si consideramos la incertidumbre de la localización como una característica de la dualidad onda-partícula en la física cuántica, las respuestas a la pregunta por la simplicidad aún poseen componentes de vaguedad.

Aunque la tesis nihilista elude el problema de la vaguedad composicional en cuanto que no existen objetos limítrofes, un mundo constituido únicamente por objetos simples no erradica la vaguedad ontológica. Esta no proviene de límites espaciales ni temporales, sino de la vaguedad del límite modal respecto del mundo que actualiza la localización exacta de un objeto simple. Tal como Hawley sostiene, «respuestas a la pregunta por la simplicidad son supuestamente verdades metafísicas necesarias, verdadero en mundos improbables tal modo como consideramos ser el mundo actual» (2004: 402). Sin embargo, el universo en cuanto tal es un lugar vago en el cual lo mejor que podemos hacer es predecir los mundos posibles donde los objetos simples de la materia pueden ser encontrados con más probabilidad. Siguiendo la tesis nihilista, los límites espaciales y temporales de los objetos simples pueden ser muy precisos, sin embargo, modalmente muy vagos e indeterminados.

Referencias bibliográficas

Brentano, Franz (1914). *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum* (trad. Barry Smith). Nueva York: Routledge, 1988.

Casati, Roberto y Varzi, Achilles (1999). *Parts and Places: The Structure of Spatial Representation.* Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

Caves, Richard (2015). «Emergence for Nihilists». *Pacific Philosophical Quaterly*, 99 (1), 2-28.

Chisholm, Roderick (1976). *Person and Object: A Metaphysical Study.* Illinois: Open Court Publishing.

Cowles, David y White, Michael (1991). «Vague Objects for Those Who Want Them». *Philosophical Studies*, 63 (2), 203-216.

Cox, Brian y Forshaw, Jeff (2011). *The Quantum Universe: Everything that Can Happen does Happen.* Nueva York: Allen Lane.

Dummett, Michael (1999). «Wang's Paradox». En: Keefe, Rosanna y Smith, Peter (eds.). *Vagueness: A Reader*, 99-118. Massachusetts: MIT Press.

Evans, Gareth (1978). «Can There Be Vague Objects?». *Analysis*, 38, 208.

Hawley, Katherine (2004). «Borderline Simple or Extremely Simple». *The Monist*, 87 (3), 385-404.
<https://doi.org/10.5840/monist200487319>

Heller, Mark (2008). *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter.* Cambridge: Cambridge University Press.

Inwagen, Peter van (1990). *Material Beings.* Londres: Cornell University Press.
— (2001). «The Doctrine of Arbitrary Undetached Parts». En: van Inwagen, Peter (ed.). *Ontology, Identity, and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press, 75-94.
Lewis, David (1986). *On the Plurality of Worlds.* Oxford: Blackwell.
Lowe, E. J. (1999). «Vague Identity and Quantum Indeterminacy: Further Reflections». *Analysis*, 59, 328-330.
Markosian, Ned (1998). «Simples». *Australasian Journal of Philosophy*, 76 (2), 213-228.
<https://doi.org/10.1080/00048409812348361>
McDaniel, Kris (2007). «Brutal Simples». En: Zimmerman, Dean (ed.). *Oxford Studies in Metaphysics*, iii. Oxford: Oxford University Press, 233-265.
Merricks, Trenton (2001). *Objects and Persons.* Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0199245363.001.0001>
Nuñez, Gonzalo (2019a). «Boundaries and things: a metaphysical study of the Brentano-Chisholm theory». *Kriterion – journal of philosophy*, 33 (2), 1-34.
— (2019b). «La pregunta por la composición material como una pregunta sobre límites». *Estudios de Filosofía*, 59, 97-120.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a05>
Russell, Bertrand (1918). *The Philosophy of Logical Atomism.* Illinois: The Philosophy of Logical Atomism, 1994.
— (1905). «On Denoting». *Mind*, 14, 479-493.
— (1923). «Vagueness». En: Keefe, Rosanna y Smith, Peter (eds.). *Vagueness: A Reader*. Massachusetts: MIT Press, 1999, 61-68.
Simons, Peter (1991). «Faces, Boundaries, and Thin Layers». En: Martinich, A. P. y White, Michael (eds.). *Certainty and Surface in Epistemology and Philosophical Method: Essays in Honor of Avrum Stroll (Problems in Contemporary Philosophy).* Wales: The Edwin Mellen Press.
— (2014). «Where It's At: Modes of Ocupation and Kinds of Ocupant». En: S. Kleinschmidt (ed.). *Mereology & Location*. Oxford: Oxford University Press, 59-68.
Unger, Peter (1980). «The Problem of Many». *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 411-467.
<https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1980.tb00416.x>
Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus.* Madrid: Alianza, 2004.

Gonzalo Núñez Erices es licenciado (2008) y magíster (2010) en filosofía por la Universidad Alberto Hurtado (Chile), y doctor en filosofía (2018) por la University of Sheffield (Reino Unido), este último título financiado por Becas Chile, otorgadas por el gobierno de Chile en una postulación pública. Actualmente, es docente e investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule, Chile. Su interés de investigación se centra en metafísica en la tradición analítica y el pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Sus publicaciones previas son, en gran medida, sobre límites, ontología de objetos materiales y filosofía del lenguaje, entre otras temáticas.

Gonzalo Núñez Erices has a BA (2008) and Master's (2010) in Philosophy from the Universidad Alberto Hurtado (Chile), and a PhD in Philosophy (2018) from the University of Sheffield, with a Becas Chile grant awarded by the government of Chile. Currently, he is an academic and researcher at the Philosophy department of the Universidad Católica del Maule, Chile. His research interests focus on the analytic tradition of metaphysics and the philosophical work of Ludwig Wittgenstein. His previous publications are mostly about boundaries, the ontology of material objects, and the philosophy of language, among other topics.

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES

El benefactor y la federación. Notas sobre *Participar del món*, de Hannah Arendt*

Javier Moscoso-Cala
Universitat de Barcelona
javier.moscoso.cala@gmail.com

Resumen

Participar del món se detiene en algunos de los temas clave sobre los que la filósofa Hannah Arendt escribió entre 1941 y 1945 en la revista estadounidense *Aufbau*: la gratitud, las figuras judías de la paria y la advenediza, la autoemancipación y la cuestión judía y árabe en Palestina. *Participar del món* no solo tiene el valor de rescatar el desconocido perfil sionista de Hannah Arendt sino que es la primera traducción íntegra de los artículos publicados en *Aufbau* y de las actas del Joven Grupo Judío que Arendt puso a funcionar en 1942.

Palabras clave: amor mundi; paria; cuestión judía; Palestina; autoemancipación

Abstract. *The Kindly Helper and the Federation. Notes on* Participar del món*, by Hannah Arendt*

Participar del món focuses on certain key topics the philosopher Hannah Arendt wrote on between 1941 and 1945 in the US review *Aufbau*: the benefactor, the Jewish figures of pariah and parvenu, self-emancipation and the Jewish and Arab Question in Palestine. This book does not merely offer an unknown insight into Arendt as Zionist, but is the first complete translation of her *Aufbau* columns in any language. It also contains the minutes of the Young Jewish Group, set up by the philosopher in 1942.

Keywords: amor mundi; pariah; Jewish question; Palestine; self-emancipation

Hannah Arendt es bien conocida por pensar la vida política como el espacio para el nacimiento de lo nuevo, por sus análisis de los regímenes totalitarios, por la tesis de la banalidad del mal, así como por sus reflexiones sobre la república y la tradición oculta (Birulés, 2019: 17). La especialista en Hannah Arendt, Fina Birulés, indica la presencia de problemas de traducción de su

* Agradezco la labor y la hospitalidad del Seminario Filosofía y Género de la Universitat de Barcelona, de ADHUC—Centre de Recerca: Teoria, Gènere, Sexualitat y del proyecto de investigación titulado *Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes*, que han permitido discutir abiertamente sobre el libro con Stefania Fantauzzi y Edgar Straehle.

obra al castellano fruto del descuido de la contrastación entre los originales inglés y alemán y de los vaivenes editoriales. En el otro extremo contrasta el trabajo editor de su compañero Jerome Kohn, de la New School for Social Research (2019: 28). El libro *Participar del món: escrits 1941-1945* es una recopilación debidamente prologada de los artículos que la filósofa judía y alemana publicó en la revista estadounidense *Aufbau* en sus años de exilio en los Estados Unidos de América. El volumen incluye el interesante material que conforman las actas del grupo de debate político que Arendt fundó junto a Josef Maier a fin de reinventar teóricamente la política judía.

Participar del món no tiene simplemente el mérito de traernos un perfil desconocido de Hannah Arendt, su participación en la política sionista y en la resistencia judía durante la Segunda Guerra Mundial, sino que ofrece por primera vez todos los artículos traducidos que Arendt publicó en *Aufbau* durante los años 1941 a 1945. Esta edición ha sido posible gracias al trabajo de edición de Stefania Fantauzzi y a la labor traductora de Anna Soler Horta y Edgar Straehle. Stefania Fantauzzi es una destacada estudiosa del pensamiento de Hannah Arendt. Ha investigado en profundidad el papel de la política, de la violencia y de la ley en el pensamiento de la filósofa judía y alemana. Y ha publicado acerca de la relación entre la política y la guerra en el volumen *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, coordinado por Rosa Rius Gatell (Fantauzzi, 2006: 115-131). Anna Soler Horta investiga la recepción de la literatura alemana en Cataluña y es una experimentada traductora del alemán a la lengua catalana. Edgar Straehle se doctoró con una tesis en la que aporta una sugerente lectura del pensamiento de Hannah Arendt desde la noción de autoridad y centra su investigación en la reconsideración histórica de los conceptos políticos. Entre sus publicaciones recientes cabe destacar *Claude Lefort: la inquietud de la política* (2017), dentro de la colección de Pensamiento Político Postfundacional de la editorial Gedisa[1].

El título *Participar del món* alude al concepto arendtiano de *amor mundi*. Este concepto es desarrollado en su tesis doctoral *Sobre el concepto de amor en Agustín* (*Der Liebesbegriff bei Agustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*) de 1929. En esta la filósofa parte de la noción de amor hacia el prójimo de Agustín de Hipona para elaborar el concepto propio de amor hacia el mundo. El amor hacia el prójimo tiene su base en la condición compartida por todos los seres humanos del pecado original. En la medida en que cada ser

1. Oliver Marchart establece que el pensamiento político posfundacional es aquel que defiende una debilitación ontológica del fundamento de lo político. Esta tesis se articula, ante todo, sobre una distinción entre lo político y la política. Marchart profundiza en esta diferencia de lo político respecto de otras esferas para preguntarse cuál es la diferencia política y su modo fundamental de ser, en Claude Lefort, Jean-Luc Nancy, Ernesto Laclau y Alain Badiou. A diferencia de la gestión de las cosas de la política, el ámbito de lo político se rige por la lógica del evento y del agonismo (Marchart, 2007: 5-6). Claude Lefort es uno de sus mayores representantes (Straehle, 2017: 58). De igual modo pueden situarse aquí las reflexiones sobre los fundamentos contingentes del sujeto del feminismo de Judith Butler (Marchart, 2007: 7; Butler, 1992: 4).

humano participa del pecado original se puede hablar de igualdad y de fraternidad humanas. Así, el amor hacia el prójimo consiste en la práctica de amor hacia las demás personas en cuanto que participan de la misma condición de caída y se deben fraternidad. La igualdad y la fraternidad no se vinculan en la noción cristiana de una manera permanente con el mundo más bien son posibles precisamente porque este tendrá su final. El amor hacia el prójimo de Agustín de Hipona no establece un lazo duradero con el mundo, sino que presupone su desaparición. Es por este motivo por el que se vuelve impracticable a ojos de Hannah Arendt (Fantauzzi, 2020: 25).

La propia autora va más allá y señala que uno de los problemas por los cuales una comunidad fuertemente ligada por lazos éticos de bondad, de fraternidad y de amor no puede tener un carácter político es precisamente la desaparición del mundo. Y en este caso el paradigma es el propio pueblo judío (Fantauzzi, 2020: 25). Contrariamente a esta situación, la única opción que tienen los individuos para estar unidos es la existencia de un mundo en común. Un espacio compartido en el que pueden aparecer unas personas a las otras y que precede a su nacimiento y persiste a su muerte. El mundo es una herencia que es legada y que responde al deseo de permanencia y de estabilidad. En este mundo el amor hacia el prójimo no consiste en amar a uno o a otra, puesto que van y vienen, sino en amar al propio mundo compartido. Se trata de un amor por aquello que une en la condición de pluralidad que pertenece al ámbito de la acción humana. Es un amor por el «entre», que se convierte en amor hacia el mundo y en preocupación por el mundo (Fantauzzi, 2020: 25). Esta preocupación por el mundo consiste en no apartarse de él, en una llamada a hacerse presente en él y, en última instancia, a la responsabilidad[2]. Es aquello que en *La vida de la mente* (1978) recibe el nombre de «impulso a la autoexhibición» (Guaraldo, 2020: 127). Tal tendencia es una respuesta a la preservación de la condición humana, al entre que posibilita la pluralidad y el acontecer humanos, así como una respuesta ante las generaciones futuras por aquello que se transmite (Fantauzzi, 2020: 26). Los textos que se recopilan en este volumen aportan una espléndida muestra del esfuerzo de Hannah Arendt por hacerse presente en el mundo y por hacerse cargo de él.

El texto está dividido en tres secciones. La primera es una introducción escrita por Stefania Fantauzzi titulada «La llibertat no és cap regal». La intro-

2. En *Democrazia sorgiva: note sul pensiero politico di Hannah Arendt* la filósofa italiana Adriana Cavarero encuentra este anhelo en las personas que se reúnen en las plazas en las movilizaciones de 2011, compartiendo un mismo espacio de apariencia, pluralidad y vulnerabilidad (Cavarero, 2019: 81). A esta condición de exposición puesta de manifiesto en las movilizaciones de la plaza Tahrir, del parque Gezi, del movimiento Occupy en EE. UU. y el 15M en España alude por razones similares Judith Butler en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Butler, 2018: 182). Esta noción de vulnerabilidad es elaborada por Judith Butler en *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (Butler, 2006: 26-27) y más tarde desarrollada bajo el nombre de precariedad en *Frames of War. When Is Life Grievable?* (Butler, 2009: XXV). Con algunas variaciones, Adriana Cavarero demuestra tener aportaciones sobre la condición de vulnerabilidad en *Horrorismo* (Cavarero, 2009: 25) e *Inclinazioni* (Cavarero, 2013: 22).

ducción hace referencia a varios elementos: una biografía de Hannah Arendt que da cuenta de su participación en el sionismo y en algunas revistas durante su exilio, la cuestión judía y el antisemitismo, su participación en *Aufbau*, la acción política, el poder y las violencias que Stefania Fantauzzi denomina prepolítica e impolítica. A esta primera sección le siguen los artículos publicados por Arendt en la revista judía estadounidense *Aufbau*. Los artículos están presentados en estricto orden cronológico de aparición y pueden ser repartidos en tres grupos que responden a la relación de la filósofa con la revista y el sionismo. En los primeros, Hannah Arendt comienza a publicar y es invitada a escribir por el director, Manfred George. Como resultado de la buena impresión este le propone encargarse de una sección con el título This Means You, proveniente de un lema nordista de la guerra de secesión estadounidense (Fantauzzi, 2020: 9). Más tarde, a consecuencia del abandono de las organizaciones judías de la aspiración a crear un ejército judío que combatiera a Hitler comienza un período de silencio tras la publicación del artículo «La crisis del sionismo». A juicio de Arendt la reciente uniformidad dentro del sionismo eliminó el espacio para la acción política (Fantauzzi, 2020: 13). No será sorpresa, por tanto, que en el momento en que llegan noticias de la resistencia judía en Europa y se constituye una brigada judía dentro del ejército británico la filósofa retoma la colaboración con *Aufbau*, hasta el 20 de abril de 1945. En último lugar se encuentra una sección que reúne las actas del Joven Grupo Judío (*Die Jungjüdische Gruppe*) precedidas de una introducción a cargo de Edgar Straehle, «El Jove Grup Jueu convida a participar», en la que se presenta el grupo, su decurso posterior y la crítica al sionismo de Hannah Arendt.

Los temas que Hannah Arendt trata en estos artículos y actas son muy numerosos y tienen un importante recorrido posterior en su obra. Entre las páginas de *Aufbau*, Hannah Arendt discutió abiertamente sobre la política nacional judía, la actualidad de la lucha contra Hitler, la necesidad de formar un ejército judío, la cuestión judía, la autoemancipación y el problema judeoárabe en Palestina. No deja tampoco de lado la crisis del sionismo, los orígenes del antisemitismo moderno, las condiciones de apátrida y de paria, la crítica al trinomio pueblo-Estado-territorio y la tradición.

La segunda sección del texto, en la que se reúnen los artículos publicados en *Aufbau*, se abre con un tema que merece la pena reseñar. En «La gratitud de la casa de judà? Carta oberta a Jules Romains» Hannah Arendt solicita auténticos aliados para el pueblo judío, lo que marca una distinción que es de interés. En relación con la aprobación de una resolución contra el antisemitismo Arendt critica la posición de Jules Romain, quien acusa a los judíos de ingratos por plantear quejas a la asociación de Poetas, Ensayistas y Novelistas PEN, que terminó por aprobar dicha resolución (Arendt, 2020: 39). Para la filósofa judía Jules Romains es un ejemplo claro de una figura benefactora del pueblo judío, bien distinto a una figura aliada o compañera de armas. A diferencia de la figura aliada, la figura del benefactor realiza favores, protege a las personas oprimidas y espera gratitud por ello. Se mueve más bien por compasión o por motivos corruptos, tales como salvar su buen nombre o el de una asociación, pero no por

un compromiso genuino con su causa. ¿Cuánto más tenía que esperar y soportar el pueblo judío para tener figuras a las que mereciera la pena denominar aliadas? ¿Es que solo podían optar entre enemigos malintencionados y amigos condescendientes? (Arendt, 2020: 39). Lo mismo puede preguntarse sobre otros conflictos: ¿cuánto tienen que esperar las mujeres y las personas trans para encontrar relaciones de alianza en sentido fuerte?[3] La clave para Hannah Arendt está en entender que en la causa ajena está en juego «la libertad y el honor» de todas las personas. Desterrar el rol de benefactor y no esperar agradecimiento de nuestra parte es cuestión de justicia. Lo contrario sería arrogancia.

A este respecto puede servir la diferencia que Hannah Arendt establece entre las figuras de la judía paria y de la *parvenu*. Se trata de una distinción que sí tiene más recorrido posterior, como recogen Fina Birulés (2019: 69) y Stefania Fantauzzi (2003: 127). La figura de la *parvenu* o la judía advenediza es una figura burguesa que aparece tras la asimilación de la burguesía judía en el siglo XIX (Arendt, 2020: 46). Esta figura, plutócrata, que extraía el valor del resto de la población judía, se asemeja a la del judío de la corte. Por el contrario, la figura de la paria describe la situación del pueblo judío, como elemento inasimilable para una sociedad. La paria es descrita en términos de falta de pluralidad y en términos de su exclusión del mundo y de la luz (Birulés, 2019: 69). Arendt entiende que la tarea de quien es «paria consciente» consiste en la emancipación, por una parte, y en la lucha contra la *parvenu*, por otra. Este es uno de los temas que sale a relucir en el artículo «Paciència activa», en el que encomienda al pueblo judío a ser autoconsciente y a desprenderse de la arrogancia que implica ser la «sal de la tierra» y el pueblo escogido (Arendt, 2020: 48).

