

**ALIA**

Revista de Estudios Transversales  
Número 1 03/2012

*Ignacio Marcio Cid* **Prólogo** p. 2

*Mosè Cometta* **Platonismo o mercantilización** p. 4

*Andrea Martignoni* **In hora mortis. Devoción,  
espiritualidad y actitudes de los reyes ante la  
muerte** p. 16

*Ornella Manzocchi* **Gesù, Freud e il male di vivere** p. 32

*Alex Escamilla Imparato* **Crisis y dignidad: un paseo  
con Karl Kraus por la plaza Tahrir** p. 41

*Joan González Guardiola* **El dinero como acto  
de habla y como conjunto de funciones de status:  
aportaciones a una ontología del dinero** p. 50

*Joan Ferrarons i Llagostera* **Ontologia del temps:  
dos debats en la tradició analítica** p. 67

*Heura Posada Pié* **La pintura como metáfora y máscara:  
la concepción del arte en María Zambrano** p. 81

*Marta Palacín Mejías* **El oráculo en Grecia como  
detonante de *lo trágico*** p. 94



# Ignacio Marcio Cid\* **Prólogo**

*A Helena, mi hermana.*

Hoy queremos compartir y celebrar la materialización de un proyecto dúplice que comenzó a gestarse entre amigos hace aproximadamente un año, el verano de 2011. Este empeño no es otro que la constitución de la *Asociación de Apertura Crítica* y la publicación de *Alia: revista de estudios transversales*.

Conviene, primero, dar razón del significado de la *Asociación de Apertura Crítica*, en cuanto a su nombre y a su naturaleza.

La asociación, nacida en Barcelona, pretende aglutinar sin fosilizar, ofrecer un remanso de amistad más que un trampolín de amiguismos, sabiendo que debemos pensar solos sin dejar de pensar juntos, o pensar juntos sin dejar de pensar solos, aunando redes y trabajo - redes de personas y conceptos, trabajo filosófico -, lejos del modelo sombrío, sociopático y frío que representa al filósofo nórdico recluido en su habitación. *Adac* aspira, desde su carácter germinal, a crear un punto de encuentro, teniendo presente que el *λόγος* antes que *lógica*, filosofía del lenguaje, filología, casa del ser, herramienta para la telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito, es, más llanamente, un decir sensible e inteligente, inteligible y sintiente. Esta palabra, que aquí se emite tras conquista y sin permiso, puede conducir al diálogo, es decir, al abrirse paso de las razones y los sentires, a la emergencia o al cultivo de intereses intelectuales y vivenciales en forma de intercambio verbal estático o dinámico, siempre respetuoso y alternante, desde la convergencia o desde la divergencia.

Así constituido, el conjunto de socios trasciende la categoría de colegas, compañeros de trabajo o de estudios, para cobrar una dimensión más humana, de aceptación mutua, preservando las singularidades individuales.

La vocación de apertura recoge la tensión inherente a la filosofía en cuanto tarea que tentativamente cuestiona o pregunta por los principios más generales que regulan otros saberes, la realidad, la cognición y la acción, al modo de un saber del no saber o de un no saber del saber, en una suerte de búsqueda sin término o actividad aporética, esto es, a guisa de proceso sin resultado, como mero amor, tendencia o impulso hacia la sabiduría o sapiencia, para los cuales la realidad es, en su riqueza y multiplicidad, inagotable. No existe, entonces, en la

\* Ignacio Marcio Cid es presidente de la *Asociación de Apertura Crítica* y editor de *Alia: revista de estudios transversales*.

apertura, que significa amplitud de horizontes, aire, libertad e invitación, voluntad conclusiva ni excluyente.

De ahí surge, análogamente, la intención de formar una entidad plurilingüe, transversal, transestatal, transnacional y transgenérica, donde, al igual que el participio presente del verbo εἶμι quepan y se expresen los diversos modos de ser, en masculino, femenino y neutro, respectivamente.

El deseo de lo abierto, acogedor y franco, no conlleva, empero, el cuidado secreto de aniquilar, fagocitar, asimilar ni enquistar, sino, al contrario, el afán de superar el sentimiento de resignación o aún la tentación de cinismo que se experimenta a la vista de la indiferencia manifiesta entre unos filósofos y otros.

Por otra parte, la crítica juega el papel de la atención, de la sensibilidad ante lo circundante, del propio examen pero también el de la delimitación, de la distinción y del discernimiento desde el pensar o desde el sentir.

Todo ello cristaliza, estéticamente, en el símbolo escogido, una especie de equis sinuosa e imperfecta cuyas aspas superiores conducen a la mirada macroscópica, inmensamente abierta hacia arriba, cuyas aspas inferiores conducen a la mirada microscópica, inmensamente abierta hacia abajo, y cuyo núcleo denota, en la encrucijada, la centralidad del ser humano.

En síntesis, la asociación, o mejor, sus miembros actuales, desean que la pertenencia a ésta, la participación activa o pasiva, interna o externa en ella, con debates, reuniones, foros y otras actividades contribuyan, en el pensar, en el decir, en el obrar, en suma, en el vivir, a un enriquecimiento o perfeccionamiento individual y colectivo.

En cuanto a *Alia: revista de estudios transversales* cabe decir que constituye, hoy, la primera y principal actividad de la asociación, su primer órgano de expresión, y que su nombre no se refiere a un aditamento, un apéndice (un *parergon*), ni tampoco a un conjunto de cosas omitidas en una obra mayor, o de difícil clasificación por su carácter amalgamado y misceláneo. El nombre tiene en cuenta la distinción entre los adjetivos y determinantes latinos *alter* y *alius*, la cual consiste en que el primero designa una alteridad dual que opone una primera cosa (por ejemplo, yo) a la segunda (por ejemplo, no yo) y agota con ello el universo de individuos, mientras el segundo alude a una alteridad plural, que va más allá del enfrentamiento entre dos. *Alia*, un neutro plural, preserva, con ello, las numerosas formas de ser uno y de ser otro, sin caer en el reduccionismo de la díada, con lo que se deja constancia de que existen muchas maneras de ser otro y uno, uno y otro, según la perspectiva.

La plasmación de este principio programático se halla también en el espíritu de la revista que ha prescindido, hoy, de un encasillamiento temático y busca, sin perder el rigor, la inteligibilidad y comunicación mutuas en vez de encastillamientos dorados o marfileños de bárbaro especialista, si bien tiene obvia conciencia de que lo que sabemos entre todos es algo que nadie sabe solo.

Antes de concluir, apelamos a lectores, compañeros y amigos a que participen con afán en esta empresa, este *studium*, que, como publicación virtual en serie, se quiere pluridisciplinar y no dogmático.

Con alegría, fe, esperanza y energía afrontamos esta nueva etapa que ahora se abre para este nuestro nuevo órgano, surgido de la generosidad colectiva, deseosos de que tenga una larga implantación, salud y vida.

Barcelona, a 29 de marzo de 2012.

# Mosè Cometta\* Platonismo o mercantilización

*Al nonno Rino, y a nuestra tradición.*

## ABSTRACT

La contemporaneidad asiste a la desaparición de la Universidad como institución. Su mercantilización, no obstante, no puede ser enfrentada si no se analizan antes el discurso ontológico que ha llevado a ella y sus consecuencias políticas. Así, se intentará demostrar como la necesidad de una educación y – por lo tanto – de una Universidad planteen problemas para el ideal democrático y el pensamiento económico, volviendo a poner sobre la mesa el platonismo político como una válida alternativa.

## KEYWORDS

Educación / Platonismo / Capitalismo / Modernidad / Filosofía Política

## Introducción

Con el presente artículo no se pretende articular y fundamentar definitivamente una antropología filosófica concreta, ni edificar el sistema teórico de justificación de una nueva estructura política. Nuestro objetivo es más sencillo y, a la vez, más difícil. Trataremos de exponer una serie de reflexiones acerca de la naturaleza humana – puesto que, estamos convencidos, el hombre no sólo está constituido por diferencias sino también por identidades, y hay algunos rasgos que se repiten a lo largo de la Historia – y de la estructuración política, y de como estas, finalmente, se manifiesten en el terreno de la educación.

Como se puede notar, ya desde el título hemos querido adoptar una fórmula polémica. En nuestra exposición intentaremos poner en relación dos formas antagónicas de ontología, que se pueden denominar respectivamente catolicismo y capitalismo, platonismo y democracia, pensamiento político y pensamiento económico, Antigüedad y Modernidad, tradición y contemporaneidad, razón crítica y razón instrumental, pensamiento y técnica, etc...

\* Becario en el Departamento de Historia de la Filosofía en la Universitat de Barcelona, es secretario del Grupo Internacional de Investigación Cultura, Historia y Estado (Universitat de Barcelona – Universidade Federal de Minas Gerais). Ha colaborado con la Scuola Universitaria Professionale della Svizzera Italiana y con el Liceu Maragall, ha publicado algunos artículos y coordinado vvaA, *Art i filosofia*, Barcelona: La busca edicions, 2011. Ha sido el único ponente de la Universidad de Barcelona en el XXVº Weltkongress der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, Frankfurt am Main: Goethe Universität, 16.08.2011.

# Racionalidad y mérito

Ha habido, a lo largo de la Historia, dos posiciones diferentes y opuestas con respecto a la racionalidad. Una, más tradicional y antigua – dominante en Grecia y en la Edad Media – afirmaba que la racionalidad era un horizonte, un objetivo a perseguir, y que sólo pocos, meritorios, la conseguirían. Esta posición es clásica y plantea el conocimiento como una escalera ontológica: hay, en efecto, una diferencia clara entre el alumno y el profesor, entre el ignorante y el sabio. Aún así, esta diferencia no tiene necesariamente que traducirse en un desprecio y en la falta de dignidad del que está situado en un peldaño inferior.

La otra posición, en cambio, plantea la racionalidad como algo que ya está presente en todos los seres humanos desde el principio de sus vidas: no como un esbozo que hay que mejorar, que pulir, que afinar – según la clásica metáfora del bloque de mármol que ya contiene la estatua, y el escultor que simplemente se limita a hacerla aparecer<sup>1</sup> – sino como una capacidad operativa. Esta segunda consideración ha dado pie, en la Modernidad, al estudio sistemático del proceso del conocimiento<sup>2</sup>: no es extraño, en efecto, que la epistemología surja tan tarde como disciplina específica.

Antaño la preocupación del método llevaba necesariamente a la pregunta por el fin – y esto, a su vez, remitía al conocimiento como un horizonte y a la metafísica como forma de preguntarse más radical acerca del *τέλος* del conocimiento. El conocimiento, para los antiguos, no era algo independiente de lo conocido y del motivo para conocer. Era una senda, pero no era interesante sino en función del caminante y de su objetivo. La Modernidad, como consecuencia del cambio epistemológico, da en cambio una importancia casi obsesiva al sendero, al método. Éste, en lugar de ser un medio para un fin, se vuelve una entidad autónoma, sin necesidad – aparente – de la fundamentación metafísica. El conocimiento pasa a ser algo objetivado, subsistente.

*“El miedo genuinamente católico surge del conocimiento de que el concepto de lo racional es pervertido aquí de una forma que al sentimiento católico se le antoja fantástica, porque se llama “racional” a un mecanismo de producción que está al servicio de la satisfacción de todo tipo de necesidades materiales sin preguntar por la única racionalidad esencial, la racionalidad del fin para el que está disponible un mecanismo tan sumamente racional.”<sup>3</sup>*

# Democracia y burocracia

La teoría epistemológica capitalista tiene unas consecuencias políticas democráticas: si todos somos racionales, esto significa que podemos elegir lo mejor sin necesidad de intermediarios. Así, a cada cabeza ha de corresponder un voto y, sobretodo, una cartera. En efecto, el Estado sigue desarrollando un papel de institución intermediaria entre la teleología social y el individuo: son los políticos quienes deciden hacia dónde apunta una sociedad, a través de la gestión del tesoro público y de los impuestos. Mas, como sabemos, el capitalismo acepta al Estado como residuo necesario, pero no querido. Según el pensamiento económico es sólo en el mercado donde el individuo – cada individuo – es puesto en relación directa con la teleología: el mercado mismo se basa en la idea de que el

1 Puesto que esa metáfora se casa con la de la escalera ontológica del conocimiento.

2 Es decir, al conocimiento entendido como algo sustancial, y no como una actividad, como una tensión hacia un fin.

3 SCHMITT Carl, *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, 2011, p. 19.

consumidor – es decir, cualquier persona – está capacitado para entender no sólo cual es su causa final individual, sino también social.

En efecto, el capitalismo se puede justificar racionalmente sólo al considerar que todo consumidor está capacitado para tomar decisiones que afectarán a la totalidad de la humanidad. Puesto que no podemos aceptar que una sociedad entera rechace y evite una justificación racional, tenemos que presuponer que el capitalismo también tiene una voluntad de fundamentarse en la razón. Así, tenemos que afirmar que el capitalismo presupone que el hombre sea desde siempre<sup>4</sup> el sujeto moral kantiano, capaz de obrar siempre según el imperativo categórico: “obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.”<sup>5</sup>

A partir de la constatación – a priori – de la capacidad humana de obrar responsablemente, el pensamiento económico opera para la consecución de un Estado democrático, lo cual comporta, de hecho, la desaparición del Estado<sup>6</sup>. Donde la racionalidad es característica común de la totalidad de la población, no hay motivos legítimos para que el poder – es decir, la gestión de la vida común – esté en manos de unos pocos. Mientras el Estado es una institución de mediación entre poder e individuo – y por lo tanto, necesita desaparecer según ese planteamiento – el mercado representa a la reunión de todos los individuos.

El Estado tiene poder sobre todos los ciudadanos, pero sólo algunos – los políticos elegidos – tienen poder directo sobre el Estado – el poder que los electores tienen sobre él es *de iure*, no *de facto*. En el mercado, en cambio, todos los individuos son al mismo tiempo amos. No hay ninguna categoría humana que esté excluida del mercado: todos, en tanto que compradores, tienen poder de decisión en el ámbito del mercado.

Pero aquí es donde se presenta el problema más grande: allá donde todos tienen el poder, en realidad, nadie tiene el poder. Arendt lo entendió muy bien al analizar la obra de Lenin y Marx. “Suponían así que la administración no era gobierno ninguno, cuando ella sólo puede ser, en realidad, el gobierno de nadie, esto es: la burocracia, una forma de gobierno sin responsabilidad. [...] Cuando se mira la situación desde el lado de los gobernados, este nadie gobierna con toda efectividad, y, lo que es peor, como forma de gobierno tiene un rasgo importante en común con la tiranía. El poder tiránico se define en la tradición como poder arbitrario, y en origen esto significó un gobierno que no necesitaba dar cuenta ninguna de sí, un gobierno que no tiene deudas de responsabilidad para con nadie. Y esto mismo es verdad para el gobierno burocrático de nadie, si bien por una razón totalmente

4 En tanto que, como sabemos, el capitalismo fomenta la publicidad para niños. Si, como estamos haciendo, buscamos una fundamentación racional para el capitalismo, no podremos olvidar que éste aplica su mecanismo a todos los individuos de todas las edades. No podemos aceptar que esto signifique que el capitalismo intente adoctrinar y moldear a los niños, o aprovecharse de los viejos, sino que tendremos que postular que ellos, en paridad con los adultos, están capacitados para asumir conscientemente una decisión de tipo económico y de discriminar el mejor producto – es decir, tendremos que postular que la publicidad no es un bombardeo continuo que impide al sujeto tomar su tiempo para pensar sino que es, al contrario, la exposición de lo que el mundo y el mercado pueden ofrecer para que el consumidor sea más consciente durante sus compras y, teniendo más información, pueda elegir mejor.

5 KANT Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa Calpe, 1990, p. 92.

6 Las reflexiones de Lenin en Estado y Revolución a este propósito son interesantes: si la estructura política tiene que ser realmente democrática, entonces el Estado tendrá que desaparecer a fortiori: en efecto, allá donde el poder está efectivamente, realmente y de facto en manos de la totalidad de la población, ya no hay necesidad de una institución de mediación entre el poder y los individuos. Si el poder se comparte, el Estado está destinado a empequeñecerse hasta la desaparición. Cfr. LENIN Vladimir, *Stato e Rivoluzione*, Roma: Editori riuniti, 1976.

diferente. En una burocracia hay mucha gente que puede demandar una explicación, pero no hay nadie para darla, porque a nadie puede tenerse por responsable.”<sup>7</sup>

No obstante, la autora no comprendió que este intento de burocratización – de expansión y por lo tanto indefinición – del poder no era consecuencia únicamente del sistema soviético y más en general marxista, sino que los mismo liberales planteaban algo similar, al proponer al mercado como única fuente real del poder y relegar el Estado a una posición secundaria. Como dice justamente Schmitt: “Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por el pensamiento económico, es decir, en contra de los políticos y de los juristas.”<sup>8</sup>

Así, el pensamiento económico, que se pretendía democrático, es decir, dador de poder para todo el pueblo, se transforma en realidad en tiránico, puesto que arranca el poder a la humanidad y lo transfiere allá donde los humanos no tienen capacidad de elección. En este cambio el pensar pierde el lugar central y la acción toma su relevo. He aquí dos afirmaciones iluminadoras sobre este aspecto central de la Modernidad. Por una parte, Bacon, uno de los padres teóricos de la ciencia moderna, afirma que: “La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo porque el ignorar la causa nos priva del efecto.”<sup>9</sup> y aún: “Ya hemos hablado de la falsa autoridad de las filosofías fundadas en las nociones vulgares o en pocos experimentos o en la superstición. Hemos de hablar a continuación de la materia viciosa de la contemplación, especialmente en la filosofía natural.”<sup>10</sup> Por otra, tenemos a Marx, quien se propone exactamente los mismos fines: “Los filósofos simplemente han interpretado el mundo de modos distintos; lo que hay que hacer ahora es cambiarlo.”<sup>11</sup> En la mayoría de los pensamientos hegemónicos de la Modernidad se ha tratado de dar una aplicación práctica, de volver empírico el conocimiento, de tecnificarlo para que se pudiera materializar y, así, pudiera ser compartido y resultar útil para los hombres.

No obstante, como nos recuerda Heidegger, la técnica podrá cambiar el mundo material, pero nunca penetrar el sentido de las cosas ni de sí misma. Como nos recuerda en *Die Kehre*, todo lo meramente técnico no alcanza jamás a la esencia de la técnica<sup>12</sup>. Del mismo modo el hombre, en el reino de la técnica, consigue dominar al mundo, pero sólo a precio de perderse a sí mismo. “En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad.”<sup>13</sup>

No sólo se da en la Modernidad, a través de ese giro pragmático, una pérdida de sentido, sino que además las mismas relaciones de poder quedan afectadas. Como notaron muchos pensadores contemporáneos, el hecho de que todos seamos amos coimplica, al mismo tiempo, el hecho de que todos seamos esclavos. La *dialéctica del amo y del esclavo* ya no tiene representación en dos personas, sino que se transfiere en la interioridad de uno mismo, en la división entre Id, Ego y Super-Ego. El hombre queda así anclado por siempre bajo el yugo de esa tiranía.

Incapaz de mirar la cara del poderoso – siendo él mismo, en parte,

7 ARENDT Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 52.

8 SCHMITT, 2011, p. 16.

9 BACON Francis, *Novum Organum*, Aforismo III, Madrid: Tecnos, 2011, p. 57.

10 *Ibidem*, Aforismo LXVI, p. 92.

11 MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú: Progreso, 1981, p. 10.

12 Cfr. HEIDEGGER Martin, *Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.

13 ADORNO Theodor W., HORKHEIMER Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 2009, p. 61.

poderoso – no puede lanzarse a la conquista del poder. Éste queda sin rostro – porque es parte del rostro de cada uno: la burocracia elimina la posibilidad de buscar un responsable de la situación y, con ello, de cambiarla. Sin padre, no hay parricidio posible – con lo cual, no hay evolución, porque los jóvenes, no matando simbólicamente al padre, no pueden reemplazarlo en el sitio de mando, en el poder. Donde no hay poder humano – es decir, poder con un rostro concreto, guiado por una persona concreta – no hay posibilidad de recambio generacional.

El funcionamiento tradicional – en el cual era posible una mejora, un progreso – entendido como sustitución de los órganos dirigentes por nuevas personas y, por lo tanto, por nuevas ideas – queda suspendido en la época del mercado puesto que el poder ya no es identificable, sino burocrático. Esto no nos tiene que llevar a pensar que el progreso y la posibilidad de mejora y avance cultural no tengan costes. “*La libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura [...]. Por obra del desarrollo cultural experimenta limitaciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas. Lo que en una comunidad humana se agita como esfuerzo libertario puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura, será conciliable con esta. Pero también puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad hacia esta última. El esfuerzo libertario se dirige entonces contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general.*”<sup>14</sup>

El sentimiento de culpa es inevitable allá donde los hijos toman el relevo del padre. Lo inquietante, según nuestra manera de ver, sucede cuando esto no puede acontecer. Lo que se da en la contemporaneidad no es una simple variación de la clase dominante, sino un radical cambio en la ontología social europea. Ya no es la política – es decir, el ámbito del progreso y también de la culpa, del mito, de la teología, pero, en definitiva, de los rostros humanos<sup>1</sup> – el ámbito fundamental, sino el mercado – es decir, el poder político sin rostro, el poder que no se autoreivindica, sino que se esconde. Luego, después de la tecnificación ya no hay progreso posible o pensable, y todo se reduce a una variación del mismo tema: ya no hay superación posible, así, la idea de progreso deja lugar a la de variación.

## Etimología de la educación

El término educación deriva del latín *educāre*, compuesto de *e-*, fuera de, y *ducere*, conducir, mandar<sup>16</sup>. La educación trata de sacar fuera, extraer, llevar a la luz – desvelar –, trata de mayéutica. Este término implica una concepción del conocimiento muy precisa. Primeramente, éste y la capacidad de manejarlo – es decir, la racionalidad – no son características a priori de todo individuo, sino que, como mucho, pertenecen a él a posteriori. Educación se relaciona además con mayéutica, es decir, la capacidad de extraer las cosas de su interior, la capacidad de sacar a relucir *lo profundo* de los entes, de hacer nacer de ellos – lo cual implica, a su vez, que la verdad esté velada bajo un estrato de apariencia,

14 FREUD Sigmund, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 94.

15 Y entonces del reconocimiento, *cfr.* LÉVINAS Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1997. Que el poder tenga un rostro es fundamental porque explica la humanización del poder: el tener rostro implica, efectivamente, la capacidad de percibir rostros, y esa capacidad siempre se acompaña de la responsabilidad moral para con los rostros percibidos, como nos acuerda Lévinas.

16 *Cfr.* VVAA, *Dizionario etimologico*, Milano: Garzanti, 2000.

y que sólo una operación que la desvele puede pretender separar entre δόξα y ἀλήθεια. Pero, como sabemos, no hay arte mayéutica sin obstétrica, así como no hay educación sin profesor – es decir, sin una persona formada y considerada especialista, que está entonces a un nivel necesariamente superior con respecto a su alumno. El profesor es un representante del poder político, y no económico: de la autoridad y de la diferencia ontológica, no de la igualdad y del consumo<sup>17</sup>. Por ello, educación lleva en sí el verbo *ducere*, no el verbo comprar o consumir.

## Consecuencias anti-educativas de la democracia

Pero, como hemos dicho, la democracia nos supone a todos racionales, esto es, poseedores de una misma capacidad en igual medida. La democracia nos iguala, y lo hace porque “*Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta.*”<sup>18</sup> Así, asistimos a un cambio importante en la concepción misma de racionalidad. Si antiguamente la palabra *logos* servía para designar orden, palabra, pero también relato y mito, es decir, toda una serie de facultades humanas – la *ratio* moderna deriva, en cambio, de la proporción matemática – de un ámbito tan abstracto que acaba siendo deshumanizado.

Así, todos somos igualmente poseedores de racionalidad desde el principio porque cambiamos el mismo concepto de racionalidad: ya no se trata de la capacidad de construir mitos y relatos que apliquen un orden de palabras al mundo, sino, más sencillamente, de establecer proporciones económicas equitativas entre objetos distintos. “[...] *la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato. Por el contrario, el formalismo matemático, cuyo instrumento es el número, la figura más abstracta de lo inmediato, mantiene al pensamiento en la pura inmediatez.*”<sup>19</sup>

Quedándonos con esta idea, podríamos hacer una comparación interesante entre la racionalidad y el dinero. De ese último vemos la génesis en el libro primero del *Capital*, donde se describe con maestría los pasajes que de la simple mercancía llevan a la forma de valor simple y accidental, pasando luego a la forma general de valor y, finalmente, a la forma de dinero. Lo mismo ocurre con la racionalidad, que se vacía de contenido, es decir, de valor de uso – podríamos definir la potencia emotiva y la capacidad de construir moradas, de hacer vivible para los hombres este mundo, como el valor de uso del *logos* – y adquiere simplemente función de intercambio: racional ya no es capacidad de reflexión, sino capacidad de elección entre dos mercancías.

Como vemos, no se da, a través de la Ilustración, “[...] *el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo*”<sup>20</sup>, sino que, más simplemente, se cambian los parámetros de medición, creando así una

17 Puesto que, si queremos reducir todos los hombres al mismo plan de igualdad, la función más básica que todos igualmente realizamos es el consumo material – fuente de vida. Así, cualquier régimen que quiera fundarse en la igualdad y no en la diferencia – que no implica, recordemos, discriminación, sino especialización – acabará para fundarse en el consumo. La ciudadanía de un Estado democrático se reduce a la condición del consumidor frente a una empresa: reivindicar derechos para poder consumir más o con más cualidad.

18 MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Manifiesto del partido comunista*, Roma: Laterza, 2005, pp. 8-9. La traducción es nuestra.

19 ADORNO, HORKHEIMER, 2009, p. 80.

20 KANT Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Alianza, 2007, p. 83.

confusión creciente. Quizás hubiera sido más provechoso bautizar nuevos términos para referirse a los nuevos parámetros de juicio, y no redefinir – sin una acción explícita – las viejas categorías.

Pero hay otro aspecto interesante. Como hemos visto<sup>21</sup>, el capitalismo no considera ninguna diferencia esencial entre niños y adultos. Esto significa, según una mirada poco atenta, que el capitalismo considera a los niños como adultos. La realidad es un poco diferente, y para abordarla, será necesario hacer un pequeño recorrido histórico.

Con el afán democrático surgieron una serie de teorías que abominaban de la identificación que los antiguos hacían de niños y adultos<sup>22</sup>. Según estas nuevas teorías el niño vive en un nivel diferente del adulto, es un ente que reside en un plan ontológicamente diferente. Esto sirvió a su tiempo para evitar que el niño fuera juzgado de forma demasiado severa – que fuera de alguna forma considerado culpable de su minoría de edad, de su imperfección. Gracias a estas nuevas teorías, entonces, el niño dejó de ser considerado como un adulto “hecho mal” o incompleto.

La pedagogía de María Montessori es el ejemplo más claro de este nuevo fermento: el niño, al dejar de ser considerado como un pequeño adulto, no puede entrar en relación paritaria con éste, así que, para garantizarle un desarrollo libre, habrá que impedir al mundo adulto que lo coaccione, lo que significa, en la práctica, la desaparición de la figura del profesor.

El pensamiento democrático tiene como consecuencia directa la anulación del concepto de educación, saber y racionalidad tradicionales, en tanto que estos están inseparablemente relacionados con la autoridad y a la superioridad ontológica de unos sobre otros. Si la racionalidad es un *a priori* de partida, entonces no hay nada que un profesor pueda enseñar que el alumno ya no sepa, no hay nada que le autorice a sentirse superior – más sabio.

Pero sin profesor no hay educación, y, si no hay necesidad de educación, desaparece también la institución concebida para esa tarea: la enseñanza (¿pública?) y la Universidad. Si nos fijamos atentamente, la mercantilización de la Universidad es un efecto necesario de la democratización de la sociedad. A la Universidad le ocurre algo similar a lo que pasaba con el Estado. Éste desaparecía porque ya no hacía falta una institución que mediara entre individuo y poder, puesto que todo individuo está capacitado a gestionar racionalmente el poder. Y puesto que todos somos racionales, ya no hace falta que haya una institución particular que sea “reunión de racionales” – según una vieja definición. Todos los individuos son racionales, y el mercado es reunión de todos los individuos, con lo cual, el mercado es la nueva “reunión de racionales”.

Como vemos, el pensamiento económico – es decir, aquel pensamiento que nos iguala, que fundamenta un orden democrático que, inevitablemente, se vuelve burocrático – aniquila la educación y, al par del poder político, la diluye en el mercado.

21 Cfr. Nota 4.

22 Baste con pensar que para la Inquisición un niño era tal – es decir, no podía ser sometido a las *quaestio* de tortura – hasta los 9 años. Cfr. EVANGELISTI Valerio, “L’Inquisizione nell’immaginario collettivo”, conferencia impartida durante el congreso *L’Inquisizione: tra storia e immaginario*, Università di Trieste, 04.05.2007.

# Educación o democracia

Siguiendo nuestro razonamiento, aparece claro que se perfilan dos posiciones antitéticas, dos ontologías. Por una parte se halla el pensamiento económico, democrático, que se retroalimenta gracias al lenguaje políticamente correcto que considera reaccionario todo intento de poner en discusión el concepto de democracia. Por otra parte está el pensamiento político. Éste se escuda en la fuerza de miles de años de tradición y aplicación, y afirma la jerarquización de la sociedad humana – lo que no corresponde en absoluto en rechazar la dignidad o la vida de los no-rationales.