En el artículo siguiente, «*Ceterum Censeo*», Hannah Arendt anticipa alguna de las tesis posteriores sobre el antisemitismo y plantea el problema de la autoemancipación, que, en el caso particular de Palestina como suelo nacional judío, solo puede ser representada por la clase trabajadora judía que se ha ganado su derecho sobre el suelo a base de su propio trabajo (Arendt, 2020: 52). Tentativamente Arendt establece que el antisemitismo no se puede identificar con una quimera que solo existiría en las mentes de los antisemitas. Tampoco se trata de una superestructura de un proceso económico necesario que condujese a los judíos a la pérdida de su posición económica a mediados del siglo XX y, ni mucho menos, de una necesidad natural e irracional de la fuerza irremediable con que dos pueblos distintos expresan su mutua aversión. Más bien el antisemitismo es, como escribirá más adelante en *Los orígenes del totalitarismo* (1976), una de las ideologías que ha traído el siglo decimonónico. Esta adquiere su expresión en la época pretotalitaria, como una reacción a la emancipación formal de los judíos en el siglo decimonónico que condujo a los problemas de la asimilación y de la *parvenu*. No obstante, tal ideología mutó en el seno del

3. Por lo que respecta a la historia de la filosofía, Fina Birulés pone sobre la mesa el problema de la transmisión del pensamiento y la filosofía de las mujeres (Birulés, 2003: 10). En el mismo volumen de la revista *Clepsydra* se encuentra un estudio con perspectiva de género acerca de las mujeres que pertenecen al profesorado universitario (Jiménez Jaén, 2003).

totalitarismo del siglo xx. En la ideología totalitaria nazi el pueblo judío es el elemento por destruir para continuar con la transformación del mundo. Esta mutación está ligada a la pérdida de la función visible de los judíos y al carácter intolerable de la riqueza sin función aparente (Arendt, 2020: 75-76).

El problema de la autoemancipación, por su parte, queda concretado en la defensa de una guarnición nacional del pueblo judío y es definido de la siguiente manera: autoemancipación es la «igualdad de derechos para un pueblo que con sus manos y con su trabajo ha hecho esta tierra [Palestina] más rica y más bella» (Arendt, 2020: 51). Este problema tiene una relación directa con el problema de la beneficencia, que en este artículo aparece caracterizado por términos de tolerancia. Para la filósofa es importante que el pueblo judío alcance el estatus que se merece como cualquier pueblo a través del derecho y no de la tolerancia ajena, es decir, en virtud de sí mismo y no por concesión y favor ajenos. El estatus como pueblo y el derecho nacional al suelo de Palestina no se puede fundar en la compasión, la beneficencia o la tolerancia de ingleses y árabes. Más bien ha de ser el resultado, si quiere ser de derecho, de lo que el pueblo judío se ha ganado con su trabajo día a día (Arendt, 2020: 52).

Este último problema aparece en varios artículos. Uno de los más útiles para abordarlo es «La retòrica del diable», perteneciente ya a la sección This Means You, traducida al catalán como *Això us incumbeix*. Este artículo discute la distinción entre pueblo y gobierno que se encuentra en el discurso que Hitler pronuncia para el Reichstag el 26 de abril de 1942 en plena guerra mundial. En él se establece que los dos únicos pueblos en combate en la contienda son el alemán y el judío, puesto que los demás gobiernos del mundo más allá del alemán están sustraídos a la voluntad del pueblo judío. Entre ambos pueblos hay una desigualdad natural y fundamental. El pueblo alemán está moralmente calificado como el sobrenaturalmente bueno y el judío aquel sobrenaturalmente malo. Tal, según Hannah Arendt, es la forma extremadamente simplista que la desigualdad tomó en aquel momento (2020: 68). La única manera de oponerse a ella es la defensa de la igualdad originaria e inalienable de todos aquellos con rostro humano: «solamente una justicia que genera relaciones justas puede competir con una injusticia que genera relaciones injustas» (Arendt, 2020: 69). Por tanto, los pueblos que combatían contra Hitler debían al mismo tiempo hacer justicia a las aspiraciones nacionales del pueblo judío y al reconocimiento igualitario de este en cuanto aliado de valor. De este modo la cuestión del benefactor reaparece en la relación del pueblo judío con sus aliados durante la Segunda Guerra Mundial. ¿Habría que permitirle formar un ejército propio al pueblo judío? ¿O sería caer en el error de afirmar el marco que planteó el propio nazismo? Si efectivamente se es un aliado, ¿no habría entonces que apoyarles en la formación de un ejército propio aunque pueda suponer un riesgo? ¿Tendríamos alguna palabra sobre si han de defenderse como judíos? De nuevo el argumento de la beneficencia se opone al de la alianza. Para Hannah Arendt la respuesta es clara. Si la injusticia se combate con una justicia que genere relaciones más justas, entonces los aliados deben dar al pueblo judío las mis-

mas armas con las que debería poder defenderse cualquier pueblo a fin de defenderse en calidad de lo que son.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el derecho del pueblo judío puede poner en riesgo el mismo derecho a habitar un territorio de otro pueblo, como el árabe? Este problema se presenta en la reivindicación de un suelo nacional y judío en Palestina. El mundo árabe, y en especial el movimiento nacional árabe y panarabista, se mostraron muy reacios a las reivindicaciones sionistas de un hogar judío en Palestina (Arendt, 2020: 109). Como consecuencia la filósofa recoge los dos programas que se propusieron en el seno de las organizaciones sionistas sobre la forma constitucional de Palestina. La primera propuesta consiste en la creación de un estado perteneciente a la Commonwealth británica en Palestina que, previsiblemente, fuera reconocido en el futuro como estado autónomo judío. La segunda radica en la articulación de un estado binacional en Palestina integrado en una federación árabe y asociado a algún tipo de unión angloamericana de países. En opinión de Hannah Arendt esta opción dejaría a los judíos en una posición de minoría dentro de un imperio de mayoría árabe. En estos términos lo planteó el profesor universitario Judah Magnes (1877-1948). Las dos propuestas tienen como presupuesto la confianza en que los conflictos nacionales se pueden solucionar creando estados nacionales soberanos y garantizando posteriormente los derechos de las minorías. A juicio de Arendt esta opción está claramente desacreditada después del período de entreguerras. La población, aún mayoritaria, de un estado o de un imperio no se puede identificar tan fácilmente con el propio estado y no caben ya esperanzas para pensar que el problema nacional se puede resolver en términos de política nacional, sea de un pequeño estado judío o de un imperio árabe (Arendt, 2020: 110).

Es en relación con estas dos opciones que Hannah Arendt elabora su propuesta. Un pequeño estado judío estaría comprometido por sus estados vecinos y un estado binacional árabe-judío dentro de una federación árabe abocaría al pueblo judío a una posición de constante minoría. Dada la situación, la única solución que contempla Arendt es la creación de un estado judío en Palestina integrado, como el resto de las naciones y de los estados, en una federación. No se trataría de un estado binacional integrado, sino de un estado nacional judío dentro de una federación. (Arendt, 2020: 111). Una federación, en el sentido que Arendt plantea, consiste en una combinación de un conjunto de nacionalidades claramente diferenciables que reunidas conforman un Estado. Tres son los modelos que Hannah Arendt recoge: los Estados Unidos de América, la por entonces posible Commonwealth británica y la Unión Soviética (Arendt, 2020: 112). En tales estructuras los conflictos nacionales entre nacionalidades desaparecen porque ya no se da la tensión entre minoría y mayoría, ya que hay varias voces dentro de un mismo estado. Estas formaciones permiten, además, la reorganización de las nacionalidades y regir los conflictos entre estas.

La filósofa solo encuentra dos posibilidades con probabilidad de solucionar el problema de Palestina. La primera es la integración de Palestina como suelo

nacional judío dentro de una Commonwealth británica junto al resto de pueblos árabes. De esta manera, judíos y árabes estarían representados en una unión de países que buscaría garantizar los intereses de todas las partes integrantes y que les reconocería como pueblos por igual. La otra opción es alguna forma de federación mediterránea cuyo alcance fuera las metrópolis de Francia, España e Italia y sus territorios en el norte de África, así como el Próximo Oriente. Reconocer por igual a todos los pueblos que participaran en esta y a Palestina como territorio judío sería una solución «justa y equitativa» a la cuestión colonial y palestina (Arendt, 2020: 113). En definitiva, nos encontramos ante un volumen rico en interés histórico, filosófico y político, que anticipa no pocos de los hilos que Hannah Arendt retomará en sus escritos posteriores. No se debe pasar por alto el trabajo del emblemático sello editorial Lleonard Muntaner, que ha acogido y apoyado desde el inicio el proyecto. Esta editora se ha centrado desde sus inicios en publicaciones sobre historia, antropología, ciencias sociales y filosofía, pero en las últimas décadas ha ampliado sus páginas al ámbito estatal y las obras de las grandes pensadoras. Con la publicación de este libro cuenta con la primera traducción íntegra a una lengua, la catalana, de los artículos publicados en *Aufbau* por Hannah Arendt y de las actas del Jove Grup Jueu que Arendt fundara junto a Josef Maier.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (1976). «Preface to Part One: Antisemitism». En: *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Mariner, p. XI-XVI.

— (2020). *Participar del món: escrits 1941-1945*. Edición a cargo de Stefania Fantauzzi. Traducción de Anna Soler Horta y Edgar Straehle. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner.

Birulés, Fina (2003). «La memoria de la muchacha tracia: mujeres y Filosofía». *Clepsydra. Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 2, 7-12.

— (2019). *Hannah Arendt: llibertat política i totalitarisme*. Barcelona: Gedisa.

Butler, Judith (1992). «Contingents Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"». En: Judith Butler y Joan Wallach Scott (ed.). *Feminist Theorize the Political*. Nueva York: Routledge, 1-21.

Butler, Judith (2006). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Nueva York: Verso.

— (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Nueva York: Verso.

— (2018). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge (MA): Harvard University.

Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Rubí: Anthropos.

— (2013). *Inclinazioni: critica della rettitudine*. Milán: Raffaello Cortina.

— (2019). *Democrazia sorgiva: note sul pensiero politico di Hannah Arendt*. Milán: Raffaello Cortina.

Fantauzzi, Stefania (2003). «Pensar el mundo y actuar en el mundo: del mal radical a la banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt».

Lectora: Revista de Dones i Textualitat, 9, 125-134. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/Lectora/article/view/212516>.
— (2006). «La relación entre guerra y política en Hannah Arendt». En: Rosa Rius Gatell (ed.). *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 115-130.
— (2020). «La llibertad no és cap regal». En: Arendt, Hannah. *Participar del món: escrits 1941-1945*. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner, 7-38.
Guaraldo, Olivia (2020). «Arendt, i bisogni, la felicità», *Aut Aut*, 386, 111-133. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11562/1021945>.
Guaraldo, Olivia y Bernini, Lorenzo (ed.) (2009). *Differenza e relazione: l'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. Verona: Ombre Corte.
Jiménez Jaén, Marta Esther (2003). «El género del profesorado: el caso de las profesoras universitarias». *Clepsydra. Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista*, 2, 71-102.
Marchart, Oliver (2007). *Post-Fundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo: Edinburgh University.
Straehle, Edgar (2017). *Claude Lefort: la inquietud de la política*. Barcelona: Gedisa.

Javier Moscoso Cala es graduado en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Ha realizado el Máster en Pensamiento Contemporáneo y Tradición Clásica de la Universidad de Barcelona, donde realiza sus estudios de doctorado. Su tesis doctoral busca pensar cómo se puede plantear la cuestión de lo humano y su representación a partir de las reflexiones sobre la vulnerabilidad de las filósofas Judith Butler y Adriana Cavarero. En junio de 2021 ha coordinado el ciclo Vulnerabilidad y Representación en el cine de Perú, Chile, Argentina y Colombia, organizado por el Colectivo de Estudios Latinoamericanos de Barcelona (CELAB) y en colaboración con el Máster en Historia Contemporánea de la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha publicado «Desposesión y violencia. Un problema para pensar lo humano en bioética», *Revista Iberoamericana de Bioética* 16 (2021), 1-10, <https://doi.org/10.14422/rib.i16.y2021.005>.
<https://orcid.org/0000-0002-8013-7351>

Javier Moscoso Cala is a Philosophy graduate from the University of Seville. He has a Master's degree in Contemporary Thought and Classical Tradition from the University of Barcelona, where he is currently working towards a doctorate. His doctoral thesis is on how to articulate the question of the human and its representation based on reflections of vulnerability in the work of Judith Butler and Adriana Cavarero. In June 2021 he coordinated the seminar Vulnerabilidad y Representación en el cine de Perú, Chile, Argentina y Colombia, organized by Barcelona Latin American Studies Collective (CELAB), with the support of the Master in Contemporary History at Autonomous University of Barcelona. He has also published «Desposesión y violencia. Un problema para pensar lo humano en bioética» in the *Revista Iberoamericana de Bioética*, 16 (2021), 1-10, <https://doi.org/10.14422/rib.i16.y2021.005>.
<https://orcid.org/0000-0002-8013-7351>

La filosofia com a ciència teòrica: la proposta de Timothy Williamson

Manel Pau
Investigador independent
manelpau@gmail.com

Resum

Timothy Williamson defensa que la filosofia és una ciència teòrica que s'ocupa d'investigar sobre la realitat, d'obtenir coneixement, i que ho fa construint teories, confrontant-les amb l'evidència, d'una manera sistemàtica, disciplinada i socialment organitzada, com les altres ciències. En aquest article es compara aquesta posició, d'una banda, amb la que considera que la filosofia és una reflexió de segon ordre sobre la ciència, la moral, la política, l'art…; i, de l'altra, amb la concepció de la filosofia com a guia de la vida, com a recerca de la saviesa pràctica.

Paraules clau: Timothy Williamson; filosofia de la filosofia; reflexió de segon ordre; saviesa pràctica

Abstract. *Philosophy as a theoretical science: Timothy Williamson's proposal*

Timothy Williamson argues that philosophy is a theoretical science that deals with researching reality and obtaining knowledge, and that it does so by constructing theories and confronting them with evidence, in a systematic, disciplined and socially organised way, like the other sciences. This article compares this position, on the one hand, with the view that considers philosophy to be a second-order reflection on science, morality, politics, art etc.; and also, with the conception of philosophy as a guide to life, a search for practical wisdom.

Keywords: Timothy Williamson; philosophy of philosophy; second-order reflection; practical wisdom

Sumari

1. La filosofia com a reflexió de segon ordre
2. La filosofia com a guia de vida
3. Conclusions
Referències bibliogràfiques

ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital) https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1263

La filosofia és una ciència teòrica. Aquesta és la contundent i provocativa afirmació que fa Timothy Williamson en un llibre recent destinat a un públic ampli, no especialitzat (2018). Com l'hem d'entendre? En primer lloc, és evident que la filosofia no és una ciència natural com la biologia, la física, la química o l'astronomia. No s'ocupa de fer experiments o observacions del món físic. Però també hi ha ciències socials, no només ciències naturals. I, finalment, la matemàtica també és una ciència, tot i que no sigui una ciència empírica, és a dir, no investiga directament sobre la realitat física o social. Per tant, la ciència abastaria les ciències formals (la matemàtica i la lògica), les ciències naturals i les ciències socials, si entenem que totes representen una recerca de coneixement sobre la realitat, sistemàtica, organitzada socialment i que construeix teories basades en l'evidència, malgrat que cadascuna pugui tenir les seves especificitats i els seus mètodes particulars, i encara que el grau de maduresa de cada ciència sigui diferent, precisament perquè les ciències són productes històrics, contingents, que s'han de veure més aviat com a tradicions d'investigació. És en aquest esquema on hi hauria lloc per encabir-hi també la filosofia.

Si la matemàtica és una ciència, encara que sigui una ciència teòrica, una activitat que es fa en una butaca, de paper i llapis (o d'ordinador), la filosofia, que és clarament una activitat de butaca, pot ser també una ciència. Afirmar que la filosofia és una ciència és afirmar que s'ocupa d'investigar sobre la realitat, d'obtenir coneixement, i que ho fa construint teories, confrontant-les amb l'evidència, d'una manera sistemàtica, disciplinada i socialment organitzada, com les altres ciències.

Els conceptes matemàtics sorgeixen de l'experiència humana general, de les operacions de comptar, de l'experiència amb l'espai físic… I a la vegada són part constitutiva de les teories científiques empíriques més madures. Dins del continu de la recerca de coneixement, la matemàtica s'especialitza en unes qüestions molt generals basades en la forma, en l'abstracció… La filosofia s'ocupa de temes encara més generals i abstractes que tradicionalment s'han agrupat en tres branques principals: la teoria del coneixement, la metafísica i la filosofia pràctica (moral i política).

Aquesta manera de concebre la filosofia implica una sèrie de conseqüències i xoca amb altres concepcions, almenys aparentment. D'una banda, amb les que emfasitzen el caràcter metateòric i crític de la filosofia i, de l'altra, amb les que l'acosten a la recerca de la saviesa. Tot seguit examinarem aquests contrastos.

1. La filosofia com a reflexió de segon ordre

Una posició molt estesa és la que considera que la filosofia no és un saber substantiu, sinó una reflexió —una anàlisi i una crítica— sobre els fonaments, els mètodes, els pressupòsits, els resultats, les conseqüències… de les diferents ciències i de les pràctiques tècniques, artístiques, morals o polítiques. Una activitat teòrica de segon ordre. La filosofia seria sobretot *filosofia de X*: filosofia de la ciència (filosofia de la física, de la química, de la biologia…), filosofia

de la matemàtica o de la lògica. I més enllà de les ciències naturals, filosofia de la moral, del dret, de la política, de les arts… Una investigació que no busca un saber superior allunyat del saber ordinari, ni del científic, ni del pràctic, sinó que representa un grau en l'abstracció, una reflexió en els límits. A casa nostra això és el que algunes generacions vam veure en l'opuscle de Manuel Sacristán sobre el lloc que ocupa la filosofia en els estudis superiors (1968): no hi ha filosofia sinó filosofar. Fins i tot, deia Sacristán, acadèmicament la filosofia hauria d'anar al final, després d'una activitat científica o pràctica. Desconfiança, doncs, en el filòsof tradicional davant del científic, l'artista o el polític reflexius.

Aquesta posició propugna una continuïtat entre la ciència i la filosofia en dos sentits. D'una banda, es valora la ciència com el millor coneixement de la realitat disponible en cada moment històric, i, per tant, qualsevol elaboració filosòfica hauria de partir dels resultats científics. I, d'una altra, s'adopten uns hàbits intel·lectuals acostats als de la ciència (afany per la claredat, per les formulacions explícites, per utilitzar mètodes analítics i eines formals…). Tot i això, la recerca científica i la reflexió filosòfica es mantenen separades. Així, una mateixa persona pot ser a la vegada especialista en biologia teòrica i filòsof de la biologia, però en principi es pot distingir entre el que és un resultat científic positiu, establert segons els cànons vigents en la disciplina, i el que és reflexió metateòrica sobre el sentit, la metodologia o la contextualització social i històrica d'aquest resultat.

La proposta que fa Williamson —iniciada d'una manera més tècnica en el seu llibre sobre la filosofia de la filosofia (2007)— no s'aparta d'aquesta tradició en termes generals, però podríem dir que fa un pas més enllà. Admetent que la filosofia s'ocupa d'aquesta reflexió metacientífica, considera que els seus resultats constitueixen un saber substantiu. Aquí apareix de nou la comparació amb la matemàtica. La matemàtica manté una continuïtat amb el conjunt de les ciències, tant pel que fa a les motivacions com a les aplicacions, però no hi ha dubte que obté veritats substantives sobre els objectes matemàtics (sigui el que sigui l'estatut metafísic que tinguin aquests objectes). D'una manera semblant, la filosofia és una recerca per aconseguir coneixement sobre certs aspectes de la realitat: aquells que clàssicament s'inclouen en la metafísica, l'epistemologia i la filosofia moral i política (la pregunta sobre com hem de viure). Per exemple, en el cas de la metafísica volem dir qüestions molt generals i abstractes com ara la possibilitat, la necessitat, la contingència… Aquí el punt de discrepància amb altres concepcions és que per a algunes persones la filosofia estaria més interessada en la pregunta que no pas en la resposta. És a dir, la filosofia seria una sèrie recurrent de preguntes que es van reformulant al llarg de la història, sense que hi hagi un sentit clar de progrés. Des d'aquest punt de vista, quan un problema es resol d'una manera més o menys concloent deixa de ser una qüestió filosòfica i la solució que se'n deriva passa a ser un saber científic. Això correspon a la imatge tradicional de les diverses ciències com a branques que van sorgint en diferents períodes del tronc comú de la filosofia (de la recerca general del coneixement).

2. La filosofia com a guia de vida

En l'altre extrem ens trobem amb la filosofia entesa com una guia de la vida, com una saviesa. Evidentment aquesta és una concepció que té una tradició molt llarga. Martha Nussbaum, en els seus llibres sobre la fortuna (1986) i sobre la teràpia del desig (1994), exposa com aquesta concepció és present en el pensament grec. Insistint que el que té de distintiu la filosofia és la importància que dona a l'examen racional, a la deliberació racional, com a ajuda al bon viure, en contrast amb altres teràpies o tècniques de transformació personal que es dirigeixen més directament a les emocions o als canvis a través del condicionament.

Però també hi són propers filòsofs actuals de diverses orientacions. Per exemple, Robert Nozick —que entre nosaltres gairebé només se cita en relació amb les seves tesis llibertarianes— ha escrit sobre la saviesa i sobre la filosofia com a manera de viure (1989).

Un professional (un científic, un metge, un artesà…) savi és una persona que té un coneixement global i profund del seu ofici, una persona que sap discernir entre el que és important i el que no ho és. Una persona sàvia en sentit ètic és la que sap el que és important per portar una bona vida.

És un fet que es pot ser feliç (viure una bona vida) sense ser savi. No solament per la fortuna. És a dir, perquè les circumstàncies externes ens porten a una vida feliç. També pot ser que sapiguem viure bé sense ser-ne conscients. Que els mecanismes psicològics que ens porten a prendre les decisions correctes en relació amb el fet de portar una bona vida no siguin accessibles a la consciència. I encara pot ser que en siguem parcialment conscients però que no siguem capaços de formular explícitament i en forma de saber comunicable quins són els criteris que guien la nostra vida (bona).

Per a Nozick, la filosofia pot ser *una* via cap al bon viure. No diu que sigui l'única: n'hi pot haver d'altres. La via de la filosofia és la que es basa en la saviesa i a la vegada considera la mateixa saviesa —una existència examinada i autodirigida— com un component intrínsec de la bona vida.

En canvi, Williamson no presenta la filosofia com una saviesa o com una guia per a la vida, sinó com una disciplina acadèmica. En principi, un filòsof professional pot viure de la manera que li sembli. En això no és diferent d'un matemàtic o d'un biòleg o d'un metge. La dedicació a la filosofia no implica un compromís amb una forma determinada de vida. Ara bé: els plans de vida, personals o col·lectius, les ideologies, les concepcions del món, les reflexions sobre el valor, el sentit de l'existència… tenen un component de reflexivitat i de recerca de les arrels, de profunditat, que certament l'acosten a la filosofia entesa com a disciplina de recerca. En tot cas, podem dir que no és d'això del que ens vol parlar aquest llibre.

3. Conclusions

En primer lloc, ens podem plantejar la qüestió dels noms. Sembla clar que pot ser útil reservar el nom *ciència* per a les recerques que ordinàriament anomenem així. Encara que considerem que la filosofia, les ciències naturals, les ciències socials, la història, les ciències formals… siguin el mateix, és a dir, que totes siguin ciència (en el sentit genèric de recerca sistemàtica i organitzada del coneixement), podem seguir mantenint els noms tradicionals. Si el que vol afirmar Williamson és que la filosofia s'assembla a les ciències per la recerca sistemàtica i rigorosa que les caracteritza i per la utilització d'alguns mètodes que també fan servir la matemàtica i la ciència empírica, això ja està contingut en el concepte de *disciplina*. Aleshores podríem dir simplement que la filosofia és una disciplina intel·lectual i continuar reservant la paraula *ciència* per referir-nos a les ciències empíriques i formals, i potser, segons el context, fins i tot només per a les ciències de la natura (biologia, física, química, geologia…).

Tampoc penso que tingui sentit establir jerarquies dins de les ciències d'acord amb el significat de quina és més bàsica, o de relacions de reducció (la química es pot reduir a física o la biologia es pot reduir a bioquímica…). Més aviat caldria pensar en un pluralisme d'aproximacions a diferents aspectes de la realitat. Aproximacions que aspiren a ser mútuament no contradictòries i complementàries, encara que no sempre ho siguin en cada moment històric. Atesa la complexitat de la realitat en comparació amb les nostres capacitats cognitives, no té sentit esperar que una única ciència ho expliqui tot.

Ara bé, el principal objectiu del llibre que comento és estimular els filòsofs a fer un tipus de recerca «millor», mostrant que els mètodes de la filosofia, els mètodes que es consideren de butaca, que són els tradicionals de la filosofia, no són o poden no ser tan diferents dels mètodes de la resta de les ciències. Més concretament, dels de la matemàtica i de la ciència natural i social teòriques. Per això insisteix en la importància dels experiments mentals, de la inferència a la millor explicació, de la construcció de models teòrics (és a dir, del treball amb construccions idealitzades més que no pas en la recerca de lleis universals). I recalca la contraposició entre una concepció popperiana de la recerca científica, en què les teories són refutades per l'experiència, i una altra en què els models científics són la millor explicació a l'evidència disponible i en què la nova evidència que refutaria el model s'utilitza per construir-ne un de millor.

La utilització d'experiments mentals i l'anàlisi de les intuïcions no és exclusiu de la filosofia. Dintre de les ciències de la natura aquests mètodes també hi tenen un paper important. És evident que dins de la divisió del treball científic hi ha persones concentrades en l'experimentació i que són especialment hàbils en aquesta tasca, mentre que d'altres ho fan en la feina de construir models i teories. En aquest sentit, la filosofia és a prop de les especialitats teòriques de la ciència. Per això és natural que els experiments mentals, i en general l'ús de la capacitat imaginativa, hi tinguin un paper important.

De vegades hi ha la idea que la filosofia té per missió la clarificació conceptual. Es considera una actitud filosòfica la que davant la pregunta «Això és X?»

(això és veritat, o just, o moralment correcte…) contesta amb una altra pregunta: «Què entens per X?» (què entens per veritat, o just, o moralment correcte…). L'actitud característica de la filosofia seria explorar el significat de les paraules que utilitzem en les nostres discussions, aclarir la relació entre conceptes… Williamson considera que la discussió sobre els conceptes que utilitzem per estructurar les nostres teories no és exclusiva de la filosofia, sinó que es dona en totes les ciències. La discussió sobre què s'entén per molècula, per partícula elemental o per espècie biològica no és una discussió externa a la ciència, sinó que forma part del desenvolupament de la química, la física i la biologia, respectivament. Tant en filosofia com en les ciències empíriques la reelaboració dels conceptes és una feina substantiva que té per objectiu estructurar i ampliar el coneixement.

En general, podem dir que Williamson no nega els trets que tradicionalment es consideren propis de la disciplina filosòfica, o de la recerca filosòfica. Simplement tracta de ressituar-los de tal manera que es vegi que no fan que la filosofia deixi de ser una ciència, una investigació que busca la veritat a través de les evidències. D'on venen aquestes evidències? Generalment no és el mateix filòsof qui les recull o les obté. Les evidències provenen de la resta de les ciències, del coneixement comú i de l'experiència humana en general, social, moral, política… És en aquest sentit que el coneixement de la filosofia forma un continu amb el de la resta de les ciències i dels sabers pràctics.

El punt en què Williamson s'aparta d'algunes de les variants de la concepció de la filosofia com a reflexió metateòrica és en la reivindicació de l'existència d'un saber filosòfic substantiu. És a dir, de teories filosòfiques correctes en el mateix sentit que una teoria científica natural pot ser-ho. De teories que són una aproximació revisable, històricament situada, fal·lible, temptativa… —i totes les altres precaucions que hi vulgueu afegir— a la veritat. Per a ell la filosofia progressa. Per a d'altres, en canvi, només hi ha progrés quan deixa de ser filosofia.

El que queda fora d'aquesta visió és la consideració de la filosofia com a art de viure, però que en quedi fora no vol dir que les dues aproximacions siguin incompatibles. Williamson està parlant de la disciplina professional, acadèmica, però no s'exclou que per a molta gent, siguin filòsofs professionals o no, la pregunta sobre la bona vida humana sigui central. Un enfocament naturalista, precisament, ens porta a pensar que la raó és única. És la mateixa raó la que ens fa fer ciència i la que ens guia en la vida. Per tant, també podem anomenar *filosofia* aquesta recerca de la saviesa pràctica en la mesura en què es basa en la reflexió i en l'argumentació racional més que no pas en altres aproximacions religioses, místiques o estètiques. El filòsof aspira a fer que aquesta saviesa sigui explícita, que esdevingui un coneixement comunicable, que es pugui ensenyar i aprendre.

Referències bibliogràfiques

Nozick, Robert (1989). *Examined life: Philosophical meditations*. Nova York: Touchstone. Versió en castellà: *Meditaciones sobre la vida*. Traducció de Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa, 1992.

Nussbaum, Martha C. (1986). *The Fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Versió en castellà: *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Traducció d'Antonio Ballesteros. Madrid: Visor, 1995.

— (1994). *The therapy of desire: Theory and practice in hellenistic ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Versió en castellà: *La terapia del deseo: Teoría y práctica de la ética helenística*. Traducció de Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2003.

Sacristán, Manuel (1968). *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Barcelona: Nova Terra. Recollit a *Papeles de filosofía*. Barcelona: Icaria, 1984.

Williamson, Timothy (2007). *The philosophy of philosophy*. Malden, MA: Blackwell.

— (2018). *Doing philosophy: From common curiosity to logical reasoning*. Oxford: Oxford University Press. Publicat de nou amb el títol *Philosophical method: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Manel Pau és investigador en temes de filosofia moral i política de la ciència i la tècnica. Doctor per la Universitat de Barcelona dins del programa «Ciutadania i Drets Humans». Llicenciat en Química.

Manel Pau is a researcher in moral and political philosophy of science and technology. He has a PhD from the University of Barcelona within the "Citizenship and Human Rights" programme and a degree in Chemistry.

RESSENYES

Fichte, Johann G. (2017)
Lecciones de filosofía aplicada: Doctrina del Estado
Salamanca: Ediciones Sígueme, 288 p.
ISBN 978-84-301-1962-2

Que Fichte és un pensador complex és quelcom sabut per algú que ha cursat estudis de filosofia, segurament perquè el temps que es pot dedicar a la filosofia transcendental i a l'idealisme alemany en el grau —o en l'antiga llicenciatura— el copa Immanuel Kant, d'una banda, i Friedrich Hegel, de l'altra. Fichte és una vall ombrejada al bell mig de dues grans muntanyes, i com a tal tot universitari finalitza els seus estudis sabent que és l'artífex del Jo absolut contraposat al no-jo, i poder d'algun pensament més. El mèrit del llibre que es ressenya aquí és, precisament, que permet descobrir la complexitat del filòsof, no pas la dificultat, descobrir la fecunditat de la doctrina de la ciència, la seva filosofia, per explicar, entre altres qüestions, la guerra veritable, el regne de la raó o la constitució i la gènesi de l'Estat i la seva evolució futura.

L'estudi preliminar que precedeix *Lecciones de filosofía aplicada*, realitzat per Salvi Turró, és, segurament, la clau que permet entrar a la vall fichteana amb prou llum per descobrir, i per entendre, la complexitat esmentada al paràgraf anterior. Entre altres aspectes, perquè contextualitza el pensament de Fichte i el seu lloc a la filosofia transcendental i l'idealisme, així com el nexe que el lliga a Immanuel Kant, que no va dur fins al final el que es derivava de la seva filosofia transcendental. Fichte ho fa i descobreix «les estructures constitutives de la unitat darrera de la consciència».

De Fichte sorprèn, ja a les primeres línies, el seu estil directe en afirmar que no parla d'una cosa que és a l'abast de tothom, però tampoc d'una cosa a l'abast, exclusivament, d'un grup reduït d'escollits. No és a l'abast de tothom a conseqüència de la disponibilitat d'aquest «tothom» a no veure el que és evident, ja que a la introducció Fichte s'encarrega de recordar-nos que l'únic i autèntic món és l'espiritual, i que «això no prové d'un raonament, sinó d'una consciència immediata». Només s'és conscient de les imatges, ens diu, i és des d'aquestes que es deriven les coses, el món material i, per això, la filosofia «és una consciència immediata». Què ens diu la filosofia? Que alguna cosa és, però no un sistema de coses materials, sinó un sistema d'imatges *en el qual el sistema de coses materials és imaginat*.

En el fet de «veure» aquesta evidència és on se situa la diferència entre l'home

natural i el filòsof, que s'allibera de la confusió i que capta la imatge i el seu ésser. L'home natural i la doctrina del món afirmen que «hi ha un món material», mentre que el filòsof i la doctrina de la ciència diuen que «hi ha una consciència» d'aquest món material. El coneixement, per Fichte, és imatge de l'ésser, de Déu, imatge de la llibertat eternament creadora.

El primer apartat que aborden les seves lliçons es titula «Sobre el concepto de guerra verdadera», on distingeix la comprensió natural de l'Estat i de la guerra, errònia, i la comprensió veritable. L'home natural veu la vida com el bé més preat, els béns i les possessions per mantenir-la, en segon lloc, i, per últim, l'Estat, la finalitat del qual és protegir aquests béns i aquestes possessions. Aquesta comprensió natural divideix la humanitat entre propietaris i no propietaris, la guerra té lloc entre famílies sobiranes per fer-se amb la propietat de l'Estat i la desenvolupen els mercenaris pagats per aquestes famílies. La guerra, diu Fichte, dura el menys possible, ja que, si fos llarga, es posarien en perill els béns i les possessions, la importància dels quals ja ens ha recordat. Així, no hi ha fidelitat al govern ni a la nació: la vida és el primer; els béns, el segon, i l'Estat, la institució que garanteix els béns i, per tant, la vida.

Per contra, la comprensió veritable atén el que es manifesta i que ha de manifestar-se en qualsevol vida: la tasca moral, que és la imatge de Déu i, per tant, eterna, inabastable. La vida és, per tant, un mitjà per assolir la tasca moral, i com que aquesta darrera és eterna, la vida també. La llibertat és l'única condició perquè la vida sigui l'esmentat mitjà.

La vida temporal, afirma, és un combat per la llibertat, que pot ser interna —de cadascú— o externa, on apareixen els guanys de la comunitat, de la convivència amb altres persones mitjançant l'acord i el reconeixement en una relació jurídica.

L'Estat és, doncs, «la llibertat de tots mitjançant la llibertat de tots, una relació en la qual tots són lliures». El poble és la multitud d'homes units per una història comuna que «es desenvolupa cap a la institució d'un regne, en autonomia i llibertat». La guerra esdevé quan algú vol interrompre aquest desenvolupament. La vida, segons Fichte, només té valor si és lliure, i com que la derrota treu aquesta llibertat, només es pot viure si es derrota qui interromp l'esmentat desenvolupament.

En aquest sentit, diu Fichte, l'home il·lustrat no és partícip d'un Estat com el descrit a la comprensió natural, i només s'endinsaria en una guerra per mantenir el desenvolupament cap al regne de la llibertat. Cal educar i formar, ens diu el filòsof, l'home natural per convertir-lo en home il·lustrat, i el regne del dret és la condició perquè la llei el determini mitjançant la llibertat. Fichte observa que la Revolució Francesa va ser l'inici del camí d'un poble cap al regne de la llibertat, però Napoleó no va comprendre la importància d'educar i formar l'home i la nació.

El segon apartat, «Sobre el establecimiento del reino de la razón», s'inicia amb l'afirmació que només Déu és, i fora d'ell solament la seva manifestació, que és la llibertat en la seva forma absoluta, en la consciència, «en tant que llibertat dels jos». És a dir, l'únic real són els jos i els productes de la seva llibertat. Aquesta llibertat té assignada una llei, la llei moral. Aquesta llei, diu Fichte, i el seu contingut «són, doncs, els únics objectes reals».

En un món de jos només s'obeeix la lliure intel·lecció; ningú pot ser coaccionat per un altre. El regne de la llibertat no és un regne de coacció. No obstant això, Fichte aclareix que la coacció és «la condició de la producció de la intel·lecció i de l'acceptació de la disciplina, el mitjà gràcies al qual la intel·lecció de la comunitat es vincula amb l'individu i pel qual l'individu es transforma d'un ésser natural a un ésser espiritual». L'Estat coactiu és l'escola per al regne de la raó. «Senyor de la coacció», diu Fichte, un educador de la

humanitat instaurat per Déu. Aquest senyor és sobirà suprem, que és «l'enteniment humà suprem del seu temps i del seu poble» i, per tant, no pot designar-se a si mateix, sinó que el designarà l'estament dels professors, dels educadors, i podrà ser un sol individu o més d'un.

El tercer apartat, «Deducción del objeto de la historia humana», mostra el començament de la història com una manifestació de Déu, el seu desplegament etern i el de totes les seves condicions, una de les quals és l'inici del gènere humà. Ja que Déu està més enllà del temps, no pot desaparèixer, i en això rau el sorgiment d'una espècie moral per natura, no per llibertat.

Aquí Fichte segueix un recorregut per l'existència natural dels dos sexes, el masculí i el femení, per afirmar que el món de la llibertat es produeix a si mateix, que l'ésser humà és el seu autor i creador, espiritualment, amb la instrucció i la formació, i físicament. Aquesta segona producció és fruit de la primera. Així, l'home i la dona lliurement engendren; la natura aporta el material dels dos sexes, però la força que els unifica és la llibertat. També realitza una defensa de la castedat, excepte per engendrar, la qual cosa implica deslliurar-se d'altres finalitats de la pràctica sexual, com ara el plaer.

La història s'inicia, segons el filòsof, amb la unió de la fe i de l'enteniment, i perquè s'avanci, l'enteniment ha de guanyar terreny a la fe fins que l'aniquila per complet i l'obliga a retirar-se a la interioritat, únicament i exclusiva. Per tant, el món antic mostra l'Estat com el poder de la fe; el començament del món nou és la decadència d'aquest tipus d'Estat pel principi de l'enteniment.

Durant el món antic s'originen els Estats com a conseqüència de la invasió de pobles «més o menys salvatges» a pobles autòctons de regnes cultivats. El invasors es converteixen en governants, i els autòctons, en governats. Quan aquests darrers busquen les raons del seu sotmetiment, la resposta és «Per dret diví. És la voluntat de Déu». Fe natural en referència al governant i fe en l'autoritat en referència al governat. Els Estats del món antic són teocràcies. La diferència entre governants i governats és determinada pel dret diví absolut. Tenen drets i obligacions diferents i els esclaus no gaudeixen de cap dret, però l'ús privat de l'enteniment comença a qüestionar l'*statu quo*. Aquest tipus d'Estat és com una mena de territori cercat dins del qual s'està segur.