Hay dos consecuencias del pensamiento democrático o económico relevantes para la educación. Primero, al considerar a todos los hombres como sujetos racionales, desaparece la necesidad de una institución particular que se dedique a enseñar la racionalidad, a educar a la racionalidad. La educación no tiene espacio en una sociedad de racionales. Ahora bien: la institución educativa se define como reunión de racionales, pero, si todos son racionales, esta institución tendría que comprender a todos los sujetos, y el hecho es que ya existe un conjunto que agrupa a todas las personas: el mercado. Así, no tendría sentido crear dos instituciones – el mercado como conjunción de todos los sujetos económicos y una institución educativa como conjunto de todos los sujetos racionales – puesto que en ese planteamiento el ser sujeto económico y el ser racional son equivalentes: esto sería una multiplicación inútil, porque obligaría a dos instituciones a jugar el mismo papel.

La segunda consecuencia tiene los mismos efectos devastadores sobre la educación. En nuestra civilización la educación es considerada, cada vez más, como algo que tiene que servir para la sociedad, algo que tiene que integrarse en la vida social. Ahora bien, o la sociedad y la educación son ámbitos absolutamente distintos, o no tiene sentido esta escisión. Como en el caso anterior, si la educación sirve para insertar mejor los sujetos en el mundo laboral, entonces ya no sirve una institución educativa autónoma: el mundo laboral mismo el joven aprenderá mucho mejor las dinámicas reales del mercado. No tendría sentido crear una educación con el objetivo de que ésta sirviera para introducirse mejor en el mercado, puesto que vendría a ser una repetición inútil de ése. Mucho más práctico sería que el estudiante hiciera su aprendizaje directamente en la empresa – en efecto, es esta la idea que está a la base de los modelos de Universidades Profesionales –: la educación no tiene, pues, ninguna tarea relevante y se vuelve necesariamente inútil en una ontología democrática.

Ahora bien, como hemos visto, el pensamiento económico no es el único pensamiento posible. Todas las sociedades anteriores a la Modernidad han considerado al hombre como un animal que tiende a la racionalidad y que, rara vez, la consigue. Así, han planteado la sabiduría como una escalera, donde se dan necesariamente niveles ontológicos distintos a quienes están en distinta posición en la escalera: el profesor sabe más de los alumnos, puesto que está más arriba en la escalera. Esta posición admite, primero, la diferenciación alumno-maestro que permite estructurar la educación. Secundariamente propone la posibilidad de superación dialéctica, como en el caso del amo y del esclavo en Hegel: el alumno es el único que, algún día, podrá superar al profesor. Esto abre paso a una tercera consecuencia fundamental, a saber: fundamenta la idea de progreso y de recambio generacional en la gestión del poder.

# Consecuencias políticas

Como hemos visto, la mercantilización de la educación consiste en su eliminación. Muchas voces se levantan, sobre todo desde posiciones estudiantiles y radicales, en contra de esas políticas. Se presenta, empero, un problema de fondo en el combate contra esta deriva mercantilista. En efecto, no podemos pensar de rebelarnos contra la desaparición de la educación sino apelando a sus valores fundamentales: independencia de la sociedad y del mercado y vinculación a la investigación. Esto implica, necesariamente, el reconocer que la educación es un ámbito diferente del mercado, lo cual, como hemos demostrado, significa rechazar la idea de que la razón sea simplemente razón económica. Pero, al hacerlo, uno rechaza necesariamente el hecho de que, entonces, todos los sujetos son racionales y de que la racionalidad sea un punto de partida.

Si alguien quiere defender la educación no puede sino plantearla como una escalera ontológica. Esto, no obstante, tiene consecuencias políticas que no todos están dispuestos a aceptar y que, en muchos casos, se ignoran expresamente<sup>23</sup>. El intento de este artículo es justamente el poner de manifiesto que, si se quiere defender la educación y luchar contra la mercantilización, no se puede sino abogar por un platonismo epistemológico. Esto significa aceptar a la figura del profesor como ontológicamente superior – y superable, puesto que la tarea del estudiante es justamente la de superar su maestro en la subida de la escalera – y volver a plantear el problema del *τέλος* del conocimiento.

El defender la educación remite a la reapertura del interés metafísico, del saber cuál es el fin del conocimiento, y entonces cuál es la pregunta más radical que el hombre puede formular. La necesidad de la metafísica como condición de defensa de la educación es un problema que muchos movimientos políticos y – en especial modo – sociales no han querido plantearse. Pero hay una segunda consecuencia que es todavía más incómoda y que demuestra la inevitable contradicción y antítesis entre educación y democracia. El hecho es que si la racionalidad no es una característica *a priori*, sino un objetivo, un horizonte al cual el hombre tiende, y si este recorrido tiene en la metáfora de la escalera su mejor representación – puesto que sólo hay educación allá donde el profesor puede enseñar algo a sus alumnos, donde puede guiar o ayudar a sus alumnos, a través de la mayéutica, a perfeccionarse; es decir: sólo existe educación allá donde el profesor puede aportar algo que, sin él, los alumnos no conseguirían – entonces la democracia queda muy problematizada.

Defender la educación significa afirmar la irracionalidad de la mayoría de las personas y entonces, ¿cómo fundamentar la democracia, siendo ésta el gobierno de la mayoría, es decir, de una mayoría inculta? Es cuando menos cuestionable que el dejar el poder político en manos de una masa en su gran parte ignorante y manipulable, irracional y alejada del horizonte más puro de la educación – a este panorama metafísico que reivindicaban los filósofos griegos y los teólogos medievales – sea un bien. Quizás haya alguna manera retorcida de fundamentar la educación – es decir, la jerarquización de la sociedad en niveles más o menos cercanos a la sabiduría – y al mismo tiempo un sistema político democrático, no obstante, parece por lo menos anti-intuitivo y poco coherente.

Sólo podremos defender la educación de la amenaza de su mercantilización

23 Nuestra época podría ser recordada históricamente como la época del olvido consciente de los temas metafísicos. Nos comportamos, en efecto, como si la metafísica y la teología hubieran quedado superadas, mientras que simplemente han sido dejadas de lado, pero no superadas racionalmente.

y eliminación si entendemos hasta el fondo qué significa educación, y si estamos dispuestos a asumir las consecuencias ontológicas y políticas que la *escalera del conocimiento* genera, a saber, que la democracia no es ni mucho menos el mejor ordenamiento político.

Esto es consecuencia del rechazo del monismo. Como hemos visto, el pensamiento económico intenta reducir todos los ámbitos ontológicos a uno solo: lo existente, que es también lo económico y lo tecnificable. Este reduccionismo impide la dialéctica y el movimiento. Su correspondencia antropológica es entonces la afirmación de la igualdad extrema: todos somos racionales – que, como hemos visto, equivale a decir que nadie posee el conocimiento.

El platonismo – y toda la metafísica pre-moderna – acepta en cambio la complejidad del mundo y sus diferentes planos ontológicos. La misma realidad nos obliga a plantear diferentes niveles de significado – a partir de lo material hasta lo espiritual y lo mítico-divino – que, a su vez, implican diferentes grados de conocimiento.

Y es que no es posible obligar la gente a ser racional. “*Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?*”<sup>24</sup> El platonismo – aceptando con este término una definición amplia de teoría política platónica – divide la gente según lo que ellos mismos son. No intenta hacer de alguien con espíritu práctico un teórico, así como no pretende que un teórico sepa manejarse en la técnica. Cada uno tiene su lugar en la sociedad, es una pieza del sistema colectivo. El mejor servicio que se puede hacer a la comunidad no es obligarse a ser intercambiable – a poder hacer cualquier papel – sino en mejorar la propia arte y en llegar a ser lo que uno es: especializarse.

El pensamiento democrático comete una grave violencia contra la idea de racionalidad y contra la individualidad de cada uno de los individuos al igualarlo a los demás en tema de conocimiento y de capacidad. En su afán cuantificador y economizador no se detiene a contemplar las cualidades particulares. Sólo puede concebir cantidades, todas relacionables e intercambiables entre sí.

Pero ello tiene una consecuencia que el pensamiento económico – la Ilustración – no había previsto. Al insertar todo en un mismo sistema de cuantificación, la democracia pierde el interés en las cualidades y, por lo tanto, en el conocimiento. No hay espacio para el significado en un mundo ya ocupado por cuantificadores universales<sup>25</sup>. Pero, donde se pierde el significado, se pierde la posibilidad de lo humano – puesto que el hombre es un animal a la eterna búsqueda de significado, sea éste dado o construido. La democracia obtiene justo lo contrario de lo que había planteado en su nacimiento: la completa esclavitud del hombre. Éste ya no puede libremente desarrollarse, no puede afinar su existencia particular, sino que queda anulado en la comparación global.

24 PLATÓN, *República*, Madrid: Gredos, 1998, 515 e.

25 Baste pensar, como ejemplo, a la palabra moderna “amor”, que agrupa en un único contenedor dos movimientos absolutamente diferentes, como el amor erótico y el amor agápico. Ello porque toda la Modernidad, en su afán cuantificador, olvida de prestar atención a las cualidades, y acaba por perder el significado mismo de las palabras, y con ello, acaba desdeñando el lenguaje, verdadera morada del hombre en esa tierra – en efecto la felicidad humana reside en las cualidades y no en las cantidades: nadie cambiaría una casa acogedora con otra de la misma superficie y del mismo precio (es decir, cuantitativamente igual) que no sea acogedora. El absurdo moderno es la pretensión de crear índices de calidad de vida, como si una calidad, es decir, una propiedad constituida por diferentes cualidades, pudiera ser medida cuantitativamente, lo que es evidentemente un oximoron.

Así, el ímpetu liberatorio de la democracia se vuelve en realidad en contra del conocimiento y, al destruirlo, aniquila la producción cultural que más había liberado la humanidad del hombre. “Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización.”<sup>26</sup> La democracia, igualando al hombre, le arranca de la realidad para introducirlo en el reino totalitario de lo económico, en donde nadie es libre de desarrollar su propia vida según su individualidad. Al hacerlo, elimina toda posibilidad de perfeccionamiento de las cualidades individuales, es decir, toda posibilidad de educación y de conocimiento. La disyuntiva que se plantea es, entonces, radical: se trata de elegir entre democracia y educación, entre homologación y platonismo, entre estancamiento y progreso.

## Conclusión

Para concluir nuestra pequeña reflexión, abordaremos brevemente un ejemplo concreto y contemporáneo. Hay quien dice que, gracias a Google, finalmente ha llegado la democracia en internet. Esto porque el motor de búsqueda no funciona por clasificación ideológica sino matemática: la página con más visitas aparece antes de las con menos visitas.

Ese ejemplo es el caso paradigmático de lo que está pasando con la educación y con el conocimiento en general. Es preciso hacer dos observaciones para matizar un poco el entusiasmo de los demócratas. Primero, ese método no elimina la jerarquización, y segundo, esa jerarquización está establecida gracias a un medio matemático – es decir, no humano, según la definición de Santo Tomás<sup>27</sup> que afirma que las acciones humanas son únicamente las que tienen una teleología, mientras que las otras son, más generalmente, acciones del hombre. Así, todas las opiniones aparecen iguales *de iure*: no hay distinción ontológica entre verdad y mentira, sino únicamente distinción cuantitativa entre quienes creen a una opinión u otra. Esto, como hemos dicho, no elimina la jerarquización, sino que, más simplemente, el que tiene más dinero y puede acceder a mayor publicidad tiene mayor influencia.

Así, la “democratización”, es decir, la igualación cuantitativa de todo pensamiento, la indistinción ontológica, anula la diferencia entre verdad y opinión<sup>28</sup>, es decir, abre las puertas a las dictaduras materialistas de los oligarcas. Esto sucede porque allá donde no hay distinción ontológica entre verdad y mentira, no hay posibilidad de rebelión contra de la influencia del populismo económicamente más poderoso. ¿Con qué argumentos contrastar el dueño de medios de comunicación si el único parámetro de juicio de valor y discriminación entre teorías es su influencia numérica, y no su consistencia ontológica?

Como vemos, en realidad, la democratización no sólo elimina todo tipo de diferencia cualitativa, imposibilitando la educación, sino que más en general aniquila todo intento de progreso. No se trata, entonces, de un estado mejor, de mayor libertad, sino más bien de un totalitarismo en el cual los hombres pierden todas sus armas para aspirar – aun a un nivel meramente teórico – a una mayor libertad.

Y el problema es de filosofía política: en el Occidente económico de los últimos siglos, ya lo entendió Gramsci, lo que cuenta es la hegemonía cultural,

26 ADORNO, HORKHEIMER, 2009, pp. 93-94.

27 SANTO TOMÁS, *Summa Teológica*, I-II, q. 1, a. 1.

28 Cfr. VATTIMO Gianni, *Addio alla verità*, Roma: Meltemi, 2009.

que es diferente a la posesión de la verdad. Tradicionalmente quien luchaba y resistía – llegando sólo después de haber sido una minoría violenta a arrebatarse al régimen la hegemonía cultural – lo hacía porque apelaba a una verdad subyacente y porque creía que su enemigo estaba propagando mentiras.

Esto era normal según la concepción clásica de la epistemología y de la ontología: hay una escala ontológica que de la opinión llega a la verdad; la educación y el progreso – inclusive la revolución política – sirven para ascender la escalera. Esto plantea los problemas de la teología, y de quién efectivamente posea la verdad – plantea la lucha de poder entre quienes afirman poseer la verdad. Pero, para recordarlo, ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se han dado regímenes totalitarios – sino únicamente revoluciones violentas. Éstos se introducen en la Historia a partir del Terror revolucionario de la Revolución Francesa, la primera revolución democrático-económica, la primera revolución burguesa y capitalista. Ahora bien: o se acepta que hay una verdad, y se acepta la lucha para aplicarla socialmente<sup>29</sup> – es decir, se acepta la lucha entre teologías y metafísicas distintas – lo cual plantea una posibilidad para la educación y el conocimiento de superponerse y resistir al poder material, a la violencia y a la economía, o se tiene que afirmar que todas las opiniones cuentan lo mismo<sup>30</sup>, y entonces la única diferencia entre los nazis y los partisanos es que los últimos consiguieron convencer a más personas hacia el 1944-1945. Si no se acepta la diferencia ontológica entre verdad y mentira, nadie podría oponerse en caso de una elección como la de Alemania en 1933, ni al dominio totalitarista del poder temporal y populista, porque *vox populi vox dei*. Frente a nuestra contemporaneidad hay que tomar partido o por la democracia o por la educación, una conciliación entre esos dos ámbitos parece imposible.

29 Esto significa, no olvidemos, garantizar la dinámica social y el recambio generacional en la gestión del poder, es la fundamentación de todo progreso.

30 Cayendo así en un relativismo político que es, en el fondo, a lo que aspira el pensamiento económico que, de esa forma, no puede ser destrozado – en tanto que mientras exista relativismo no existe posibilidad de superación y, por lo tanto, de liberación.

*Andrea Martignoni*\* ***In hora mortis.***  
**Devoción, espiritualidad  
y actitudes de los reyes ante  
la muerte**

(traducción de Almudena Blasco Vallés\*\*)

**ABSTRACT**

¿Cómo se prepara, se vive y se pone en escena el último trance de los reyes del siglo XII entre Francia y España? Para contestar a ese interrogante se privilegian en especial modo las fuentes relacionadas a la historia de dos figuras reales importantes: Luís IX y Jaime I. Se analizan entonces los comportamientos, los gestos, las palabras, los lugares y los protagonistas que participaron a la ritualización de los últimos instantes de vida buscando de llevar a la luz las singularidades atinentes al cuerpo y al destino *postmortem* de un rey.

**KEYWORDS**

Alma / Cuerpo / Más allá / Muerte / Rey

En 1244, Luis IX, rey de Francia, cae gravemente enfermo. El dominico Etienne de Bourbon, afamado predicador, narra en un *exemplum* la actitud del rey que, sacudido por violentas fiebres, se prepara para la eventualidad de su muerte: “El rey de Francia estaba enfermo de muerte, con el desespero de los médicos. Se hizo acostar sobre las cenizas, llamó a todos los que allí se hallaban y les dijo: ¡Mirad! ¡Yo que era el más rico y el más noble señor del universo, yo que era el más poderoso entre todos los hombres, quien les dominaba por rango, por fortuna, por el número de amigos, no puedo siquiera arrancar a la muerte ni el más mínimo plazo, ni a la enfermedad una sola hora de respiro! ¿De qué valen, pues, todas estas cosas?”<sup>1</sup>

\* Andrea Martignoni es doctor en Historia Medieval por la Universidad Paris-Sorbonne (Paris IV). Actualmente enseña al Institut catholique de Paris y en sus investigaciones se interesa por la relación de los laicos con su propio cuerpo y en las relaciones entre medicina y devoción al final de la Edad Media.

\*\* Almudena Blasco Vallés nació en Madrid. Profesora de Historia Medieval de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es miembro del Instituto de Estudios Medievales y directora de la revista *Medievalia*. En la actualidad es Fellowship de la Universidad de Harvard en la Villa I Tatti. Colabora como crítica literaria en *La Vanguardia* de Barcelona. En relación con sus investigaciones sobre el significado de la cultura material, ha comisariado y asesorado diversas exposiciones a nivel nacional e internacional entre las que destaca *Jaime I, Rey y Caballero*. (Valencia 2009)

<sup>1</sup> DE BORBONE Stephanus, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 295. Ver la edición de Jacques Berlioz, Turnhout: Brepols, «CCCM, CXXIV», 2002. También *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon*, ed. Albert Lecoy De La Marche, Paris: Renouard, 1877, p. 63.

En el fondo, poco importa saber si el rey pronunció o no estas palabras.<sup>2</sup> Lo que en cambio sí es importante es que la experiencia impuesta al rey, a través de la enfermedad, la experiencia de su propia fragilidad, de su finitud, y de lo que parece anunciarse como su inminente desaparición, está revestida de ejemplaridad: imprevisible pero cierta, la muerte ignora las diferencias sociales, de nada sirven las riquezas, los honores o el poder. La muerte se convierte a los ojos de la Iglesia en un formidable instrumento de catequesis, un *speculum vitae* a través del cual estimular, antes de que sea demasiado tarde, a la necesaria conversión.

La muerte pertenece a lo cotidiano de los hombres y las mujeres de la Edad Media. Ninguno escapa; campesinos, caballeros, monjes y también los reyes, quienes, teniendo en cuenta su prestigio y fama podrían *a priori* poder contesarla o contrariarla. *Memento mori, vanitas vanitatum*, recuerdan sin cesar los predicadores. Experiencia límite, la muerte es a la vez un fin y un comienzo, final del *transitus* sobre la tierra, comienzo de otra vida, la que ha sido anunciada por la Iglesia como la reunificación, para toda la eternidad, del creador y su criatura; como una vida plena de delicias en la dulzura del «seno del Padre».<sup>3</sup> Pero ante todo la muerte es separación: separación de la vida terrestre a la cual los reyes han tenido el tiempo de tomar el gusto, de los bienes que han acumulado, de los amigos y los parientes que les han rodeado, pero también de la separación de dos compañeros de siempre, del alma y del cuerpo.

Desde hace algunos decenios, una fértil tradición historiográfica se ha ocupado del estudio de la muerte. A la amplitud y a la diversidad de la temática responde la inmensidad y la riqueza de una historiografía que, a partir de los trabajos de Philippe Ariès y de Michel Vovelle,<sup>4</sup> ha transformado la muerte en uno de los territorios privilegiados del historiador.<sup>5</sup> Ha habido por tanto una preocupación por las prácticas culturales, religiosas y materiales que conciernen a la muerte; un interés sobre los sentimientos y las emociones que produce un suceso semejante. En lo que atañe específicamente a la muerte de los reyes y de los príncipes, también los estudios son numerosos.<sup>6</sup> Si bien es cierto que algunos

2 LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Paris: Gallimard, 1996, p. 368.

3 BASCHET Jérôme, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris: Gallimard, «Le temps des images», 2000.

4 Debemos recordar sus trabajo pioneros: ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris: Seuil, 1975; Id., *L'homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1977; Id., *Images de l'homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1983. VOVELLE Michel, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Gallimard, 1974; y, especialmente, Id., *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris: Gallimard, 1983. Con respecto a estas tendencias dentro de la historiografía francesa, véase DONVITO Luigi, «Ricerche e discussioni recenti in Francia su un tema di storia della mentalità: gli atteggiamenti collettivi di fronte alla morte», en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XIII, 1977, p. 376-379.

5 Muy recientemente, por ejemplo, *Morir en la Edad Media. La muerte en la Navarra médiéval*, bajo la dirección de Julia PAVÓN BENITO y Angeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, València: PUV, 2007.

6 Teniendo en cuenta el importante número de estudios, es imposible realizar aquí un estudio exhaustivo. Citamos, sin embargo, algunas referencias: BEAUNE Colette, «Mourir noblement à la fin du Moyen Age», en *La mort au Moyen Age*, Colloque de la Shmesp, Strasbourg, 1975, Strasbourg: Istra, 1977, p. 125-143; *La mort des rois. Documents sur les derniers jours de souverains français et espagnols de Charles Quint à Louis XV, textes réunis, traduits et présentés par Stanis Perez*, Paris: Jérôme MILLION, 2006; MENJOT Denis, «Les funérailles des souverains castillans du bas Moyen Age racontées par les chroniqueurs: une image de la souveraineté», en *Mélanges Jean LARMAT. Regards sur le Moyen Age et la Renaissance (histoire, langue et littérature)*, Paris: Les Belles Lettres, 1983, p. 195-209; MITRE FERNÁNDEZ Emilio, «Muerte y memoria del rey en la Castilla bajomedieval», en *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, II Ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 abril de 1991, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1992, p. 17-26; POLLINI Nadia, *La mort du Prince. Rituels funéraires de la Maison de Savoie (1343-1451)*, Lausanne: Université de Lausanne, «Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 9 », 1994; RICCI Giovanni, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna: Il Mulino, 1998; VARELA Javier, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid: Turner, 1990.

trabajos se han interesado por la actitud de los «grandes» frente a la muerte, hay que reconocer igualmente que es sobre todo el tema de los funerales el que ha atraído la atención de los historiadores. Textos e imágenes permiten, en efecto, reconstruir el ritual de la práctica funeraria que aparece, si ningún tipo de duda, como el verdadero sello de una muerte excepcional, de una muerte que no es como las demás, ya que los funerales de un rey están fuera de lo común por el fasto del cortejo funerario, por la carga simbólica y política y por la emoción suscitada.

Nuestro propósito, sin embargo, se sitúa en otro territorio. No se trata de describir aquí la historia de los funerales<sup>7</sup>, ni de volver sobre un tema bien conocido como es el de los dos cuerpos del rey, puesto de manifiesto por los trabajos de Ernst Kantorowicz y Ralph Giese;<sup>8</sup> queremos interesarnos, más bien y con brevedad, por otra dimensión de la muerte, precisamente la que la precede, con el fin de preguntarnos cuáles son los comportamientos, los gestos, las palabras, los participantes, los lugares que estructuran la experiencia que el rey hace de su final. En este sentido, el siglo XIII es un momento particularmente interesante. No sólo es el siglo de grandes figuras reales como Jaime I el Conquistador, Alfonso X, Federico II o San Luis; es también un momento donde esos reyes, como subraya pertinentemente Jacques Le Goff, toman la palabra: es el caso de Jaime en el *Llibre dels feyts* o de San Luis con el viático descrito por Joinville. Pero no sólo son los reyes quienes hablan, sino que se habla de ellos en abundancia. Numerosas crónicas, como la de Bernat Desclot y Ramon Muntaner para Cataluña,<sup>9</sup> o, en el lado francés, las biografías y las hagiografías de San Luis, la de su confesor Geoffroy de Beaulieu o la de Saint-Pathus, aportan abundante información sobre la muerte del rey. Disponemos también de numerosos testamentos que nos informan sobre la necesidad de anticipar su propia muerte, de prepararla y de organizarla. Todos estos textos elaboran un discurso sobre la muerte, que bien podría llamarse una controlada y poderosa retórica del tránsito, provocan, naturalmente, un problema metodológico importante: no debemos olvidar que los escritos sobre la muerte tratan de instrumentalizar ese acontecimiento con el fin de plantear el retrato ejemplar de un rey.<sup>10</sup>

El siglo XIII es también el momento en el que se refuerza la normalización de la muerte por parte de la Iglesia. La redacción de uno, o de varios testamentos, la sacralización del tránsito a través de los últimos sacramentos, la presencia sistemática de la Iglesia por el viático del cura en la cabecera del moribundo, son elementos que refuerzan el monopolio eclesiástico y el marco religioso de la muerte. Es un siglo, por último, en el que se han dispuesto y consolidado las bases de lo que se inmediatamente se convertirá a finales de la Edad Media un verdadero género literario, las *Artes moriendi*.<sup>11</sup> Entre los siglos XII y XIII, se desarrolla, en efecto, una rica reflexión en torno a la vanidad de la vida, del *contemptus mundi*

7 GAUDE-FERRAGU Murielle, *D'or et de cendres. La mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Age*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 23.

8 KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris: Gallimard, 1989 (1957) [recopilado en *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000]; GIESEY Ralph, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris: Flammarion, 1987 (1960).

9 CINGOLANI Stefano Maria, *La memòria dels reis. Les quatre grans cròniques i la historiografia catalana, des del segle X fins al XIV*, Barcelona: Editorial Base, 2008 (2007).

10 *La mort écrite. Rites et rhétoriques du trépas au Moyen Age*, Actes de la journée d'études de Questes, Paris, avril 2003, sous la direction de Estelle DOUDET, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005.

11 BAYARD Florence, *L'art du bien mourir au XVe siècle. Étude sur les arts du bien mourir au bas Moyen Age à la lumière d'un Ars moriendi allemand du XVe siècle*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

y de la miseria de la condición humana.<sup>12</sup> Helinand de Froidmont, por ejemplo, recuerda en 1193, en sus *Vers de la mort*, tres ideas esenciales:<sup>13</sup> la omnipotencia de la muerte, su carácter imprevisible y la necesidad de operar su propia conversión antes del tránsito.<sup>14</sup>

A través de una serie de testimonios que conciernen especialmente a Jaime I y San Luis, esbozaremos un breve panorama de las prácticas, los comportamientos y las devociones que la muerte suscita. Estudiando primero la preparación de la propia muerte, y, en segundo lugar, el momento dramático de los últimos instantes antes del óbito, trataremos de comprender si la *hora mortis* de un rey es específicamente diferente a la de otros individuos.

## De la enfermedad al testamento: prepararse para la muerte, para una buena muerte

Para el cristiano, la muerte debe ser una buena muerte. Una buena muerte es una muerte para la cual uno se prepara cuando aún está vivo<sup>15</sup>. Los predicadores no cesaron de llamar la atención de los feligreses sobre la importancia de preparar la muerte para alcanzar “un buen morir”. Girolamo Savonarola, durante un sermón pronunciado en Florencia el 2 de noviembre de 1496, aconsejaba llevar cotidianamente las “gafas de la muerte” para que la idea de ésta y la evanescencia de la vida estuvieran profundamente inculcadas en el espíritu de cada uno: “Estas son las gafas de la muerte de las que os hablo: ten en cuenta que la muerte está siempre impresa en tu espíritu y acuérdate de la muerte en cada acto que lleves a cabo; y por la mañana, cuando te levantes [...] ponte las gafas de la muerte y dite, recuerda hombre, que eres polvo y en polvo te convertirás”.<sup>16</sup> El tema del *memento mori*, ya presente en el siglo XIII, se convierte en una obsesión de la pastoral medieval.<sup>17</sup> Todo parece, por tanto, alejar a un rey del pensamiento de su finitud y de su fragilidad. Sus funciones, su acción política y su compromiso en tanto que caballero en la lucha contra los infieles, le exigen estar siempre en plena posesión de sus fuerzas, de ser valiente, valeroso, sano, poderoso, encarnando siempre las más grandes virtudes guerreras.

12 Innocent III, *De miseria humanae conditionis* (1194-1195). El papa construye su discurso en torno a la oposición de la dignidad del alma y de la vileza del cuerpo.

13 «*Tria quippe in humano corpore consideranda sunt, origo sordido, vita misera, mors necessaria, id est, necessitate contingens* (qui arrive nécessairement)»; Por ejemplo, ed. Carlo DONÀ, *I versi della morte*, Parma: Pratiche, 1988.

14 *De cognitione sui*, caput VIII, *De cognitione humani corporis*, Patrologia Latina, CCXII, col. 730

15 La cuestión de la salud individual y de la preparación de su propia muerte es el tema central de las memorias personales de un laico alemán, un burgués de Franckfurt, editadas entre 1470 y 1482. Véase el artículo de POPULER Michelle, «La culture religieuse des laïques à la fin du Moyen Age: le carnet de notes d'un bourgeois de Francfort (ca. 1470-1482)», en *Le Moyen Age*, CII, 3-4, 1996, p. 479-527.

16 «Questi sono li occhiali che io ti dico: fà che la morte ti sia impressa sempre nella fantasia, e in ogni opera tua ricordati della morte; e la mattina [...] dipoi ti metti gli occhiali della morte, cioè dirai: - Memento homo quia cinis es et in cinerem reverteris; ricordati, omo, che tu se' polvere e cenere, e in cenere hai a ritornare»; SAVONAROLA, «Predica XXVIII. Dell'arte del ben morire, fatta a' dì 2 di novembre 1496», en *Prediche sopra Ruth e Michea*, ed. V. Romano, Roma: A. BELARDETTI, 1962, t. II, p. 378-381. Sobre el tema del *memento mori*, de Petrarca a Savonarola, véanse los estudios de GIGLIUCCI Roberto, «Disprezzo del mondo e contemplazione della morte», en Id., *Lo spettacolo della morte. Estetica e ideologia del macabro nella letteratura medievale*, Anzio: De Rubeis, 1994, p. 147-161.

17 La bibliografía es particularmente abundante. Nos referimos, entre otros, al volumen *Humana fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th century to the 18th century*, bajo la dirección de Alberto TENENTI, Clusone: Ferrari, 2002; y a TENENTI Alberto, *Sens de la mort et amour de la vie à la Renaissance en Italie et en France*, trad. fr. de S. MATERASSO-GERVAIS, Paris: L'Harmattan, 1983 (1957).