El món nou arriba amb el cristianisme, ja que predica l'Evangeli de la llibertat i de la igualtat. El cristianisme és una ensenyança, s'imposa la tasca de formar l'enteniment dels homes i, per tant, és el principi d'un Estat real en el món, de la humanitat com a societat, on els homes no tinguin uns altres homes com a senyors. Déu és el legislador moral de la llibertat.

La unitat conceptual essencial del cristianisme és el regne del cel, on el cel és «allò suprasensible, que mai es manifesta, el present intel·ligible, la llibertat». El contrari del cel és el que es manifesta, el terrenal, el món existent. Déu va convertir Jesús en el seu instrument per invitar, mitjançant el seu exemple, totes les persones perquè elles mateixes, amb llibertat i lliurement, esdevinguessin també instruments de Déu: cada home, pel fet de ser home, és capaç d'assolir el regne del cel.

Fichte aborda el darrer tram de les seves lliçons interpretant la Santíssima Trinitat, on el Pare és l'absolut en la manifestació; el Fill, l'elevació fàctica d'aquest absolut a imatge del món suprasensible, i l'Esperit, el reconeixement i el descobriment d'aquest món per la llum natural de l'enteniment. Abans de Crist, ens diu, l'Esperit s'havia objectivat en Sòcrates. El regne del dret exigit per la raó i el regne del cel a la terra promesa pel cristianisme són la mateixa cosa.

Per últim, la tasca immediata és l'art de la formació humana, la finalitat de la qual i el punt de partida —conèixer-se

com a esperit—, com també el mitjà de la qual —conèixer-se a si mateix— són donats per la doctrina de la ciència.

Concloure aquesta ressenya, en certa manera, igual com l'he començada. Val la pena endinsar-se en la lectura d'aquest llibre i, per descomptat, en l'excel·lent i complet estudi preliminar del professor Salvi Turró amb el qual s'inicia. Hi ha pensadors molt més senzills de llegir, però una vegada familiaritzat amb el desplegament conceptual de Fichte, que ens aclareix Turró, es pot recórrer la complexitat del filòsof i, per què no?, plantejar-se continuar (reobrir) en solitari algun dels múltiples camins que ell obre i tanca.

Jordi Gonzàlez Parra
Universitat Autònoma de Barcelona
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1259

Pelluchon, Corine (2018)
Manifest animalista: La causa animal com a camí per a un nou humanisme
Barcelona: Rosa dels Vents, 141 p.
ISBN 978-84-16930-41-8

Aquest llibre de Corine Pelluchon, professora de filosofia de la Universitat del Franc Comtat, comença amb una citació d'Abraham Lincoln sobre l'abolició de l'esclavitud. El president nord-americà demanava als seus conciutadans que estiguessin a l'altura de les circumstàncies, això és, que actuessin de manera original. Aquesta citació ja dona pistes sobre la manera com Pelluchon abordarà l'ètica animal: com una qüestió política. Abans de començar, però, cal destacar que l'obra consta de tres parts: la primera, «La causa animal avui», aborda un marc teòric i la necessitat d'incloure la qüestió animal dins el discurs polític; mentre que la segona, «La politització de la qüestió animal», emmarca la qüestió directament dins d'un discurs polític, i la tercera, «Propostes concretes», consisteix a passar a l'acció.

Primera part: la causa animal avui

1. El que hi ha en joc en el maltractament dels animals

El maltractament dels animals no només els encadena a ells, sinó també a nosaltres, els humans, en una praxi que ens ha fet oblidar què és la pietat. Conills, pollastres, ànecs, truges, guineus, visons, ratolins, mones, gossos, gats, cetacis, elefants, feres, bestioles de companyia, orangutans, peixos i toros són algunes de les nostres víctimes més directes, ja sigui pel mer *divertimento* que ens ofereix l'espectacle vexador, perquè els abandonem, perquè els explotem de manera intensiva o bé, com a danys col·laterals, perquè en destruïm l'hàbitat. Quan fem això «ofeguem la veu de la pietat, i així ens amputen una part de nosaltres mateixos» (Pelluchon, 2018: 15).

Pelluchon creu que la pietat és necessària, perquè engloba un concepte diferent de la moral i la justícia. La moral és ser responsable i la justícia es basa en uns principis. A totes dues nocions els cal rebre el suport de la força de la pietat, perquè sense ella la situació roman immòbil: els animals pateixen per culpa de la nostra indiferència. És precisament pel fet —tal com deia Jeremy Bentham— que els animals són sentents (experimenten plaer i alegria) que tenen agentivitat

(*agency*), la facultat d'expressar preferències i necessitats.

Per l'autora hi ha dos problemes: primer, el patiment animal *per se* i, segon, com nosaltres, pel fet de no prendre partit en la consideració de l'animal com a subjecte, el perpetrem. Ens allunyem del seu patiment i d'aquesta manera romanem insensibilitzats: no veiem els altres com a semblants nostres.

2. Estem en guerra contra nosaltres mateixos

Acceptar l'alteritat és una guerra doble, contra els animals, és clar, però també contra nosaltres mateixos i entre nosaltres mateixos. Derrida, a *L'animal que donc je suis*, parla d'«una guerra de la pietat» comuna a tothom, tant si ens trobem en el bàndol del respecte com en el de la indiferència, que és el que perpetua un model de violència extrema com si es tractés de violència ordinària.

Aquesta violència ha quedat institucionalitzada al cor d'Occident en forma de llei. La industrialització ha fet perdre l'horitzó tradicional i ja només ens queda l'ànsia de dominar i l'avarícia. Per a Pelluchon això denota la nostra pròpia buidor. Un senyal que no prova sinó també la violència entre humans, sobretot vers els més febles: criatures, persones discapacitades i presos. Per això ens insta a acabar amb el problema d'arrel, això és, acceptar-nos com a éssers finits i vulnerables, perquè l'«experiència dolorosa» actua com «una revelació que colpeix» i que ens fa despertar (Pelluchon, 2018: 23).

3. Comprometre's amb generositat

Hi ha una ferida que es produeix quan algú amb sensibilitat s'identifica amb el patiment dels animals, quan algú es mostra despullat davant d'aquest fet. Això vol dir que és capaç de veure'n el patiment en un sistema que s'esforça a amagar-lo de manera molt eficient. D'altra banda, també cal vigilar que una sobreexposició al dolor animal no acabi insensibilitzant-nos.

Quan ens alliberem o ens alliberen de la ignorància del patiment dels animals, d'aquest món que n'ha convertit l'explotació en quelcom natural, necessari i indolor (Pelluchon, 2018: 26), entrem en un malson. De totes maneres, avisa Pelluchon, no hem de menysprear la resta de persones que encara no han obert els ulls (Pelluchon, 2018: 27), perquè encara es troben «encadenades a uns prejudicis *especistes* que justifiquen l'explotació dels animals» (Pelluchon, 2018: 28).

L'autora presenta una imatge poderosa, la idea del mite de la caverna aplicat a l'ètica animal, segons aquest concepte, contràriament al relat de *La República* de Plató, la veritat de qui s'allibera de la cova és una veritat dolorosa. Precisament pel mal que produeix és una causa que vol «promoure un món millor, menys violent i més just» (Pelluchon, 2018: 30).

4. Especisme i antiespecisme

La idea que ha mantingut l'especisme és que la vida humana és més important que la dels animals, quan en realitat cada individu considera que la seva existència val un tresor. Aquest raonament està basat en la fal·làcia de pensar que un animal no té cap mèrit per si mateix i que només ens interessa perquè ens és útil. Aquesta darrera concepció Pelluchon la denomina *antropocentrisme*.

També fa notar que ni el cartesianisme de l'animal màquina ni el Gènesi, en què les bèsties no van ser creades des del punt de vista dels humans, no han sigut els pilars de l'antropocentrisme, de l'explicació del valor merament instrumental dels animals, sinó la revolució industrial, que considerava que els recursos eren illimitats. Avui ja no equiparem els animals als recursos naturals. De totes maneres, malgrat que gairebé tothom accepta que cal protegir la Terra, entre nosaltres encara no ha arrelat prou la idea dels drets dels altres individus sentents.

Semblaria que després dels descobriments d'etòlegs com ara Von Uexküll,

Portmann o Lorenz res no donaria suport al fet que haguem de mantenir-nos ferms en el model d'explotació que perpetua l'especisme. Els animals no només responen a estímuls, sinó que també són éssers complexos i amb una existència rica. Segons l'autora, si esperem un descobriment científic per canviar el nostre tracte amb les bestioles ja ens podem esperar asseguts. L'ètica animal no es basa només a esgrimir arguments, perquè si fos així ja hauríem resolt tots els problemes, sinó que va més enllà: «la principal dificultat rau a passar de la teoria a la pràctica» (Pelluchon, 2018: 34).

5. La causa animal i el sentit de la història
Durant la dècada de 1970, quan va tenir lloc la primera onada animalista, els animals van ser convertits en subjectes morals mitjançant el concepte d'ésser sentent. A la dècada de 1990, amb la segona fornada d'ètica animalista, Jacques Derrida i Élisabeth de Fontenay mostraven com una concepció humanista podia discriminar els animals, tal com va passar amb el racisme i el sexisme. En aquesta tercera i darrera onada actual, en què s'inscriu Pelluchon, es pretén polititzar la qüestió animal i emfasitzar en el fet que «el seu alliberament també serà el nostre» (Pelluchon, 2018: 36), perquè les relacions que hi mantenim també parlen de nosaltres mateixos.

Pelluchon compara la idea que tots els homes són lliures i iguals amb el sorgiment del *Leviathan*, els filòsofs de la Il·lustració i la Revolució Francesa. L'abolició de l'esclavitud va seguir les consignes d'aquests pensadors, de manera que si actualment hem aconseguit cert progrés moral té a veure molt poc amb enunciats científics. És més aviat gràcies a la filosofia i la política.

6. Els obstacles contra el progrés
En el cas de l'abolició de l'esclavitud humana es van haver d'afrontar dos obstacles: destruir l'arrelat racisme que determinava la superioritat o la inferioritat de les races, i desmitificar que acabar amb l'esclavitud comportaria problemes econòmics, atès que no reportava guanys per a tothom. Segons Pelluchon (2018: 43): «Lincoln concebia el canvi total de sistema que comportava abolir l'esclavitud com un pas cap a un altre model social i econòmic».

La filòsofa considera que l'oposició a l'explotació animal no únicament s'ha de dur a terme en el context del capitalisme mundial, sinó també perquè «no beneficia tothom, ni tan sols la major part d'individus». ¿Qui treu profit de les tauromàquies, de les granges industrials, dels delfinaris, de la pesca, de la desforestació de terrenys boscosos per conrear-hi soja per al bestiar, de les disseccions en instituts i universitats? La resposta: alguns monopolis. Així és com la lluita antiespecista esdevé també una lluita contra els poders econòmics.

7. L'era dels éssers vius
L'era dels éssers vius és el temps del respecte per la seva llibertat, perquè hem acceptat la nostra vulnerabilitat (Pelluchon, 2018: 54), el nostre descontrol. En definitiva, ens hem adonat de la buidor i la violència que ens procura un sistema com el capitalista, en què tot es mira de cobrir amb béns. Aquesta era significa la refundació d'una ètica i d'una política que inclogui els animals i que no solament es basi en deures i prohibicions.

Segona part: la politització de la qüestió animal

1. La justícia envers els animals
«Habitar la Terra sempre comporta cohabitar amb els altres éssers vius» (Pelluchon, 2018: 59). La darrera frase vol que considerem els interessos dels animals no humans. És per aquest motiu que hem de considerar-los en les nostres polítiques públiques, perquè tota política, encara que sigui humana i que els animals esti-

guin mancats de les nostres institucions, hauria de ser una zoopolítica.

2. Els animals són subjectes polítics i no ciutadans

Per Pelluchon que els animals siguin sentents no significa que hagin de ser conciutadans. Creu que s'ha abusat dels casos marginals en ètica animal, que es tracta de fer notar que la raó i el llenguatge articulat no són tan fonamentals per al concepte de ciutadania, ans les persones amb discapacitats cerebrals són també considerades ciutadanes. Això ha obert la porta perquè autors com Donaldson i Kymlicka considerin els animals com a conciutadans. L'autora, però, es mostra crítica amb aquesta possibilitat, perquè creu que els humans ens sentim part d'una comunitat més gran que la dels animals i que som capaços de projectar-nos en el temps i en l'espai. De totes maneres, que sols els humans siguem ciutadans no vol dir que només nosaltres ens haguem de considerar com a subjectes morals, legals i polítics. Els animals també ho han de ser!

3. Drets dels animals i responsabilitats dels humans

Pelluchon lloa la idea de justícia relacional de la proposta *Zoopolis*, de Kymlicka i Donaldson, que vol tractar els *animals domèstics* com a ciutadans, els *animals salvatges* com a estrangers i el *animals llindar* —els que no són ni domèstics ni salvatges— com a migrants no ciutadans. Tot i que l'autora considera que l'obra dels canadencs és utopista, atès que no ens trobem encara en un moment en què no hi ha una amplia majoria antiespecista, no rebutja que haguem de polititzar la causa animalista.

4. Els tres nivells de la lluita política

Per reformar una societat cal actuar a tres nivells: normatiu, representatiu i d'actuació política. El nivell normatiu aporta les bases ètiques i filosòfiques de cada societat com a procés deliberatiu que haurà d'actualitzar la nostra col·lectivitat i establir aquests principis en la Constitució perquè adquireixin força de llei. Per al representatiu, això és el que perfecciona la democràcia representativa, Pelluchon proposa crear una figura que representi els interessos animals, que revisi que el marc normatiu no els vulneri i que es trobi entre els diputats i els senadors. I sobre l'actuació política, cal que tothom sigui just vers els animals i potser també fora bona la creació d'un partit que defensés la seva causa.

5. L'animalisme

Els animalistes són persones que procuren pels interessos dels animals. Són antiespecistes i, normalment, vegans. Consideren que la seva acció s'inscriu en la lluita en contra de les injustícies i que en algun moment venceran. De totes maneres, segons Pelluchon, perquè ens trobem en una democràcia, ens cal entaular un debat amb els propietaris de les granges industrials i no veure'ls com l'enemic.

6. Les dues temporalitats de la lluita política

Pelluchon es mostra contrària al *welfarisme*, perquè no qüestiona l'explotació animal. L'autora considera que hi ha una doble temporalitat en la lluita dels interessos dels animals:

a) A llarg termini, que vol promoure la fi de l'explotació.
b) A curt termini, abans no s'arribi a la fi de l'explotació, que s'ha de produir per un consens ampli. Per això Pelluchon tracta de casos concrets en la darrera part de l'obra.

Tercera part: propostes concretes

1. Les reivindicacions que podrien formar part d'un consens ampli

Les propostes que esmenta Pelluchon, que tot i anar contra els interessos d'alguns humans serien acceptades àmpliament, són les següents:

a) La fi de la captivitat.
b) La prohibició de la cursa de braus i dels espectacles de lluites entre animals.
c) La supressió de caceres.
d) La prohibició dels negocis basats en la pelleteria i en la producció de foiegras.

2. La cria i el sacrifici: voluntarisme i reconversió

Desarticular l'explotació animal passa també per reconvertir els negocis de l'alimentació i del tèxtil. Aquest moment, però, ha de partir d'un consens, d'un moviment cultural de rerefons i també ha d'estar dotat d'ajuts econòmics per tal que el comerç relacionat amb l'especisme pugui reorganitzar-se. D'aquesta manera s'evita el «xoc violent» amb els criadors intensius (Pelluchon, 2018: 111). La proposta de Pelluchon passa de la cria intensiva a la cria extensiva, és a dir, vol aconseguir que els consumidors entenguin el preu de la carn i que en limitin el consum. A partir d'aquí s'obren les portes a una dieta vegetariana i més tard vegana. L'autora també es preocupa per la gent que treballa en escorxadors, perquè creu que els caldria més formació sobre el patiment dels animals i que haurien de tenir l'opció de canviar d'ofici, ja que la seva feina provoca un desgast físic molt gran. El progrés passa per considerar tothom!

3. Innovació a la cuina, a la moda i a la indústria

El canvi que proposa Pelluchon demana innovació, sobretot en les àrees gastronòmica, tèxtil i farmacèutica. Demana que ens reinventem, que repensem el món.

4. La intensificació de la protecció dels animals

Sempre és millor adoptar un animal que no pas comprar-lo, sentencia Pelluchon, que també creu que els qui no han tractat bé els animals mereixerien no poder-ne ser els guardians. També demana que policies i jutges estiguin al corrent dels maltractaments que se'ls infligeixen.

5. Educació, formació i cultura

La política és l'element clau del canvi. Es requereixen artistes i intel·lectuals que s'uneixin al substrat normatiu, perquè és a través d'aquesta normativitat que es pot incidir en la política i en les institucions. Ens cal cultura i educació: conèixer i reconèixer els animals, que s'imparteixin classes sobre ells i que es parli sobre la compassió des d'edats ben tendres i fins a la universitat.

6. Ha nascut un moviment

Pelluchon fa una darrera crida al més pur estil de manifest comunista i clou l'assaig amb una preciosa frase: «Quan fem justícia als animals, salvem la nostra ànima i assegurem el nostre futur» (Pelluchon, 2018: 126).

Àlex Agustí Polis
Universitat Pompeu Fabra
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1223

Ungureanu, Camil and Monti, Paolo (2018)
Contemporary Political Philosophy and Religion: between Public Reason and Pluralism
New York: Routledge, 349 p.
ISBN 9780415552196

This book is an ambitious and valuable overview of the current debates in contemporary political philosophy and religion. Written in an accessible and jargon-free style, the book deals with topical questions in political philosophy (what is the role of religion in a democracy? What is secularism? What is religious freedom, and what are its limits? Are religious exemptions legitimate?), different schools of thought (liberalism, Critical Theory, feminism, republicanism, postmodernism, etc.), and legal cases from various jurisprudential traditions. This panoramic book is all the more necessary given the explosion of literature on political philosophy and religion over the past two-three decades, as well as the increasing relevance of religious conflicts (legal, political) from the US, Italy, and France to India and Indonesia.

Ungureanu's and Monti's work builds a carefully crafted argument for a pluralist approach to secularity that avoids the extremes of dogmatic and exclusive liberalism or republicanism (in particular in an influential French version of it) and the exaltation of political theology of the event advanced in the works of Slavoj Žižek and Alain Badiou. In terms of format and substance, the book is an exercise in what I call *dialogical political philosophy*. First, the work is remarkable in that it deals systematically with philosophers from two traditions (Continental and analytical) that generally do not communicate and are even hostile to each other (for an outstanding recent exception, see Cecile Laborde's *Liberalism's Religion*, Harvard University Press, 2017). Classic books such as Will Kymlicka's *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2002, 2nd ed., Oxford University Press) gloss over the philosophers associated with the Continental field with the exception of a few passing references to Charles Taylor and Jürgen Habermas. In contrast, Ungureanu's and Monti's work engages dialogically and in detail with philosophers that appear to be incommensurable – from John Rawls, Robert Audi, Susan Moller Okin, Martha Nussbaum, and Philip Pettit to Gianni Vattimo and Richard Rorty. In fact, Ungureanu and Monti dismiss the Continental/analytical dichotomy with persuasive arguments: first, as Bernard Williams argued, building a dichotomy out of these categorically different terms (analytical/Continental) is "as though one classified cars into front-wheel drive and Japanese". Second, Continental philosophy has an "eclectic and amorphous referent" that brings together authors as diverse as Hannah Arendt and Slavoj Žižek in an artificial way. Third, and most importantly, it is not productive for political philosophers to turn crucial "philosophical and methodological debates and questions into fault lines between enemy intellectual camps". As Ungureanu and Monti point out, "political philosophy gains little from rejecting complexity and congealing core questions into ideological stands: what is the nature of practical rationality – is it based on one or a few abstract principles, or is it historically and socially rooted? Do religious paradigms historically contribute to the content of practical rationality? What is the specificity of political philosophy with respect to scientific research, and should political philosophy draw on

hard socio-economic science or the humanities?" (p. 10). The corollary of Ungureanu's and Monti's dialogical opening of political philosophy is that the questions are dealt with in an interdisciplinary manner, building interpretations that combine normative reasoning and empirical analyses coming from disciplines such as sociology and political science.