Pero existe un acontecimiento donde todo parece vacilar: la enfermedad. Podemos, por tanto, identificar en la enfermedad del rey un punto de inflexión que opera en él una conversión y que le arrastra hacia el pensamiento de la muerte. La enfermedad debilita el cuerpo, turba el espíritu. Pone a prueba al hombre frente su finitud e introduce la imagen dramática, especialmente para un rey, de la posibilidad de su desaparición.<sup>18</sup> Citemos otro *exemplum* de Etienne de Bourbon que es particularmente revelador: “Un rey realizó cinco preguntas a un filósofo [...] Primera cuestión: «¿Qué es el hombre?». El respondió: «La propiedad de la muerte, un huésped, un viajero que pasa [...] Segunda cuestión: «¿A qué se parece?» Él respondió: «A un puñado de nieve, a la rosa de la mañana, a una fruta fresca» La nieve se funde con el mínimo calor. El hombre, nacido de la podredumbre, regresa a ella por la más mínima enfermedad. A la rosa de la mañana que poseyendo un vivo color durante su juventud, se marchita en la vejez. A una fruta fresca que colgada del árbol y llegada a su madurez es corroída en su interior por un gusano y cae, inútil. Así, el hombre, golpeado por la enfermedad desde la infancia y ganado por la muerte, se convierte en inútil para los suyos [...]».<sup>19</sup>

Entonces, ¿la enfermedad inutilizaría al rey? ¿Contaminaría igualmente a su reino? Tanto San Luis como Jaime I conocieron la prueba del sufrimiento y de la enfermedad. Jaime I cae gravemente enfermo el 20 de julio de 1278. Se encuentra en Alcira, y siente la muerte acercarse a grandes pasos. En el *Llibre dels feyts*, admite que, debilitado por una fuerte dolencia, ha hecho acto de contrición por sus pecados, llama a los sacerdotes que están en torno a él para confesarse y se vuelve completamente hacia Dios para ponerse bajo su misericordia.<sup>20</sup> La enfermedad es seguramente una prueba dramática y al mismo tiempo saludable, porque es un don de Dios que es necesario aceptar, comprender o poner al servicio de la salud del alma. San Luis lo recuerda, de hecho, en los consejos que dispensa a su hijo Felipe III justo antes de morir: “Si Nuestro Señor te envía persecución, enfermedad o sufrimiento, debes soportarlo de buena fe, y se lo debes agradecer y hacérselo saber de buen grado, porque hay que entender que Él lo ha hecho todo por tu bien. Además, debes pensar que lo has merecido, y aún más si Él quisiera, porque le has amado y servido poco, y porque has hecho muchas cosas en contra de su voluntad”.<sup>21</sup> La enfermedad es por tanto la causa de los pecados que el hombre ha cometido, un castigo de Dios que hay que aceptar humildemente. Es la ocasión, recuerda Jacques Le Goff, de pasar de la purgación a la purificación, del castigo de penitencia a la salud por un mérito que se puede, aún, adquirir aquí abajo, pero no en el más allá.<sup>22</sup> Eso no es óbice para que la enfermedad sea un momento de iniciación dramática hacia otra cosa. Produce una inversión total de la imagen del rey. Si observamos algunas de las iluminaciones que representan la enfermedad de San Luis, esta inversión se hace evidente: el rey

18 Sobre el tema de la enfermedad, véanse los excelentes análisis de cavagna MATTIA, «La maladie dans les récits visionnaires médiévaux», en *La maladie et la mort au Moyen Age*, Actes du colloque d'Amiens, janvier 2004, bajo la dirección de Danielle BUSCHINGER, Amiens: Presses du Centre d'Études Médiévales Université de Picardie, «Médiévales, 30», 2004, p. 36-45.

19 DE BORBONE, Stephanus, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, op. cit., 411.

20 «E aqui pujà'ns e cresc-nos la malaltia, en axi que, gracias a Nostre Senyor Jesucrist, en nostras bona e plena memoria nos confessam moltes vegades de bisbes, e de preicadors, e de frares menors ab gran contricció de nostras pecats mundanals per raò de la confessio damunt dita, ab gran pagament reebem lo cors de Nostre Senyor Déus Jesucrist»; Jaume I. *Cronica o llibre dels feits*, ed. Ferran SOLDEVILA, Barcelona: Ediciones 62, 1982, p. 418.

21 *Les propos de Saint Louis*, ed. David O' CONNELL, Paris: Gallimard, 1974, p. 186.

22 LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Paris: Gallimard, 1996, p. 869.

está en el lecho, tumbado, obligado a una inmovilidad que corta definitivamente con sus obligaciones de gobernante.<sup>23</sup> Se debe, por tanto, realizar una conversión a través de la enfermedad. Es entonces cuando San Luis, enfermo, realiza un voto. Si recupera la salud y escapa de la muerte, tomará la cruz y partirá a Tierra Santa. ¡De la inmovilidad a la acción!

La experiencia del tránsito se funda en la dialéctica entre la mala y buena muerte. La mala muerte es una muerte súbita, una muerte inesperada que se lleva a uno sin prevenir. La buena muerte, en cambio, es una muerte preparada, organizada y ante la cual uno está listo. La redacción de un testamento es una práctica cada vez más frecuente entre los siglos XII y XIII, tal y como lo prevén el concilio de Narbona 1227 o los de Tarragona en 1254 y 1291. Crónica de una muerte anunciada, el testamento responde a la exigencia de organizar su propio fin:<sup>24</sup> debe ser un documento reflexionado, establecido con serenidad cuando las facultades mentales son aún suficientes. El testamento sirve, subraya Jaume Aurell, para «hacer memoria del pasado, ordenar lo presente y prever lo venidero».<sup>25</sup> Así, frente a la enfermedad o a los riesgos que comporta la guerra, los reyes escriben, en ocasiones, varios testamentos, la hora de la muerte no se conocía, como leemos a menudo en el inicio del acta testamentaria. Jaime I, por ejemplo, redacta tres testamentos entre 1232 y 1272. Pedro IV, posteriormente, realizará siete entre 1356 y 1379. Numerosos codicilos vienen también a modificar cada testamento, manteniéndolo constantemente al día, ¿Pero, qué encontramos en estos testamentos reales? Tomemos el caso de Jaime I. El primer testamento se dicta el 6 de mayo de 1232 en Tarragona, en el castillo del arzobispo. El rey nombra como heredero a Alfonso, su primogénito.<sup>26</sup> El segundo testamento se redacta el 1 de enero de 1241, esta vez en Barcelona. El rey divide el reino en dos: a Alfonso, Aragón y Cataluña, a Pedro, el hijo pequeño (futuro Pedro III de Aragón), Valencia, Mallorca y Menorca, la señoría de Montpellier y los condados del Rosellón y de Cerdeña. Finalmente, un tercer testamento se redacta el 26 de agosto de 1272 en Montpellier, en el cual el rey confirma un cierto número de disposiciones precedentes, pero procede a una nueva división de su reino debido a la prematura muerte de su primogénito: a Pedro, los reinos de Aragón, Valencia y el condado de Barcelona; a Jaime, el pequeño, el resto.

23 Por ejemplo, *Vie et miracles de Saint Louis de Guillaume de Saint-Pathus*, principio del siglo XIV, Paris, BnF, ms fr 5716, f. 27; *Chronique de Mathieu Paris*, Cambridge, Corpus Christi College, ms 16, f. 182.

24 Sobre la práctica testamentaria, nos referiremos ante todo a las contribuciones reunidas en *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio, Perugia, 3 maggio 1983, Perugia: Editrice umbra cooperativa, 1985; y especialmente a la de PETRUCCI Armando, «Note sul testamento come documento», p. 11-15; de SEVERINO POLICA Gabriella, «Storia della morte e testamenti: una scheda da Erasmo», p. 27-30; y de RIGON Antonio, «Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XIV (prime ricerche)», p. 41-63. Véase igualmente LAVANCHY Lisane, *Ecrire sa mort, décrire sa vie. Testaments laïcs lausannois (1400-1450)*, Lausanne: Université de Lausanne, «Cahiers lausannois d'histoire médiévale, XXXII», 2004; TILATTI Andrea, «Il testamento come fonte per la storia sociale e religiosa nel Medioevo», en *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XLI, 1992, p. 32-36; LORCIN, Marie-Thérèse, «Le testament», en *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, bajo la dirección de Danielle ALEXANDRE-BIDON y Cécile TREFFORT, Lyon: Presses universitaires, 1993, p. 143-156. Finalmente, de enorme interés, aunque posterior al período medieval, es el trabajo de LAVARDA, Sergio, *L'anima a Dio e il corpo alla Terra. Scelte testamentarie nella Terraferma veneta (1575-1631)*, Venezia: Istituto veneto di scienze morali, lettere ed arti, 1998.

25 AURELL CARDONA Jaume, «La impronta de los testamentos bajomedievales entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual», en *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002, p. 78.

26 UDINA i ABELLÓ Antoni (ed.), *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragón: de Guifré Borrel a Joan II*, Lleida: Fundació Noguera, 2001, p. 135 y s.

Uno de los principales inconvenientes testamentarios es la partición del reino. Una vez muerto el rey, su reino le sobrevive. Se hace absolutamente necesario organizar de la mejor manera posible su transmisión. Política y religión se mezclan. A la muerte de un rey, el destino de su alma está tan en juego como el destino de su reino y de sus súbditos. Esta desaparición plantea por tanto, con intensidad, el problema de la sucesión. En junio de 1225, Luis VIII insiste sobre este problema: « [...] Deseando prever en todos los puntos para el futuro, en favor de aquel que nos sucederá en nuestro reino, para evitar que la tranquilidad del mismo reino no pueda ser perturbada en el futuro, el año de la encarnación del Señor de 1225, en el mes de junio, hemos dispuesto de toda la tierra que poseemos y de todos nuestros muebles de la manera siguiente [...] Y queremos que esta división que hemos hecho entre nuestros hijos sea respetada en todos los puntos, para evitar que no pueda nacer entre ellos la discordia, [...]»<sup>27</sup>. Esta misma preocupación por la paz y la concordia entre los herederos vive igualmente en Jaime I, quien, en sus testamentos, no cesa de recordarla, esperando que no se fragmente por los enfrentamientos y la disensión.<sup>28</sup> La paz está en el corazón de todo un pensamiento político que se desarrolla entre los siglos XII y XIII, especialmente en Gilles de Rome y en su obra *De regimine principum*, compuesta entre 1277-1279 por mandato de Felipe el Atrevido para la instrucción de su hijo, y en donde el autor defiende, entre otras cosas, la supremacía y las ventajas de la sucesión hereditaria en el seno de la monarquía.

A las preocupaciones políticas se une, en el interior del testamento, la atención prestada a los destinos del alma y el cuerpo. El tránsito se consuma con la separación del alma del cuerpo, lo que conduce al primer juicio, el juicio individual. Una rica iconografía nos fija los ritmos de esta separación: el alma, bajo la apariencia de un hombrecito desnudo, *homunculus*, abandona el cuerpo saliendo por la boca del moribundo.<sup>29</sup> Los ejemplos iconográficos podrían ser múltiples. Limitémonos aquí a dos referencias que conciernen a la muerte de San Luis. En una iluminación de la *Vie et miracles de Saint Louis* compuesta por Guillaume de Saint-Pathus a principios del siglo XIV, observamos al rey acostado en el lecho. Aparece coronado y ya aureolado como símbolo de santidad. El alma sale de la boca del rey moribundo. Se tiene en pie, desnuda, las manos juntas en señal de oración. También el alma está aureolada, pero sin embargo, no porta la corona.

27 TEULET Alexandre, *Layettes du Trésor des chartes des rois de France*, t. II, Paris, 1886, p. 54 y sig.

28 De esta forma, en su segundo testamento de 1242, anota que: «*bona que Deus nobis contulit distinctis procionibus dividere pariter et partiri, ne forte quaestionis dissensio possit oriri inter filios et de iure succedentes nobis in posterum*» (p. 138). Ese principio es recordado en el tercer y último testamento: «*quando ipse dominus et redemptor noster nos ad se vocare voluerit ab hac vita, animam nostram ei salvam reddere possimus et taliter de bonis nostris disposuerimus ut per ipsam dispositionem nostram custodiamus filios nostros et homines nobis subiectos a dissensione et divisione et quod non possint inter eos damna vel contrarietas aliquo tempore suboriri, Imo si aliquis vel aliqui voluerint divisionem mittere aut dissensionem inserere in regnis, terris et dominationibus nostris, ipsi filii nostri sint in unum cum hominis suis ita quod possint se ab eo et ab eis deffendere, qui nollent recipere ius ab ipsis [...]*»; *Els testaments dels comtes de Barcelona, op. cit.*, p. 143.

29 Una excepción debe, al menos, ser subrayada: la iconografía medieval ha representado en ocasiones el alma de Judas saliendo no de su boca, sino de sus entrañas, insistiendo sobre el hecho de que ésta encarna el mal absoluto. Pongamos por ejemplo el extraordinario fresco del siglo XV pintado en la iglesia de Notre Dame des Fontaines en Brigue por Giovanni Canavesio. Este juego de parecidos físicos entre el alma y el cuerpo del moribundo se aplica también al mundo animal. En una miniatura del Dit de Fauvain de Raoul le Petit de principios del siglo XIV (Paris, BnF, ms fr 571), el alma que sale del caballo moribundo está igualmente representada bajo la forma de un pequeño pollino.

30 *Vie et miracles de Saint Louis de Guillaume de Saint-Pathus*, principio del siglo XIV, Paris, BnF, ms fr 5716, f. 277; *Grandes chroniques de France*, miniatura al principio de la crónica de Felipe III el Atrevido, 1390-1410, Paris, Sainte-Geneviève, ms 783, f. 296.

Unos ángeles la rodean, y parecen indicarle el camino hacia el cielo. En otra miniatura, que ilumina las *Grandes chroniques de France*, el rey aparece igualmente acostado, acompañado de su hijo pequeño y de su ejército. Todos asisten a su muerte y a la separación del alma del cuerpo. En esta ocasión el rey y su alma no tienen aureola, pero ambos están coronados.<sup>30</sup>

La salud del alma del difunto es por tanto una de las grandes preocupaciones testamentarias. El rey invoca a la misericordia divina y solicita la intercesión condescendiente de la Virgen María o de los Santos. San Luis hace igualmente una llamada a San Dionisio de París, el santo en el que toda la realeza francesa ha encontrado un nuevo y eficaz protector y acompañante al más allá. Jaime I tiene una fuerte devoción por Cristo y la Virgen María, aunque no parece declinarse por un santo en particular. Su devoción mariana no tiene que demostrarse. En el *Llibre dels feyts*, confiesa que “beneite Mare, que a nos en aquest segle molt d’honrament e d’ajuda nos havia feit”.<sup>31</sup>

Con el fin de obtener lo que se conoce como *refrigerium animae*, el rey debe mostrarse particularmente caritativo y generoso, se reparan injurias y errores, se llevan a cabo fundaciones piadosas, y se aseguran en gran cantidad legados devotos. Si tanto franciscanos como dominicos aparecen desde el siglo XIII como unos nuevos destinatarios muy apreciados, es necesario constatar que, en los testamentos de San Luis y de Jaime I, son siempre las órdenes monásticas tradicionales, benedictinos o cistercienses quienes siguen beneficiándose plenamente del favor real. Tomemos el ejemplo de Jaime I. En el primer testamento fechado en el mes de enero de 1242, el rey lega dos mil morabetinos alfonsinos al monasterio cisterciense de Poblet: mil al monasterio de Santes Creus, dos mil al monasterio de Scarpio, quinientos a Sant Hilari Vert, mil a los monasterios de Roda y de Valbona, y doscientos a Ripoll. Los testadores, en especial San Luis, realizan asimismo actas de caridad hacia los menesterosos, los pobres y los enfermos, fundando, por ejemplo hospitales y leproserías.

Estos actos de caridad no son, evidentemente, gratuitos. Se inscriben y deben ser comprendidos en la lógica del intercambio, del *do ut des* que tiene un lugar fundamental en el funcionamiento de toda la sociedad medieval. A cambio de su generosidad, esperan que monjes, frailes y religiosos recen por la salud de su alma permitiéndoles, de esta manera, reducir las penas que el alma debía llevar al purgatorio.<sup>32</sup> Este pacto está fundado sobre la profunda convicción de que la salud del alma en tránsito, depende de los vivos, y que el mantenimiento de la *memoria defunctorum* reposa sobre un compromiso por parte de las instituciones religiosas a vivificarla sin cese.<sup>33</sup> Las oraciones y misas *pro defunctis*, pronunciadas especialmente el día del aniversario de la muerte, constituyen un viático eficaz para el más allá.<sup>34</sup> Tras haber abandonado el cuerpo y si lo merece, el alma

31 *Jaume I. Cronica o llibre dels feits, op. cit.*, p. 421.

32 Así, San Luis escribe en su testamento: «*volumus autem quod executores nostri requirant ab omnibus religiosis et conventibus religiosorum locorum quibus legata fecimus quatinus intuitu pietatis singulis annis faciant anniversarium nostrum certa die obitus nostri [...] pro nobis post decessum nostrum missam que pro defunctis fidelibus dicitur*»; Layettes, *op. cit.*, p. 420.

33 Sobre este tema, nos permitimos remitir a MARTIGNONI Andrea, «Requiescat in pace. Il destino dei morti tra fragile pace ed eterno riposo alla fine del Medioevo», en *La pace fra realtà e utopia*, Verona: Cierre, «Quaderni di storia religiosa, XII», 2005, p. 99-158.

34 Esta idea está ya presente en San Agustín: «*Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse*»; AUGUSTIN, *Enchiridion*, sectio quinta, *De novissimis*, XXIX, 110, ed Jacques RIVIÈRE, Paris: Etudes augustiniennes, 1988, p. 302. Hará falta esperar a los siglos XI y XII para que ésta encuentre sus cartas de nobleza gracias a la institución, establecida por el abad →

humana pasa una temporada en el Purgatorio, después de escapar tras su juicio individual, a las terribles penas del Infierno.<sup>35</sup> El alma no posee, en efecto, ninguna capacidad de actuar sobre su propio destino. En el más allá, toda iniciativa personal es, de alguna manera, abolida. Esta incapacidad del alma del difunto de proceder para la mejora de su suerte explica que sea a los vivos a quienes toque interceder a favor de los muertos.<sup>36</sup> La literatura ejemplar medieval está repleta de numerosos muertos que no encuentran el reposo en el más allá y que por tanto deben regresar a frecuentar a los vivos acusados de no haber rezado lo suficiente por su salvación.<sup>37</sup> El prior dominico Jean Gobi en su *Scala coeli*, realizada entre 1323 y 1341, relata el diálogo que tiene con un fantasma. Este último recuerda, justamente, las ventajas de las misas para los muertos: “Estas misas, dice, nos ayudan especialmente a nosotros, que hemos estado sometidos a la pena del Purgatorio. Y es así que yo, Gui, he sido liberado de cuatro años de Purgatorio merecidos por mis pecados. Tengo, en efecto, un pariente pobre al que mantuve durante sus cinco años de estudios en Bolonia, y él, reza devotamente a Dios en mi favor. Sus rezos me ayudan tanto que no estaré en el Purgatorio después de Pascuas”.<sup>38</sup>

Los trabajos de Marie-Anne Polo de Beaulieu sobre el «lunes de los fallecidos» así como las investigaciones de Jacques Chiffolleau han demostrado la importancia de la recitación de las oraciones por la salvación del alma del difunto, prácticas que se inscriben en una verdadera contabilidad del más allá teniendo en cuenta que su número es matemático y su cifra excepcional.<sup>39</sup> Los testamentos vuelven a demostrarlo: el número de misas y las modalidades de su celebración son indicadas con precisión. Así, Jaime I pide celebrar unas *missas de requie pro anima nostra et animabus parentum*, para su alma y las de sus próximos. En el segundo testamento, de 1242, las misas pedidas por el rey se cuentan por miles; cinco mil en el monasterio de Poblet, tres mil en el de Santes Creus, mil en Sigena, en Aragón. En total son 35200 misas las que el rey ordena que se realicen

de Cluny Odilón, de la fiesta de los muertos, el 2 de noviembre. A principios del siglo XII, otro abad de de Cluny, Pedro el Venerable, refutando las críticas que Pierre de Bruis había expuesto contra la utilida eficaz de los sufragios de los vivos hacia los muertos, reafirma enérgicamente la importancia de la conmemoración de los difuntos. Pedro El Venerable, *Contra Petrobrusianos*, PL 189, coll. 819-847: *Contra id quod dicunt vivorum beneficia nihil prodesse defunctis*. A este respecto, véase especialmente LAUWERS Michel, «Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis. Histoire d'un thème polémique (XIe-XIIe siècle)», en *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, bajo la dirección de Monique ZERNER, Nice: Centre d'Etudes Médiévales, 1998, p. 157-192.

35 Excepto, bien entendido, para los santos, que van directamente al paraíso.

36 SCHNEIDER Herbert, «L'intercession des vivants pour les morts. L'exemple des synodes du haut Moyen Age», en *L'Intercession du Moyen Age à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, bajo la dirección de Jean-Marie MOEGLIN, Genève: Droz, 2004, p. 41-66; MCLAUGHLIN Megan, *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in early medieval France*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, sobre todos los capítulos «Commemoration», p. 55-101 y «The Ideology of Prayer for the Dead», p. 178-249.

37 El diálogo entre los fantasmas y sus interlocutores se convierte en un género literario independiente al valor dialéctico. Para lo que concierne a los fantasmas, hacemos referencia especialmente a SCHMITT Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris: Gallimard, 1994. A título indicativo, véase también LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, Paris: Imago, 1996; ZARRI Gabriela, «Purgatorio particolare e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana», en *Quaderni storici*, L, 17, 2, 1982, p. 466-497. Se han editado algunos textos: GOBI Jean, *Dialogue avec un fantôme*, ed. Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Paris: Les Belles Lettres, 2004 (1994); y LECOUTEUX Claude, *Dialogue avec un revenant, XVe siècle*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

38 *Dialogue avec un fantôme, op. cit.*, p. 89-90.

39 POLO DE BEAULIEU Marie-Anne, «Le Lundi des trépassés. Création, diffusion et réception d'un rituel», en *Annales HSS*, LIII, 6, 1998, p. 1191-1217, p. 1191-1217; CHIFFOLEAU Jacques, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-1480)*, Rome: École française de Rome, 1980.

en honor de su alma.<sup>40</sup> Junto a las misas, se pueden formular otras peticiones por parte del testador. Por citar un único ejemplo, Alfonso, conde de Poitiers y de Toulouse, en su testamento redactado en junio de 1270, obliga a sus ejecutores testamentarios a llevar a cabo varios peregrinajes, especialmente a Santiago de Compostela y a Rocamadour, en el caso de que el no haya podido hacerlo de propio pie estando vivo. Asistimos, por tanto, a la puesta en escena de los peregrinajes por delegación, llamados también póstumos, en el que los vicarios viajan en ayuda del alma del difunto.<sup>41</sup>

Otro gran problema formulado en los testamentos es el de la *commendatio corporis*. ¿Qué hacer de su propio cuerpo muerto? Cementerios monásticos, conventuales, parroquiales, tumbas familiares, necrópolis reales: los lugares de sepultura son múltiples.<sup>42</sup> El lugar donde se desea que repose nuestro cuerpo en la espera de la resurrección asume toda su importancia por parte de los reyes, ya que la elección, importante desde el punto de vista religioso, lo es igualmente desde el punto de vista político. En la elección del *locus sepulcralis*, lo que está en juego es la “memoria de sí” que se encarna en el suelo<sup>43</sup>: se llega a la reunión de la comunidad de antepasados, se puede crear un nuevo lugar y fundar una nueva memoria dinástica. Los reyes experimentan con gravedad y reflexión el deseo y la necesidad de hacerse enterrar en un lugar privilegiado y exclusivo<sup>44</sup>, un lugar que funcionará como marcador social.<sup>45</sup> Pongamos algunos ejemplos. San Luis no es el primer rey en elegir como sepultura la abadía de Saint-Denis. Desde el año 987, los reyes capetos se hicieron enterrar allí. Pero la elección no es aun sistemática. San Luis oficializa esta práctica reservando la necrópolis de la abadía benedictina sólo para los reyes y las reinas de Francia.<sup>46</sup> Es el acto de fundación de la necrópolis real.<sup>47</sup>

¿Qué sucede en la Corona de Aragón? Jaime I está en Alcira. Se encuentra enfermo y siente cómo la muerte se le acerca. Lo deja claro en su *Llibre dels feits*: «e, si nos moriem en aquell enemig en Algezira, que el bisbe d’Osca e l’altra companya que ab nos era nos soterrassen a sancta Maria d’Algezira, o a sancta

40 Ver igualmente CINGOLANI Stefano Maria, *Jaume I. Història i mite d’un rei*, Barcelona: Edicions 62, 2007, p. 29. El autor propone la cifra de 35.000. A este respecto, CHIFFOLEAU Jacques, «Sur l’usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age», en *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*, Table ronde organisée par l’Ecole française de Rome, Rome, 22-23 juin 1979, bajo la dirección de André VAUCHEZ, Rome: Ecole française de Rome, 1981, p. 235-256.

41 «Encores, pour les pelerinages que nous avons voué à Saint Jacques, à Nostre Dame de Rochemadour, à Nostre Dame de Bouloigne, à Saint Eloy et à autres sains leus, nous voulons que nostre executeur raymbent les diz pelerinages si comme il leur sera avis, se il avenoit que nous ne les accomplissiens»; *Layettes du trésor des Chartes*, t. IV, 1977 (1902), testament n. 3712, p. 455.

42 Especialmente LAUWERS Michel, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l’Occident médiéval*, Paris: Aubier, 2005. Véase también LORCIN Marie-Thérèse, «Choisir un lieu de sépulture», en *A réveiller les morts*, op. cit., p. 245-252.

43 LAUWERS Michel, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XIe-XIIIe)*, Paris, Beauchesne, 1997.

44 En Francia, desde el siglo XIII, los reyes eligen cada vez más multiplicar los lugares de sepultura: los del cuerpo, las vísceras y el corazón. Sobre este tema, devolvemos a la excelente obra de BANDE Alexandre, *Le cœur du roi. Les Capétiens et les sépultures multiples (XIIIe-XVe siècles)*, Paris: Tallandier, 2009.

45 ORCÁSTEGUI GROS Carmen, «La preparación del largo sueño y su recuerdo en la Edad Media: el rey de Aragón ante la muerte, del testamento a la crónica», en *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, bajo la dirección de Eliseo SERRANO MARTÍN, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 1994, p. 227; IOGNA-PRAT Dominique, «Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunienne (XIe-XIIIe s.)», en *Médiévales*, n. 31, «La mort des Grands», 1996, p. 79-91.

46 Todos los reyes de Francia reposan en Saint-Denis con la excepción de Felipe I que se hizo enterrar en Fleury, de Luis VII, enterrado en Barbeau y de Luis XI, en Cléry. Las reinas se reúnen con sus maridos de forma sistemática a partir de 1328.

47 GAUDE-FERRAGU Murielle, *D’or et de cendres*, op. cit., p. 77.

Maria de Valencia, segons que nos haviem ja manat. E pregam al dit infant en P. que, la guerra passada, que ell nos faés portar, si morissem, a sancta Maria de Poblet on nos érem ja lleixats»<sup>48</sup>. Los restos mortales del fallecido rey son, por tanto transportados, en 1278, al monasterio cisterciense de Poblet,<sup>49</sup> fundado por el conde de Barcelona Ramón Berenguer IV. Este deseo se había puesto ya de manifiesto en sus testamentos: en el primero, de 1232, precisa: «*Item eligo sepulturam meam apud monasterium de Populeto cum tribus milibus morabatino-rum quos ibi dimitto pro anima mea*».<sup>50</sup> Esta decisión se confirma por el segundo testamento de 1242. Aunque el rey da en esta ocasión algunas precisiones suplementarias: insiste sobre la humildad que quiere dar a su sepultura. En efecto, no quiere ser inhumado en una tumba imponente, pintada y decorada, sino de forma sencilla, bajo tierra, frente al altar dedicado a la Virgen María, en un lugar donde los fieles pasen mientras se dirigen hacia el altar. El tercer testamento, el de 1272 no aporta grandes novedades con respecto a este tema. En él se dice, simplemente, que la elección sigue la que había hecho su predecesor Alfonso II el Trovador, (muerto en 1196).<sup>51</sup>

Las crónicas proporcionan también otros detalles importantes. En la crónica de Ramon Muntaner, por ejemplo, como también sucede en el *Llibre dels feyts*, es cuestión del deseo del rey tomar el habito cisterciense antes de morir, de su amortajamiento inicial en el altar de Santa María de la Seo de Valencia y de su posterior desplazamiento a Poblet.<sup>52</sup>

Poblet no es un verdadero panteón real y en época de Jaime I la monumentalización de los sepulcros no ha comenzado todavía. Es necesario esperar al siglo XIV para que la configuración del espacio se modifique y la presencia de los reyes se manifieste a través de una grandiosa decoración. Pedro IV de Aragón el Ceremonioso,<sup>53</sup> impone entonces, y por vez primera, un verdadero programa arquitectural para el panteón real desplazando, de hecho, las estatuas de sus predecesores que se encontraban en el palacio de Barcelona. Los mausoleos reales serán obra de los maestro Alois y Pedro de Guines en 1340 y de Jaime Castalls y Jorge Juan para los sepulcros de Alfonso II y Jaime I.<sup>54</sup>

Eso no impide que la voluntad de Jaime I de reencontrar el lugar sepulcral de Alfonso el Trovador inscriba esta decisión en un plan de “concentración” dinástica en un lugar, aunque sea de manera humilde y discreta. En la Corona de Aragón existe una diferencia respecto a lo que se está planteando en Francia en el mismo momento, aún no existe una unidad real de los lugares de sepultura real: Alfonso III el liberal (1265-1291) desea ser amortajado con los hermanos menores de Barcelona; Pedro el Grande y Jaime II eligen el monasterio de Santes Creus.

Los reyes, durante el siglo XIII; parecen preferir para su reposos *post mortem*, la humildad frente al fasto. San Luis, como Jaime I, también encarna, según sus hagiógrafos, un modelo de humildad. Nos cuenta Geoffroy de Beaulieu que, a

48 *Llibre del feits, op. cit.*, p. 420.

49 DEL ARCO Y GARAY Ricardo, *Sepulcros de la Casa Real de Aragón*, Madrid: Diana, 1945.

50 *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragón: de Guifré Borrel a Joan II*, ed. Antoni UDINA I ABELLÓ, Lleida: Fundació Noguera, 2001.

51 Stefano Maria CINGOLANI explica que la elección de rey está ditada por la voluntad de distinguirse de su padre, Pedro II (1196-1212) que fue enterrado en Sijena, y con el que siempre tuvo unas relaciones muy complejas; cf. *La memòria dels reis, op. cit.*, p. 38.

52 ORCÁSTEGUI GROS Carmen, «La preparación del largo sueño y su recuerdo en la Edad Media», *art. cit.*, p. 236.

53 *Pere el Cerimoniós i la seva època*, Barcelona: CSIC, 1989.

54 ORCÁSTEGUI GROS Carmen, «La preparación del largo sueño y su recuerdo en la Edad Media», *art. cit.*, p. 238.

punto de morir, «Ordenó que se escribiera en su testamento que sobre su sepultura no debía realizarse nada rebuscado ni pomposo, con el fin de que ya fuera vivo o muerto pudiera permanecer como un ejemplo durable de humildad».<sup>55</sup> La actitud del rey se observa como ejemplar. Más tarde, en el siglo XIV, esta humildad parece ceder el paso a la voluntad de testimoniar en la piedra el prestigio del rey.<sup>56</sup>

Los lugares de la muerte son ante todo lugares de la *memoria*: una memoria efectiva y fundadora, la de una línea dinástica que los reyes quieren fijar y convertir, de esta forma, en algo eterno. En el fondo, ya lo hemos visto, tres elementos caracterizan la preparación de la muerte del rey y de su futura desaparición a través del testamento: un programa político, una ejemplaridad religiosa y la fijación de una memoria dinástica.

## *In hora mortis* o los instantes del tránsito

Tras estas iniciativas por el alma y por el cuerpo, donde religión y política se entremezclan, conviene ahora interesarse de cerca por el momento del tránsito propiamente dicho. Es un momento muy delicado en el que la humildad, la fe y el arrepentimiento deben triunfar sobre las tentaciones y el miedo. En la hora de la muerte, “en la habitación del difunto, donde se enfrentan las fuerzas del bien y el mal, el hombre podía convertirse en su propio juez, perder todo o ganar todo por la confianza en la misericordia infinita de Jesús sufriente”.<sup>57</sup>

La muerte del rey es de hecho una muerte bien atendida. Debe, en su ideal, ser una muerte pública. La iconografía es una fuente preciosa que permite tomar la medida de esta puesta en escena del tránsito y de formar, de alguna manera, parte de ella. Estas representaciones están muy próximas a las de la enfermedad:<sup>58</sup> acostado sobre el lecho, el rey está rodeado de sus próximos, por sus consejeros, por sus dignatarios eclesiásticos, en ocasiones por sus soldados, pero sobre todo por su confesor, cuyo papel y presencia no dejan de incrementarse a partir del siglo XIII.<sup>59</sup> Es una muerte exclusivamente masculina, en torno al rey nada de mujeres.<sup>60</sup> La atmósfera debe ser retenida, los gestos parecen estar simplemente bosquejados, las manos sobre el rostro, gestos de tristeza, gestos contenidos, porque es necesario, a cualquier precio, evitar cualquier *gesticulatio* peligrosa por la gravedad del momento. Las lágrimas surgen de los rostros, discretas, pero presentes.<sup>61</sup>

55 CAROLUS-BARRÉ Louis, *Le procès de canonisation de saint Louis (1272-1297): essai de reconstitution*, Roma: École française de Rome, 1994, p. 34.

56 Se podría por tanto interpretar en este sentido el deseo de Pedro IV de ser inhumado con la indumentaria cardenalicia cuando el papa celebra el oficio: «cum camisa romana et cinyello, stola et manupulo, tunicella et dalmatica ad modum quo induntur cardinales quando Papa celebrat divinum officium»; *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragón*, op. cit., p. 40.

57 ROSSIAUD Jacques, «Crises et consolidations, 1330-1530», en *La ville en France au Moyen Age*, bajo la dirección de André CHÉDEVILLE, Jacques LE GOFF et Jacques ROSSIAUD, Paris: Seuil, 1998 (1980), p. 545.

58 Algunos ejemplos: la muerte de San Luis está representada en las *Grandes chroniques de France*, Paris, BnF, ms fr 2813, fol. 302. La muerte de Godofredo de Bouillon (18 de julio 1100) en *Guillaume de Tyr, Histoire d'outre-mer* (traduction française avec continuation jusqu'en 1249), 1280; Lyon, Bibliothèque municipale, ms 828, f. 93v. La muerte de Salomon en Guiard DES MOULINS, *Bible historique*, XVe siècle; Paris, BnF, ms fr 4, fol. 14v.

59 DE LA SELLE Xavier, *Le service des âmes à la cour: confesseurs et aumôniers des rois de France du XIIIe au XVe siècle*, Paris: École des Chartes, 1995.

60Le agradezco a Isabel de Riquer sus sugerencias sobre este punto.

61 Sobre la importancia de las lágrimas, remitimos al libro de NAGY Piroška, *Le don des larmes au Moyen Age*, Paris: Albin Michel, 2000.

El ritual de la muerte en este siglo XIII responde especialmente a la administración de tres sacramentos: la confesión, la última comunión y la extremaunción.<sup>62</sup> Joinville recuerda la exigencia sacramental de San Luis mientras que él testimonia que el rey “solicitó los sacramentos de la santa Iglesia, y los recibió con toda lucidez y en plena consciencia”. Ramon Muntaner realiza el testimonio sobre la actitud de Jaime I: «comulgó y luego le dieron la extremaunción, y tomó muy devotamente todos los sacramentos de la Santa Iglesia delante de todos».<sup>63</sup>

Hemos evocado la presencia de los confesores. El siglo XIII es el gran siglo de la confesión.<sup>64</sup> El canon 21, *utriusque sexus*, del IV concilio de Latran IV reunido en 1215, está justamente consagrado al problema de la confesión así como a la comunión, ambos obligatorios.<sup>65</sup> La confesión es un sacramento que permite borrar los pecados mortales y encontrar la gracia insuflada por el bautismo. En tanto que sacramento, éste sacraliza, junto con la extremaunción el momento del tránsito. Es necesario que todo rey, como recuerda Philippe de Mézières en el *Songe du vieil pelerin* en 1389, se confiese a menudo, porque siendo de una condición superior a cualquier otro hombre, debe dar ejemplo.<sup>66</sup> San Luis tiene un amor particular por sus confesores, especialmente hacia los dominicos.<sup>67</sup> “A sus confesores, escribe Geoffroy de Beaulieu, les tenía siempre en gran reverencia; por ejemplo, cuando se sentaba para confesarse delante de alguno de ellos, si una puerta o una ventana portaba, él se precipitaba para abrirla o cerrarla, antes de que el confesor tuviera tiempo de levantarse [...]”.<sup>68</sup> San Luis se confiesa al menos una vez por semana, los viernes.<sup>69</sup> Su confesor está ahí en el momento de

62 Para la imagen de la comunión de San Luis, véase el ya citado, Paris, BnF, 5716, fol. 62. Se pueden citar algunos otros ejemplos: para la extremaunción, ver las *Très belles heures de Notre Dame* de Jean DE BERRY, siglo XIV; BnF, Nouvelle acquisition latine 3093, fol. 178.

63 MUNTANER Ramon, *Cronica*, ed. castellana de J. F. Vidal Jové, Madrid: Alianza Editorial, 1970, p. 65.

64 Flavia de Vitt habla de «cura d'anime personalizzata»; DE VITT Flavia, «Alle radici del fenomeno parrocchiale», en *Ead., Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medioevale*, Venezia: Deputazione di storia patria per le Venezie, 1990, p. 119. Sobre la confesión en la Edad Media, véase RUSCONI Roberto, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2002; MACCARONE Michele, «Cura animarum e parochialis sacerdos nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII», en *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, Roma: Herder, «Italia Sacra, XXXV», 1984, vol. I, p. 160-164; BÉRIOU Nicole, «Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion», en *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris: Cerf, 1983, p. 73-93; y el volumen *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, Assisi, 12-14 ottobre 1995, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1996.

65 «Tout fidèle de l'un ou de l'autre sexe parvenu à l'âge de discrétion doit lui-même confesser loyalement tous ses péchés au moins une fois l'an à son curé, accomplir avec soin, dans la mesure de ses moyens, la pénitence à lui imposée, recevoir avec respect, pour le moins à Pâques, le sacrement de l'Eucharistie, sauf si, du conseil de son curé, pour raison valable, il juge devoir s'en abstenir temporairement»; el texto es editado por FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV, vol. VI, Histoire des conciles œcuméniques*, Paris: Orante, 1965, p. 357-358. A este respecto, véase el artículo de AVRIL Joseph, «Remarques sur un aspect de la vie religieuse paroissiale: la pratique de la confession et de la communion du Xe au XIVE siècle», en *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Age jusqu'au Concile de Trente: la paroisse, le clergé, la pastorale, la dévotion*, Actes du 109e Congrès national des sociétés savantes, Dijon, 1984, Section d'histoire médiévale et de philologie, Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques, 1985, p. 345-364.

66 DE MÉZIÈRES Philippe, *Le songe du vieux pelerin*, ed G. W. COOPLAND, Cambridge, 1969, t. II, p. 261; citado por DE LA SELLE Xavier, *Le service des âmes à la cour, op. cit.*, p. 142.

67 En el siglo XIV, los dominicos serán reemplazados en este cargo por los teólogos de la Universidad de Paris.

68 CAROLUS-BARRÉ Louis, *Le procès de canonisation de saint Louis, op. cit.*, p. 34.

69 Una imagen poco común representa al confesor del rey con hábitos dominicos: Paris, BnF, ms fr 2813, fol. 265.

la muerte: “sintiendo que había llegado el momento de morir, el rey hizo llamar a su confesor”.<sup>70</sup> Este último tenía el derecho de dispensar al moribundo los últimos sacramentos. San Luis, de hecho, aconseja a su hijo no olvidar confesarse: “Querido hijo, te aconsejo el tomar la costumbre de confesarte a menudo y de elegir siempre confesores que sean no solamente piadosos, sino también lo suficientemente bien instruidos, con el fin de que te enseñen las cosas que debes evitar y las cosas que debes hacer; y estate siempre de tal disposición que tus confesores y tus amigos osen enseñarte y corregirte con libertad”.<sup>71</sup> Jaime I también practica la confesión: “confesó muchas veces”, recuerda Ramon Muntaner<sup>72</sup>.

Es una sucesión y un lazo de gestos, de palabras y de objetos que estructuran la experiencia de la muerte, Si ciertos gestos y ciertas palabras se imponen al moribundo, él es también el actor de su propia muerte. Otros testimonios nos enseñan la importancia de la oralidad que rodea el tránsito.<sup>73</sup> Se trata en su mayor parte de oraciones que acompañan al rey al cumplimiento de su destino. Joinville testimonia: “Y yo he esperado a contar a monseñor el conde de Alençon, su hijo, que cuando se acercaba la muerte, él llamó a los santos para ayudarlo y socorrerle, y especialmente a mi señor Santiago, entonando su oración que comienza por *Esto, Domine*, es decir: Dios, santifica y protege a vuestro pueblo. Llamó entonces en su ayuda a San Denis de Francia, entonando su oración cuyo sentido es: “Señor Dios, danos el poder despreciar la prosperidad de este mundo, como el fin de que no temamos ninguna adversidad”<sup>74</sup>. Salmos, letanías y oraciones constituyen, antes de que la oralidad se convierta en algo inútil, la última forma de comunicación que aproxima el hombre a Dios. Pero el rey dispensa también algunas enseñanzas. Invita a su hijo y a su hija para transmitirles sus últimas palabras de sabiduría sobre el gobierno del reino, sobre la manera de agradar a Dios, de ser justo, humilde y sincero. Palabras de transmisión, de transmisión filial, el rey comparte los secretos de una sabiduría que la edad, su función y la experiencia le han otorgado.<sup>75</sup> Pero el advenimiento del fin se acelera. En primer lugar la palabra del rey es una palabra impedida. Justo antes de la muerte, no consigue hablar, y no se expresa sino por signos. Guillaume toma nota de esta gestualidad de la buena muerte: “Elevó sus manos juntas al cielo y se golpeo algunas veces el pecho”.<sup>76</sup> A continuación la palabra regresa y el rey se expresa de nuevo y exclama: “¡Oh Jérsusalem! Oh Jérsusalem. Después de haber confiado su pueblo a Dios, el rey expira y en su último suspiro pronuncia estas palabras: “Padre, confío mi espíritu a tu cuidado”.

Recordemos por último la presencia de algunos objetos. Los soberanos españoles tienen, por ejemplo, la costumbre de rodearse de objetos piadosos y de

70 *Les propos de Saint Louis, op. cit.*, p. 125.

71 *Ibid.*, p. 186.

72 MUNTANER Ramon, *Cronica*, op. cit., p. 65.

73 DE SAINT-PATHUS Guillaume, *Vie de saint Louis*, ed. H. F. DELABORDE, Paris, 1899, p. 154-155. A este respecto, véanse las consideraciones de LE GOFF Jacques, *Saint Louis, op. cit.*, p. 606-607.

74 JOINVILLE, *Vie de Saint Louis*, ed. Jacques MONFRIN, Paris: Garnier, 1997 (1995), p. 373.

75 Esta transmisión encierra un ideal: más tarde Christine de Pizan en le Livre des faits du sage roi Charles V nos ofrece el testimonio de las últimas palabras del rey: «Il eut alors maintes paroles mémorables, touchantes et sages; il exhorta ses enfants à aimer et à servir Dieu, source de tout bien en ce monde, à faire de même envers le roi, à qui ils devaient rester fidèles comme lui-même l'avait été sa vie durant, à prendre à cœur le bien de la couronne et du royaume, à s'aimer et à sauvegarder la paix entre eux, à aider et à honorer leur noble mère, à ne point accabler leurs sujets, mais au contraire à les aimer»; cf. de PIZAN Christine, *Le livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V le sage*, ed. Eric HICKS y Thérèse MOREAU, Paris: Stock, 1997, p. 134-135; citado también por GAUDE-FERRAGU Murielle, *D'or et de cendres, op. cit.*, p. 97.

76 LE GOFF Jacques, *Saint Louis, op. cit.*, p. 615.

reliquias. De hecho, eran grandes coleccionistas de reliquias. También lo era San Luis. En el último testamento de Pedro IV, por ejemplo, fechado el 25 de mayo de 1359, se hace mención de las reliquias que poseía el rey: “2 cruces, corona real, 5 espadas, reliquias (camisa y espina de Cristo, brazo de san Jorge, hueso del dedo de san Juan Bautista, hueso de Santa Bárbara, de San Nicolás, etc...”.<sup>77</sup> Sin embargo, son la cruz y el crucifijo los que ocupan un puesto de primera importancia. El rey ama contemplarlas o estrecharlas una última vez entre sus brazos antes de abandonar este mundo.<sup>78</sup> Si las imágenes testimonian esta práctica, los textos también la recuerdan<sup>79</sup>. En este caso es Guillaume de Saint-Pathus, quien evoca la devoción del rey a la cruz mientras está moribundo frente a Túnez: “La cruz estaba situada frente a su cama y delante de sus ojos, algo realizado por orden del propio rey cuando su condición comenzó a agravarse. La miraba a menudo y la adoraba con las manos apretadas y la hacía transportar cada día, incluso por la mañana, cuando estaba en ayuno, para besarla con gran reverencia y gran devoción.”<sup>80</sup>

Después de este recorrido desde el que se ha intentado esbozar de manera sintética las prácticas y las actitudes del rey antes y frente su propia muerte, se imponen algunas consideraciones a modo de conclusión.

En la Edad Media, morir es morir bien. Los ritos y los comportamientos previstos para este fin parecen ser, más o menos, los mismos para todos, reyes, papas, príncipes y gentes de “pequeño pueblo”. Del testamento a los últimos sacramentos, la experiencia de la propia muerte en estas dimensiones íntimas y colectivas, nos ha aparecido inicialmente y ante todo como una experiencia enmarcada, estructurada y controlada. Este encuadramiento responde, al final, a la necesidad de exorcizar el miedo y la angustia frente a la muerte. La Iglesia, a partir especialmente del siglo XIII, extiende su monopolio y su control sobre los últimos instantes de la vida. Los convierte en un sacramento.

¿Dónde podríamos por tanto encontrar la originalidad de la muerte del rey si no es simplemente en la normalidad y en el respeto de esta normalidad?<sup>81</sup> En los funerales y en el trato reservados al cuerpo del soberano está el marcar la excepcionalidad del acontecimiento. Pero esta es otra historia que no se ha querido, deliberadamente, retratar aquí.

La muerte de un rey está, sin embargo, revestida de manera singular, de un poder de ejemplaridad. Una verdadera retórica del tránsito real queda sometida a cronistas y hagiógrafos. En una puesta en escena orquestada en los más mínimos detalles, el rey muere dando ejemplo: sus gestos, sus palabras y actitudes escriben una didáctica del fin. Georges Duby recuerda que “el hombre cuya muerte se acerca, debe, en efecto deshacerse poco a poco de todo, y abandonar en primer lugar los honores del siglo. Primer acto, primera ceremonia de renuncia. Ostentosa, como van a serlo los actos que seguirán; pero las bellas muertes en este tiempo son fiestas, se despliegan como sobre un teatro ante un gran número

77 *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragó*, op. cit., p. 253-274.

78 Carlos V reclama el crucifijo con el que muere la emperatriz y lo posa en dos ocasiones sobre su pecho antes de expirar mientras lo mira. Esta transmisión de la cruz que acompaña al rey difunto es particularmente simbólica. Pone de manifiesto la obsesión hacia una continuidad dinástica especialmente para los reyes de Francia sacralizados. Véase *La mort des rois. Documents sur les derniers jours de souverains français et espagnols de Charles Quint à Louis XV*, ed. Stanis PEREZ, Paris: Jérôme Million, 2006, p. 31.

79 Por ejemplo: *Saint Louis adorant les reliques*, BnF, ms fr 5716, fol. 7; et *Saint Louis embrassant le crucifix*, BnF, ms fr 5716, fol. 63.

80 DE SAINT-PATHUS Guillaume, XX, 121; citado en *Les propos de Saint Louis*, op. cit., p. 127.

81 DE LA SELLE Xavier, *Le service des âmes à la cour*, op. cit., p. 143.

de espectadores, ante un gran número de oyentes atentos a todas las posturas, a todas las palabras, esperando del moribundo que manifieste los que vale, que hable, que actúe según su rango, que deje un último ejemplo de virtud a los que le seguirán. Cada uno, de este modo, al dejar el mundo, tiene el deber de ayudar por última vez a afirmar esta moral que hace mantenerse en pie al cuerpo social, y sucederse las generaciones en la regularidad que complace a Dios”.<sup>82</sup>

Y además, como la piedra de la tumba real, los relatos que evocan al rey frente a su *hora mortis* le protegen del tiempo del olvido y le dan, de alguna forma, la eternidad. Entre cielo y la tierra, entre aquí abajo y el más allá, el rey, tras su muerte, está siempre en el corazón del mundo, y, al mismo tiempo, a partir de ese instante, en otro lugar.

# Ornella Manzocchi\* Gesù, Freud e il male di vivere<sup>1</sup>

## ABSTRACT

Questo contributo si sviluppa a partire da una prima riflessione riguardante l'Uomo per definizione affetto dal *male di vivere*. In seguito affronta una visione dello sviluppo del pensiero scientifico attorno al tema della fede e della religiosità. In conclusione, nello sforzo di creare nessi, legami fra le cose piuttosto che offrire definizioni e contenuti precostituiti, si addentra nella quotidianità professionale dello psicoterapeuta.

## KEYWORDS

Freud / Fragilità / Precarietà / Desiderio / Bisogno

Quando l'amico, collega e maestro Graziano mi ha invitata a partecipare a questa tavola rotonda mi sono subito sentita da un lato confrontata con il mio desiderio onnipotente di venire a raccontarvi qualche cosa di sensato e felice e dall'altro confrontata con i limiti che contraddistinguono ogni nostra umana attività. Ferma di fronte all'imperioso compito di attraversare e spero superare i luoghi comuni mi sono lasciata catturare dal desiderio e dal conseguente piacere di dare vita e voce, a pensieri che in qualche modo osino forzare le cose affinché queste cedano un poco del loro segreto. Ho cercato pure di essere il più possibile vicina alla regola schnitzleriana che recita "La profondità del pensiero non ha mai rischiarato il mondo; è la chiarezza di pensiero a penetrarlo più profondamente".

Poiché credo fermamente nella bontà del metodo di pensiero che si sforza di collegare e di mettere in tensione intimamente fra loro prassi e teoria, il mio contributo si sviluppa a partire da una prima riflessione riguardante l'Uomo, mi interrogherò dunque rispetto a sapere chi è l'Uomo di cui questa sera stiamo parlando e che diamo per definizione affetto dal male di vivere. In seguito vorrei condurvi in una sorta di sommaria "scorribanda" storico-scientifico-religiosa in

1 Questo testo è stato presentato come conferenza a Locarno, nel marzo 2007.

\* Psicoterapeuta ASP (Associazione Svizzera di Psicoterapia), insegna psicologia alla SUPSI (Scuola Universitaria della Svizzera Italiana), co-responsabile della formazione in Arteterapia presso l'IRG di Lugano (Istituto Ricerche di Gruppo), Membro dell'APPSI (accademia di psicoterapia psicoanalitica della Svizzera Italiana) e membro fondatore dell'APGSI (Associazione di Psicologia Generativa della Svizzera Italiana).

modo tale da avere una visione dello sviluppo del pensiero scientifico attorno al tema della fede e della religiosità. In conclusione, fedele al desiderio di creare nessi, legami fra le cose piuttosto che offrire definizioni e contenuti precostituiti, vi inviterei ad addentrarvi nella mia quotidianità professionale e personale.

Di che Uomo stiamo dunque parlando questa sera? Non certo dell'uomo padrone della propria esistenza, condottiero del proprio destino, un mito che regge sempre meno. Dobbiamo infatti fare i conti con due modalità esistenziali, o forse ancora più radicalmente potrei dire due categorie esistenziali: una che conosciamo da che uomo è uomo, la fragilità e l'altra emersa con la contemporaneità, la precarietà.

La fragilità è una nostra innata condizione. In quanto esseri mortali siamo fragili, temporanei, limitati, deperibili. Questa condizione ci interroga quotidianamente sul senso di questa nostra limitata e mondana esistenza. Direi che questa condizione di incompletezza ha fatto di noi degli esseri in perenne ricerca di sapere, di risposte, di sensi, di possesso, di dominio, di amore. Siamo costantemente in tensione alla ricerca di uno spasmodico quanto impossibile equilibrio tra felicità e sicurezza. Questa fragilità ci ha resi delle creature che si differenziano dagli altri esseri mondani poiché ci siamo emancipati dal bisogno e siamo tutti tesi al conseguimento del desiderio, catturati e prigionieri in una sorta di affannosa e affannante iperbole. Ma il desiderio non è solo foriero di illusioni e di iperbole. Il lato assai positivo di questa condizione è quello di generare cultura e dunque linguaggio, noi siamo impregnati di modalità simboliche che ci permettono di misurarci con la mancanza della cosa in sé e di aguzzare l'ingegno per colmare questa incommensurabile condizione di mancanza. A volte il nostro talento e il nostro ingegno sortiscono buone cose, ma come Kant ricorda gli uomini non costituiscono certamente un'assemblea di santi, semmai assai più realisticamente, un popolo di diavoli, per quanto dotati di intelligenza. Questo mondo simbolico, questa nostra possibilità di vivere "come se", di superare il nostro esistere biologico ci apre le vie verso l'appagamento sempre più elaborato, sempre più raffinato e rappresentativo dei nostri desideri, ci spinge oltre il mero vivere per sopravvivere verso il vivere per il piacere: il piacere della conquista, il piacere del superamento.

Ma questa condizione innata di fragilità, oggi si trova confrontata con una condizione figlia dei nostri giorni, la precarietà che in questi ultimi anni sembra essere la condizione dominante sia nel campo della socialità che in quello dell'economia, della politica e dei rapporti umani in genere. Essere nella precarietà significa essere in una condizione di discontinuità, di incoerenza, di inaffidabilità. Il sentimento di precarietà ci spinge verso la dissennata conquista volta unicamente al consumo immediato di ciò che abbiamo conquistato prima che esso si polverizzi o si avveleni fra le nostre mani, sotto il nostro sguardo impotente. Angosciati dalla pochezza delle cose siamo spinti alla conquista, alla rapina, al ladrocinio prima che questi beni vadano dissolvendosi a causa della precarietà dell'esistenza.

L'incontro tutto "moderno" fra la categoria della fragilità e quella della precarietà dà vita ad un duplice disagio. Sul piano individuale siamo sempre più confrontati con il male di vivere. Ci sentiamo sempre più smarriti, vuoti, portatori di un'identità ferita, disgregata, polverizzata, dissolta. Non sappiamo chi siamo, cosa vogliamo, quanto valiamo. Disordinatamente chiediamo conforto, disperatamente tentiamo di affermare noi stessi attraverso lo sfoggio di un'esteriorità esibita senza inibizioni, in una condizione quasi solipsistica, con flebile capacità di intessere condivisione sociale operiamo scelte dall'etica e dalla morale

incerte, senza un progetto di vita sostenuto da un'intenzione forte e socialmente condivisa. Il nostro è un tentativo di affermazione narcisisticamente malato. Ci siamo trasformati in un guscio che non custodisce alcun tesoro, un guscio vuoto che appare nei reality show, che si esibisce nei talk show, che si annulla nei villaggi turistici e nei parchi a tema, come dire *esisto poiché appaio*. Questo sentimento di disgregazione ci colpisce pure sul piano sociale.

Da questo punto di vista ci siamo lasciati cogliere e sommergere da uno sfrenato e spasmodico desiderio di possesso, che con il passare del tempo si è trasformato da ancella a carceriere, divenendo bisogno di conquista a tutti gli effetti. Per secoli, seppure con difficoltà, ci siamo evoluti affrancandoci sempre più dal bisogno e navigando con autonomia e responsabilità verso l'appagamento del desiderio. Oggi mi sento di poter dire che sta avvenendo un ribaltamento evolutivo, da desiderio a bisogno. Il desiderio non è la sentinella garante della nostra libertà, bensì si è trasformato in tiranno, in strumento della nostra auto-schiavitù. Siamo sempre più incuranti della distruzione che questo nostro agire lascia a testimonianza del nostro passaggio. L'ordine delle cose pare capovolto, come se avessimo perso il senno noi siamo al servizio della politica, la quale è al servizio dell'economia che a sua volta è sottomessa alla tecnica. Eppure in altri tempi ci siamo evoluti, siamo "cresciuti" cercando di svincolarci il più possibile dai bisogni di sopravvivenza per godere della libertà di sviluppare i nostri talenti. Abbiamo avuto l'intenzione di affinare un'arte della politica che fosse al servizio della quotidianità, di sviluppare un'economia che sostenesse lo sviluppo dei nostri desideri ed infine di affidarci ad una tecnica protettrice e ostetrica della nostra mente e del nostro cuore. Con incredibile leggerezza stiamo disgregando, rovinando, impoverendo, deturpando, in parte forse anche distruggendo sia noi stessi che il nostro pianeta. Forse oggi più che mai dovremmo interrogarci chiedendoci chi siamo, da dove veniamo, dove stiamo andando, che intenzioni abbiamo, come e cosa pensiamo, come e con chi viviamo.

Ecco direi che l'Uomo di cui ci stiamo occupando e che ci interroga rispetto al male di vivere, è un essere fragile e oggi pure precario, alle prese più che mai con la propria capacità di illudersi, di disilludersi, per illudersi di nuovo, e via dicendo, investendo di volta in volta le proprie energie per una vita felicitante, in modo intelligente, generoso e umile. Ma chi siamo? Osservando un cartellone pubblicitario che in questi giorni cattura la nostra attenzione dai lati delle vie delle nostre città, e che vuol essere il portavoce del pensiero dei giovani, rimango perplessa. Si tratta di un cartellone ideato da studenti del nostro liceo artistico cantonale, premiato e appunto pubblicizzato. Vi appaiono tre volti giovanili e sorridenti che così ci parlano "Io tecnica, tu scienza, noi futuro". Rimango quantomeno stupefatta e preoccupata, sentimenti, affetti, emozioni non fanno parte della costruzione del futuro?

Passerei ora a quella che ho denominato una sommaria "scorribanda" storico-scientifico-religiosa in modo tale da avere una visione dello sviluppo del pensiero scientifico attorno al tema della fede e della religiosità. E' il male che ci sollecita e ci interroga nei confronti della fede religiosa e questa sera pure nei confronti della cura. Un poco come a voler segnalare un'incongruenza fra Dio e il male, fra la cura psicoanalitica e la persistenza del male. Delle riflessioni che andrò ora condividendo con voi sono in larga parte debitrice e profondamente grata all'amico filosofo Fabio Minazzi.