This dialogical approach is further enhanced by the authors' sensitivity to different political and religious contexts. In this sense, the emerging field of comparative political theory shapes the agenda of their work, generating original discussions (e.g. by relating Rawls to the Bolivian constitutional framework or to the political-ethical implications of Buddhism for the international scene, see Ch. 1 and, respectively, Ch. 9). However, the interest in comparison and context in political philosophy can lead to different consequences. Ungureanu and Monti differentiate four ideal-typical uses of comparison in recent theorizing and argue for the last one: (i) the *communitarian* perspective is concerned with particular communal arrangements that are legitimate and valuable although they are different from the Western and liberal practice, but it tends to convert the context into a homogenous and incommunicable whole; (ii) a specific *liberal* perspective is interested in comparison but mainly in order to corroborate an ideal Western model of secularism, which entails a form of parochialism; (iii) a *post-colonial* perspective is meant to unmask processes of domination behind conceptual travelling, as well as the limits of translatability from one context to another, but often ends up over-emphasizing the differences and compactness of cultural-religious areas (iii); finally, the authors opt for a *pluralist* strategy that investigates how different political cultures can shape multiple paths to secularity and democratization.

By starting with a criticism of the rigidness of the mainstream public reason approach (Rawls, Audi, Habermas, see Ch. 1, 2, and 3), Ungureanu and Monti aim to inject normative analysis with more attention to the plurality of contexts, as well as to the different and normatively legitimate ways of organizing the relationship between democracy and religion. From this perspective, the authors reject any one-dimensional or parochial understandings of religion, by arguing persuasively that religions involve different dimensions that are in tension (e.g. the same religion can codify relations of domination and even violence, but it can also provide emancipatory moral narratives that nourish the public discourse). Local and historical deliberative practices hold a value of their own and support multiple forms of public reasoning that cut across liberal and non-liberal models, as well as across different cultural contexts. Understanding multiple democracies without measuring them against an (Western) ideal benchmark requires considering how the "spirit of democracy" resonates with different versions of modernity around the globe (Alessandro Ferrara). These "resonances" emerge from the analysis of political categories and practices that originate from a non-European history or from the encounter between Western and non-Western political cultures that determine in time an original understanding of similar institutions. After debating the tensions between versions of feminism and multiculturalism/interculturalism, the book aptly ends with a chapter on global justice, international relations, and religion. The authors apply their pluralistic approach to point out the limits of the Rawlsian' Law of Peoples but also to reject Schmittian political theology and its echoes in the clash-of-civilizations thesis supported by scholars as diverse as Samuel Huntington and Žižek. In contrast, the authors argue that the global diffu-

sion of universalizing moral ideals and democratic forms of government inspires "translations" of political ideas around world, questioning established authorities and publicly engaging religious vocabularies and local traditions in new and transformative ways.

Any book of such synthetic ambitions is bound to have downsides. When it comes to the authors considered, for better or worse, part of the continental camp, Ungureanu and Monti could have included other philosophers than, just, Vattimo. Giorgio Agamben, Michel Foucault, Slavoj Žižek, and Jacques Derrida appear to be more influential and representative in contemporary debates. Moreover, some themes are missing and others are undertreated. For instance, the question of political theology is dealt with in the last chapter only in relation to Schmitt, while today it plays a key role in debates concerning the relation between politics and religion. Likewise, the issue of terrorism is treated only cursorily despite its importance nowadays. In addition, issues such as freedom of speech are discussed only briefly in spite of their growing importance in contemporary debates. More work needs to be done from the perspective of comparative political theory; Africa, for instance, is poorly represented in this work.

However, the book is pointed in the right direction in terms of the necessity for a dialogical approach to political philosophy and religion that takes into account the plurality of contexts and the conflictive dimensions of religion itself (e.g. source of valuable meaning; institutionalization of relations of domination). On account of its broad and balanced arguments, this book is an extremely valuable instrument for political philosophers, religion scholars, legal theorists and also for MA students and PhD students working with religion and democratic politics.

Lucia Alexandra Popartan
Universitat de Girona
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1333

Garcés, Marina (2020)
Escola d'aprenents
Barcelona: Galaxia Gutenberg, 192 p.
ISBN 9788418218422

Marina Garcés és una pensadora de proximitat i de guerrilla. De proximitat perquè planteja qüestions elementals, concretes i quotidianes amb un llenguatge planer; de guerrilla perquè formula preguntes que obren escletxes inesperades que provoquen nous possibles. El seu pensament és pregon i sinuós, farcit de referents i de plecs. És, alhora, assequible: els seus textos es poden considerar dins la caixa d'«eines bàsiques a l'abast de tothom» necessària per fer-nos càrrec del present i per imaginar futurs (p. 152). A banda de la claredat, pot ser que la seva virtut principal sigui la capacitat de preguntar a boca de canó i d'obrir perspectives imprevistes. Gosa formular qüestions que ens toquen i que empenyen una mica més enllà l'horitzó del que és imaginable.

A *Escola d'aprenents* ens convida a preguntar-nos per l'educació. No és el

primer cop que se n'ocupa; de fet, és una constant al seu pensament. *Aprendre*, *compartir*, *imaginar*, *pensar…* són predicats freqüents en un discurs en què el subjecte és, quasi sempre, col·lectiu i plural. Aquesta vegada, però, el fet educatiu és al bell mig de l'argument. Del llibre, en diu Garcés que «s'inscriu en la tradició de la filosofia de l'educació, però en capgira el punt de vista i els efectes» (p. 29), tal com ho mostra, d'entrada, que la seva escola sigui d'aprenents i no d'estudiants. L'obra és una invitació a pensar l'educació com una pràctica d'acollida i també, tal vegada sobretot, com una trobada subversiva. La seva aposta és per una educació emancipadora, aquella que permet —no que dona permís, sinó que possibilita— pensar per un mateix i amb els altres.

Sobre la vigència del debat, Garcés afirma que vivim una crisi educativa que és, alhora, crisi civilitzatòria. «Ara estem en un d'aquests moments» (p. 15), assegura. Costa veure perquè ara és un d'aquests moments, o quins són aquests «darrers anys» de què parla quan, des que tinc memòria, l'educació ha estat sempre un camp de batalla. Ho posen de relleu les polèmiques i les acusacions de manca de consens que invariablement acompanyen cada projecte de llei d'educació o el fet que una obra que ella mateixa cita, «The Crisis on Education», de Hannah Arendt, sigui de 1958. Això no obstant, i al marge de si el canvi brusc que comporta una crisi pot durar més de sis dècades, és pertinent i urgent pensar l'educació. Perquè, tal com ella planteja, les pedagogies no són sols metodologies, són també visions del món.

El text s'estructura en un prefaci, nou capítols i un epíleg que és també un manifest, il·lustrat per Bendita Gloria. «Com volem ser educats?» és la pregunta que ressona al llarg de tot el llibre i el títol del primer capítol. Amb aquesta qüestió, Garcés trasllada l'agència de qui educa a qui és educat. Encara més: el protagonista no és l'estudiant, immers en un coneixement teòric, de caire contemplatiu i socialment privilegiat. Els actors principals de l'obra són els aprenents, habitants dels tallers i els obradors, impregnats de món i situats en un entramat de relacions concretes.

La figura de l'aprenent ens podria confondre, com si haguéssim d'entendre l'educació en termes poiètics; més encara quan la defineix alhora com un ofici i un art (p. 22). Garcés posa sobre la taula la distinció entre activitats humanes d'Arendt i, malgrat que l'educació en certa manera s'avé amb la producció, ens deixa clar que la transcendeix. L'educació es vincula també amb la contemplació, però fonamentalment amb l'acció perquè està unida a l'experiència de llibertat. Garcés basteix una educació que s'escapa de la distinció arendtiana i que tampoc no respon a la separació entre política i educació que defensava Arendt. Al contrari, la seva educació és eminentment política. L'aprenent, com a protagonista del fet educatiu, es pensa a si mateix i pensa la seva relació amb els altres i amb el món en un intent de comprensió situat que «no és un luxe contemplatiu», sinó que respon a «la necessitat mateixa de viure i de sobreviure» (p. 26).

La natalitat arendtiana ressona també en l'educació com a pràctica hospitalària que reclama Garcés. L'existència «és el fet que hem arribat al món, a un món estret i concret» (p. 22). Necessitem que s'aculli la nostra existència, però com que el que ens fa humans «és que no sabem viure» (p. 26), se'ns ha d'ensenyar a estar en el món. Hem d'aprendre a mantenir-nos vius i a viure amb els altres, per això l'educació és acollida. També s'evoca la natalitat d'Arendt quan Garcés menciona la «radical novetat de cada individu» (p. 33) o el fet que per existir no només cal néixer, sinó que també cal comparèixer, ser «amb i entre els altres» (p. 43). Cal donar la cara per poder tenir rostre.

A l'escola, com sempre que ens mostrem tot confiant que l'altra persona ens

posi rostre, pot irrompre la vergonya. Perquè m'exposo, em dol si no soc acollida. La vergonya és el dolor íntim que vincula l'ésser i l'aparença, el jo i els altres; és l'emoció del vincle. És cabdal que el vincle ens pot ser negat: no passaria res si no el necessitéssim, però ens cal i la vergonya assenyala la nostra vulnerabilitat. Alhora, afirma Garcés, la vergonya pot suposar un punt i final, un «fins aquí». D'una experiència vergonyant se'n poden treure aprenentatges individuals i col·lectius sobre els límits que no es poden ni es volen traspassar, construir experiències emancipadores. Al cap i a la fi, la vergonya també s'educa. Obrir els ulls, ens diu, «és poder sostenir-nos la mirada» (p. 46).

Si Garcés pensa la vulnerabilitat humana sense doldre's és perquè confia en l'acollida. Ser vulnerable és la ferida, l'acollida és la cura. Garcés pot sostenir una vulnerabilitat compartida perquè està esperançada d'una hospitalitat recíproca capaç de crear espais de trobada. Si l'existència s'acull a l'educació, s'obren múltiples possibilitats pels aprenents. Així entesa, l'educació «modifica el mapa dels possibles» (p. 49); acull l'existència i imagina possibilitats. Així entesa, podem dir també que l'educació és refugi, aixopluc.

La realitat del sistema educatiu actual, però, se situa lluny de l'hospitalitat. Garcés parla de capitalisme i d'extractivisme cognitius. El capitalisme cognitiu s'emmarca en una «guerra de cervells» que té per objectius explotar l'atenció, entesa com a recurs limitat, i augmentar la intel·ligència, reduïda a eina resolutiva i adaptativa. En aquest context, s'aprèn sols per dominar la incertesa de manera eficient i creativa. L'extractivisme cognitiu explota el potencial dels individus i exclou els que no en tenen prou o no prou valuós. El sistema educatiu adjudica opcions i ho fa d'antuvi. «Qui pot arribar a ser què?» (p. 49). La pregunta és despietada, per a tothom. Garcés menciona les persones que no han pogut arribar a ser res, residuals des de l'inici, i les que veuen els seus potencials explotats, permanentment amenaçades per la residualitat. Arribar a ser un què inapropiat, inesperat, imprevist, no permès, per a Garcés és una conquesta d'autonomia; crec que per a aquestes persones la pregunta pot ser encara més lacerant.

«L'ensenyament és un convit». Així s'inicia el quart capítol, escrit amb Abel Castelló, el seu professor de piano. Convidar vol dir passar del «fes-ho com jo» al «fes-ho amb mi» (p. 65). És la urgència de compartir el que sabem i córrer a ensenyar-ho als altres. Contagiar l'emoció de la troballa, travessar l'experiència de l'aprenentatge, acompanyar en l'estranyesa i en el descobriment. Enfront de l'extractivisme cognitiu, que es conforma amb els potencials de partida de cadascú, l'educació com a convit vol contribuir a descobrir-nos noves capacitats i talents, acomboiar-nos a anar més enllà del previst. L'educació ens ha de permetre, també, gaudir de l'experiència de la bondat de les relacions i del que s'hi fa i, així, experimentar el poder de l'autonomia, que necessita la llibertat pròpia i la de l'altre.

Ampliar possibles i brindar bondat. Educar, diu Garcés, «és voler-li bé a l'alumne […], per alliberar-lo de les seves defenses i de la por de viure» (p. 76). La pregunta de fons és tot un clàssic: «Fins on cal forçar l'altre perquè arribi a ser lliure?» (p. 69). La seva resposta, emancipadora i benvolent —totes dues paraules emprades en el millor sentit—, no acaba de respondre la pregunta. Garcés parla d'emancipació per referir-se a la capacitat de pensar per un mateix en relació amb els altres. Lluny de significar domini sobre l'avenir, enllaça amb l'elaboració de la consciencia, és a dir, amb el fet de ser conscient del món des de la pròpia existència. Garcés diu de la consciència que és «aquell lloc on més vegades tornem» (p. 83). Si existir és ser fora d'un mateix, la consciència és la perspectiva que resul-

ta del plec entre el dins i el fora, des d'on podem relatar i comprendre. El jo és poder retornar a aquest indret. Per tant, acollir l'existència és possibilitar que l'altre vagi i vingui, que aprofundeixi en el plec. Acollir, conclou Garcés, és tant «deixar arribar com deixar marxar» (p. 84). Podem dir, doncs, que mestre és qui està disponible per sostenir la mà, la mirada o la paraula quan ens calgui mentre anem i venim.

Al sisè capítol pren la proclama *sapere aude* i la capgira: «Atreveix-te a no saber». Garcés hi explica com en el pensament il·lustrat l'accés al coneixement esdevé el privilegi d'alguns que gaudeixen de la llibertat i que configuren els sabers legitimats. Hi ha contrapartida, és clar: el requeriment d'obediència als ignorants. Davant la posició excloent del *sapere aude*, la pedagogia moderna convida a «aprendre a aprendre», que Garcés considera el pilar del sistema educatiu actual. Inicialment emancipadora, en tant empenyia els límits del coneixement legitimat, la invitació es dilueix i esdevé acrítica. Reduïda a virtut adaptativa, es mesura en criteris d'èxit i de competència. Davant d'això, Garcés ens exhorta a «atrevir-nos a no saber». La ignorància ha passat d'enemic que cal vèncer a recurs explotable, i ara és tan valuosa com el coneixement mateix; de fet, es produeix i s'utilitza deliberadament. Garcés ens proposa «saber no saber», i això vol dir «acollir la desproporció» entre allò que sabem i tot allò que no sabem, fins i tot el que ni tan sols imaginem no saber. Saber no saber és sostenir saber que s'ignora.

Vull aturar-me en això d'atrevir-nos a no saber, perquè no és el mateix que saber no saber. Capgirar la invitació kantiana té sentit sols dins d'una lògica més o menys il·lustrada. Pres en cru, «atrevir-se a no saber», com «no voler saber», pot dur a una renúncia conformista. Què vol dir «atrevir-nos a no saber», «no voler saber»? Que amb el que sé en tinc prou? Més encara: sols qui té la possibilitat de saber té l'opció de no atrevir-s'hi o de negar-s'hi. «Atrevir-se a no saber» i «no voler saber» són opcions privilegiades. Sé que la invitació de Garcés és lluny de voler induir a la passivitat autocomplaent, però tots dos lemes són equívocs. El perill d'invertir categories i capgirar consignes és mantenir-se dins el marc conceptual i de sentit en què aquestes es van crear. Més enllà del seu valor provocatiu i incitant, «no volem saber» és això, una consigna. Posades a triar-ne una, resulta molt més convincent i clara la frase amb què comença l'epíleg: «No volem saber els vostres sabers porucs» (p. 165). O aquest «saber no saber» que és més aviat una manera d'estar en el (no) saber com un humil i valent recordatori.

Reprenent el fil, per Garcés el fet d'oblidar la desproporció entre el que sabem i el que no sabem obre la porta a la servitud. A diferència de l'obediència, que defineix com un fet, la servitud és una condició, una disposició al sotmetiment. Arran de la servitud voluntària de La Boétie, formula la pregunta que considera «més fosca» entorn de l'educació: «què fa possible l'adhesió a les formes d'opressió de cada temps?» (p. 109). La resposta és aquest oblit, perquè entre tot allò que no sabem o que hem oblidat hi ha també «la possibilitat d'una llibertat feta dels vincles entre iguals» (p. 109).

Sobre la suposada pèrdua d'autoritat com a problema educatiu actual, Garcés sosté que l'autoritat es manté, ara en forma de procediments. D'altra banda, pregunta: volem recuperar l'autoritat? Garcés considera que l'autoritat no és sols aquella que es reconeix, com deia Arendt, o la que pot amenaçar amb la força, com apuntava Habermas, sinó la que pot definir les situacions. Qui obeeix l'autoritat està validant l'ordre de coses i adherint-se a les seves lògiques fins al punt que pot desresponsabilitzar-se de les pròpies accions. En l'obediència servil el que s'oblida és «la possibilitat de ser i pensar per un mateix amb altres» (p. 114). Val

la pena remarcar el vincle profund que uneix l'obediència a l'autoritat amb la renúncia a la pròpia responsabilitat i el fet que el que cau en l'oblit és, precisament, el que Garcés vol contribuir a rescatar.

Al marge de l'autoritat i tot imaginant un possible oblidat, Garcés ens proposa l'aliança dels aprenents. Es desmarca de l'educació entesa en termes poiètics que dèiem al principi, capaç de concebre l'educació com la fabricació d'éssers humans nous, pròpia de déus o demiürgs. L'aliança dels aprenents no és un mètode, sinó un «contratemps, una paradoxa» (p. 128) que altera l'experiència educativa. En concret, l'aliança dels aprenents és una trobada —es crea un ajuntament que es dota de sentit— basada en l'estima mútua —hi ha encontre, estranyesa i afecte—, que funciona per composició —acull i articula—, genera un medi —de l'estranyesa a les referències comunes— i fa iguals els desiguals —des de la complicitat.

Al principi del llibre Garcés es preguntava «Com volem ser educats?». A l'últim capítol hi afegeix la subordinada «quan del present no es deriva cap futur imaginable que no sigui la catàstrofe?» (p. 140). Garcés no nega que el futur sigui fosc, però posa l'èmfasi en un present que no sabem interpretar, que han fet opac deliberadament. Per això, defensa, els sabers del futur no han de ser aquells que s'adaptin als requeriments del mercat o de la tecnologia, sinó que han de ser elementals, capaços d'entendre el present i fer-se'n càrrec, de crear experiència a través de la memòria i d'imaginar futurs. És el contrari de l'analfabetisme il·lustrat, que, tot i tenir coneixements, no gaudeix d'imaginació per generar possibles. Imaginar és clau en el pensament de Garcés i ens ho recorda al final, com un caramel que hem de deixar que se'ns desfaci a la boca. La imaginació com una eina poderosa que fa present el que ja ha passat tant com el que podria arribar a passar. Una virtut que és estètica, ètica i política, que acull l'estranyesa i que vincula els possibles.