Un detenuto in una cella di un Lager nazista sulla parete della prigione scrisse "*Se Dio esiste mi deve una spiegazione*". Partiamo da qui. La ricerca di una

spiegazione che si iscrive in una logica e ragione umana costituisce il segno della fuoriuscita dalla cieca fede che richiede una dedizione infinita, tale da sottrarsi appunto ad ogni “logica” umana. A questo punto occorre chiarire cosa intendo per logica umana e cosa assai più complessa se non impossibile, chiarire cosa intendo per fede come sottrazione a questa logica umana, posto naturalmente il fatto che sia possibile, per noi esseri umani sottrarci a noi stessi per credere in Dio. La logica umana è quella capacità e qualità che ci permette di costruire uno Stato laico. Lo Stato laico è quella condizione sostenuta da un contratto fra le genti, un contratto che afferma e che vuol garantire il primato della ragione. Una ragione tutta intessuta di passioni della mente e di ragioni del cuore, per intenderci, nulla a che vedere con una ragione concettuale staccata dalla carne, dallo spazio e dal tempo della vita. Lo strumento della nostra unità, della nostra possibilità di convivere sta dunque tutto nella nostra capacità di far buon uso della nostra ragione sentimentale, cognitiva, conscia e inconscia, emotiva, affettiva, trasformativa. Questa disposizione d’animo ci permette di essere quotidianamente in tensione verso la Verità delle cose, una Verità come fine ideale.

Ma affinché sia possibile per l’uomo sviluppare appieno il suo talento creativo con fine ultimo ed ideale la Verità delle cose, occorre che esso sia libero dalla paura, in grado di procedere secondo modalità esistenziali felicitanti. Lo Stato laico è quella condizione che si fa garante della nostra sicurezza permettendoci di affrancarci dalla paura per sviluppare appieno la nostra ragione, la nostra autonomia, la nostra libertà, il nostro senso morale, la nostra responsabilità, il nostro senso critico, la nostra capacità trasformativa, aiutati dalla nostra immaginazione, poiché un’educazione priva di immaginazione porta alla psicopatologia. Come insegna Jean Paul Sarte *“Essenze e fatti sono incommensurabili, e uno che inizia con i fatti non arriverà mai alle essenze”*. Ed io parafrasandolo aggiungo che uno che inizia con i fatti senza mai arrivare alle essenze, arriva a commettere atrocità, sterminio, trasformando la morte in un’anonima esperienza di sottrazione di vita, animalizzandola, interessandosi solo della mera modalità con cui questa è inferta. È ciò che oggi accade con le guerre cosiddette giuste, con le migrazioni di quantità di disperati, con il sopruso su masse inermi di diseredati. Oggi a distanza di pochi anni dai tragici accadimenti nazisti, non più sulle pareti di una cella, ma dentro il cuore di ognuno di noi, nelle piazze e nei parlamenti, dovremmo chiederci *“Se Io esisto mi devo una spiegazione”*. Questa mia affermazione è sostenuta ed incoraggiata dal pensiero galileiano secondo il quale *“la conoscenza umana è naturale e apprensibile dall’uomo stesso”*. Affinché la conoscenza umana di cui parla Galileo Galilei possa tornare ad alimentare la nostra capacità di ragionare occorre dare spazio e vitalità alle passioni temperate dallo spirito del tempo in cui siamo immersi. Non si tratta dunque di avere dentro di noi o di possedere delle passioni, ma di lasciarci da queste attraversare, unitamente allo spirito del nostro tempo, che altro non è se non il bisogno e il desiderio di condivisione, di confronto, di dialogo democratico. Potremmo forse concludere questa breve digressione affermando che la logica umana è quella modalità esistenziale che ci permette di non sottrarci a noi stessi, alle nostre responsabilità ed alle nostre fragilità.

Tornando alla fede ed all’abbandono fideistico che questa chiede all’uomo, partirei dalle riflessioni di Epicuro il quale sollevò in modo chiaro e stringente il problema del male chiedendosi *“La divinità o vuole abolire il male e non può; o può e non vuole; o non vuole né può. Se vuole e non può, bisogna ammetter che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che*

*sia malvagia, il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può, che sia insieme impotente e malvagia; se poi vuole e può, sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?"*

Uno dei Padri della Chiesa come Lattanzio risponde al pensiero epicureo adducendo il fatto che l'uomo sarebbe un animale ragionevole proprio in virtù della sua capacità di affrontare saggiamente il male, di conseguenza, curiosamente, in assenza del male non saremmo neppure animali ragionevoli.

Per dirla poi con Plutarco, il problema assumeva anche presso i pagani una forma imbarazzante: se Giove governa sommamente bene, come mai gli uomini sono sommamente infelici? Quando si ammette o si presuppone che la divinità sia, per definizione buona e tale da operare sempre per il bene, si pone immediatamente il problema dell'origine del male.

Voltaire commentando la risposta di Lattanzio a Epicuro rileva come di fronte ad un argomento tanto pressante come quello di Epicuro *"Lattanzio risponde piuttosto male, dicendo che Iddio ha voluto il male ma ci ha data la saggezza con la quale possiamo conseguire il bene. Bisogna confessare che è una risposta assai debole, perché suppone che Iddio non potesse darci la saggezza se non creando il male; e poi, noi uomini abbiamo davvero una bella quantità di saggezza."*

La conclusione di queste riflessioni sarà tratta, in modo coerentemente inesorabile, da un ateo e materialista come Holbach, per il quale *"La prescienza che viene attribuita a Dio darebbe agli uomini colpevoli e da lui puniti il diritto di lagnarsi della sua crudeltà"*.

Per dirla ancora alla Holbach sei o settemila anni di *"malgoverno della Provvidenza"* costituiscono un esito del tutto impraticabile per chi riconosca il ruolo fondamentale di quel tribunale della ragione umana di fronte al quale anche dio deve essere infine chiamato. Come appunto farà l'ala più conseguente dell'Illuminismo che riconoscerà francamente la positività del male, onde poterlo poi combattere apertamente, per lo meno nella misura in cui ciò è effettivamente possibile da parte dell'uomo effettivo, in carne ed ossa, nel corso della sua storia effettiva reale e non chimerica.

L'affermazione illuministica della piena ed effettiva positività del male si oppone alla concezione metafisica consolidata, scontata nella filosofia cristiana, in virtù della quale il male è sostanzialmente equivalente al non-essere. In questa tradizione metafisica il male che tormenta l'uomo diviene allora mera privazione del bene, oppure, come un momento del bene stesso, come una tappa necessaria all'epifania del bene.

Contro questa concezione metafisica negante qualunque realtà del male, si sviluppa la concezione, altrettanto metafisica, del male, quella che lo configura come un contrasto interno e intrinseco all'essere che viene così concepito come lotta perenne tra due principi opposti e conflittuali. Questa prospettiva storicamente fu inaugurata dalla religione persiana, per la quale bene e male costituiscono due divinità che configgono, ma al male è ora attribuita una realtà eguale, anche se opposta, a quella conferita al bene. Sul piano religioso la soluzione decisamente dualistica viene mitigata introducendo una divinità intermedia (Mitra) svolgente una funzione di connessione tra la divinità del bene (Ahura Mazda o Ormazd) e l'antidivinità del male (Ahriman).

La tradizione filosofica occidentale ha recuperato questo concetto dualistico presentandolo come interno e costitutivo della stessa divinità. Secondo questa prospettiva due principi opposti attuano una sorta di lotta "amorosa" entro la stessa divinità.

La riflessione moderna a proposito del male è nata in antitesi radicale contro questo composito patrimonio tradizionale. In tale solco si innesta felicemente il pensiero psicoanalitico che recupera e trasforma questa concezione dualistica tutta metafisica e costitutiva della divinità, iscrivendola totalmente all'interno dell'orizzonte umano. Freud ipotizza una pulsione di morte contrapposta alla pulsione di vita che abita ognuno di noi dalla nascita alla morte. Da parte sua Wilfred Bion elabora ulteriormente questa visione trasformandola in un modello che postula come corredo genetico per l'essere umano una disposizione a creare legami secondo due contrapposte valenze, una valenza di odio contrapposta ad una valenza di amore. Queste due valenze fungeranno nel corso della nostra esistenza da propulsori per creare nodi e snodi generatori in caso negativo di fraintendimento e di collusione, ed in caso positivo di conoscenza e di trasformazione in tensione con l'ideale della verità dolorosa e al contempo felicitante.

Le puntuali osservazioni critiche contro l'inesistenza del male e la sua presunta compatibilità con la perfezione e l'onnipotenza divina hanno contribuito ad aprire la strada ad una nuova sensibilità filosofica in virtù della quale il male lungi dall'essere considerato un non-essere, è stato progressivamente strappato dalla dimensione metafisica per essere ricondotto al piano delle deliberazioni umane, delle scelte operate dai singoli uomini e dalle società. Il risultato, come per il pensiero psicoanalitico, è la ridiscesa del male dal cielo metafisico alla terra configurandosi sempre più non come il male ma come un male, concreto ed effettivo, che si inserisce in un quadro che presuppone sempre la presenza di un possibile giudizio di valore. Dunque ogni singolo male va sempre contestualizzato in un singolo e determinato contesto.

Questa forte e positiva consapevolezza funge da base a tutto il mondo scientifico e naturalmente pure al lavoro di ricerca e di clinica di Sigmund Freud. La psicoanalisi ai suoi esordi, nel solco del modello teorico di impianto positivista, evidenzia nella pratica clinica e sistematizza teoricamente il principio di causa-effetto, ossia del trauma che come il male genera sofferenza, nel nostro caso genera nevrosi. Questo principio lentamente elaborato e trasformato permette di comprendere come il male dal punto di vista psicoanalitico non risieda unicamente o principalmente in un trauma realmente e concretamente vissuto e subito, ma nella stragrande maggioranza dei casi risieda in una debole, a volte menzioniera elaborazione delle proprie vicissitudini sul piano emotivo, mentale. Come dire che fra il dato sensibile e la sua percezione emotiva si crea sovente una frattura, uno scarto incommensurabile, un'incongruenza che genera dentro di noi un conflitto che si impone procurandoci un senso di dolore, di inadeguatezza, di confusione, di infelicità, di spossatezza.

Tornando alla filosofia il Kantismo costituisce una prospettiva ermeneutica che educa a tenere sempre presenti le differenti mediazioni critiche, mediante le quali si costituisce qualsiasi "oggetto" indagato dai differenti ambiti disciplinari. Con il contributo kantiano svanisce il sogno di poter individuare, una volta per tutte, la "vera" natura di una determinata realtà, anche di quelle storiche. Naturalmente questa lezione viene fatta propria anche dalla psicoanalisi, come poc'anzi accennato.

Kant sulla narrazione biblica contenuta nella Genesi, evidenzia l'animalità umana intrecciandola sempre più con la sua razionalità. Questo problematico intreccio ha generato l'immagine del paradiso terrestre come una sorta di proiezione mitica del precedente stato ferino, entro il quale l'uomo viveva in tranquillo ozio e pace costante proprio perché in quel mondo il suo rapporto con la natura

era del tutto immediato. La perdita di questa identità con il mondo della natura si configura come l'ingresso nel mondo del lavoro e dell'azione, del ragionamento e di tutte le inquietudini, le fatiche e le pene connesse. Tutto ciò stacca l'uomo dalla sua inconsapevole dimensione animale proiettandolo nell'abisso della propria individualità, coscienza, morale e responsabilità. L'innocenza del paradiso terrestre si colloca a monte di questo mondo inquieto, costituisce il limbo della storia umana dal quale l'uomo è emerso per configurarsi come animale razionale in grado di deliberare liberamente e di assumersi la completa responsabilità delle proprie scelte. La specificità dell'essere umano è rintracciabile in questo intreccio, sempre problematico e costantemente insopprimibile, tra l'animalità umana e la sua stessa razionalità. La razionalità umana è pensata da Kant come uno strumento precario e pur fallibile, processuale, storico, che sempre procede per tentativi, imparando dai suoi errori. Per dirla con Kant, il male morale si radica sempre e costantemente nel libero arbitrio umano e quindi nella responsabilità del singolo in quanto uomo.

Anche Freud nel 1907 si occupa di religione evidenziandone in quell'occasione il carattere ossessivo. Si tratta dello scritto *Azioni ossessive e pratiche religiose*. Come il titolo lascia intendere, l'elemento principale della riflessione era costituito dall'esame di due situazioni nelle quali emergevano l'imperiosità e l'ossessività delle azioni e la fissità delle pratiche religiose, nonché le reazioni di angoscia prodotte in caso di deroga dal comando ossessivo o religioso.

Poi nel 1912/1913 Freud torna ad occuparsi di religione in *Totem e Tabù*, chinandosi sulla riflessione riguardante l'origine stessa della religione. Freud medesimo ci dice che ricostruisce in modo talvolta fantastico l'origine della religione, partendo dalla concezione darwiniana. Dalle ceneri dell'orda primordiale sorge l'organizzazione familiare che si fonda sul tabù dell'incesto. Da qui si sviluppa il concetto di totem come progenitore e nel contempo divinità. E da qui si sviluppa poi la concezione monoteistica.

Infine nel 1927 Freud abbandona il punto di vista storico e nello scritto intitolato *L'avvenire di un'illusione* definisce la religione un'illusione che nel passato può pure avere avuto una funzione di per sé positiva sia per gli individui che per la comunità, ma che nel futuro sarà destinata a soccombere, essendo questa confutata da una rigorosa critica scientifica. Con una chiara posizione illuministica Freud ammonisce "la religione è un'illusione e chi si affida ai principi della ragione se ne deve sbarazzare".

Dunque la psicoanalisi fa sua la nuova e sensibile visione della filosofia rispetto al male, restituendo così alla persona tutta la sua dignità ed autonomia. Ma la vocazione di cura che la psicoanalisi porta nel suo grembo, congiuntamente alla vocazione conoscitiva, spinge quest'ultima ad interrogarsi rispetto agli scacchi che a volte l'essere umano sconta malgrado il senso di responsabilità e la volontà ad andare oltre. Insomma là dove la filosofia si occupa dell'essere umano nel pieno delle proprie facoltà intellettive, affettive e morali, la psicoanalisi si china sulle frange dei deboli, dei fragili, dei feriti, degli aggressivi, delle vittime, dei complici, dei carnefici e degli sconfitti, dei folli, dei diversi. Là dove la ragione del cuore e il volere della mente non hanno la forza di farsi sentire rispetto a quello che Giuseppe Berto chiama "*Il male oscuro*", la psicoanalisi si chiama in campo e si apre alla tragicità dell'uomo di fronte al sentimento di perdita e di sconfitta, offrendo tacita e costruttiva solidarietà umana, in vista di una possibile seppure difficoltosa trasformazione che permetta di rafforzare o addirittura far sorgere la capacità di assumersi in prima istanza la cura del proprio benessere che potrà poi

dilatarsi a cura del benessere dell'Altro. Il giudizio inappellabile e lo scranno che chiama e impone di rispondere delle proprie pochezze e nefandezze, non abitano l'animo e la mente dello psicoanalista.

Ed è a questo punto che vi invito a seguirmi per un breve tratto nel campo delle riflessioni che riguardano il mio pensiero e la mia prassi professionali e personali.

La lettura di una riflessione di Umberto Galimberti proposta su di un quotidiano negli scorsi giorni mi permette di sviluppare alcune riflessioni. Oggi più che mai la psicoanalisi deve uscire dagli studi entrando nel mondo della società, nel mondo della cultura, condividere e conversare con la malvagità e con la precarietà che attraversano e scuotono l'essere umano, fornendo generosamente quei preziosi strumenti teorici e pratici che potrebbero dare il loro contributo rafforzativo ai nuovi e fragili valori della modernità. In primo luogo la psicoanalisi ha sicuramente un contributo da dare e che nel corso di questo secolo ha già dato prova di offrire, rispetto al principio dell'autonomia di ogni essere umano. Nel tentativo di capire perché tale principio fosse tanto difficile da conseguire la psicoanalisi ha elaborato i concetti di ambivalenza, di resistenza, di meccanismi di difesa, ecc. aiutando dunque fattivamente il processo di emancipazione di ogni singolo essere umano e della comunità tutta.

Un altro apporto importante la psicoanalisi lo ha dato all'emancipazione femminile ed al riconoscimento dei diritti dell'omosessualità, ridefinendo il genere sessuale come scelta personale, portando in primo piano l'autonomia e l'individualità nella sfera sessuale della propria vita.

Dando espressione, visibilità e dignità alla vita personale e sottolineando la distinzione fra pubblico e privato la psicoanalisi ha dato pure un significativo contributo all'interiorizzazione del concetto di democrazia. In questo modo si sono delineate nuove e proficue relazioni fra individuo e autorità, avendo il singolo acquisto il diritto di operare scelte a partire dalla propria personale natura, considerata non come appare, ma come è interiormente e relazionalmente vissuta. Per finire come Galimberti si augura, la psicoanalisi non deve ora abbandonare questa vocazione alla relazione non solo con il singolo individuo ma con la società tutta, con la storia, con la cultura, e aggiungo io, con le atrocità e le incongruenze che abbiamo inanellato e costruito malgrado la cultura, l'amore, la cura, la conoscenza.

La psicoanalisi ci offre un piccolo aiuto ricordandoci, riguardo all'animo umano, che esso è fatto di passioni, di affetti, di pensieri che si intrecciano in uno spazio mentale sia individuale che sociale. In questo spazio mentale prendono dunque forma pensieri e affetti dei quali siamo in parte inconsapevoli, in parte chiaramente consapevoli e in larga misura piuttosto confusi fra consapevolezza e inconsapevolezza. Più queste passioni, questi affetti e questi pensieri sono fra loro integrati, più viviamo nella possibilità di pensare i pensieri sino in fondo in modo costruttivo e non in modo distruttivo o parziale. Ogni squilibrio, ogni scompenso sia nel solco delle passioni e degli affetti che in quello dei pensieri, ci pone in una condizione di scacco di perdita, di disturbo sia del pensiero che del conseguente agito. Un buon e integro senso di sé, costruito sull'armonioso intreccio di passioni e pensieri che ci guidano lungo la via che dal "conosci te stesso; al penso dunque sono; sino al con-vivo dunque esisto" potrebbe essere un valido strumento di comprensione della realtà e delle conseguenti nostre scelte fra Bene e Male.

Vorrei ora dedicare un'ultima riflessione ad un aspetto che sino ad ora è rimasto mio malgrado un poco negletto! Abbiamo inizialmente parlato di una

delle due categorie che caratterizzano l'Uomo del quale ci stiamo qui occupando: la finitudine che si impone alla nostra esistenza gettandoci nella condizione di essere portatori di un mistero. Il mistero della fragilità, della finitudine, della incompletezza della nostra esistenza, della nostra vita, si incarna nel nostro essere mortali. Ma la finitudine di cui siamo portatori si rivela anche attraverso un altro importante attributo che si svela nel mistero di non bastare a noi stessi oltre che di essere per la morte. Sin dai nostri primi attimi di vita siamo confrontati con la finitudine, con la mancanza. Per vivere non ci bastiamo, ci occorre l'ospitalità dell'Altro. E questa ospitalità non è fatta solo di cibo per il corpo, ma pure di cibo per l'anima, di calore, di amore. Senza questo cibo umano specificatamente umano, ci lasceremmo morire. Il mistero dell'uomo forse sta proprio in questa impossibilità di vivere al di fuori della relazione sia questa declinata secondo legami costruttivi, potremmo dire a valenza d'amore, che secondo legami distruttivi, a valenza di odio. La relazione ci pone nella condizione di esseri che trascendono la mera sopravvivenza fisica, la mera sopravvivenza della specie. La condizione di *-essere in relazione-* diviene garante della nostra possibilità di progettare, di vivere secondo la nostra intenzione, di essere tesi alla conquista sia sul piano culturale, che sociale, che affettivo, che politico ecc. Potremmo forse dire che il mistero dell'animo umano risiede nel nostro superamento del bisogno nel segno del desiderio: noi siamo, o forse dovrei dire, noi avremmo la possibilità di essere delle creature desideranti poste in condizione di assumersi i propri desideri.

Nella sua ultima fatica filosofico-letteraria *La scultura di sé. Per una morale estetica* il filosofo Michel Onfray parla di autocostruzione di sé. Ogni essere umano dovrebbe tendere ad essere solitario e solidale, teso alla costruzione di sé, costruendo con gli altri delle relazioni contrattuali, egualitarie e limitate nel tempo. Ma la solidarietà, altrimenti detta compassione, non è forse il "verbo" di Gesù?

# Alex Escamilla Imparato\* **Crisis y dignidad: un paseo con Karl Kraus por la plaza Tahrir**

*“El campo es verdaderamente, en este sentido, el lugar inaugural de la modernidad: el primer espacio en que acontecimientos públicos y privados, vida política y vida biológica se hacen rigurosamente indistinguibles. ... el habitante del campo es, en rigor, una persona absolutamente privada.”<sup>1</sup>*

Giorgio Agamben

## ABSTRACT

Los últimos acontecimientos revolucionarios surgidos en el mundo árabe, así como los movimientos sociales de indignación frente a los abusos de poder del mercado y la degradación de la vida democrática, están promoviendo nuevas formas distribuidas y horizontales de resistencia y actuación política en defensa de lo común, mediante un uso comprometido y libertario de las mismas herramientas tecnológicas que han servido para globalizar la economía financiera y reducir lo político a una gestión técnica del poder. En el texto se pretende recuperar la mirada crítica de Karl Kraus, entendiendo que sus diagnósticos y sus profecías -también su sátira- pueden servirnos ahora para desactivar un poder absolutamente privatizado y en crisis.

## KEYWORDS

Primavera árabe / Procomún / 15M / Occupy Wall Street / Tecnocracia

Seguimos buscando la imagen que nos ayude a encajar la complejidad de este mundo que por de pronto se nos ha vuelto globalmente confuso. Por ahora, lo que obtenemos por respuesta cada vez que tratamos sobre esta Gran Crisis, que va mucho más allá de lo económico, es una oscura, por no decir oscurantista, fantasmagoría construida por el discurso del poder tecnócrata, a base de explicaciones *ad hoc* que justifican la aplicación de una serie de recetas caducas e interesadas. Para este discurso técnico del poder, la crisis se manifiesta en lo económico y lo que se necesita es una reforma profunda de las relaciones entre economía y política. Hablan de *hacer los deberes* y de implementar las *medidas necesarias*, y con toda esa palabrería esconden lo que no puede decirse en público pero que todo el mundo sabe -o debería saber por su bien a modo de amenaza-. La crisis económica es entonces para este saber una disfunción entre economía y política, por culpa de demasiada política, que hay que corregir implementando la

\* Alex Escamilla Imparato nace en Barcelona en 1972. Estudia Ingeniería Informática (UPC), Master en Gestión de Tecnologías de la Información (La Salle) y Filosofía (UB). Colabora habitualmente escribiendo artículos de opinión en la revista digital [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org). Blog: <http://transnacional.blogspot.com/>

<sup>1</sup> AGAMBEN Giorgio, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 101-103.

última fase liberalizadora para que el mercado -y concretamente el financiero- se independice definitivamente de lo político –no así del dinero público-.

Liberalizando los recursos públicos y desmantelando el Estado de bienestar todo se convierte en privado. Los derechos de ciudadanía se reducen a una vigilancia de la vida desnuda, biológica, del individuo, y a la gestión técnica de la producción y reproducción social. El escándalo permanente de lo privado con lo privado sin que medie el espacio público necesario para ejercer políticamente, nos conduce aceleradamente hacia lo que Hannah Arendt describía como asfixia totalitaria. La desaparición del espacio político, la construcción del campo en el que los cuerpos desnudos y hacinados son sometidos a la ley arbitraria y dependiente del poder totalmente privatizado.

Aunque estos campos asfixiantes que impiden cualquier expresión de la *vita activa* del ciudadano no son completamente nuevos y se han repetido a lo largo de la historia, sabiendo que el denominador común es siempre un ataque al mismo lenguaje -mediante un uso indigno-, nuestra tarea política de ahora es comprender la naturaleza del decir tecnocrático contemporáneo y frente a él, generar consensos para llevar a cabo las acciones políticas que como sociedades democráticas deberíamos responsablemente defender. Quizá siguiendo el espíritu de la revolución que ha significado la *primavera árabe*, y que continúa con el movimiento de los Indignados transnacionalizado por el *Occupy Wall Street*. Ocupar lo indigno y dignificarlo sigue siendo sin duda un importante motor de la Historia. Todos estos movimientos, más allá de compartir un sentimiento claro de indignación, constituyen una voluntad colectiva que defiende un derecho democrático cívico transnacional que garantice y extienda los derechos básicos alcanzados en la segunda mitad del siglo XX. Son, aunque siempre al margen de las instituciones, una emergente organización virtual que se manifiesta intermitentemente en distintos lugares y tiempos, en nombre de un demos contemporáneo que tiene los medios y los conocimientos para actuar políticamente en defensa de lo común.

## Crisis

El ataque de los mercados financieros a Europa, más que por su deuda, responde al intento de destruir el modelo político europeo –el sueño europeo- expresado en el sistema de derecho del Estado de bienestar. Son las normas determinadas por el mercado las que están hundiendo el proyecto europeo para continuar con el negocio, privatizando lo público, depreciando salarios y destruyendo los derechos de los trabajadores maximizando beneficios con el fin de seguir acumulando riqueza. El historiador inglés Tony Judt en *Algo va mal* insistía en la necesidad de cambiar de rumbo si no queremos que las cotas de progreso y mejora social alcanzadas sigan deteriorándose:

*“Hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. Durante treinta años hemos hecho una virtud de la búsqueda del beneficio material: de hecho, esta búsqueda es todo lo que queda de nuestro sentido de un propósito colectivo. Sabemos qué cuestan las cosas, pero no tenemos idea de lo que valen. Ya no nos preguntamos sobre un acto legislativo o un pronunciamiento judicial: ¿es legítimo? ¿Es ecuánime? ¿Es justo? ¿Es correcto? ¿Va a contribuir a mejorar la sociedad o el mundo? Éstos solían ser los interrogantes políticos, incluso si sus respuestas no eran fáciles. Tenemos que volver a aprender a plantearlos.*

*El estilo materialista y egoísta de la vida contemporánea no es inherente a la condición humana. Gran parte de lo que hoy nos parece ‘natural’ data de la*

década de 1980: la obsesión por la creación de riqueza, el culto a la privatización y el sector privado, las crecientes diferencias entre ricos y pobres. Y, sobre todo, la retórica que los acompaña: una admiración acrítica por los mercados no regulados, el desprecio por el sector público, la ilusión del crecimiento infinito. No podemos seguir viviendo así.”<sup>2</sup>

Replantear estas cuestiones sobre la legitimidad o ecuanimidad de las medidas propuestas por los *expertos* es recuperar el espacio político perdido frente al exhibicionismo y la desfachatez de lo privado. Si el mercado se ha transnacionalizado y la política nacional ya no resuelve ni puede gestionar los riesgos globales, hay que transnacionalizar la política del bienestar común, quizá a expensas de la propia soberanía del Estado-nación. Necesitamos organizarnos desde lo local hasta lo global, y de lo global a lo local, y constituir un espacio democrático –una jurisdicción *glocal*- para tomar decisiones políticas sobre los retos y los riesgos que asumimos como seres humanos. En ese sentido el movimiento global de indignación es esencialmente político y democrático -sin querer a la vez convertirse en partido orgánico del poder- cuando lleva a las plazas y a los barrios las cuestiones comunes -que nos afectan a todos como ciudadanos globalizados- para debatirlas y producir consensos. Sólo trascendiendo las fronteras defendidas por el Estado-nación y creando dispositivos sociales cooperativos puede hoy la política conformar la realidad.

En la Italia contemporánea, como ya sucedió en la historia europea a principios del siglo XX, hemos vuelto a ver cómo esa clase de hacer política exhibicionista ha sido capaz de seducir y someter a un pueblo culto durante demasiado tiempo para garantizar los beneficios de unos pocos protegidos por el berlusconismo. El Estado convertido en un círculo mafioso –*un fascio* unido por interés privado- que promueve acuerdos no escritos y sociedades del riesgo, y los medios de comunicación incrustados en el poder –también en sus operaciones militares- especializados en construir lógicas narrativas que justifiquen los hechos y amenacen a la crítica. Una imagen grotesca de lo que en realidad se ha convertido la mayoría de nuestras democracias de mercado.

La revolución por dignidad surgida en el mundo árabe, la que ha hecho caer a poderosos obscenos y amorales, está mostrando al mundo que no hay apenas diferencias entre los regímenes constituidos en esos países y que se dirigen de forma mafiosa protegidos por la política exterior europea, y las democracias de mercado que nos gobiernan. La arbitrariedad del poder se manifiesta cuando la ley deja de ser igual para todos, cuando castiga con la pena máxima al ciudadano desahuciado, o injustamente fiscalizado por la hacienda pública en comparación a las rentas más altas, y a la vez permite el enriquecimiento ilícito de unos *expertos* que jamás acaban asumiendo ninguna responsabilidad jurídica frente a las víctimas de sus artificiosas y múltiples estafas. En Islandia, un raro -y noble- ejemplo de acción democrática popular, han conseguido juzgar a los responsables de la estafa político-financiera que los dirigentes públicos y privados permitieron a la vez que se enriquecían con ello.

Hay que seguir cuestionándose la legitimidad del discurso y la verdad dominante. Deberíamos compartir lo que Gianni Vattimo en *Adiós a la verdad*, y con él la larga lista de pensadores posmodernos desde Nietzsche pasando por Foucault, han dicho sobre la historicidad de la verdad, la cuestión del poder en la construcción del saber y la verdad. Todo lo que ahora nos amenaza, desde la

crisis financiera y de deuda soberana hasta el cambio climático, ha sido puesto en marcha por el mismo saber-poder que, mediante los gobiernos nacionales y en cooperación con los expertos tecnócratas, ha legitimado una verdad sobre la que descansa el sistema de leyes y prácticas económicas que nos están llevando al colapso precipitado de la vida humana en la Tierra. Igual que la caída de los dictadores árabes ha hecho caer una parte de la verdad construida por las instituciones del poder global, la crisis financiera y el negocio mafioso-especulativo contra la deuda soberana están mostrando al ciudadano cosmopolita la poca legitimidad democrática –verdaderamente científica, racional– que tiene el mercado como actor y decisor político. Cómo se explica sino que la deuda de los estados que se paga con dinero público tenga más costes financieros que el dinero que adquieren los grandes bancos privados de los Bancos Centrales. De este modo cualquier respuesta política, realista y legítima frente a estos abusos debe pasar por un cambio del saber-poder que ha sido impuesto como cierto. Toda auténtica revolución presupone un cambio cultural que es el que permite dar el giro definitivo hacia lo nuevo.

La ciencia y las tecnologías que utiliza el discurso dominante contemporáneo para mantenerse en el poder son mucho más eficaces ahora que en cualquier otra época en la historia, y permiten implementar un sistema de escucha y difusión de las comunicaciones globales que cumple el sueño de toda institución totalitaria. En lo individual, con la penetración del uso de *gadgets* tecnológicos conectados en red para comunicarnos, hemos ido perdiendo la capacidad de decidir qué queremos que sea público y qué conservar en privado, obligados a asomarnos a las intimidades de todos sin que medie, como debería, un espacio de apariencia en lo público. El “entre”, siguiendo a Arendt, que permite la visibilidad en el espacio público y la protección del espacio privado.

Pero más allá del discurso tecnócrata, por crisis entendemos juzgar, reflexionar, separar o decidir frente a algo que se rompe y justamente por eso hay que analizarlo, pensarlo. Y lo que se nos ha roto no es otra cosa que nuestra forma de conceptualizar el mundo, la imagen que nos hacemos de él para orientarnos, decir y actuar. Por eso resistir frente a la deriva embrutecedora del uso confuso del lenguaje, de la misma forma que lo hizo Karl Kraus en la apocalíptica Europa de entreguerras contra el avance de la barbarie totalitaria, y más tarde lo expresaría en forma de teoría política Hannah Arendt en su obra filosófica, implica poner en común aquellos significados que deberían permitirnos vivir potencialmente en la acción política -vita activa-, dentro de un espacio público constituido sobre todo por palabras compartidas, enunciados performativos acordados y consensuados mediante acciones comunes. En este sentido, asumiendo la responsabilidad del decir público -comunicar es poner en común el pensar y el sentir-, que es el origen de toda responsabilidad, deberíamos replantearnos los marcos conceptuales desde donde estamos obligados a pensar, y redefinir las nuevas categorías que necesitaremos para actuar en defensa de lo común. Empezar a considerar la economía como el *nomos* de la casa –*oikô*s-, incluyendo la dimensión colectiva que hay en lo privado, y que debe ser expresado en forma de derecho público, de leyes aplicadas por igual a todos los ciudadanos; y la historia moderna de la economía como una historia jurídica de la dignidad e indignidad del hombre.

En tiempos de Kraus, la discusión jurídica entre Carl Schmitt y Hans Kelsen giraba en torno a la cuestión de si tenía legitimidad un sistema de derecho -una ley del pueblo- que estuviese por encima del derecho republicano que reconocía a todos los ciudadanos por iguales. Y, ¿no sucede lo mismo ahora con las leyes no

escritas del mercado? La posibilidad de legitimar formas de legislación especiales frente a los extranjeros o frente a otros pueblos o ideologías o clases sociales, fue, y sigue siendo, la expresión de la indignidad de la alta cultura justificadora de guerras y estados de excepción permanentes. Para Arendt los apátridas, los que hoy denominamos ilegales, son los nuevos proscritos de la Edad Media. Hay una clara responsabilidad, también subrayada por Arendt, de la misma cultura y sus máximos representantes al facilitar las justificaciones académicas y culturales para cometer los abusos más atroces bajo la fría necesidad de la razón instrumental. También esto ha ocurrido en la actual crisis, en la que escuelas y academias dominantes han construido falaces y acrílicos discursos que han estado justificando lo injustificable, y sobre todo desencadenando todos estos riesgos globales a los que debemos ahora hacerles frente.

Pero toda historia cuenta sus guerras, y éstas surgen por dignidad o son producidas por hechos indignos. También en la historia de la economía moderna aparece reiteradamente esta capacidad de producir riqueza y acumular poder mediante el abuso de la dignidad humana. Nos encontramos precisamente en un tiempo de abusos por parte de una minoría poderosa -privada y anónima- que recibe sin trabajo unas ganancias que invierten en hacer más privado el mercado económico-financiero, y más público el sistema de socialización de sus propias pérdidas. Y frente a esto, las ya debilitadas políticas nacionales, que hasta ahora han demostrado estar al servicio del poder económico financiero, se han limitado a aplicar un plan técnico -eludiendo el auténtico discurso y acto político- desarrollado por el mismo saber-poder que nos ha llevado hasta aquí, y que sigue desresponsabilizando al mercado de las consecuencias políticas y éticas de sus acciones. Un poder que sigue provocando desigualdades y externalizando los costes socioecológicos para que los asuman los más desfavorecidos y las generaciones futuras. Un poder y un discurso parecido al que Kraus resistió y desenmascaró, y que llevó repetidamente a la Europa civilizada del siglo XX al abismo de la autodestrucción.

## Dignidad

Afortunadamente -pero con mucho sacrificio- también las rebeliones, revueltas y revoluciones ocurren en la historia de lo humano, de la misma forma que en economía producen riqueza transformando el mundo. Y siempre se acaba encontrando un uso auténticamente revolucionario de los nuevos medios -tecnologías- de producción, porque es tarea de lo humano introducir enunciados de valor en el mundo, y hacer de internet, por poner un ejemplo, un lugar donde sea posible constituir un ágora política en vez de convertirlo en otro asfixiante campo de concentración virtual. Hay muchas maneras de hacer un uso subversivo de la tecnología que nos rodea, pacíficamente, y para defender los derechos que garanticen una vida digna para toda la humanidad. Un uso cooperativo del conocimiento para desenmascarar la verdad ya gastada -indigna-, capaz de producir dispositivos para pensar y actuar colectivamente. Muchas de las experiencias del movimiento 15-M, surgidas desde el activismo, el software libre, y la ética hacker están mostrando el camino para hacer un uso digno y muy creativo de la tecnología aportando valor social a la ciudadanía, e impidiendo que las corporaciones privadas se apropien de los beneficios. Estas experiencias están creando una realidad que en muchas ocasiones choca con las normas y las prácticas preconcebidas, desestabilizando las instituciones y forzándolas al cambio. Ese debería ser el camino a seguir si queremos ampliar el espacio de comunicación -constituyente

de lo común- para hacerlo menos jerárquico y recuperar la autonomía de la política. Aunque también hemos de ser conscientes de cómo la vieja explotación económica reaparece en el nuevo entorno de las redes sociales para apropiarse del trabajo desinteresado de la comunidad – *Facebook* es el ejemplo más claro – y convertirlo en riqueza privada. De modo que si queremos avanzar en la comprensión de lo que se nos manifiesta como crisis, deberíamos pensar también en la dignidad y la indignidad que aparecen en la historia como períodos de paz y progreso humano, y períodos de desigualdades, injusticias y guerras.

La dignidad nunca se reduce al ámbito privado, no es de propiedad individual sino colectiva. Uno pierde la dignidad cuando más allá de su pérdida ve amenazada a la humanidad entera, cuando el mal que recibe ataca a su condición de persona dentro de la comunidad humana. La humillación es hacer que un ser humano deje de serlo frente a los demás. Una persona desahuciada, una raza o una religión perseguidas, un ser humano torturado, lo es frente a toda la humanidad. Eso es lo que moviliza a la sociedad civil que todavía no ha sido desahuciada ni perseguida ni torturada, pero que siente la amenaza tan real como la del prójimo. Kraus advertía a su época, y a la nuestra, sobre todos estos peligros escribiendo textos y publicándolos en su revista *Die Fackel* -la Antorcha-, señalando la presencia de una ley no escrita del poder económico y financiero, transmitida eficazmente por unos medios de comunicación y publicidad encargados de construir la narración y hacer creíble lo que debe ser impuesto como real. Nos enseñó a detectar cómo la corrupción del lenguaje antecede a la barbarie, y cómo la tecnocracia jurídica de una época ilustrada construía un derecho del pueblo alemán que prevalecía sobre el derecho universal de cualquier ciudadano, legalizando la persecución sistemática del pueblo judío. Kraus lo describe como un ambiente en el que: “*La ausencia de ley prevalece de forma legal*”. Y nosotros deberíamos advertirlo en la actual transmutación del derecho para legalizar la tortura, en la criminalización del inmigrante, en la invasión de países declarados unilateralmente enemigos, en la imposición de unas determinadas medidas sociales injustas para restablecer el orden dentro de un estado de excepción.

¿Y no estamos ahora, paralizados por el miedo, frente a una excepción financiera que pretende darle forma legal al ilegítimo expolio público y social que se está imponiendo a toda la humanidad? A ese nuevo sujeto de la historia que *Occupy NY*, siguiendo a Stiglitz, llama el 99%. Porque es con el miedo y mediante la narración de esta crisis, ocultada y mostrada cuando convenía, como se quiere controlar el pensamiento y la acción del ciudadano, para que el beneficio y el desenlace de esta compleja situación favorezca a las minorías de siempre. En eso también se adelantó Kraus cuando decía que la responsabilidad de la pobreza y el hambre en el mundo, así como la degradación medioambiental, recaía sobre las leyes no escritas del poder de los bancos y los mercados financieros junto con los medios de comunicación y publicidad que les hacían de sirvientes. No ha cambiado tanto la ambición humana y la desmesura para no saber reconocerlas.

Hay algo profundamente servil y perverso en la última publicidad que ha lanzado Movistar al vampirizar el legado asambleario que recogen los Indignados, y convertirlo en una clara burla al cliente del mercado de las telecomunicaciones -y en un sentido más amplio al ciudadano democrático- al que en repetidas ocasiones han estafado e ignorado. Resulta evidente que la batalla y la humillación deben desplazarse a las mentes de los espectadores, de los hablantes. Deben atacar al lenguaje para acabar justificando lo que no será nunca justo. Kraus insistía en que la corrupción del lenguaje era la forma originaria de toda corrupción, y

que las frases hechas y clichés así como los dichos, constituían la realidad que interesaba al poder. La desarticulación y desactivación del poder tenía que ver con desenmascarar esos dichos y clichés que eran condición necesaria para constituir la realidad impuesta. Kraus quería que sus lectores recuperaran la sensibilidad para reconocer todas aquellas expresiones que pasaban desapercibidas publicadas en la prensa diaria pero que contenían un significado siniestro. El triunfo de la fraseología vacía permite negar o transformar a voluntad la realidad mediante la banalización y el automatismo de las palabras y los actos. En *Die Fackel* escribe:

*“Pues bien, yo quería ayudar a los lectores y mostrarles el camino que conduce a resarcirse de la carencia de sensaciones. Quería educarlos para que comprendieran las cuestiones de la lengua alemana, a ese nivel en que se percibe la palabra escrita como la encarnación naturalmente necesaria del pensamiento y no sólo como el envoltorio socialmente establecido de la opinión. Quería desperiodizarlos.”*<sup>3</sup>

Los medios de comunicación y la publicidad a menudo tuvieron como objetivo neutralizar los contenidos revolucionarios, a la vez que promover las conductas y los hábitos sociales -y lingüísticos- que sirven a los intereses privados. La banalización como arma de destrucción masiva es muy eficaz para seguir perpetrando atentados contra la dignidad humana y contrarrestar al nuevo espíritu de la época que avanza desde el futuro, y que ocupando dignamente calles y plazas, pretende renovar el espacio público y hacerlo políticamente habitable. La cuestión de la dignidad, que está siendo claramente el motor del cambio geopolítico del mundo árabe, configura un escenario de protesta global de orden ético-moral en todas las sociedades y economías contemporáneas que acceden instantáneamente a la nueva esfera de visibilidad pública que se está reconfigurando con el uso de las nuevas tecnologías de la información y comunicación. La indignación que en principio parecía poner en peligro sólo los abusos cometidos por los regímenes árabes, cruza ahora Europa, EE.UU., Rusia, y quizá China acabe siendo la siguiente. Habría que añadir que este estado protopolítico de indignación emerge también de un trabajo previo hecho desde distintas asociaciones altermundialistas y grupos activistas que desde los años 90 fueron desarrollando plataformas de pensamiento colectivo transnacionales que han permitido la transmisión de unas ideas fuerza que están haciendo posible un cambio cultural a escala mundial. Estas experiencias políticas, junto con los nuevos usos sociales que la tecnología orientada en la defensa del procomún -lo que es de todos- permiten, están creando las condiciones de posibilidad necesarias para que las mayorías organizadas puedan intervenir en la historia.

Las democracias de mercado occidentales han ido perdiendo la poca legitimidad que les quedaba, primero por su política exterior, y ahora por la política interior que aplican para salir de la crisis -que Occidente mismo ha creado- y que consiste en desmantelar sistemáticamente el Estado de bienestar y hacer pagar al 99% de la población las pérdidas ocasionadas por unos pocos que se han enriquecido con los mercados especulativos, sin asumir riesgo alguno, y pagando menos impuestos que nadie. La humillación que sintió Mohamed Bouazizi cuando habiendo intentado vivir dignamente fue robado, insultado y despreciado por el poder arbitrario de Ben Ali, lo llevó a quemarse en público para mostrar su desesperación como ser humano frente a una comunidad que había perdido la dignidad y debía recuperarla. Las protestas continuaron ya no sólo por Bouazizi -él es ahora el paradigma del ciudadano universal que ya no aguanta más- ni por

los miles de muertos que fueron sacrificados por la revolución, sino porque el pueblo consiguió encontrar en las plazas y en las calles un nuevo decir en libertad con el que expresarse democráticamente frente al abuso de poder y vencer el miedo. Las manifestaciones de indignados que se produjeron posteriormente en Europa, con las primeras acampadas en la Puerta del Sol de Madrid y más tarde en la Plaza Cataluña de Barcelona y en el resto de ciudades españolas, hacían claras alusiones a la Revolución del Jazmín y consiguieron ampliar un espacio de experiencia y discusión común que está siendo muy fructífero para la expresión de las soberanías populares que se alzan contra las contemporáneas humillaciones del poder arbitrario. Las categorías de izquierda y derecha, Occidente y Oriente, países desarrollados y subdesarrollados, parecen estallar frente a esta oleada de protestas que manifiestan otra forma de enmarcar los problemas.

Las mismas democracias de mercado que llevan años diciendo que no debe intervenir políticamente sobre la economía, son las que se han puesto de acuerdo rápidamente para absorber con dinero público unas pérdidas privadas ocasionadas por las innovaciones financieras fraudulentas que siguen enriqueciendo a los que estafaron a la gran mayoría. En Egipto una de las asociaciones civiles que llevaba años luchando contra el régimen mafioso de los Mubarak y que tuvo un papel fundamental en la caída del régimen, se llamaba *Kifaya*, palabra árabe que significa “basta ya!”, y utilizada a menudo para expresar las quejas en las plazas: “estamos hartos!”, “basta de explotación!”, “basta de autoritarismo!”. Esta es la misma idea que subyace en las pancartas, escritos y mensajes públicos lanzados por los nuevos movimientos sociales de indignación. Un colectivo que, compartiendo el saber de forma abierta e incluyente, ha conseguido crear dispositivos sociales inteligentes capaces de reproducirse y cooperar en provecho del bien común aportando valor desinteresadamente. Una nueva –y a la vez muy antigua– forma de hacer política que ya nos indica el carácter de los próximos acontecimientos por venir.

Junto a esta crisis, estamos viviendo una transformación epocal en la que vemos emerger ante nosotros una realidad sin nombres ni conceptos, producida por los últimos cambios políticos, económicos y cognitivos que han estado silenciosamente agrietando los sistemas legales, los mercados, las sociedades, y finalmente el lenguaje mismo de nuestro presente. Para actuar políticamente, necesitamos alumbrar de nuevo colectivamente los nombres y conceptos que nos ayudarán a comprender la realidad –desde otro saber y otro poder más distribuido-. Nuestras sociedades se han apoderado de una tecnología y unos conocimientos que pueden movilizar a mucha gente para realizar proyectos autogestionados que aporten valor añadido al bien común. Más allá de lo privado, de lo público estatal, existe la posibilidad de crear comunidades abiertas que sean capaces de transformar la información en conocimiento compartido, y adquirir un poder y una autoridad moral para actuar frente a la ya decadente hegemonía cultural de nuestro presente. No es posible sostener el desarrollo tal y como se plantea desde el actual saber-poder, ni el crecimiento económico industrial-financiero, ni el malestar social y ecológico que ha causado una *política* tecnócrata que se ha extendido a todos los gobiernos y que pretende superar la crisis para volver a restablecer el mismo sistema injusto y autodestructivo.

La apropiación indebida del trabajo y la inteligencia social por parte de las grandes corporaciones privadas también es un asunto político que requiere una toma de consciencia por parte del ciudadano para que pueda defender mejor sus intereses colectivos. La trazabilidad de las comunicaciones y transacciones,

junto con la geolocalización y otras tecnologías, están configurando un sistema panóptico de vigilancia y control que debe ser gobernado democráticamente. Sólo mediante la acción política conseguiremos hacer de estos mecanismos tecnológicos herramientas útiles para que podamos ser los ciudadanos quienes vigilemos al poder y le exijamos más transparencia en la información que maneja, participando en la toma de las decisiones que nos afectan a todos. Es también una cuestión de dignidad proteger aquellos usos tecnológicos que favorezcan la libre circulación del conocimiento, faciliten la colaboración entre las personas, amplíen los espacios de discusión y participación social, y permitan legítimamente intervenir colectivamente sobre lo público. No hacerlo es facilitar la construcción del campo.

Preocuparnos por esta crisis implica plantearnos políticamente todas estas cuestiones, y decidir si queremos seguir trabajando para extender el progreso humano a toda la humanidad, diseminando aquellos valores civilizatorios que compartimos como especie, o por el contrario, nos dejamos llevar de nuevo por la indignidad humana.

# Joan González Guardiola\* **El dinero como acto de habla y como conjunto de funciones de status: aportaciones a una ontología del dinero**

## ABSTRACT

En su polémica obra de 1995, *The construction of social reality*, John Searle presentaba una “nueva ontología de la realidad social” que, a menudo, utilizaba el dinero como ejemplo de sus análisis constitutivos. Uno de los aspectos que alguna crítica filosófica desarrolló con más intensidad respecto a las tesis de Searle en aquel libro era la posibilidad (que Searle negaba) de que existieran objetos sociales independientes de base material (*free – standing Y terms*). Después de diversos artículos polémicos al respecto, Searle presentó, en el año 2010, una revisión y reexposición de sus concepciones al respecto (*Making the social world*), en la cual creía poder superar los elementos críticos de su anterior exposición (principalmente vinculados a algunos malentendidos respecto al alcance de la fórmula constitutiva “X cuenta como Y en C”) postulando el principio según el cual “todos los hechos institucionales, y por consiguiente todas las funciones de status, son creadas por actos de habla del tipo de las “declaraciones””. El objetivo del presente artículo consiste en mostrar que la reexposición de la teoría de Searle no permite llevar a cabo ningún avance en el terreno de la ontología del dinero siempre que no se modifique sustancialmente su concepción sobre la génesis del dinero, que hace surgir el dinero como objeto social a partir de la función de medio de cambio. Sin una revisión profunda del “relato genético” sobre el dinero que Searle mantenía en 1995 (muy próximo a lo que se puede considerar “análisis ortodoxo” en teoría monetaria), la nueva presentación del dinero como acto de habla aparece llena de tensiones entre el nivel constitutivo y el nivel genético, de manera que las potencialidades de una teoría del dinero como acto de habla se desvanecen.

## KEYWORDS

Dinero / Fenomenología del dinero / John R. Searle / Ontología de la realidad social / Actos de habla / Teoría monetaria

\* Joan González Guardiola es secretario del Grup d'Estudis fenomenològics, miembro de la Sociedad Española de Fenomenología y de la Organization of Phenomenological Organizations (OPO). Sus trabajos se han centrado en el estudio de Platón y la fenomenología, sobre los que ha publicado diversos artículos. Ha publicado los libros “La mesura del temps” (2007) y “Heidegger y los relojes” (2008). Sus investigaciones actuales están dedicadas a la fenomenología de la realidad social”.

# Consideraciones preliminares. Definición funcional y análisis ortodoxo del dinero

A primera vista, podría parecer una provocación abrir estas consideraciones preliminares declarando que nos falta todavía una comprensión adecuada sobre qué es el dinero. Pero lo cierto es que la cuestión sobre la naturaleza del dinero, sobre lo que, en el lenguaje filosófico, denominaríamos “ontología del dinero”, hace tiempo que ha saltado ya los muros de la filosofía y de la teoría pura, en los que se había mantenido enclaustrada como una cuestión “metafísica”, para ocupar libros enteros de teoría económica, y no precisamente por intereses puramente “teóricos”. La sospecha de que una mala comprensión del dinero es, en buena medida, algo que está en la base de fenómenos monetarios de consecuencias devastadoras e impredecibles, es algo que ha sobrevolado el campo de la teoría económica en las últimas tres décadas. Dicho de manera simple: la cuestión “qué es el dinero” ha dejado de ser un problema especulativo para pasar a ser un problema con ramificaciones prácticas evidentes y urgentes.

Obviamente, este renacimiento de la pregunta “qué es el dinero”, proveniente más del ámbito económico que del estrictamente filosófico, se las ha tenido que ver con una tarea de reconstrucción, por no decir de destrucción, de concepciones sobre el dinero que hasta ese momento habían permanecido incuestionadas en la mayor parte de manuales de economía durante siglos. La definición de “dinero” de todos los manuales de economía se había mantenido, con ciertas variaciones pero dentro de ciertos parámetros, en lo que podríamos llamar la “definición funcional”. Esta definición determina el dinero como “cualquier cosa capaz de llevar a cabo las funciones de medio de cambio, unidad de cuenta, sistema de pago y depósito de riqueza”.<sup>1</sup> Lo que se entiende comúnmente por estas funciones es lo siguiente:

- Unidad de cuenta: El dinero dispone una medida o patrón homogéneo en el cual expresar las deudas, los precios y el poder general de compra al establecer unas equivalencias entre el numerario y los bienes.
- Medio de cambio: El dinero puede ser intercambiado por otras mercancías. En este sentido, el dinero es una mercancía que se constituye como medio de cambio aceptado comúnmente en intercambios indirectos<sup>2</sup>.

1 SCHUMPETER Joseph A., *Historia del análisis económico*, Barcelona: Ariel, 1995, p. 1179. Esta definición presenta muchísimas pequeñas variaciones, que a veces conducen a debates no exentos de interés, pero en lo sustancial se mantiene aproximadamente dentro de estos límites. Mankiw sustituye el “cualquier cosa” por el concepto propio del ámbito de la contabilidad, “activo” (MANKIW Gregor, *Macroeconomía*, Barcelona: Antoni Bosch Ed., 2006, p. 46), e incluye la función de medio de pago dentro de la función de unidad de cuenta; justo lo contrario que hace Polanyi (POLANYI Kart, *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori, 1994, p. 185: “Los orígenes del pago se remontan a una época anterior a la utilización de objetos cuantificados en el descargo de obligaciones conectadas con tales transacciones”), mientras Samuelson-Nordhaus conservan en cierto modo el “cualquier cosa” (ellos dicen “todo lo que sirva”) pero lo restringen a la función de medio de cambio, aunque luego expliquen el resto de funciones a parte. Téngase en cuenta que la terminología puede variar levemente, y a veces no de manera temáticamente inocente, según el contexto adopte una perspectiva más taxonómica-contable o más teórica (así, “medida de valor” deviene a veces “unidad de cuenta”; o “reserva de valor” deviene “depósito de valor”, conceptos que Sawyer [en ROCHON Louis-Philippe (Ed.), *Modern theories of money. The nature and role of money in capitalist economies*, Cheltenham: Edwar Elgar, 2003, p. 4] distingue nítidamente).

2 Por “intercambio directo” entendemos el modelo de intercambio primordial del trueque, “cosa por cosa”, constituido sobre la espontánea coincidencia de intereses respecto a las mercancías que los agentes necesitan y las mercancías de las que desprenderse: la mercancía que poseo y que no necesito coincide con la que posee el otro y que el otro no necesita. El intercambio es indirecto cuando se adquieren mercancías, no →

- Medio de pago: El dinero sirve para cancelar obligaciones o deudas contraídas con personas físicas o instituciones. Con el dinero, por ejemplo, pagamos los impuestos.
- Depósito de riqueza: El dinero permite conservar poder adquisitivo del presente al futuro. Como depósito de riqueza es imperfecto, pues frente a subidas de precios futuras, este poder adquisitivo puede disminuir, pero en principio sirve para acumular poder de compra en situaciones futuras<sup>3</sup>.

Esta definición del dinero, con las pequeñas variaciones terminológicas señaladas, ha descansado durante muchísimos años en la mayoría de manuales de economía. En un primer análisis de la definición funcional tradicional encontramos rápidamente los siguientes aspectos problemáticos:

- 1) La mayoría de formulaciones habla de “cualquier cosa”. No importa que sea ésta o aquella, pero tiene que haber “cosa”<sup>4</sup>. Esto, a primera vista, carece de interés, pero más adelante mostrará tener derivaciones importantes.
- 2) Esta “cosa” ha sido casi siempre interpretada históricamente como una cosa perteneciente a la región “cosa física”.
- 3) En la historia del pensamiento económico, la función que ha sido privilegiada como función primordial ha sido tradicionalmente la función de medio de cambio.
- 4) Este predominio de la función de medio de cambio ha ido acompañado de una concepción genética de todo el resto de formas del dinero (dinero fiduciario, dinero electrónico, etc.) a partir de este “dinero-cosa”.

Podemos denominar al conjunto de condiciones (2) – (4) como los fundamentos de lo que en la teoría monetaria contemporánea ha venido a llamarse “análisis ortodoxo”<sup>5</sup>, constructo histórico escolar que algunos hacen arrancar desde la primera descripción sobre el origen del dinero en Aristóteles<sup>6</sup> y lo llevan hasta la moderna teoría cuantitativa del dinero, que está basada en comprender el dinero como un stock cuya oferta es independiente de la demanda<sup>7</sup>.

Pero si observamos la definición con más atención, la asociación entre el conjunto de condiciones (2)-(4) y (1) no es en absoluto una asociación *necesaria*.

en función de una coincidencia de los intereses directos, sino para tener acceso a otras mercancías que no están fenomenológicamente presentes en otro intercambio posterior. En el intercambio indirecto hay un cambio que supone una mediación entre el bien del que uno se desprende y el bien que uno adquiere. Para esta distinción, *uid.* VON MISES Ludwig, *Teoría del dinero y del crédito*, Madrid: Unión Editorial, 2007, p. 4 y ss.

3 Sawyer, en ROCHON (ed.), 2003, p. 4, distingue entre “reserva de riqueza” (*store of wealth*) y la clásica “reserva de valor” (*store of value*). La clásica “reserva de valor” es prácticamente sinónima a la constitución del dinero-mercancía, o lo que es lo mismo, a la aceptación (en plazo corto de tiempo) de que si conservo una mercancía que no deseo, y los demás hacen lo mismo, podremos utilizarla como medio de cambio aceptado comúnmente. Según esto, el medio de cambio se funda en la reserva de valor, que es diferente a la acumulación de esta mercancía como un “depósito de riqueza”. Esta diferencia tendrá importancia más adelante.

4 Muchas veces el concepto ontológico de “cosa” es sustituido por otras expresiones que designan este carácter específico en el lenguaje técnico de alguna ciencia; expresiones similares o equivalentes, del tipo “todo aquello que ...”, o conceptos técnicos como “activos” o “bienes”, etc.; en todo caso se hace referencia al concepto de “algo”, al concepto de “ente”, y esto es habitualmente expresado en estas definiciones bajo la fórmula “cualquier cosa”.

5 INGHAM Geoffrey, *The Nature of Money*, Cambridge: Polity Press, 2005, p. 28; SMITHIN John (Ed.), *What is money?*, New York: Routledge International Studies in Money and Banking, 2000, p. 3; FONTANA & VERA, en ROCHON (ed.), *op. cit.*, p. 59; WRAY, en SMITHIN, 2000, p. 42.

6 SCHUMPETER, *op. cit.*, p. 100.

7 Es decir, en comprender el dinero como una variable exógena de los sistemas económicos; *uid.* BAILLY Y GNOS, en PIÉGAY Pierre (Ed.), *Teorías monetarias poskeynesianas*, Madrid: Akal, 2006, p. 220. Evidentemente, esto es una simplificación, un “cliché” histórico, sobre el que cabría matizar muchísimas cosas, pero sí que puede considerarse como elemento común de todas las particularizaciones de este constructo escolar una concepción exógena del dinero, que conduce al axioma de neutralidad del dinero.

Que el dinero haya de ser “algo” (condición 1) no quiere decir, necesariamente, que el dinero haya de ser algo perteneciente a la región “cosa física” (condición 2). No quiere decir, tampoco, que de las cuatro funciones que ha de soportar este “algo” la función primordial haya de ser la de “medio de cambio” (condición 3). Este conjunto de asociaciones han sido llevadas a cabo históricamente de manera natural tanto por los economistas clásicos y neoclásicos como por el pensamiento popular que ha hecho arrancar siempre la génesis del dinero a partir del constructo imaginario idealizado del trueque. En el constructo imaginario idealizado del trueque, parecen vincularse de manera necesaria la función de medio de cambio con la constitución de una mercancía (una “cosa física”) que haga de dinero<sup>8</sup>. En cambio, el resto de funciones parecería, a primera vista, poder ser desempeñado de manera más efectiva por otro tipo de entes que no necesariamente tienen porqué pertenecer a la región “cosa física”: en principio parece intuitivo aceptar que la función de “unidad de cuenta” puede ser llevada a cabo mejor mediante entidades abstractas que mediante cosas físicas<sup>9</sup>; respecto a la función de “medio de pago”, un pago consiste en la cancelación de una obligación, y por tanto está constituido sobre un acto de habla, uno de cuyos elementos constituyes posibles, pero no necesario, es el dinero físico; y respecto a la función de depósito de riqueza, un depósito es un ente que puede existir de manera independiente a la existencia física del dinero que lo constituye, en tanto que es una pura representación del dinero<sup>10</sup>.