Es tanca així un llibre l'objectiu del qual és coherent amb el mitjà. L'escola d'aprenents de Marina Garcés vol ser una invitació a pensar, una eina per comprendre el present i una escletxa oberta per on es pugui imaginar el futur. *Escola d'aprenents* és tot això.

Aïda Palacios Morales
Universitat de Barcelona
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1332

Vázquez García, Francisco (2021)
Cómo hacer cosas con Foucault: Instrucciones de uso
Madrid: Dado Ediciones, 238 p.
ISBN 9788412123258

Francisco Vázquez García es uno de los filósofos españoles que mejor conocen la propuesta de Michel Foucault y que mejor han investigado a partir del horizonte que dejó abierto. El libro que nos ocupa no es uno más sobre Foucault, sino que es una guía, tan clara como precisa, sobre cómo utilizar su método arqueogenealógico. Afortunadamente, Vázquez García lo expresa sin excesos retóricos, sino con su habitual estilo claro y preciso. Es una invitación que nos hace de la mejor manera posible, compartiendo su experiencia y centrado en su estu-

dio recientemente publicado, titulado *Pater infamis: Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*.

Lo primero que reivindica el ensayo es lo que llama «una lectura de autor», es decir, una lectura pragmática, híbrida e «impura» de los textos de Foucault, la cual se contrapone a hacer una lectura hermenéutica de ellos, según la propuesta heideggeriana, y que acaba, como sabemos, en la concepción académica de la filosofía entendida como comentario de textos. Lo que propone este trabajo no es entender lo que el filósofo francés quiere decir en sus escritos ni descubrir su logos interno. La pregunta es «¿cómo puedo utilizarlo?», en una línea que estaría más de acuerdo con lo que sugieren Wittgenstein o el sociólogo Pierre Bourdieu. Esto nos remite a la famosa «caja de herramientas» que nos propuso Foucault como manera de leerle a partir de la ocurrencia que surgió en su conversación con Gilles Deleuze. Pero esto no significa que podamos hacer cualquier cosa, ya que, siguiendo la metáfora, hay que saber utilizar bien una herramienta para hacerla trabajar adecuadamente. Hay que evitar el abuso descontextualizado o darle el sentido inverso a su orientación crítica y convertirlo en una ideología para reforzar el poder, por ejemplo. Para orientarnos en el empeño, Francisco Vázquez García nos propone tres aspectos a la hora de abordar el método arqueogenealógico y los dos polos en que se mueve: por un lado, el análisis de las formaciones discursivas y, por otro, el de sus transformaciones y sus aplicaciones como tecnologías de poder, ya sea sobre uno mismo o sobre los otros. También es importante una matización respecto a la posición del que problematiza. Si bien es cierto que no hay pretensiones de «imparcialidad» o de «neutralidad», ya que existe necesariamente una posición crítica de cuestionar lo que se nos aparece como evidente, por su familiaridad, también se debe hacer una suspensión del juicio valorativo. Al ser un trabajo de investigación, necesita lo que el sociólogo Jean-Claude Passeron llamó «la administración de la prueba». Esto significa que la línea interpretativa debe ser compatible con los trabajos de los historiadores.

El primer aspecto es el del análisis de las problematizaciones o historia del presente. Hay que evitar caer en las trampas habituales que se dan en este registro. La primera es la del finalismo, como si el pasado fuera una preparación del presente. En lugar de esta banalización, se trata de potenciar una actitud de interrogación sobre la singularidad del presente, que no hemos de ver como una repetición de un fenómeno universal. Esto nos lleva a lo que Foucault llama «hacer una eventualización», que consiste en relacionar diversas contingencias en lugar de buscar cadenas causales. Eliminar las causas subyacentes y «transhistóricas», buscando siempre explicar un acontecimiento en base a la confluencia de series heterogéneas que coinciden de manera azarosa.

El segundo aspecto es el análisis de los discursos o arqueología. La primera condición es tratar el discurso no de manera lingüística, sino como una práctica. Tanto el sujeto como el objeto son productos de la práctica discursiva. No se trata de interpretar, sino de describir los hechos discursivos. No todo es discurso, por supuesto, pero todo se expresa a través del discurso: sujetos, objetos, normas, efectos de verdad. Para ello hay que discernir la relación entre lo visible y lo decible. Sin cuerpos visibles no hay discurso, pero sin discurso no hay cuerpos visibles. Los discursos están formados por enunciados, que siguen unas reglas de formación (patrones) que delimitan los objetos del discurso. Es un estilo de habla o de razonamiento que reconoce temas clave vinculados a palabras o a imágenes, que nos ayudan a ver relaciones entre enunciados o entre enunciados y acontecimientos no discursivos. Se plantea aquí otra cuestión, que es la posición del suje-

to respecto a los enunciados, que establece lo que Foucault llama «una práctica divisoria entre formas marcadas y no marcadas». Otra operación arqueológica importante es la descripción de las «superficies de emergencia», que quiere decir los lugares donde los sujetos del discurso son designados. Las instituciones donde aparecen los discursos, los contradiscursos que se le confrontan, los que son acreditados y los que son desacreditados en la circulación del discurso. Están finalmente las «rejillas» de especificación. Hay enunciados sobre mundos sociales diversos y algunos entran en tensión entre sí o pueden llegar a ser contradictorios. Todo ello da lugar a unos mecanismos discursivos que producen pautas de veridicción y de prescripción.

El tercer y último aspecto es el de la genealogía o análisis de las relaciones de poder. Partimos de la base de que es una estrategia inseparable de la anterior y de que actúan ambas de forma simultánea y combinada. La genealogía tiene una dimensión claramente temporal, pero no es historia. O, mejor dicho, es lo que Nietzsche llamaba «una historia crítica» que elimina la ilusión de una «realidad» subyacente a la formación histórica, de una identidad que se complace en el presente y de una verdad «ahistórica». Las comparaciones se basan en una discontinuidad como instrumento analítico que implica dos estrategias. La primera es prescindir de una conceptualización previa, señalando en cambio cómo se va construyendo históricamente. La segunda es sustituir la causalidad lineal por los análisis de tipo rizomático, entendiendo sujeto y objeto como configuraciones que aparecen de manera emergente por encuentros aleatorios. El punto fundamental de la genealogía es, de todas maneras, las relaciones de poder, que para Foucault son siempre intencionales, que no quiere decir que respondan a voluntades subjetivas, sino a objetivos estratégicos. Poder que, como sabemos, para Foucault atraviesa los cuerpos, tiene una dinámica propia, no es una superestructura de un ámbito más básico y es productivo más que represivo. El poder es una práctica que funciona a través de tecnologías que se inscriben en un dispositivo, al que no hay que entender como despliegue de una planificación, sino como resultado de dinámicas que se cruzan, siempre dándole un carácter inmanente y contingente. Hay también una mención interesante a las tecnologías del yo.

Francisco Vázquez García también nos previene de algunas lecturas precipitadas y simplificadas de Foucault, como la de considerar que se pasa del poder soberano al disciplinario y de este a la sociedad de control. Son tres formas de dominio que coexisten, aunque hay que ver las líneas de fuerza y la que predomina en cada sociedad.

Todo lo dicho puede parecer abstracto, y lo es. Como he indicado al principio, hay que leer el libro para ver cómo se concreta, y aquí encontramos también su valor, aparte de la magnífica y didáctica síntesis que realiza Francisco Vázquez García. Los ejemplos no son exclusivos del estudio del propio autor sobre el cura pederasta, sino que se apoya también en los de Nikolas Rose. Aunque no hay una escuela foucaultiana, en el sentido ortodoxo (el mismo Foucault creó las condiciones para que no sucediera), sí hay muchas investigaciones que siguen el horizonte abierto por él y que utilizan su caja de herramientas. Tanto Vázquez García como Rose son un buen ejemplo de ello.

Luis Roca Jusmet
Universitat Autònoma de Barcelona
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1344

Nieto Blanco, Carlos (2021)
El mundo desde dentro: El pensamiento de José Ferrater Mora
Sevilla: Renacimiento. Iluminaciones, 520 p.
ISBN 9788418387418

1. El hilo conductor de la obra y su estructura

El libro de Nieto Blanco se titula *El mundo desde dentro* (a partir de ahora lo citaremos como MDD). Este texto recoge, desde la perspectiva del autor, la clave esencial de la producción filosófica de José Ferrater Mora (Barcelona, 1912 – Barcelona, 1991). Para expresarla, Ferrater Mora crea un neologismo:

> […] nacido de la conjunción del prefijo «in» con el adjetivo «transcendente» separados por un guion, resultando así la palabra *in-transcendente*. Con ello el pensador catalán quiere afirmar que el mundo crece hacia adentro, hacia sí, o que es el propio mundo el que crece. (MDD: 226)

El neologismo muestra esa clave de la filosofía de Ferrater Mora:

> Sea lo que fuere ese mundo, su razón se encuentra en él, dentro de él. No precisa de ninguna entidad […] allende-el mundo —más allá o más acá de él, más arriba o más abajo del mismo— para ser lo que es, pues si hubiera tal cosa, en cualesquiera de sus posibles versiones […] a su vez, que acabaría formando parte del mundo. El mundo «se explica», es decir, se despliega en su realidad, al tiempo que esta «se expone» o se desenvuelve, ofreciéndose a la comprensión de alguien. Todo ello sin salir del propio mundo. (MDD: 224)

El libro tiene un prólogo de Victoria Camps, tres partes y un epílogo que recoge un texto de Javier Muguerza. La primera parte da algunas claves acerca de la vida del autor y de la génesis de su producción centrándose en su *Diccionario de filosofía* y en su estudio del lenguaje (MDD: 30); la segunda parte analiza lo más propio de la propuesta filosófica del pensador catalán, y la tercera se centra en otros aspectos de su obra, como su narrativa y su vertiente ético-política. El libro termina con una amplia bibliografía. Nos centraremos en las dos últimas partes, que es lo esencial del estudio.

2. Claves fundamentales de cada una de las partes de la obra

2.1. Primera parte: hitos biográficos y génesis de su obra

De la primera parte del libro cabe destacar algunos elementos que nos permiten comprender la trayectoria vital y filosófica de nuestro pensador catalán. Ferrater Mora estudia filosofía en la que, por aquel entonces, comienza a llamarse Universidad de Barcelona como alumno libre. Toma el camino del exilio en el invierno de 1939 con 26 años como consecuencia de la Guerra Civil —o incivil— española (1936-1939). A partir de ese momento ya nunca volvería a establecerse en España, aunque desde 1952 viajaría aquí con cierta regularidad. Por último, es importante señalar su establecimiento en EE. UU. en 1949, donde obtuvo un puesto de docente en el Bryn Mawr College, una universidad exclusiva femenina de la Costa Este americana. Es en esta estancia permanente en Estados Unidos donde se produce la obra filosófica de Ferrater Mora. En primer lugar, el *Diccionario de filosofía*: «el mejor diccionario de filosofía elaborado por una sola persona en cualquier idioma conocido» (MDD: 105). Es «un diccionario de autor» (MDD: 109).

Su primera impresión apareció en México en 1941. La segunda, en 1944, y fue realizada por la misma editorial mexicana que la primera: Editorial Atlante. La sexta fue la primera publicada en España

en 1979 y apareció en cuatro volúmenes. Es importante señalar, por último, que en el año 2020 la Cátedra Ferrater Mora puso en circulación la versión digital de esta famosa obra.

Este abrumador trabajo ha conllevado el riesgo de oscurecer su propio pensamiento.

2.2. Segunda parte: método y filosofía propia

En esta segunda parte se comienza analizando el método propio de Ferrater Mora, llamado «integracionista», que no hay que confundir con el eclecticismo (MDD: 183-199).

Empieza el profesor Nieto Blanco destacando tres formulaciones del integracionismo. La primera como actitud o postura que rechaza, por decirlo con un título de Walter Benjamin, las calles de dirección única (MDD: 184). La segunda como sistema, en otras palabras, como esfuerzo por ver juntas en su diferencia naturaleza y cultura, mundo de las ciencias y mundo de las humanidades, como señala magníficamente Victoria Camps en el prólogo a este estudio (MDD: 14-15). La tercera formulación es la más rigurosa como método. Aquí se trata de integrar conceptos. Citemos un texto de Nieto Blanco:

> Si examinamos un par de conceptos con significación contraria nos encontramos que, en el límite, en su aceptación más absoluta, no existe ninguna realidad referida o denotada por ellos. En rigor, nada hay que pueda llamarse, absolutamente, materia o espíritu, objeto o conciencia, pura esencia o pura existencia, puramente externo o interno, ser o sentido, u otros, pero guiados por un criterio pragmático, «ficcionalista», hacemos «como si» lo hubiera, «fingimos» que hay tales realidades —a la manera de Hans Vaihinger en su *Filosofía del como si* (*Als Ob*)—, una vez que nuestro análisis semántico nos ha mostrado que no las hay. Lo absoluto solo está en el concepto y no en las realidades efectivas. (MDD: 188)

Esta formulación rigurosa del integracionismo mostrará su fecundidad en su filosofía más original representada por tres obras fundamentales a las que nuestro estudioso dedica unas densas páginas de esta segunda parte.

Estas tres obras decisivas son: *El ser y la muerte* (1.ª edición en 1962); *El ser y el sentido* (1.ª edición en 1967, modificada y revisada posteriormente, conservando su estructura, como *Fundamentos de filosofía* [1985]), y *De la materia a la razón* (1.ª edición en 1979).

El profesor Nieto Blanco analiza detenidamente cada uno de estos trabajos. La clave está en buscar una ontología a la altura del siglo xx evitando recorrer los caminos ya periclitados de la escolástica y la neoescolástica. Esto no le lleva a ocuparse de entidades particulares (tarea de los diversos discursos científicos), sino a articular en qué consiste ser tal entidad o, en otros términos, de mostrar lo que hay en el mundo en tanto que lo hay. Esto es lo que está desarrollado sobre todo en *De la materia a la razón* (1979) y en su reelaboración de *El ser y el sentido*, es decir, en *Fundamentos de filosofía*.

«Lo que hay», este mundo, no es algo separado o al margen de las cosas que existen. No se trata de hacer del ser un ente superior, un super-ente separado y que funda los entes concretos (es la crítica de Heidegger a la ontoteología).

El análisis ontológico del mundo, de lo que hay o está ahí, se articula para Ferrater Mora en tres niveles que el profesor Nieto Blanco llama «marcos categoriales»: disposicional, situacional y ontológico. A estos marcos dedica nuestro estudioso unas densas páginas mostrando que *ser* y *sentido* son categorías límite y no niveles de realidad separados (MDD: 217), lo que consiste en el marco disposicional, indicando que lo que hay en el mundo se articula en grupos ontológicos (marco situacional), donde los últimos niveles emergen del primero, el físico, pero con propiedades nuevas. Por ello se

puede hablar en Ferrater Mora de un materialismo emergentista (MDD: 220, 241).

2.3. Tercera parte: El estudio de Ferrater Mora como escritor comprometido con la política y la sociedad

Empezando por su faceta narrativa, quizás la menos frecuentada hoy en día, diremos que está compuesta por tres libros de relatos y cinco novelas. Nieto Blanco se centra en un estudio pormenorizado de la trilogía del ciclo de Corona formada por *Hecho en Corona* (1986), *El juego de la verdad* (1988) y *La señorita Goldie* (1991).

En la primera novela de la trilogía, Ferrater Mora plantea una utopía, la utopía (el no-lugar) de una isla, Corona, situada en el Atlántico Norte frente a la costa occidental de los EE. UU. Como Estado independiente data de 1776 y en ella se habla español. Fue colonizada no por soldados y frailes fanáticos, sino por comerciantes y «peritos» españoles, muchos de los cuales eran conversos, y el resto, erasmistas. Su forma política es la de una república democrática avanzada, que, sin rechazar la búsqueda del interés propio determinante de la economía de mercado, ha logrado cotas elevadas de igualdad. La segunda novela del ciclo, *El juego de la verdad*, no tiene la forma de una utopía con toques cervantinos, como señala Carlos Nieto —recordemos la Ínsula Barataria—, sino la de una reflexión narrativa referida a un comportamiento criminal, real o supuesto, de uno de los personajes más influyentes de la ciudad más industrial de Corona, Joroba, que conduce a un proceso judicial. Este proceso se utiliza como ficción literaria para someter a crítica la dialéctica hegeliana y la pretensión de que «la verdad es el todo» y este puede ser alcanzado (MDD: 300). En la utopía empieza a mostrarse el mal y la dificultad para establecer la verdad de la responsabilidad de este. En la tercera novela de la trilogía, *La señorita Goldie*, el mal que se introduce en Corona es la venganza, servida en plato frío. La joven Goldie, narradora principal de la novela, comienza su desquite tras descubrir que sus padres adoptivos planearon la muerte de su padre biológico.

Lo que muestra la trilogía es que toda idealización no es tal, sino que está atravesada por la pasión, las ambiciones, la corrupción, la mentira o la venganza. Es una forma de prolongar su filosofía por otras vías.

Para terminar esta tercera parte nos centraremos ahora en su pensamiento sociopolítico y en su ética. Comenzando por lo sociopolítico, hay que señalar el papel decisivo que ha ocupado Cataluña y su integración en España y en Europa en toda la obra de Ferrater Mora (MDD: 327). Esta meditación se analiza por parte de Nieto Blanco a través de los siguientes escritos: *Las formas de la vida catalana* (1944); *Cuestiones españolas* (1945), y *Tres mundos: Cataluña, España, Europa* (1963), donde se empieza mostrando el contraste entre los dos últimos niveles (España y Europa). Continúa explicitando la forma de entender Cataluña que tiene Ferrater Mora a través de un análisis de *Las formas de la vida catalana*, donde se subraya que son cuatro: la continuidad, el famoso *seny*, la mesura y la ironía. Para terminar, realiza una propuesta federalista, gracias a la cual, más allá del separatismo y del centralismo, Cataluña puede integrarse en España dentro de un proyecto europeo.

Terminemos la reseña de este libro necesario con las aportaciones en el campo de la ética de Ferrater Mora a juicio de Nieto Blanco. Estas aportaciones están en dos de sus últimas obras: *De la materia a la razón* (1979) y *Ética aplicada* (1981), la cual tiene la peculiaridad de estar escrita a cuatro manos, ya que se reparte su redacción con su segunda mujer, Priscilla Cohn, también filósofa.

Lo primero que hay que señalar, y que hace sumamente sugerente la ética

de este autor, es su no dualismo, que le lleva a negar la separación entre un supuesto mundo del ser y otro del deber ser. La acción moral (sea cual sea su especificidad) está dentro del mundo (MDD: 348). En segundo lugar, su ética tampoco es deontológica, ya que no hay deberes absolutos separados de lo real. Por último, y en tercer lugar, no existe en Ferrater Mora un primado de la razón práctica. Más bien, como subraya Nieto Blanco, un cierto primado de la razón teórica que le aproxima a cierto intelectualismo de resonancias socráticas.

3. Valoración de la obra con algunas sugerencias

Empecemos señalando la necesidad de que exista un trabajo de estas características. Es, hasta cierto punto, sangrante el olvido en que ha caído la labor de Ferrater Mora, excepto por el *Diccionario de filosofía*. Como dice Victoria Camps en su magnífico prólogo: «La gazmoñería cultural de nuestro país se mostró siempre reacia a publicar la obra de uno de los filósofos más notables de la filosofía española contemporánea» (MDD: 13).