La comprensión que de la definición funcional lleva a cabo el análisis ortodoxo parece seguir la secuencia fundacional (3)→(2) - (1)→(4). Esto es de capital importancia, porque implica que la comprensión de que el dinero haya de ser “algo” es leída a la luz de la constitución de la función de medio de cambio. *Es la constitución de la función de medio de cambio la que orientará la manera como haya que comprender lo que se quiera decir con el concepto ontológico de “cosa”*. El relato que el análisis ortodoxo lleva a cabo de la constitución de la función de medio de cambio consiste en la construcción imaginaria idealizada del trueque<sup>11</sup>. El aspecto más importante de la construcción imaginaria del trueque consiste en que, como situación idealizada que constituye el trasfondo del dinero, prefigura un intercambio absolutamente puro, espontáneo y “vaciado” de elementos institucionales co-constituyentes; es decir, bajo el constructo imaginario del trueque subyace el concepto histórico-lógico de un “jardín del edén” de libre mercado no regulado por instituciones estatales<sup>12</sup>; un dinero que emerge espontáneamente

8 La presentación más clásica de la teoría de la génesis del dinero en el dinero mercancía y en la función de medio de cambio sería la de Menger (*uid.* MENGER Carl, *Principios de economía política*, Madrid: Unión Editorial, 1997, p. 319 y ss.); pero en el análisis de Aristóteles en la Política están ya fijadas las condiciones básicas del relato: el dinero se constituye a partir de las necesidades del cambio, para agilizarlo y facilitararlo. Esta génesis del dinero es la que dará pie a la famosa metáfora del dinero como un “lubricante” de los cambios, fuente de todas las concepciones exógenas del dinero y de todas las teorías del dinero mercancía (*uid.* INGHAM, en SMITHIN, 2000, p. 17).

9 El teórico del circuito Bernard Schmitt señala que el dinero “está él mismo constituido por números puros, no es en absoluto una mercancía, ni oro ni plata... el numerario, correctamente entendido, no es sino el dinero en su calidad de variable puramente aritmética”; *vid.* Schmitt, en PIÉGAY, *op. cit.*, p. 186.

10 *uid.* SMITH Barry, KOESELL David & MOSS Laurence (eds.), *John Searle’s ideas about social reality: extensions, criticisms and reconstructions*, Oxford: Blackwell Publishers, 2003, p. 287 y ss.

11 La expresión “construcción imaginaria idealizada” no es ajena a la terminología metodológica propia de los relatos más típicos del análisis ortodoxo. Von Mises habla del método de las construcciones imaginarias (*imaginary constructions*) como del “más propio” de la economía; *uid.* VON MISES, 2007, p. 288.

12 La “fábula del trueque”, en expresión de SERVET Jean-Michel, *Le troc primitif, un mythe fondateur d’une approche économiste de la monnaie*, Revue Numismatique, Paris: 2001, vol. 6, n° 157, p. 16 y ss.) o el “mito mengeriano”, en expresión de INGHAM (en SMITHIN, *op. cit.*, p. 24).

del libre intercambio de mercancías<sup>13</sup>. Obviamente, el trasfondo en la constitución de este constructo imaginario no es ontológico; es político. Este trasfondo político prefigura un mundo idealizado de intercambios puros y espontáneos vaciado de toda legislación. El estar más propio de los seres humanos en este constructo es el intercambio, y el intercambio lo es de bienes. El concepto económico de “bien” es el trasunto económico para el concepto ontológico de “cosa”, dado que por “bien” se entiende “cualquier cosa susceptible de satisfacer una necesidad”. Es tal la dimensión “materializante” del concepto de “bien” como versión económica del concepto ontológico de “cosa” que su uso es aplicado por Menger a la propia definición del dinero será considerado dinero “cualquier bien” que asuma las tres funciones clásicas (medio de intercambio, medida de valor, reserva de valor, en la denominación de Menger). La consideración del dinero como si fuera un bien conduce a Menger incluso a precisar las condiciones empíricas determinadas que favorecen la elección de una cosa concreta como dinero respecto a otras: su durabilidad, portabilidad, divisibilidad, etc, son *condiciones físicas* que determinan la mayor liquidez (*Absatzfähigkeit*) de una cosa, y por tanto, facilitan su elección como dinero.

Por tanto, la comprensión ortodoxa de la definición funcional arranca de la constitución de la función de medio de cambio en una construcción imaginaria del trueque políticamente motivada (3); la constitución de esta función indica el trasfondo bajo el cual cabe entender el concepto de “cosa” (1), y este concepto de “cosa” es constituido como “cosa física” (“bien”, “mercancía”) (2).

Podemos enmarcar el relato genético del dinero que Searle presenta (de manera breve y concisa, sin querer entrar en detalles) en su obra de 1995 sobre la realidad social en este tipo de relato “ortodoxo”. Searle se expresa sobre el origen del dinero con las siguientes palabras:

“El uso del dinero-mercancía, como el oro y la plata, es, en efecto, una forma de trueque, porque la forma que adopta el dinero se entiende que es valiosa por sí misma. Así, la substancia en cuestión cumple la función del dinero meramente por su naturaleza física, a la cual, característicamente, se le habrá impuesto ya alguna función. Las monedas de oro son valiosas no porque sean monedas, sino porque están hechas de oro, y el valor imputado a la moneda es exactamente igual al oro de que está hecha. Imponemos la función del “valor” a la substancia oro porque deseamos poseer ese tipo de substancia. Puesto que la función de valor ha sido impuesta al oro, es fácil imponer la función de dinero sobre la función de valor. Y esto no es sino un modo antojadizo de decir que puesto que la gente ya considera al oro valioso por su naturaleza física, están dispuestos a aceptarlo como medio de intercambio. Tenemos, así, un sistema de intercambio en el que se retienen objetos con el propósito de trueque, aun cuando las personas que los retengan puedan no tener el menor interés en ellos, como tales, o en su uso”<sup>14</sup>.

13 KLEIN Y SELGIN, en SMITHIN, 2000, p. 232. ¿Cómo si no olvidar el continuo énfasis de Menger en negar la más mínima constitución contractual al dinero. *Vid.* por ejemplo: “El dinero no es una invención estatal ni el producto de un acto legislador” (MENGER, 1997, p. 325); “El dinero no es el producto de un acuerdo previo de los agentes económicos y menos aún el resultado de unos actos legislativos. Tampoco es una invención de los pueblos” (*ibid.*, p. 327). *Vid.* especialmente la larguísima nota histórica de la p. 323.

14 SEARLE John R., *The construction of social reality*, London: Penguin, 1995, p. 42. (ed. castellana, *La construcción de la realidad social*, Buenos Aires: Paidós, 1997, pp. 59-60).

En esta descripción encontramos todos los elementos del análisis “ortodoxo” sobre el origen del dinero: el dinero es considerado como una cosa perteneciente a la región “cosa física”, y la función primordial, basada en estas propiedades físicas, es la de “medio de cambio”. En el año 1995, esta concepción es congruente con la estructura que Searle considera su “fórmula constitutiva” de toda realidad social e institucional, que presenta la forma:

“X cuenta como Y en C”,

donde “X” es un objeto físico, la locución “cuenta como” nombra un rasgo de la imposición de un status al que se vincula una función por medio de la intencionalidad colectiva, “Y” asigna un status no poseído previamente por el objeto “X” en virtud de sus propiedades físicas, y “C” remite al contexto. Si, por un momento, olvidáramos el marco genético, y aplicáramos la fórmula a un billete cualquiera de 20 euros, el resultado sería el siguiente:

“X” = trozo de celulosa pintado de azul.

“Y” = funciones del dinero, sean ahora estas cuales sean; es decir, intercambiar objetos, cancelar deudas, cuantificar objetos, etc.

“C” = Un supermercado perteneciente a la Unión Europea; es decir, todo el conjunto de instituciones y ciudadanos para los cuales el euro es la moneda de uso válida.

Ahora bien, mediante la aplicación de la fórmula constitutiva al billete de 20 euros parecemos obtener una “fenomenología constitutiva de los billetes”, o en un caso paralelo, de las monedas. Pero, ¿tenemos con esto una fenomenología del dinero? Un billete de 20 euros es dinero, pero no todo mi dinero existe en términos de billetes en mis manos o en mi cartera<sup>15</sup>. De hecho, la cantidad de dinero que tengo en mis manos o en mi cartera acostumbra a ser una parte pequeñísima del dinero que tengo. Este ejemplo parece trivial, pero alcanza dimensiones ontológicas gigantescas cuando es pensado en términos del todo del sistema bancario y monetario<sup>16</sup>.

¿Podemos hacer una misma fenomenología de formas de dinero tan diferentes? De hecho, no hacer distinciones precisas respecto a la forma de existencia

15 Según Searle en 1995, es una condición de la fórmula constitutiva que todo objeto social ha de tener en su base un objeto físico. Searle rechaza hablar de “objetos”, y prefiere sustentar su ontología en “hechos”, dado que, según él, la ontología de la realidad social es una ontología de procesos, no de objetos (*uid.* Searle, *op. cit.*, p. 36; también searle, en KOEPEL & MOSS, 2003, p. 304 y ss.; SEARLE, en SMITH Barry & MARK David & EHRLICH Isaac (eds.), *The mystery of capital and the construction of social reality*, Chicago: Open Court, 2008, p. 48 y ss. Pero algunas veces, sus formulaciones se expresan de manera muy cercana a la de una ontología de objetos. Por ejemplo, cuando sostiene: “Todo tipo de cosas puede ser dinero, pero tiene que haber alguna realización física, algún hecho bruto – ya sea un mero retazo de papel, o una traza magnética en un disco de ordenador – al que se le pueda imponer nuestra forma institucional de función de status. No hay, pues, hechos institucionales sin hechos brutos” (*Vid.* SEARLE, 1997, p. 72 [1995, p. 56]), parece claro que, por mucho que utilice la palabra “hechos”, a lo que se está refiriendo es a objetos (las expresiones “retazo de papel” o “traza magnética en un disco de ordenador” no tienen forma de enunciados, sino de objetos). Barry Smith critica, a mi parecer de manera correcta, cierta fluctuación terminológica en el uso que hace Searle de “hecho” y “objeto”, y llega a distinguir entre una “modalidad del hecho” para la fórmula constitutiva “X cuenta como Y en C” respecto a una “modalidad del objeto”; *uid.* smith, en KOEPEL & MOSS, 2003, p. 287 y ss.

16 El dinero en efectivo en la Unión Europea el año 2005 consistía en 550,3 m.m. de euros, pero si incorporamos a esta cifra los depósitos a la vista, los saldos de los fondos de inversión en el mercado de dinero, los depósitos de ahorro, los depósitos a corto y largo plazo, acuerdos de recompra en el mercado de dinero para instituciones, etc., la cifra de dinero existente aumenta hasta 6918,7 m.m. de euros, según datos de MANKIW Gregor, *Macroeconomía*, Barcelona: Antoni Bosch Ed., 2006, p. 153.

del dinero conlleva paradojas diversas. Por ejemplo, si aplicásemos la fórmula constitutiva a la forma de dinero existente en cuentas corrientes, según el modelo de Searle en 1995, nos quedaría algo similar a lo siguiente:

X = señales eléctricas en trazas magnéticas de discos duros de ordenador

Y = funciones del dinero, sean ahora estas cuales sean; es decir, intercambiar objetos, cancelar deudas, cuantificar objetos, etc.

C = La Unión Europea

Pero si llevo una traza magnética de un disco duro a un supermercado, seguro que no voy a poder comprar nada con él. Y el soporte en términos físicos (la variable “X” de la fórmula constitutiva) no deja de ser una traza magnética de disco duro<sup>17</sup>. El ejemplo de una tarjeta de crédito con la que compramos es engañoso, dado que la tarjeta de crédito es un útil que realiza sus funciones en base a sus propiedades físicas; es decir, permite realizar modificaciones (sustracciones y adiciones) sobre los números que existen en cuentas corrientes en los bancos, pero en un sentido estricto no es dinero, sino un útil que opera sobre el dinero en su forma de existencia en cuentas corrientes. Pero esto muestra que en este caso no es necesaria la presencia del soporte físico de la variable “X” para que el dinero existente en la forma de cuentas corrientes pueda llevar a cabo algunas funciones del dinero<sup>18</sup>.

Barry Smith bautiza a estos objetos sociales institucionales como *freestanding Y terms*, que nosotros traduciremos como “términos Y independientes de base material”. En su artículo crítico, Smith plantea tres posibles soluciones:

- a) Una primera solución posible consiste en afirmar que el dinero en la cuenta corriente del banco (el dinero cuya “X” consiste en trazas magnéticas en discos duros de ordenador) no es propiamente dinero, sino que es una representación del dinero. En el banco no hay dinero, hay registros del dinero. Las señales eléctricas en los ordenadores de los bancos “cuentan como” una *obligación* sobre la cual retirar el dinero real, es decir, el dinero efectivo. Según esta concepción, el único dinero real sería el dinero en efectivo<sup>19</sup>, en tanto que el efectivo es el único dinero del cual, en sentido estricto, se cumple la fórmula constitutiva “X cuenta como Y en C”<sup>20</sup>.

17 Este argumento contra la fórmula constitutiva se halla en Barry SMITH, en KOEPEL & MOSS, 2003, p. 288 y ss.

18 La conclusión que extrae Barry Smith de esta crítica desemboca en la dirección de la autonomía de los objetos sociales respecto a los objetos físicos: “*Relational social objects can exist even in the absence of all pieces of paper and in the absence of all blips (in brains or computers) and records of any form*”; vid. SMITH, en KOEPEL & MOSS, 2003, p. 289; también SMITH, 2008, pág. 42 y ss.

19 Searle acepta un híbrido entre esta solución (vid. SEARLE, en KOEPEL & MOSS, 2003, p. 307) y la tercera, dado que matiza que el análisis de la realidad social no se deja efectuar de manera adecuada si se piensa en términos de “objetos sociales”. De todas maneras, como intentaremos mostrar, hay tensiones entre la aceptación de que el dinero está constituido sobre un acto de habla y una concepción genética del dinero en la función de medio de cambio, que es la que parece escoger Searle.

20 Por muy sofisticada que sea su presentación, si la hemos entendido correctamente, la teoría de Ingvar Johansson en su artículo *Money and fictions* (JOHANSSON Ingvar, *Kapten Mnemos Kolumbarium*, Festschrift Helge Malmgren, [http://www.phil.gu.se/posters/festschrift2/mnemo\\_johansson.pdf](http://www.phil.gu.se/posters/festschrift2/mnemo_johansson.pdf), 2005) supone una profundización en esta concepción; especialmente desde el momento en que establece una jerarquía de dependencias ontológicas entre los nuevos niveles constitutivos encontrados por él (objetos institucionales representacionales y objetos institucionales ficcionales) y su base material (objetos institucionales primarios; vid. pág. 95); y, sobretudo, desde el momento en que parece basar estas dependencias ontológicas en algún tipo de génesis psicológica (*ibid.*, p. 98). Por otro lado, su concepción sobre las tarjetas electrónicas no hace distinción entre tarjetas de crédito y de débito, y desatiende completamente el aspecto ontológico de estos objetos como útiles basados en funciones causales agentivas (procesos físicos eléctricos).

- b) Una segunda solución posible consiste en postular dos tipos de dinero. El dinero en la cuenta corriente del banco es un tipo de dinero, y el dinero en efectivo es otro tipo de dinero. La existencia de dos tipos de dinero indicaría la existencia de dos tipos de objetos sociales. Para uno de estos objetos sociales sería válida la aplicación de la fórmula constitutiva “X cuenta como Y en C”, mientras que del otro tipo de objeto social Searle no ofrecería todavía ninguna explicación relativa a su constitución<sup>21</sup>.
- c) La tercera alternativa consiste en descartar el planteamiento del problema ontológico desde la categoría de los objetos. Con esto, desaparece la polémica sobre si hay un objeto, dos o ninguno. Si dejamos de plantearnos las funciones de “Y” como objetos, y pasamos a entenderlas como procesos fundados en actos de habla, buena parte de la problemática ontológica se desvanece. De esta manera, el hecho de que hablemos de “objetos sociales” se circunscribe tan solo a una tendencia cuasi inevitable relacionada con la gramática de las frases nominales; es decir, a considerar como un “objeto” a todo sujeto posible de un enunciado. A esta teoría es a la que, en buena medida, se aferra Searle<sup>22</sup>. Ahora bien, esta teoría desemboca, en cierto sentido, en una forma atenuada de escepticismo sobre los objetos sociales institucionales.

A efectos expositivos y prácticos, llamaremos a la primera solución (el único dinero real es el efectivo, y el resto de formas del dinero no son estrictamente dinero sino representaciones del dinero) solución *representacionalista*.

A la segunda solución (tenemos, fundamentalmente, dos tipos de dinero, el dinero en efectivo y el dinero en cuentas corrientes, y a cada uno de los dos tipos de dinero debe corresponderle algún tipo de objeto social distinto), la llamaremos solución *histórica*<sup>23</sup>. Esta solución no juega ningún papel en el presente artículo.

Al tercer tipo de solución (la paradoja de los “términos Y independientes de base material” proviene tan solo del error al utilizar la expresión “objeto social”; estrictamente hablando, debemos hablar tan solo de “hechos sociales” constituidos en actos de habla) la llamaremos solución *performativa*.

La revisión y reexposición de sus concepciones teóricas en 2010 suponen una profundización en la solución (c), es decir, en el hecho que el dinero es fundamentalmente un acto de habla, y por tanto un proceso, no un objeto. Ahora bien, la solución (c) es precisamente la que más dificultades tiene para compatibilizarse con una génesis del dinero en la función de “medio de cambio” y con una concepción “representacionalista” (solución (a) ), según la cual toda forma del dinero ha de acabar remitiendo a una “cosa física”. Searle parece aceptar al mismo tiempo un mixto entre la solución (a) y la solución (c), en virtud de su mantenimiento (como se seguía del relato genético de 1995) de que la función primordial del dinero es la función de “medio de cambio”. Hay una

22 Searle se reafirma con contundencia en esta vía en su reexposición de 2010: “*The main theoretical innovation of this book, and one, though not the only, reason for my writing it is that I want to introduce a very strong theoretical claim. All institutional facts, and therefore all status functions, are created by speech acts of a type that in 1975 I baptized as “Declarations”*”; *uid.* SEARLE John R., *Making the social world: the structure of human civilization*, New York:Oxford Univ. Press, 2010, p. 11.

23 Esta denominación obedece al hecho que, a partir de la presencia de dos objetos sociales diferentes que tienen el mismo nombre, podemos aplicar una diferencia evolutiva entre “dinero antiguo” y “dinero moderno”, paralela a la distinción heideggeriana entre “técnica antigua” y “técnica moderna”, como conceptos que esencian en donaciones destinales del ser diferentes; evidentemente, los ecos de esta solución con el Heidegger de la *Seynsgeschichte* son obvios.

doble aceptación de Searle entre la solución (c) (el dinero es un acto de habla) y la solución (a) (el dinero es una cosa física sobre la que se monta la función de status “medio de cambio”), que Searle parece ver como fácilmente conciliables. A continuación vamos a mostrar que una teoría que sostiene

- a) El dinero es constituido mediante un acto de habla del tipo “declaración” (solución performativa)
- b) Todas las formas del dinero han de remitir finalmente a una “cosa”; a un “dinero-mercancía” (solución representacionista)
- c) La función primordial del dinero es la de “medio de cambio”,

contiene, en sí misma, una tensión estructural. Para ello, deberemos, en primer lugar, explicar más detalladamente algunos de los aspectos de la reexposición de Searle de sus concepciones en 2010, en respuesta a sus críticos.

## La ontología del dinero como ontología de actos de habla

“Todos los hechos institucionales, y por consiguiente todas las funciones de status, son creadas por actos de habla del tipo que en 1975 bauticé como “Declaraciones”<sup>24</sup>. Esta “afirmación teórica fuerte”, en palabras de Searle, es uno de los motivos principales que guían la nueva reexposición de sus argumentos en el 2010. Lo que Searle llama “declaraciones”<sup>25</sup> consiste básicamente en un acto de habla mediante el cual se hace que algo sea el caso simplemente diciendo que es el caso. Si realizo con éxito el acto de nombrarte presidente, entonces eres presidente. Si realizo con éxito el acto de proclamarte candidato, entonces eres candidato. Si realizo con éxito el acto de declarar el estado de guerra, entonces la guerra ha comenzado. Si realizo con éxito el acto de casarte, estás casado<sup>26</sup>. Aplicado al caso del dinero, si realizo con éxito el acto de declarar “esto es dinero”, entonces esto es dinero.

Pero, ¿forma parte de mi vivencia de pagar un euro por un café una declaración del tipo “esto es un euro”? Cuando pago un café, no creo estar emitiendo una declaración sobre este objeto de metal que presento sobre la mesa. No nos referimos, evidentemente, al simple hecho descriptivo de que yo pueda poner el euro sobre la mesa y decir escuetamente “un café”, sin hacer ninguna emisión lingüística referente a la moneda; evidentemente, los participantes sobreentienden el conjunto de reglas subyacentes al acto de compra como acto lingüístico. Nos referimos más bien al hecho que el dinero parece llevar a cabo su función sin necesidad de que esté “creándolo” mediante un acto de habla constante cada vez. Por mucho que aceptemos que la base del dinero consiste en una declaración, es chocante con la experiencia comprender esta declaración como algo que constantemente está creando el dinero y posibilitando la realización de los actos de compra. Pero si el dinero no consiste fundamentalmente en un objeto social (como Searle parece proclamar), parece que nos vemos abocados a una especie de “ocasionalismo” del mundo social<sup>27</sup> según el cual el elemento que precisaría

24 SEARLE, 2010, p. 11.

25 Las “emisiones realizativas” de Austin son entendidas por Searle como un tipo de declaraciones; *uid.* SEARLE, 2010, p. 12.

26 Estos ejemplos, en SEARLE, 1995, p. 463.

27 La expresión es de DREYFUS Hubert L., *Phenomenological description versus rational reconstruction*, →

de explicación es por qué no vivimos el dinero como algo que es creado en cada acto de habla, sino que lo vivimos como algo objetual e independiente de las emisiones de los actos de habla en los que se constituye.

El problema es, en el fondo, ilusorio, si tenemos en cuenta que está basado en la confusión entre el nivel descriptivo-estático y el nivel constitutivo-genético, o lo que es lo mismo, que el problema de la “persistencia” del dinero está basado en pasar por alto la articulación fundamental entre *lo* que el dinero hace y *cómo* lo hace. Esta estructura entre lo que el dinero hace y los elementos constituyentes sobre los que se sustenta el “hacer” del dinero es mucho más que una simple ordenación metodológica del trabajo; se presenta como una estructura en sí misma temática y que afecta, de manera decisiva, a la posibilidad de alcanzar una comprensión fenomenológica del sentido profundo del dinero.

Por “lo que el dinero hace” comprendemos, evidentemente, lo que hace *en el mundo de la vida*. Esta matización es necesaria a la hora de levantar la distinción temática entre “lo” que el dinero hace y “cómo” lo hace. Lo que hacemos cuando compramos se sustenta sobre una serie de actos que configuran condiciones de posibilidad de lo que el dinero hace, pero que, en sentido estricto, son temáticamente delimitables de lo que el dinero hace. Para analizar cómo el dinero puede hacer lo que hace necesito analizar las condiciones de posibilidad implícitas en el “hacer” mismo del dinero<sup>28</sup>; de ahí la necesidad de análisis constitutivos que apuntan a la cuestión temática de la creación del dinero. La teoría según la cual el dinero es creado mediante la atribución de funciones a objetos materiales mediante la regla constitutiva sería una teoría temáticamente perteneciente a “cómo” el dinero hace lo que hace, pero que, como tal, deja relativamente sin explicar la cuestión sobre *lo* que hace<sup>29</sup>.

Dicho de otra manera: si a la pregunta sobre qué hace el dinero respondiéramos “el dinero lo que hace es atribuir socialmente funciones a cosas que por sí mismas, merced a sus propiedades físicas, nunca podrían llevar a cabo”, estaríamos dando una respuesta incorrecta; o en el mejor de los casos, incompleta<sup>30</sup>. En primer lugar, esta sería una respuesta válida también para lo que hace un carnet de conducir o una escritura de propiedad. También el carnet de conducir o la escritura de propiedad permiten llevar a cabo acciones asignando a trozos de papel funciones que no tienen nada que ver con las propiedades físicas intrínsecas de estos trozos de papel. Y sin embargo, un carnet de conducir no hace lo mismo que veinte euros o que una escritura de propiedad. Por tanto, cabe presuponer que esta respuesta común corresponde a un “cómo” de los objetos sociales, en el marco de una teoría constitutiva general de la realidad social, que es exactamente en lo que consiste el proyecto de Searle. En segundo lugar, la respuesta según la cual lo que el dinero haría consistiría en atribuir funciones a cosas separa el

Revue Internationale de Philosophie, n° 216, 2001/2002, [http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=RIP&ID\\_NUMPUBLIE=RIP\\_216&ID\\_ARTICLE=RIP\\_216\\_0181](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RIP&ID_NUMPUBLIE=RIP_216&ID_ARTICLE=RIP_216_0181), 2002, p. 190.

28 A Searle se le escapa a menudo este hecho porque nunca adopta una perspectiva fenomenológica descriptiva y sus análisis se quedan circunscritos al ámbito constitutivo. Esta crítica ha sido desarrollada más ampliamente por DREYFUS, 2001, p. 190 y ss; y tiene su réplica en SEARLE John R, *Neither phenomenological description nor rational reconstruction: reply to Dreyfus*, RevueInternationale de Philosophie, n° 216, [http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=RIP&ID\\_NUMPUBLIE=RIP\\_216&ID\\_ARTICLE=RIP\\_216\\_0277](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RIP&ID_NUMPUBLIE=RIP_216&ID_ARTICLE=RIP_216_0277), 2002, p. 277 y ss.

29 Hemos escrito sobre la descripción fenomenológica de lo que el dinero hace en GONZÁLEZ Joan, *Fenomenología estática de los actos de compra*, en COPOERU Ion & SEPP Hans Rainer (Eds.), *Phenomenology 2005, Vol. III. Selected essays from the euro-mediterranean area*, Bucharest: Zetabooks, 2007.

30 Se puede encontrar una argumentación más completa en esta misma dirección en DREYFUS, 2001; especialmente p. 188 y ss.

significado del dinero del “acto de compra” como unidad de sentido. El carácter general de la respuesta deja sin atender las especificidades ineludibles a la hora de responder por lo que “hace” el dinero, como los modos de ser de lo intercambiado, la espacialidad y temporalidad de las cosas intercambiadas, la cuantificación, etc. Por todos estos aspectos, podemos considerar las “fórmulas constitutivas” de Searle como temáticamente pertenecientes a la cuestión sobre cómo el dinero puede hacer lo que hace<sup>31</sup>.

Veamos el carácter específico de la constitución del dinero como función de status contrastándolo con una declaración que no constituye una función de status; por ejemplo con una promesa, que es, de hecho, el modelo en el que se basa el análisis de Searle de las declaraciones.

Si realizo con éxito el acto de prometer algo, entonces te he prometido algo. Pero esta promesa constituye en sí, como acto de habla realizado con éxito, una obligación. La obligación que ha generado la promesa tiene una duración independiente del acto de emisión de la promesa, que no duró más que unos segundos. Pero la obligación por sí misma no es independiente de la promesa como acto de habla<sup>32</sup>. La obligación creada es un *objeto temporal*<sup>33</sup>. Una obligación no puede existir si no es una extensión en el tiempo, por mínima que sea. En cambio, a primera vista, no parece que este sea el caso del dinero con el que pago un café. El dinero, a primera vista (y como veremos, sólo a primera vista) no es un objeto que se manifieste como una duración; el ser del dinero no parece consistir en una extensión en el tiempo; al menos, no parece haber ni rastro de ello en la definición funcional ni en el análisis de las funciones que Searle atribuye al dinero<sup>34</sup>.

Esta diferencia es la que conduce a Searle a distinguir entre declaraciones “puras” y declaraciones de función de status (abreviaremos, como Searle, “declaraciones FS”)<sup>35</sup>. Las “declaraciones FS” tienen la misma “forma lógica” que las declaraciones, pero estrictamente hablando no lo son, porque no consisten en un acto de habla declarativo. La novedad de las declaraciones FS consiste en que estas declaraciones representan un objeto como creado. Searle las llama también en algún momento “declaraciones ponentes”<sup>36</sup>. En este caso, la duración de lo creado en el acto de habla no es constituida por el acto de habla mismo (como sí

31 El problema tiene que ver con la estructura misma del proyecto de Searle, para el cual el dinero es tratado como caso particular de la “ontología de la realidad social”. Pero el dinero se presenta como un objeto de estudio tan complejo y con tantos niveles de constitución que necesita de una teoría específica para sí mismo.

32 SEARLE, EN KOEPEL & MOSS, 2003, p. 303. Searle denomina a la constitución de la obligación la “condición esencial” del acto de habla de prometer. Si una promesa no ha generado una obligación, entonces simplemente su emisión no ha consistido en una promesa.