Su necesidad viene dada porque la producción y el pensamiento de Ferrater Mora entroncan con debates y corrientes actuales que solamente enumeramos: su ontología radicalmente inmanente marcada por un materialismo emergentista que salva los escollos del monismo y de una pluralidad exacerbada; el pensamiento político en torno a Cataluña y su integración en una España federal en el marco europeo; su posición ética no deontológica y, por lo tanto, carente de absolutos, y su narrativa que plantea el problema de la relación entre filosofía y literatura. Terminemos con el deseo de que la Universidad Autónoma de Barcelona se haga cargo de lanzar un proyecto de edición de las obras completas de Ferrater Mora o, en su defecto, que relance la nueva publicación de algunos de sus textos esenciales.

Ángel González
Fundación Xavier Zubiri
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1374

Martínez, María (2019)
Identidades en proceso: Una propuesta a partir del análisis de las movilizaciones feministas contemporáneas
Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 324 p.
ISBN 978-84-7476-819-0

¿Cómo pensar la conformación de las identidades colectivas en un contexto donde la noción moderna de identidad parece haber quedado obsoleta? En *Identidades en proceso*, la doctora en Sociología por la Universidad del País Vasco, María Martínez, analiza los procesos de formación de las identidades colectivas a través del estudio del movimiento feminista reivindicativo español. Partiendo de la hipótesis de que el foco de la movilización se ha desplazado de la reivindicación de la opresión del sujeto-mujer a la deconstrucción de las normas de género que lo conforman, Martínez da cuenta de la inoperatividad de la concepción esencialista de la identidad sobre la que se sustentan las teorías clásicas de los movimientos sociales. Frente a dicha incapacidad para explicar la complejidad y

la heterogeneidad del colectivo feminista, la autora defiende una propuesta teórico-práctica que entiende «las identidades en *proceso*» (p. 14). Las identidades, lejos de poder traducirse en una definición hermética que da nombre a un colectivo, se conciben, por un lado, en permanente construcción y, por tanto, como realidades inacabadas que se resisten a la cosificación; y, por otro lado, en necesaria relación con un otro, abriendo su formulación a la dimensión relacional y afectiva.

A modo de consideración previa, Martínez expone una advertencia de carácter metodológico que acentúa la radicalidad de su propuesta: la imposibilidad de considerar el movimiento feminista como un objeto de investigación dado, externo y definido. En línea con la concepción de Georg Simmels de la sociología como mirada o enfoque y la apuesta de Alberto Melucci por la imbricación entre teoría y metodología, Martínez hace valer su posición de enunciación situada y asume la (co)producción del objeto de estudio. Para ello, la autora realiza un análisis cualitativo consistente en reconstruir la trayectoria de cuarenta y ocho activistas feministas a partir de su experiencia en el movimiento, entendiendo su vivencia singular como un proceso abierto de construcción identitaria. Este emplazamiento fronterizo dentro/fuera establecido entre la investigadora y su objeto es uno de los elementos más novedosos y fructíferos de su propuesta, ya que permite la obtención de un conocimiento, en sintonía con la epistemología feminista de Donna Haraway, situado y parcial, cuya validez da cuenta de una objetividad *otra* que se opone al carácter universalizante del método científico.

Desde este compromiso teórico-práctico, Martínez inaugura el primer capítulo del texto con una revisión crítica de las teorías hegemónicas de los movimientos sociales. La literatura clásica —la teoría de la movilización de recursos, la teoría del proceso político y la teoría de los marcos— se ha basado en modelos teóricos que pretenden, a partir de nociones fijas y de carácter totalizador, explicar la realidad variable de los colectivos. Estas perspectivas, según la autora, se sostienen sobre supuestos excesivamente reduccionistas que se muestran obsoletos para el análisis del movimiento feminista reivindicativo. El énfasis teórico en un único elemento que da consistencia al grupo y que aporta incentivos para la movilización, la reducción de las demandas de *lo* político a los códigos de *la* política institucional o la asunción de la hiperracionalidad de los sujetos, cuya movilización se activa acorde a una lógica impersonal de cálculo de coste/beneficio, son algunas de las premisas incompatibles con la heterogeneidad y la complejidad de las movilizaciones feministas. De hecho, desde el mismo movimiento se subraya la problemática de estas consideraciones axiomáticas. Tal como expone Martínez, al asumir la existencia de un sujeto neutro y desencarnado que sirve como tipo ideal, se invisibilizan las marcas de género, sexo, raza y clase que atraviesan a los cuerpos y, asimismo, se reduce la experiencia de la movilización colectiva a una interacción de carácter mercantil, desestimando la «red de relaciones» y la «inversión emocional» (p. 16) que sostienen a un movimiento social.

Estas formulaciones teóricas, a su vez, confirman que no se ha conseguido —ni siquiera desde las teorías construccionistas, articuladas contra la idea de esencias *a priori*— formular una propuesta que escape a la lectura moderna de la identidad. Martínez expone que la identidad se ha entendido como «una definición basada en cinco presupuestos»: la existencia de un mito fundador que da lugar a su nacimiento, la presencia de límites y fronteras nítidas que delimitan su afuera, la preponderancia de

una unidad traducida en homogeneidad interna, el presupuesto de una continuidad y coherencia *semper idem* y la existencia de un centro que aporta la definición correcta de la identidad del colectivo (p. 40). Esta concepción, que dibuja metafóricamente la identidad como una isla, también fracasa en reflejar la pluralidad con la que se conforman las identidades de las movilizaciones feministas. Para ilustrarlo, en el segundo y tercer capítulos del libro, Martínez ofrece una justificación doble: por un lado, apelando a las distintas fases por las que ha pasado históricamente el movimiento feminista español, y, por otro lado, poniendo de relieve su modo singular de organización, las diferencias ideológicas internas y la multiplicidad de repertorios de acción como pruebas de su heterogeneidad.

De este modo, Martínez realiza una genealogía de las movilizaciones feministas españolas entre los años 1975 y 2000, señalando cuatro fases diferenciadas que ponen de manifiesto la inexistencia de un sujeto colectivo identitario homogéneo. En la primera fase (1975-1979), la autora cuestiona el momento de transición democrática como mito fundador del movimiento, apelando a la existencia, en terminología de Melucci, de «redes sumergidas» protofeministas (p. 73) —como los círculos de intelectuales y las asociaciones de mujeres, siendo el Movimiento Democrático de la Mujer ejemplo de ello— que posibilitaron la posterior eclosión del movimiento. Asimismo, esta primera fase se caracteriza por una multiplicidad de organizaciones que se dividen en dos tendencias ideológicas mayoritarias: el feminismo institucional y el feminismo radical. Si bien dichas divergencias llevan a enfrentamientos —sobre todo en torno al debate de la militancia única—, el conflicto resulta, a su vez, *productivo*: la acción conjunta del movimiento consigue cristalizar enormes logros legislativos, como la despenalización de los grupos feministas o la elaboración de un proyecto de ley del divorcio (p. 86). No obstante, esta coalición, que pone en entredicho la necesidad de que haya homogeneidad para conseguir la unidad del movimiento, da consistencia a la ilusión de una identidad fuerte del colectivo. Según Martínez, centrando la reivindicación en el feminismo de denuncia, se asume una experiencia común de dominación, la mujer como sujeto-sujetado universal, cuya emancipación consiste en la negación, siguiendo a De Beauvoir, de su no-identidad producida por el patriarcado. En el contexto español, esta alteridad negada es la de la mujer-ama de casa-madre, arquetipo de la dominación femenina en la época del régimen franquista. Así pues, en esta primera fase se cree que la conciencia de la opresión impulsará dicho proceso de negación, «activando mágicamente la resistencia colectiva» (p. 162), y convertirá a las mujeres, así, en agentes del cambio social.

La ficción de la uniformidad identitaria, sin embargo, se desvanece al entrar en la segunda fase del movimiento (1980-1988), donde se abre el debate entre las partidarias del feminismo de la igualdad y las del feminismo de la diferencia. Tomando en consideración las críticas al sujeto mujer como experiencia universal de dominación, la lectura de la identidad como definición evoluciona al modelo de la «negociación de definiciones» (p. 176). Este modelo, que Martínez metaforiza con la imagen del archipiélago, se erige contra la igualación de todas las mujeres en una identidad homogénea, dejando la definición del *ser feminista* disputarse por las distintas corrientes ideológicas. Así pues, mientras que en este estadio se busca la unidad en la acción mediante nuevas campañas de movilización —como la lucha por un aborto legal y seguro—, es ya innegable la existencia de un sujeto colectivo pluriforme, que se caracteriza tanto por su

diversidad ideológica como por su forma de organización asamblearia, horizontal y descentralizada. En este aspecto, Martínez repara en la importancia de concebir los colectivos feministas como grupos de afinidad, poniendo de relieve la centralidad de la *relación* como elemento que asegura la movilización y da sentido de continuidad al grupo. En vista de ello, en tanto que la implicación afectiva y la militancia en un ambiente que no es mixto juegan un rol esencial para la movilización, los colectivos actúan acorde con lo que Martínez llama un *feminismo de la profecía*, promoviendo otros órdenes simbólicos que significan la experiencia de ser mujer desde las múltiples vivencias particulares de cada activista. Es en este sentido que varias integrantes afirman que el «grupo feminista es una habitación propia» y «la organización una forma de vivir» (p. 137-139). Por ello, la organización, lejos de ser un elemento para definir la funcionalidad del movimiento social, deviene, en sí misma, un mensaje: la búsqueda de otra cultura política que rompe con la idiosincrasia del modo de hacer política tradicional.

Esta pluralidad de identidades se radicaliza en la que para Martínez es la tercera fase del movimiento (1989-1999). En un contexto de desmovilización generalizada y dispersión entre los distintos feminismos, la diversidad del movimiento imposibilita la definición de una agenda común. Si bien la quietud de las movilizaciones lleva a disminuir la visibilidad pública del movimiento, Martínez entiende que dicha latencia se traduce en una «multiplicación de los intentos de resignificar y de experimentar con nuevos modelos culturales» (p. 101). En efecto, adoptando una óptica interseccional, distintos colectivos indagan en otras formas de hacer política desde los cuerpos situados. Enfocando la reivindicación política a la subversión de las normas de género, sus repertorios de acción buscan deconstruir el sujeto-mujer como punto de partida universal del feminismo. A modo ilustrativo, Martínez destaca la reivindicación del colectivo transfeminista, que pone en cuestión la arbitrariedad del sexo/género y la correspondencia del deseo a la matriz heterosexual. Finalmente, Martínez define la última fase del movimiento (2000) como un tránsito entre las viejas y las nuevas formas de movilización. En este sentido, si bien el movimiento consta de repertorios de acción más transgresores y se desarrollan coaliciones concretas a escala transnacional —como la Marcha Mundial de Mujeres—, aún se conservan las reuniones en espacios clásicos de militancia, a la par que se refuerza el feminismo académico y la acción parainstitucional.

El movimiento feminista revolucionario, por tanto, pone de manifiesto la incapacidad de las teorías hegemónicas de los movimientos sociales para explicar la complejidad del colectivo, en particular, debido a la inoperatividad de la concepción moderna de la identidad. En este marco ya no tiene cabida el entendimiento de la identidad como una definición compartida o negociada, sino que, tal como Martínez afirma, la identidad colectiva se ve constantemente transformada a raíz de la experiencia activista. En consecuencia, en los dos últimos capítulos del libro, Martínez propone abandonar el modelo de conversión de la identidad oprimida —sujeto-mujer-sujetado— a la identidad liberada —mujer-feminista—, para transitar a un modelo que entienda la identidad como «un proceso de incorporación y articulación de experiencias» (p. 201). Esta visión, que rechaza la cosificación y el esencialismo producto de la lectura moderna de la identidad, ve a esta como un proceso inacabado que nunca se solidifica completamente en una entidad definitiva. La identidad ya no es un *ser* o un *tener*, sino que deviene

«un *hacer,* un trabajo sobre sí misma» (p. 210). Y, consiguientemente, en la medida que se desarrolla siempre *con* un otro, la identidad se entiende de forma colectiva, haciendo imperante la necesidad de articular experiencias divergentes en un proyecto común. El devenir feminista, pues, al responder a múltiples experiencias que cambian según las trayectorias de politización de cada una de las activistas, no puede entenderse ni desde un sujeto-sujetado universal que debe ser liberado, ni desde la activación automática de la conciencia de la resistencia. La identidad feminista se entiende, entonces, como un «hacerse y cuestionarse constantemente» (p. 211) a través de la articulación colectiva de las experiencias localizadas de cada integrante del movimiento.

De ahí que Martínez, teniendo en cuenta el cometido de las movilizaciones feministas con la ruptura de cualquier modelo identitario único, abogue por una concepción de la identidad «radicalmente procesual» (p. 248). Su propuesta teórico-práctica se desenvuelve en dos movimientos. Primero, un desplazamiento de la centralidad de la definición para reivindicar la importancia de las relaciones interpersonales y los vínculos emocionales en la conformación de las identidades. Y, segundo, una crítica a las esencias *a priori* abogando por los conceptos de *activación* —con Melucci—, *reiteración* y *repetición*, entendiendo la construcción de las identidades desde la teoría de la performatividad de Judith Butler. De acuerdo con estos principios teóricos, Martínez apunta que, en la medida en que no existe ni un original identitario de partida al que negar ni una identidad liberada que conquistar, el proceso identitario se convierte en un movimiento de significación parcial, siempre susceptible de ser modificado por cada reiteración y activación a la que se ve sometido. Es decir, a su modo de ver, no hay un sujeto que preceda la acción, que sea anterior a la ley, sino que es la iterabilidad de la acción —su repetición con diferencia— lo que sedimenta la identidad del sujeto, forjándola siempre de forma fragmentaria. En relación con el movimiento feminista, Martínez expone dos experiencias —las manifestaciones y la organización de jornadas— como rituales colectivos de construcción de identidad. En ambas, la red de relaciones activas posibilita el encuentro y la reactivación de los vínculos sostenidos entre activistas, quienes mediante su implicación ponen en acto su capacidad performativa: el movimiento y, por tanto, las identidades feministas se realizan en la acción misma de participar reiteradamente en estas experiencias. Ejemplo de ello son las Jornadas de Córdoba en el año 2000 o las movilizaciones del 8M y del 25N, sobre las que las activistas afirman que, más allá de compartir un discurso unitario sin fisuras ni contradicciones, la «energía emocional» (p. 255) positiva que se intercambiaban en estos encuentros contribuía a construir, en terminología de Sarah Ahmed, una «socialidad emocional» (p. 257) que les permitía sentirse parte, desde su singularidad, de una identidad colectiva.

En síntesis, *Identidades en proceso* presenta una lúcida propuesta teórico-práctica que quiere sobreponerse a la concepción esencialista de las identidades, entendiéndolas, por el contrario, como procesos en constante conformación. Dicha concepción abierta y procesual de la identidad, aunque la investigación de la autora se circunscriba al inicio del nuevo milenio, está manifiestamente vigente en el contexto de los feminismos contemporáneos, donde las propuestas deconstructivistas —queer, trans o no binarias— e interseccionales —como el ecofeminismo o el afrofeminismo— están protagonizando una parte esencial del debate colectivo. En un mundo en el que retumba un eco totalizador que pretende volver a circunscribir la identidad

a las esencias excluyentes, María Martínez nos recuerda que toda identidad colectiva, mediante la acción afectiva de cada cuerpo singular, se encontrará continuamente en construcción, restando siempre abierta para ser transformada.

Jana Soler Libran
Universitat Autònoma de Barcelona
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1318

Field, Sandra Leonie (2020)
Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics
Nueva York: Oxford University Press, 320 p.
ISBN 9780197528242

El objetivo del libro, como la novel autora declara específicamente, es construir un concepto de poder popular para el que el pueblo y su poder sean realidades producidas institucionalmente. Según Sandra Leonie Field, el pueblo no tiene un poder que pueda atribuírsele específicamente, ni siquiera es pueblo propiamente hablando, a no ser que un conjunto de instituciones lo produzca como tal. La autora recoge de esta manera el testigo de los postulados de Hobbes en el siglo xvii y de Schumpeter en el xx, para quienes, al margen de una determinada construcción institucional —el soberano o la competencia entre las élites políticas, respectivamente—, ni hay pueblo, ni hay por ende poder popular.

Field aporta, no obstante, ciertas novedades interpretativas. La primera es una lectura de los escritos políticos de Hobbes que no centra toda su atención en el problema tradicional del poder jurídico o *potestas*. La autora intenta traer a la superficie la reflexión sobre el poder concreto o *potentia*, especialmente la potencia colectiva, que, según ella, Hobbes elabora, aunque sea de forma fragmentaria, en el *Leviatán*.

La segunda novedad consiste en proponer una lectura de la filosofía política de Spinoza que avale esta concepción del poder popular como *potentia* derivada de las condiciones estructurales que Field recoge de Hobbes, pero que deje un espacio para la participación de las masas que el mismo Hobbes, y luego Schumpeter, habían excluido enteramente de la esfera política.

Estas dos novedades estructuran el libro en dos partes. La primera es la dedicada a Hobbes. En la segunda, Field proyecta las conclusiones de la lectura de la potencia en Hobbes sobre la filosofía de Spinoza.

El objetivo, sin embargo, de Field va más allá de una reconstrucción histórica de algunos aspectos del pensamiento de Hobbes y Spinoza. Entiende que su lectura entra en debate con las propuestas de Richard Tuck, por un lado, y de Antonio Negri, por otro, quienes, según ella, definen el poder popular a partir de las consultas populares, el primero, y los movimientos sociales, el segundo. Los referéndums y los movimientos sociales no expresan un poder popular auténtico. Se quedan cortos por dos razones. Una, porque no son un poder suficientemente efectivo. Dos, porque no son verdaderamente populares.

La argumentación se sostiene sobre la lectura de Hobbes. Field afirma que, en el *Leviatán*, Hobbes no se ocupa únicamente del poder jurídico o *potestas* que justificaría el derecho a mandar del sobe-

rano. Hobbes atiende igualmente al problema del poder político concreto o *potentia* con el que el soberano logra que los súbditos obedezcan de hecho. El poder concreto se mide por la capacidad del soberano para evitar la creación de potencias colectivas que puedan desafiar su primacía. Y esa capacidad se efectúa en la práctica de la atomización de los súbditos. De esta manera, Field distingue dos épocas en la filosofía política de Hobbes. En una primera, que incluye las obras *The Elements of Law* y *De cive*, Hobbes supone esa atomización como dada, como natural, los individuos no pueden sumar sus fuerzas si no es gracias a la mediación de un orden político. Entiende que no puede darse realmente ninguna potencia colectiva, toda potencia es individual.

En la segunda época, en concreto en el *Leviatán*, Hobbes piensa que esa atomización debe ser producida por el soberano, con el fin de mantener su derecho al mando. Hay una *potestas* y una *potentia* del soberano, y el problema político que este tiene que resolver es hacer que su *potentia* consiga sostener su *potestas*, su derecho al mando. La manera de lograrlo es impedir que se creen otras potencias colectivas distintas de las que él puede poner a su servicio. Como cualquier potencia colectiva que no esté bajo su control es una posible amenaza, la potencia del soberano se verifica en la capacidad para atomizar todas las potencias. Esa atomización es, además, la que garantiza la lealtad y la obediencia, ya que, una vez los súbditos han quedado incapacitados para actuar en común de otra manera que no sea el poner sus fuerzas al servicio del soberano, su efectividad política se anula y la obediencia al soberano es la única opción vital realista.