33 Evidentemente, en este caso, utilizamos el concepto de “objeto” en el más amplio sentido, en el propio de la ontología formal, precisamente ese uso que parece denostar Searle. Un objeto temporal es un objeto cuya existencia consiste en una duración, y no puede existir fuera de una duración, no puede existir “de una sola vez”; *uid.* por ejemplo HUSSERL Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana Band X, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969, p. 23: “Por objetos temporales en sentido especial entendemos objetos que no solamente son unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí la extensión en el tiempo” (trad. castellana de Agustín SERRANO DE HARO, 2002, p. 45). El ejemplo clásico en los análisis de Husserl es el de una melodía. Otras formulaciones terminológicas prefieren llamar a estas entidades simplemente “procesos”, que para el caso sería igualmente válido.

34 Apúntese ya aquí, aunque no lo desarrollemos ahora: aquí se anuncia el problema de la génesis del dinero en el crédito, dado que un crédito sí es un objeto social temporal (un proceso). Si el dinero no fuera otra cosa que deuda generada en créditos, como sería tema de una fenomenología genética del dinero, cabría revisar toda esta concepción “funcional” del dinero de Searle desde el lado temporal.

35 SEARLE, 2010, p. 12.

36 SEARLE, 2010, p. 13 (standing declarations).

sucede en el caso de la promesa, que por sí misma constituye ya una temporalidad determinada), sino que hace falta la creación de un objeto representado, que hace de “depositario” de la duración de la obligación<sup>37</sup>.

Searle se encuentra con muchas dificultades a la hora de perfilar la terminología con la que denominar a estas entidades “puestas” por el acto de habla fundador. No quiere llamarlas objetos, porque no considera que existan independientemente de los actos de habla que los fundan. A veces las llama “representaciones”, de manera que puedan ser pensados como representaciones de los actos de habla fundacionales. A primera vista no parece una mala elección, y parece encajar con su intención de considerar a los objetos sociales como “meras reservas de plaza para ubicar patrones de actividades”<sup>38</sup>. Pero finalmente, Searle se atreve a denominarlas “entidades ficcionales”, para señalar que, aunque sean algo, no existen de manera independiente de las declaraciones en las que se constituyen<sup>39</sup>. La nueva fórmula capaz de superar el problema de los términos Y independientes de base material queda, según Searle, de la siguiente manera:

Nosotros producimos mediante declaración que existe una entidad Y que tiene las funciones de status F en el contexto C

Fijémonos que Searle escoge la variable Y, que en la fórmula anterior reservaba para las funciones, para designar el “soporte” ontológico, y no la variable X, que se reserva para entidades materiales. Con todo, seguimos dentro de un esquema de “algo” que tiene funciones. El avance que hemos dado respecto a la definición funcional del dinero es el reconocimiento de que, en algunos casos (concretamente, en el caso del dinero existente en forma de cuentas corrientes), este “algo” puede ser una representación del dinero, y que tal representación del dinero puede llevar a cabo funciones propias del dinero; incluso yendo más lejos, que un banco puede crear una entidad Y (el dinero de un préstamo, por ejemplo) *ex nihilo* como teniendo las funciones propias del dinero, y que en este caso hablamos de entidades ficcionales<sup>40</sup>. Finalmente, que todos estos niveles descansan sobre una ontología de actos de habla.

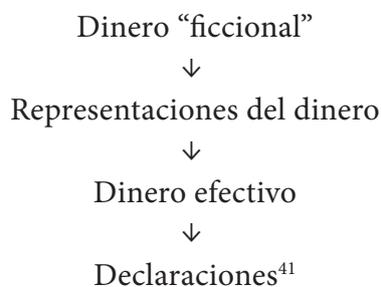
Sintetizando, encontramos ahora una construcción en la que podemos distinguir, en la ontología del dinero, una serie de “capas”, poniendo arriba las más derivadas y abajo las más fundamentales:

37 Por mucho que la concepción de Searle descansa sobre la teoría de que el depositario de la duración consiste en las personas que ostentan los poderes deónticos (que no son otra cosa que las funciones), desde esta perspectiva no se explica porqué, en algunos casos, es necesario “poner” estas representaciones, ni se dice nada sobre su status ontológico.

38 SEARLE, 1995, p. 57: “*What we think of as social objects, such as governments, money, and universities, are in fact just placeholders for patterns of activities*”.

39 SEARLE, 2010, p. 100. Traducimos “ficcional” en vez de “ficticio”, que tiene valor epistémico negativo, y para vincularlo al ficcionalismo como teoría del conocimiento.

40 Me parece que la formulación que Johansson da a estos problemas es bastante más completa que la de Searle; *uid.* JOHANSSON, 2005. La exposición de Searle, con todo, cuenta con algunos énfasis nuevos, como el hecho que las funciones de status son entendidas ontológicamente como poderes deónticos.



donde el dinero ficcional consiste, por ejemplo, en el dinero creado endógenamente por un banco en el momento de la concesión de un préstamo<sup>42</sup>; las representaciones del dinero consisten en el dinero tal y como existe en las cuentas corrientes, es decir, como registros en discos duros de ordenador, que pueden llevar a cabo algunas funciones de manera independiente a su base material; el dinero efectivo consiste en el dinero constituido mediante la fórmula constitutiva “X cuenta como Y en C”, y las declaraciones consisten en los actos de habla sobre los que se fundamenta toda esta estructura de creación y asignación de funciones o poderes deónticos<sup>43</sup>. Respecto a esta “ontología de capas” puede hablarse, con justicia, de una especie de “principio de Brentano”, pero aplicado ahora a la realidad social, con respecto a los actos de habla: *No hay hechos sociales institucionales que no sean actos de habla, o que no tengan en su base actos de habla*<sup>44</sup>. Coloquialmente, denominaremos a esta formulación “principio de Searle”.

¿Qué supone la adopción de esta nueva ontología de capas respecto al relato sobre el origen del dinero que Searle había adoptado en su primera exposición de 1995? Supone una revisión a fondo. En primer lugar, ahora Searle ha llevado a cabo un cambio fundamental en la fórmula primordial a partir de la cual se derivan todas las demás. En 1995, la fórmula primordial básica tenía la forma lógica:

1) X cuenta como Y en C

mientras que en 2010 esta fórmula no es más que una posibilidad de la auténtica fórmula primordial básica, que toma la forma:

2) Nosotros producimos, mediante declaración, el caso que una función de status Y existe en el contexto C.

La fórmula primordial de 1995, presentada ahora como una derivación de esta nueva fórmula primordial, queda enunciada de la siguiente manera:

3) Nosotros producimos, mediante declaración, el caso que X tiene la función de status Y y de este modo es capaz de realizar la función F en el contexto C.

41 Esta jerarquía es parecida a la de JOHANSSON, 2005, p. 99, con la diferencia que en el caso de Johansson en la base no hay declaraciones, sino objetos institucionales primitivos vinculados a una entidad material “X”.

42 Para una descripción de este proceso, *uid.* LAVOIE, en ROCHON (eds.), 2003, p. 506 y ss. Este proceso es tema de una fenomenología genética del dinero.

43 En el caso de Searle, la diferencia entre el nivel del dinero ficticio y el nivel de las representaciones del dinero no queda muy clara, pero como nos parece fundamental, la adoptamos de Johansson (2005, pág. 81).

44 Recuérdese que el principio de Brentano formulaba que “las vivencias intencionales o son representaciones o tienen en su base representaciones” (*uid.* HUSSERL, V LU, cap. 2, par. [10]).

Fijémonos en que en 1995, Searle coloca en la base de toda realidad social (también del dinero) una entidad material, “X”. Esta entidad material ya no está presente en la fórmula primordial básica (2). Pero esta modificación debería obligar a Searle a replantearse el relato sobre el origen del dinero que ofrecía en 1995, y que hacía derivar todas las formas del dinero a partir del dinero mercancía<sup>45</sup>. Recordemos que hacer derivar el dinero a partir de su forma de existencia como dinero mercancía (como “X”) era el resultado de haber privilegiado la función de medio de cambio como función genética primordial. Pero una teoría que no coloca ya las entidades materiales, sino los actos de habla, en la base de la realidad social, podría optar por otras funciones del dinero más acordes con la nueva estructura como funciones genéticas primordiales. Dicho de otra manera: la teoría constitutiva del dinero de Searle no nos parece congruente con los pocos esbozos de lo que podría presentarse como su concepción genética del dinero<sup>46</sup>. En el siguiente párrafo expondremos la tensión entre el mantenimiento de una solución representacionista (al problema de los “términos Y independientes de base material”), asociado al mantenimiento de la concepción genética del dinero sobre la función de “medio de cambio”, como incompatible con una teoría basada en el “principio performativo”. Creemos que buena parte de las dificultades que encuentra la teoría general de Searle con el caso del dinero provienen del hecho de que, en buena medida, aparta de su análisis las funciones concretas, como si no fuera relevante que las funciones constituidas fueran éstas o aquéllas, en el marco de su explicación constitutiva. Apartando el análisis de las funciones concretas, aparta la vinculación que el dinero como hecho social pudiera tener con el mundo de la vida. Si nuestra posición es correcta, en el caso de una ontología del dinero no es posible proceder de esta manera: *no puede haber análisis constitutivos sobre el dinero como hecho social institucional al margen del tratamiento concreto sobre las funciones como tales, en tanto que son estas las que permiten constituir el dinero en el mundo de la vida*<sup>47</sup>.

## El argumento: la tensión entre el dinero como acto de habla y la génesis de las funciones en la función de medio de cambio

La solución representacionista, recordemos, era aquella respuesta al problema de los “términos Y independientes de base material” consistente en hacer remitir todas las formas del dinero al dinero efectivo. Todas las formas de dinero que no son efectivo no son dinero, sino representaciones del dinero. Mediante las declaraciones, como actos de habla fundantes, y con la ayuda de la tecnología, podemos hacer que las representaciones del dinero lleven a cabo las funciones del dinero; por ejemplo, como cuando compramos con una tarjeta de débito<sup>48</sup>.

45 SEARLE, 1995, p. 37 y ss.

46 De hecho, si no tuviéramos en cuenta el breve y descuidado relato de 1995 sobre el origen del dinero, podríamos decir que Searle no tiene una teoría genética sobre el dinero. No hay rastro de ella si exceptuamos ese breve relato, que es introducido, además, como un ejemplo.

47 Y como estas funciones son problemáticas, como ha sido indicado anteriormente, no pueden ser dejadas de lado en una ontología del dinero. Esta crítica “metodológica” sería aplicable también, en otro contexto, a la escuela del circuito, que cree poder separar la cuestión de la “creación” del dinero como independiente de la problemática de las funciones del dinero; *uid.* ROCHON, en Rochon (eds.), 2003, p. 123.

48 Analizamos separadamente una tarjeta de débito y una de crédito, porque respecto a la ontología de capas anterior representan niveles diferentes; la tarjeta de débito opera con representaciones del dinero, la de crédito con dinero ficcional.

Aquí es donde reside buena parte del problema: ¿cómo puede algo llevar a cabo funciones del dinero y no ser dinero? ¿Cómo pueden las representaciones del dinero llevar a cabo lo que hace el dinero sin ser dinero? Si se ha comprendido la constitución puramente performativa del dinero mediante actos de habla, aquí nos encontramos con un problema ontológico. *Si algo lleva a cabo las funciones del dinero, es dinero, porque el dinero no es otra cosa que el conjunto de las funciones y poderes deónticos que lleva a cabo.* De manera que no queda claro qué puede ser una representación del dinero que no es dinero<sup>49</sup>.

Obviamente, si la solución representacionista quiere decir alguna cosa, debe poder diferenciar entre dinero y representación del dinero. Para ello, debe referirse a la cuestión de la entidad material que está en la base del dinero; es decir, a la variable “X” de la fórmula constitutiva de Searle. Debe referirse, pues, a *los distintos tipos de entes que pueden ser la variable “X” en la fórmula constitutiva.* El problema de la solución representacionista se mueve más en la órbita de los entes a que nos referimos cuando hablamos de “X” que en la órbita propiamente dicha de las funciones, al menos a primera vista, dado que sólo una investigación dirigida a la variable “X” puede servirnos de apoyo a la hora de distinguir entre el dinero y una representación del dinero<sup>50</sup>.

¿Cuáles pueden ser los distintos tipos de “X” en el caso del dinero? Una enumeración exhaustiva, especialmente si adoptamos una perspectiva histórica, sería inacabable: conchas, sal, chocolate, pescado, arroz, telas, almendras, maíz, cebada, cocos, té, mantequilla, bacalao seco, ovejas, vacas, renos, búfalos, cobre, bronce, plata, oro, papel, señales eléctricas, etc, son tan solo una pequeña muestra de entidades materiales que, en un momento u otro de la historia, han podido contar como objetos de la variable “X” en la fórmula constitutiva<sup>51</sup>. Pero de esta muestra más o menos amplia de entidades que en un momento dado de la historia han podido ser casos de la variable “X” en la fórmula primordial, no todas han jugado el papel de “dinero mercancía”. Las dos últimas (papel y señales eléctricas) son entidades materiales que han ejercido de variable “X” sin ser mercancías. Según el análisis ortodoxo, se diría que estas dos entidades materiales pueden constituir “representaciones del dinero”; de hecho, según el análisis ortodoxo, estas entidades materiales (correspondientes a las formas del dinero fiduciario y del dinero electrónico respectivamente) emergen de sucesivas oleadas históricas de abstracción, a partir de las formas más primarias del dinero mercancía. Como nos movemos en la órbita problemática de la distinción ontológica entre representaciones del dinero y dinero, dejaremos de lado estos dos casos de la variable “X” (el papel y las señales eléctricas) para centrarnos en el resto de entidades materiales de la lista.

49 En principio, una representación del dinero que no fuera dinero sería algo que representara el dinero *sin poder llevar a cabo sus funciones.* Pero evidentemente este no es el caso del dinero en cuentas corrientes o creado de manera endógena por los bancos mediante declaraciones.

50 Este problema, que se da para el dinero, no se da para otros ejemplos de constitución de realidad social que a menudo se presentan como equivalentes; véase el ejemplo del ajedrez, utilizado por JOHANSSON (2005). El problema es que el ajedrez no ofrece ninguna problemática respecto a su génesis; no hay problema en indicar que las piezas de madera (entidades materiales) son el origen genético del ajedrez de cuenta y la notación algebraica. En el caso del dinero, esto no puede darse por sentado. Dicho de otra manera: la distinción entre dinero y representación del dinero *obliga* a adoptar una génesis en el dinero-mercancía entendido como “cosa”; esto es muy sensato en el caso del ajedrez, pero no es obvio en el caso del dinero.

51 Para una lista más amplia, *uid.* WEATHERFORD Jack, *La historia del dinero*, Barcelona: Andrés Bello, 1997, p. 43 y ss. Obsérvese que en esta lista no podemos colocar los números, porque la variable “X” refiere a entidades materiales, y el mismo Searle reconoce que, en el caso que existieran hechos matemáticos no estarían comprendidos en su taxonomía de los hechos institucionales (*uid.* SEARLE, 1995, p. 122).

El resto de entidades materiales puede llevar a cabo el papel de la variable “X” para entidades materiales en casos de dinero que no podrían ser entendidos, bajo ningún concepto, como representaciones del dinero<sup>52</sup>. Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando sostenemos que no podemos interpretar a esas cosas como representaciones del dinero? Lo único que podemos querer decir cuando decimos que estas cosas son dinero, y no pueden ser entendidas como representaciones del dinero, es algo así como que el hecho de que hayamos constituido funciones sobre ellas no es absolutamente independiente de sus propiedades físicas en tanto que cosas. Quiere decir, utilizando el lenguaje técnico de Searle, que la asignación de función que las ha constituido como dinero no ha sido tan sólo una asignación de función de status, sino que, en algún sentido, ha jugado un papel constituyente también una asignación de función causal agentiva<sup>53</sup>.

Este proceso por el cual alguna función causal agentiva ha sido constituida sobre un objeto puede seguirse del propio esbozo de Searle sobre el origen del dinero anteriormente citado<sup>54</sup>: “Las monedas de oro son valiosas no porque sean monedas, sino porque están hechas de oro”. Pero de ser esto así, incurrimos en una contradicción que intentaremos explicar mediante el siguiente argumento:

- 1- La solución representacionista (al problema de los términos Y independientes de base material) consiste en postular una diferencia ontológica clara entre el dinero y las representaciones del dinero. El dinero, en un sentido estricto, es el efectivo; otras formas del dinero, como el dinero en cuentas corrientes o el dinero electrónico, son representaciones del dinero, pero no dinero.
- 2- El dinero, como todo el resto de objetos sociales institucionales, ha sido constituido mediante un acto de habla consistente en una declaración. Esto implica que el dinero no es otra cosa que las funciones, entendidas como poderes deónticos (principio performativo).
- 3- Si el dinero no es otra cosa que las funciones, entendidas como poderes deónticos, y constituidas sobre declaraciones, el dinero es lo que el dinero hace<sup>55</sup>. En este sentido, si las representaciones del dinero hacen lo que hace el dinero, son dinero.
- 4- Para solucionar esta contradicción (por un lado, el dinero ha de ser algo diferente de sus representaciones, para poder remontarnos al efectivo como su forma primordial, pero por otro, el dinero y sus representaciones son indistinguibles en virtud de su status ontológico como declaraciones FS), es necesario que el dinero se constituya mediante una “X” (variable material), y que a esta variable material le corresponda, de alguna manera, alguna función causal agentiva que la determine. Si la función no fuera causal agentiva, sino tan sólo una función de status, nos sería imposible distinguir entre los soportes materiales que son representaciones del dinero y los soportes materiales que son dinero. Los billetes

52 Crump afirma, a nuestro parecer de manera correcta, que también estas cosas son en el fondo representaciones del dinero, “ni mejor ni peor que la anotación registrada en un libro de contabilidad” (CRUMP Thomas, *The Anthropology of Numbers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, [ed. castellana, *La antropología de los números*, Madrid: Alianza Universidad, 1993, p. 166]). En cierto sentido esto es cierto, dado que el dinero no es otra cosa que las funciones (entendidas como poderes deónticos). Pero en este caso deberíamos abandonar una génesis en la función de medio de cambio, y abrirnos a la función de unidad de cuenta como función genética primordial.

53 Recuérdese: las funciones son de status cuando no hay ninguna relación entre las propiedades físicas del objeto y las funciones que se constituyen sobre él; la función es causal agentiva cuando entre las funciones que lleva a cabo el objeto y las propiedades físicas de éste, hay una relación causal; *uid.* SEARLE, 1995, p. 124.

54 *Vid.* SEARLE, 1995, p. 7.

o las señales eléctricas son soportes materiales de representaciones del dinero, pero no dinero. El oro, la plata, las conchas o las cabezas de ganado son algunos ejemplos de soportes materiales que podrían llevar a cabo lo que el dinero hace, no en virtud de que sobre ellos se asigne una función de status, sino en virtud de funciones causales agentivas. Así, estas cosas *serían* el dinero (o lo que es lo mismo, en el marco de una ontología basada en actos de habla, harían lo que el dinero hace) en virtud de sus *propiedades físicas*.

- 5- La función genética primordial, según el relato ortodoxo (que Searle adopta), es la función de medio de cambio. Por tanto, estas cosas han de poder hacer lo que hacen (han de poder “ser dinero”), es decir, constituirse como un medio de cambio generalmente válido, en virtud de sus propiedades físicas.
- 6- Esto es imposible, porque *la función “para cambiar” es infradeterminada respecto a cualquier propiedad física dada*<sup>56</sup>. Esto quiere decir que la función “para cambiar” no puede ser pensada como función causal agentiva. La función “para cambiar” ha de ser pensada, necesariamente, como una función de status peculiar, porque no es aplicable a ésta o a aquella cosa, sino a todas las cosas pertenecientes a la región “cosa física”.
- 7- Si la función “para cambiar” no puede ser causal agentiva, no puede ser el fundamento que nos permita discriminar entre las entidades materiales que son soportes del dinero y las entidades materiales que son soportes de las representaciones del dinero, con lo cual la distinción entre dinero y representación del dinero (que era el fundamento de la solución representacionista) queda en entredicho.
- 8- Un caso distinto, que se acostumbra a confundir con el de la función “para cambiar”, es el caso de la constitución de una *singularidad eidética* consistente en una cosa a la cual se le asignan unas funciones causales agentivas determinadas (éstas sí que permiten la determinación de una entidad material concreta, “X”), sobre la cual, posteriormente, se asigne la función de status de “medio de cambio”. Pero en este caso, el origen del dinero no cabe buscarlo en la función de medio de cambio (que es de status), sino en las funciones causales agentivas que permiten su concentración y estabilización posterior en una cosa. Estas funciones causales agentivas han de estar, a su vez, fundadas de alguna manera en un conjunto de propiedades (portabilidad, durabilidad, divisibilidad) que constituirían condiciones de posibilidad del dinero entendido como “cosa”. Pero este proceso de constitución de la cosa “dinero” va directamente vinculado a una nueva comprensión del concepto fenomenológico de “mundo”, cuyo análisis más profundo corresponde estrictamente a una fenomenología genética del dinero.

55 Según expresión de HICKS J.R., *Critical essays in monetary theory*, Oxford: Clarendon Press, 1967, p. 1.

56 Como se ha indicado anteriormente, utilizamos la expresión “para cambiar” para designar la función de medio de cambio antes de que se concentre y estabilice (se constituya) en una cosa-dinero. Limitaremos la expresión “medio de cambio” para la función de status que se constituye sobre una cosa-dinero ya determinada. Por tanto, la función de status “medio de cambio” depende de las funciones causales agentivas que la determinan y la hacen realizable. Como ha sido indicado, la historia genética entre la función “para cambiar” y la función “medio de cambio” no es una historia de continuidad, sino de discontinuidad.

Joan Ferrarons i Llagostera\*

# Ontologia del temps: dos debats en la tradició analítica

## ABSTRACT

En aquest article es presenten dues teories sobre la naturalesa del temps i s'analitzen objeccions que s'hi han presentat els darrers anys en el marc de la filosofia analítica. La primera sosté que el passat i el futur no són reals, i presenta el problema de com es poden expressar proposicions veritables sobre temps no presents. D'acord amb la segona teoria, per contra, tots els temps —present, passat i futur— són igual de reals, però això sembla implicar que el futur sigui tan determinat i inexorable com el passat... L'autor clou amb una reflexió entorn de la manera de fer de la filosofia analítica i dels horitzons d'aquesta tradició.

## KEYWORDS

Analítica / Fatalisme / Metafísica / Temps / Veritat

## Introducció

La naturalesa del temps és intrigant en molts d'aspectes. Un es pot preguntar si el temps tingué principi i si tindrà final. O si el seu curs és com el d'una línia i, en tal cas, si és possible moure's en la direcció contrària a l'habitual, viatjant cap al passat. D'altres han concebut el temps com seguint un curs circular, o com un camí que es ramifica.

Hom creu que la noció original de temps fa referència a l'interval que separa esdeveniments<sup>1</sup>. Aquests intervals tenen a veure amb el moviment i els canvis que es produeixen en les coses: sabem l'hora per la posició del Sol, l'estació per l'aspecte que ofereix la Natura, etc. Aristòtil és vist com el més significatiu d'entre els primers receptors i desenvolupadors d'aquest punt de vista “intuïtiu” de la noció grega de χρόνος. Aquesta concepció del temps troba el seu equivalent en l'espai, quan diem que en un indret, a mesura que s'omple, hi queda “menys espai” o “menys lloc”.

\* Joan Ferrarons i Llagostera, llicenciat en traducció, ha traduït obres com ara *Les arts en l'època de l'espai* (Ana María RABE (ed.), Residència d'Investigadors, 2008) o *El naixement de la tragèdia* (Friedrich NIETZSCHE, Arola Editors, en preparació). Després de cursar estudis en filosofia, s'ha incorporat a la branca filosòfica del màster de Ciència cognitiva i llenguatge (UB, UAB).

<sup>1</sup> MARTÍNEZ MARZOA Felipe, *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999; MARKOSIAN, Ned: “Time”, en: Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

A aquest model se n'hi oposa un d'igualment clàssic, però per a molts menys intuïtiu, el platònic, en què el temps no és pas una relació entre les coses, sinó un “marc” en el qual tenen lloc. El marc guardaria total independència amb les coses que s'hi esdevenen, de manera que, per exemple, el temps podria seguir passant encara que res no s'esdevingués en l'univers. Aquest punt de vista és el que promou una concepció lineal del temps, com una línia en què passen coses en cert ordre. Els intervals de temps poden ésser vistos amb Kant com a parts d'un temps infinit<sup>2</sup>. Igualment, hom pot veure l'espai no pas com la separació entre una cosa i una altra (χώρα), ans bé com regions d'un tot infinit. D'aquesta manera, no té sentit dir que en un indret hi queda menys espai si s'emplena: en realitat hi ha el mateix espai, que pot estar ocupat per objectes o no. Aquesta concepció de l'espai, en què pot haver-hi buit, i en què pot ésser infinit, no veuria la llum, però, fins al Renaixement.<sup>3</sup>

La ciència no ha fet sinó donar impuls a aquesta darrera visió de l'espai i el temps (o de l'espaitemps) com a marcs en els quals hi ha o passen coses. Però aquesta visió resulta xocant: mentre que tothom admet l'existència d'entitats llunyanes en l'espai, poca gent creu que el passat o el futur existeixin, almenys no de la mateixa manera que el present existeix. El present té per a molts, en cert sentit, un plus de realitat. Per a d'altres, en canvi, la “ubicació” en el temps no té res de diferent respecte a la ubicació espacial: tots els temps són igual de reals; que uns siguin pretèrits o futurs és una qüestió relativa, que depèn de l'observador.

L'any 1908 el filòsof londinenc John McTaggart introduí una terminologia per a la discussió sobre la naturalesa del temps que ha marcat els debats contemporanis entorn d'aquest tema dins la tradició analítica. Seguint les seves distincions, les teories sobre el temps es poden dividir en dos grups que, en una exhibició d'originalitat i atreviment, s'han anomenat A i B.

En el present assaig introduïrem aquestes dues aproximacions teòriques al temps. A continuació, escollirem dues concepcions més concretes (el presentisme i el realisme sobre el futur) i ens endinsarem en un parell de debats que han sorgit arran de dues objeccions que s'hi han presentat, la primera basada en una teoria de la veritat força acceptada en els debats contemporanis d'ontologia analítica, l'altra basada en intuïcions sobre el que s'ha anomenat obertura o indeterminació del futur.

Molt probablement, una exposició exhaustiva de les qüestions que tractarem hauria volgut més espai, de manera que encoratgem el lector a consultar la bibliografia que anem citant en aquells passatges que resultin una mica obscurs.

Per últim, a més de l'atractiu intrínsec que pot tenir el fons de la qüestió, ens fa l'efecte que també resultarà interessant la forma que pren un debat típic sobre ontologia en la tradició analítica. Si bé això hauria d'ésser objecte d'un estudi a part, creiem que aquest breu assaig proporcionarà una aproximació a les seves llums i ombres, encara que sigui a tall de mer *aperçu*. Al final, mirarem també de fer-ne una valoració crítica.

## Teories sobre el temps

En aquest apartat introduïrem les dues grans teories que hem mencionat, l'A i la B, i algunes tesis més concretes que s'han articulat de vegades al marge, de vegades en el marc d'aquelles.

2 MARTÍNEZ MARZOA Felipe, *Historia de la filosofía*, 3a ed., Madrid: Istmo, 1980, vol. 1 (“Filosofía antigua y medieval”), p. 32.

3 MARTÍNEZ MARZOA Felipe, *Historia de la filosofía*, 3a ed., Madrid: Istmo, 1980, vol. 2 (“Filosofía moderna y contemporánea”), p. 41.

D'acord amb la teoria A sobre el temps, es donen diferències objectives entre el passat, el present i el futur<sup>4</sup>, i hi ha propietats genuïnes com ara “ésser demà-passat, ésser demà, ésser present, ésser ahir”<sup>5,6</sup>... que s'anomenen propietats A. Les propietats A de tots els esdeveniments canvien constantment, ja que els fets futurs s'acosten i s'acosten, mentre que els fets passats s'allunyen i s'allunyen de nosaltres. El pas del temps, doncs, és inexorable<sup>7</sup>.

Les visions oposades sobre el temps s'agrupen dins la teoria B, que nega la tesi exposada. Els partidaris de la teoria B, doncs, redueixen les propietats A a unes anomenades propietats B, que són de naturalesa relacional: ésser dos dies després de, ésser un dia després de, ésser simultani amb, ésser un dia anterior a...<sup>8</sup> Tal com Markosian el descriu, aquest punt de vista sosté que “no hi ha cap sentit en què sigui veritat dir que el temps passa realment”.<sup>9</sup> Cada cop que sent el *fugit irreparabile tempus* virgilià, el defensor de la teoria B no pot sinó exclamar, sorneguer: «I que va gaire ràpid, el temps?» I és cert que, d'antuvi, sembla difícil fornir una resposta significativa a aquesta pregunta.<sup>10</sup> Potser cal dir, tanmateix, que no és del tot clar que tots els advocats de la teoria B estiguin d'acord que el temps no passi, però en aquest assaig no tindrem en compte els que no ho facin.

Els teòrics sobre el temps també es divideixen entre presentistes i no-presentistes. Els primers són aquells per a qui sols els objectes i els esdeveniments presents són reals, mentre que els segons admeten l'existència d'alguns objectes i esdeveniments no actuals.<sup>11</sup> Cal assumir que tots els presentistes són partidaris de la teoria A, atès que només ells accepten la genuïnitat del present, que ésser actual sigui una propietat genuïna. D'altra banda, hom troba no-presentistes tant entre els defensors de les teories A com B. Els primers es troben representats per advocats de la teoria del bloc creixent o de l'univers creixent (*growing block theory* o *growing Universe theory*), o bé de la teoria del focus movedís (*moving spotlight theory*), mentre que