A esta «resolución» del problema político hobbesiano Field la llama «igualitarismo represivo». Y a diferencia de otras lecturas, como la de Foucault, que han proyectado una mirada crítica sobre esta construcción del individuo aislado a manos del Estado moderno, construcción que ahora Field encuentra diseñada ya en la escritura de Hobbes, nuestra autora defiende que esta atomización da la pauta del carácter popular del poder. El poder es popular en la medida en que impide la creación de grupos de poder oligárquico. Y, efectivamente, eso es lo que hace Hobbes. Es cierto que el igualitarismo represivo de Hobbes impide el surgimiento de cualquier potencia colectiva, sea cual sea. Como toda potencia colectiva, a excepción de la creada por el haz de átomos humanos al servicio del soberano, puede ser un grupo de poder oligárquico, solo la atomización garantiza que no se cree ese tipo de grupos de poder. Esto es, la idea que Field encuentra en Hobbes y que hace suya es que solo la potencia que pueda contener los poderes oligárquicos de la multitud es propiamente un poder popular. En toda otra circunstancia no es posible garantizar que las potencias colectivas no estén corruptas. Y es ingenuo o romántico o irrealista, insiste Field, pensar de otra manera. Ni los referéndums de Tuck ni los movimientos sociales en la visión de Negri pueden garantizar que la potencia colectiva que promueven no esté plagada de poderes oligárquicos.

Desde esta perspectiva ganada en la interpretación del *Leviatán*, Field se aproxima a Spinoza con dos intenciones complementarias. Por un lado, busca en el pensador holandés el modo en que resuelve el problema planteado por Hobbes que va a descomponer en tres subproblemas. Por el otro, intenta resolver la crítica que Spinoza presenta a Hobbes respecto a la dominación a la que el soberano somete o puede someter a sus súbditos atomizados. El poder popular no puede consistir en la igualdad formal de los individuos aislados, como parecería defender Hobbes, sino en la participación de esos súbditos en los asuntos públicos, como expone Spinoza.

Field plantea, entonces, a Spinoza tres subproblemas: los grupos de poder oligárquico dentro de la multitud, la duración de los regímenes políticos y las corrupciones que puede sufrir la propia democracia.

Field defiende que Spinoza comparte con Hobbes estos problemas y que busca darles solución en su filosofía política. El primero lo aborda nuestra autora preguntándose si una multitud no institucionalizada estatalmente puede considerarse como siendo *sui juris*. La autora distingue entre dos tipos de potencia, la *potentia operandi* y la *potentia agendi*. La *potentia operandi* es la capacidad de producir efectos sin que pueda determinarse qué o quién los produce. La *potentia agendi* se sigue de la naturaleza de la multitud, que es, entonces, *sui juris*, está en poder de su derecho. Para ser *sui juris*, la multitud requiere una homeostasis entre los elementos que la componen. Y solo la logrará, dice Field, si está estructurada institucionalmente.

Este es quizás el problema más importante del libro. Según lo presenta Field, existen dos opciones. O bien, la potencia de la multitud es una *potentia agendi* antes, o con independencia, de estar adecuadamente estructurada, o bien lo es después. Nuestra autora intenta demostrar que, antes o con independencia de las condiciones institucionales, la multitud no puede ser *sui juris*. La razón principal es que una multitud rebelde se define por su oposición a un sistema de poder y no por su propia potencia. Esta concepción le lleva a postular la existencia de cuerpos no homeostáticos, cuerpos que perseveran solo gracias a su relación con causas exteriores (210), sin trama relacional interna, una idea extraña a la filosofía de Spinoza y alejada de la realidad de los movimientos sociales a la que Field la aplica. De cualquier manera, el debate que se abre con ese planteamiento se podría describir así: ¿cómo llega la multitud a estructurarse institucionalmente? ¿De dónde procede semejante estructuración si no es de la multitud misma?

Nuestra autora quiere evitar que la multitud rebelde sea vista como fuente de legitimación, como la verdadera expresión del poder popular. Y se esfuerza en mostrarla como resultado de las instituciones que la estructuran. En realidad, en este planteamiento se muestra más radical que todos los autores cuyas lecturas de Spinoza rechaza. En general, estudiosos como Matheron, Negri o Balibar plantean la relación entre la multitud y la estructura institucional en términos de circularidad productiva. Si, por ejemplo, en Negri, la multitud es un poder constituyente, lo es porque introduce novedades institucionales que amplían su libertad. Es decir, la libertad de la multitud es producto de la estructura institucional que la multitud libre constituye (TP 7/31). Para Field, sin embargo, la multitud solo puede existir como resultado de unas instituciones cuya procedencia y surgimiento se desconocen.

Reproduce, así, en su lectura de Spinoza, la distinción entre *potentia* y *potestas* que ha encontrado en Hobbes. La *potentia* es el poder concreto que moldea la realidad social hasta adecuarla a la *potestas*, que sirve como criterio de legitimación. Como ocurre en el caso de Hobbes y, en general, en las concepciones trascendentes del poder soberano, este es un poder que se constituye a sí mismo y que constituye al pueblo. Pero, mientras en la filosofía de Hobbes todavía existe una fuerza vital impulsora de la institucionalización, a saber, el miedo de todos contra todos o el miedo de todos respecto del déspota, Field prescinde completamente de esa cuestión para Spinoza.

Su extremo posicionamiento da en realidad la vuelta a uno de los principios fundamentales de la filosofía política del pensador holandés. Para Field, ya no es la potencia de la multitud la que define el derecho común. Es el derecho común

el que determina la potencia de la multitud. La libertad de la multitud es resultado de unas instituciones que le vienen prestadas sin que podamos saber muy bien de dónde proceden ni cómo surgen. Pero, ¿por qué unos gobernantes que pueden imponer su voluntad sobre la multitud iban a permitir un cambio institucional que ofreciera a la multitud el poder de la igualdad y la participación? La respuesta de Spinoza es que eso solo puede ocurrir si la multitud misma ejerce su poder o su contrapoder para convencer a los gobernantes. Y si en Hobbes el motor es el miedo, Spinoza cuenta con la concordia o la unión de ánimos, pues, por naturaleza, el hombre no es solo enemigo del hombre (TP 2/14), sino que también coopera (TP 2/13). Ambos principios, conflicto y cooperación, son imprescindibles para pensar la vida en común.

Es cierto que nada garantiza que la multitud vaya a luchar por la concordia y por su propia libertad, y que, incluso si lucha, puede cometer errores de calado por actuar sobre los efectos y no sobre las causas de la dominación. Es más, suponiendo que no los comete, tampoco hay certeza de que la estructura institucional que levante vaya a ser capaz de resolver todos los problemas, internos y externos, que se le presenten. Field aborda esta falta de garantías en su tratamiento del segundo subproblema, el tema de la duración de los regímenes políticos. Su enfoque discute la posibilidad de entender que los únicos sistemas políticos duraderos son aquellos que han implementado una participación efectiva de la multitud. Field defiende la idea de que una *civitas* puede ser *sui juris* aunque los súbditos no lo sean, siempre que logre alcanzar una estructuración homeostática. Así, una *civitas* hobbesiana de individuos aislados u otra de estructura hiperjerarquizada como la descrita por Étienne de la Boétie en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* podrían considerarse regímenes *sui juris*. El problema de este planteamiento es que el propio Spinoza ha distinguido en TP 5/1 entre ser *sui juris*, estar en poder del propio derecho, y actuar *jure*, con derecho. Pues todo lo que actúa en la naturaleza, sea lo que sea, lo hace con derecho, pero solo algunas personas y algunos regímenes lo hacen en poder de su derecho. En el caso de las *civitates*, únicamente las mejores son *sui juris*, lo que excluiría los sistemas de Hobbes y La Boétie. Y los mejores *imperia* son los instituidos por multitudes libres (TP 5/6).

Finalmente, Field trata el tercer subproblema, los posibles efectos perversos derivados de las instituciones democráticas. Traído al presente, la cuestión principal en este punto es cómo detener las presiones oligárquicas o excluyentes sobre las asambleas representativas y garantizar que la presión popular esté verdaderamente dirigida a controlar los desvíos de los parlamentos respecto al bien común. Esta es, entonces, la resolución del problema central del libro. Los movimientos sociales tienen un lugar en el espacio político, pero únicamente si ese espacio ha sido ya estructurado.

Field extrae de las instituciones diseñadas por Spinoza dos «mecanismos de autorregulación» que presenta como disposiciones que pueden favorecer el poder popular en la actualidad. Del diseño de la mejor monarquía, escoge el modo de formar la asamblea ciudadana por medio del sorteo. Y del de la mejor aristocracia, toma el comité de síndicos, que vigila el buen funcionamiento de la asamblea aristocrática. Estas dos instituciones tienen como finalidad neutralizar la presión oligárquica apoyada en la riqueza, el carisma o las creencias religiosas y evitar la degeneración de la democracia, su tendencia a excluir a los recién llegados, a reprimir las diferencias o a provocar la desafección política de la población. Una vez estén operativos estos diques de contención de la oligarquía, será posible distinguir entre dos tipos de colectividades

informales: aquellas que están dominadas por su ansiedad por el futuro, por el miedo, fácilmente manipulables, y las que surgen de un orden social seguro e igualitario. Estas últimas reconocen al Estado y confían en que sirve al bien común y por tanto sus medios de presión no buscan desafiarlo, sino evitar que se desvíe de su objetivo. La combinación, entonces, de asambleas elegidas por sufragio, asambleas elegidas por sorteo, comités de delegados y movilizaciones populares conformaría un poder popular igualitario y participativo inspirado en la filosofía política de Spinoza de acuerdo con lo que Field llama «fortalecimiento ciudadano» (*civic strengthening*).

El libro termina, pues, dando una vuelta completa a la distinción entre la multitud sierva y la multitud libre de Spinoza. Si la multitud es un producto de las condiciones institucionales y es posible abstraerse del problema de la innovación institucional, la multitud libre, que Spinoza había considerado el poder constituyente de la libertad de la multitud, solo puede ser efecto, nunca causa adecuada. En la reconstrucción de Field, la multitud sierva es, como para Spinoza, la multitud temerosa de Hobbes, pero la multitud libre solo puede intervenir, paradójicamente, una vez que el Estado cuyo fin es la concordia ha sido ya constituido y funciona perfectamente.

Aurelio Sainz Pezonaga
Universidad de Castilla-La Mancha
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1336

CC BY

Csepregi, Gabor (2019)
In Vivo: A Phenomenology of Life-Defining Moments
Montreal: McGill-Queen's University Press, 216 p.
ISBN 978-0773556638

In Vivo és un treball filosòfic original, que proposa un programa contrari a l'existencialisme de Jean-Paul Sartre, amb la seva angoixa davant del no-res, o de Martin Heidegger, amb la determinació de l'ésser-per-la-mort. El seu autor, filòsof, amb una llarga carrera a l'administració acadèmica (rector del Collège Universitaire Dominicain, a Ottawa, i de la Université Saint-Boniface, a Winnipeg —una de les institucions francòfones més rellevants del Canadà—), es proposa destriar un programa de pensament basat en les possibilitats extraordinàries de la vida: els moments d'excepció que mostra. La seva pròpia biografia és un clar exemple d'aquesta excepcionalitat. Hongarès, nascut a Budapest, fuig del règim comunista, emigra a Itàlia i després al Canadà, on es converteix, a la vegada que estudia filosofia i teologia, en el capità de la selecció nacional de waterpolo, amb la qual participa en dos jocs olímpics. En aquest treball Csepregi proposa acollir intel·lectualment el tema de l'excepcionalitat a la vida. Es tracta de situacions inèdites, que fan despuntar de la rutina —el nivell trivial segons Koestler— un horitzó insospitat. Tot plegat s'esdevé en l'instant del *kairós*, del temps qualitatiu que tan sovint pot passar desapercebut i que, en canvi, roman com una grapa relligant l'abans i el després en un nou sentit simbòlic.

El concepte central d'aquest llibre és el *life-defining moment* (l'instant decisiu a la vida). Csepregi enfila aquesta qüestió a partir d'una anàlisi fenomenològica de sis experiències vitals «viscudes per molts

homes i dones i que tenen lloc en moments de ruptures, del coneixement d'un model de vida, d'una immersió en una cultura estrangera, d'escolta d'una música bella i d'experiència d'una acció ètica» (p. 5). El llibre s'obre amb una citació de Borges que parla d'un moment únic —el moment en què cadascú descobreix qui és, en el sentit del petit detall que distingeix com hem viscut. Al capdavall es tracta d'un instant que passa volant i que moltes vegades gairebé no atrapem.

Segons Csepregi, l'instant decisiu a la vida és la probabilitat que «en tota vida humana sorgeixi una possibilitat de transformació i de renovació» (p. 7). Són experiències que alteren la direcció de tot allò que forma part de la nostra tasca diària, tan ben organitzada i sotmesa a un pla predeterminat. El deliri col·lectiu del control de la pròpia existència s'ensorra davant dels moments decisius. Aquests moments decisius es revelen com una sorpresa inesperada que no havíem identificat abans, i que moltes vegades acabem coneixent, de fet, per llur impacte (*l'après-coup*). Depenen de la imaginació, de la nostra capacitat de restar oberts al possible, al futur, a l'imprevist. No es poden educar ni controlar. Tampoc es poden planificar en la direcció de la llista de tasques o l'agenda setmanal. La raó instrumental, tan ben definida per Horkheimer, s'estavella en aquesta perspectiva. Tanmateix, no n'hi ha prou que aquestes experiències s'esdevinguin per poder exercir un impacte vital. Les hem de veure passar —en el sentit fenomenològic d'una manera de veure— per tal de copsar-ne la inigualable bellesa o la inesperada particularitat. S'ha d'estar filosòficament i existencialment obert a aquests instants especials que revelen aspectes desconeguts de nosaltres mateixos, que ens empenyen endavant i que ens fan moure envers els altres. També ens fan replantejar totes les certeses que articulen el nostre dia a dia. No són moments creats especialment per a l'ocasió, són ocasions en estat pur.

Aquesta obra de Csepregi està connectada amb altres produccions filosòfiques anteriors, com ara, per exemple, *The Clever Body*[1], en què l'autor subratlla la dimensió creativa i lúdica del cos. Aquest aspecte de la gratuïtat que no condueix a un rendiment concret, sinó que més aviat forada el rendiment per descobrir-hi la poncella amagada és molt necessari en el món contemporani, tan mortificat per la idea de la productivitat i la ideologia de la ciència com una resposta total a la pregunta pel sentit de la vida.

Csepregi amara el seu llibre de referències a la literatura (Tolstoi, Borges, Canetti, Valéry i Forster, entre molts altres autors) juntament amb exemples derivats de situacions de vida quotidiana, com ara la història del seu professor de música a Budapest, que deia als infants «calleu, canalla, que necessito pensar» per poder disposar d'un moment de pau enmig d'una vida carregada d'activitats. En canvi, aquest professor, diu Csepregi, inspirarà molts dels seus alumnes, que acabaran dedicant la seva existència a la música. Identificar situacions excepcionals a la vida suposa també reunir una sèrie de noms de persones que n'han format part. La influència d'un model que ens acotxa, que ens acompanya, pren cura d'un tram concret de la nostra biografia i hi deixa un senyal per sempre més. Aquesta és la característica principal de l'educador com a testimoni. Inspirant-se en el filòsof americà Harry G. Frankfurt, Csepregi subratlla la voluntat de servir els altres que trobem en un autèntic professor que encarna l'ideal d'un futur millor per a tothom.

El paper de la música és cabdal en tota l'obra. Hi ha un capítol sencer de-

1. Gabor Csepregi (2006), *The Clever Body*, Calgary, University of Calgary Press.

dicat a la bellesa de l'experiència musical. Una anècdota de la vida de Zoltán Kodaly, el mestre hongarès, serveix per emfasitzar que, en l'experiència de la música, el temps esdevé quelcom en suspensió. L'important de la música, des del punt de vista fenomenològic, en siguem experts o no, és aquesta atmosfera, aquest ambient que recrea en qui l'escolta: «Si reeixim a unir-nos com un de sol en la música, ens sentim hostes afortunats, convidats a prendre part en una experiència inspiradora i plena d'agraïment per la benedicció de l'*ara*. Aquest *ara* pot ser percebut com un present generós si estem disposats a obrir-nos-hi» (p. 142).

L'obra que us presentem mostra al lector que la fenomenologia no és pas un món abstracte aliè a la possibilitat de pensar la vida. Il·lustra com es pot utilitzar l'exercici fenomenològic aplicat a la quotidianitat en el més proper que la fa existir: la lògica de l'excepció i la solitud; les ruptures i les separacions; l'educació i la formació; la bellesa de l'art; l'experiència de la immigració. Però, atenció: no estem davant d'un *wishful thinking*. Res més lluny de la idea d'una psicologia positiva entestada a no pensar per tal de convèncer. D'altra banda, l'estil d'aquest text, lluny de ser acadèmic o incomprensible, és diàfan i àgil. Arriba tant als amants de la filosofia en general com als investigadors universitaris. El fil conductor, les imatges de la literatura que s'hi analitzen, les anècdotes concretes de situacions viscudes, fan del llibre *In Vivo* un referent per filosofar des del que ens és més proper, singular i únic, que potser ens havia passat desapercebut. El llibre clou amb un capítol sobre l'acció ètica a partir d'un relat de Tolstoi, *L'amo i el criat*, on s'explica la relació entre Brekhunov (l'amo) i el seu servent Nikita en un viatge que fan junts malgrat la severa amenaça d'una tempesta de neu. En aquest darrer capítol, que acaba l'obra sense un epíleg, es planteja l'acció ètica com un moment imprevisible de creació i re-creació: «Per això, les accions ètiques pressuposen una metamorfosi radical i inesperada en la manera en què les coses i la gent s'hi relacionen» (p. 163). Per això, no cal ser bona persona per executar una acció ètica, talment l'amo del relat de Tolstoi, que a la fi demostra que és capaç de morir pel seu servent. Tancar el llibre amb una anàlisi sobre l'acció ètica representa un gest del filòsof. Csepregi apunta alt: només copsant la naturalesa ètica de les coses que passen en un sentit impredictible podrem identificar què fa de la vida una experiència digna de ser viscuda.

Anna Pagès
Universitat Ramon Llull
https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1360

ENRAHONAR
AN INTERNATIONAL JOURNAL
OF THEORETICAL AND PRACTICAL REASON

Núm. 67, 2021
ISSN 0211-402X (paper), ISSN 2014-881X (digital)
https://revistes.uab.cat/enrahonar

Miscel·lània

Articles

Clares, Diego. El paseo como método filosófico.

González Franzani, Macarena Soledad. Animitas. Finitud, tiempo e imagen.

Vicedo Bethencourt, Faina Loreto. *Si això és un animal.* El concepte d'animal i la deshumanització a la *Trilogia d'Auschwitz*.

Sánchez Margalef, Ferran. L'aposta per la transcendència materialista: un recorregut per la història del transhumanisme.

Lucero, Guadalupe. Más allá del afecto humano. Expresividad inhumana y memoria.

Polo Blanco, Jorge. Nietzsche, ¿un pensador alejado de la política y de lo político?

Domínguez Sánchez-Pinilla, Mario; Domínguez González, David J. Racionalidades punitivas. Una epistemología para la objetivación y la historicidad de las políticas del castigo.

Roca Jusmet, Luis. Construirse como sujeto ético para una vida verdadera. Las propuestas de Pierre Hadot, Michel Foucault y François Jullien.

Aucouturier, Valérie. Emotions, intentions and their expressions: Anscombe on Wittgenstein's stalking cat.

Luján Martínez, Horacio. La importancia hermenéutica de la *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, de Elizabeth Anscombe.

Núñez Erices, Gonzalo Germán. Los límites modalmente vagos de la simplicidad mereológica.

Notes bibliogràfiques

Moscoso-Cala, Javier. El benefactor y la federación. Notas sobre *Participar del món*, de Hannah Arendt.

Pau, Manel. La filosofia com a ciència teòrica: la proposta de Timothy Williamson.

UAB
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions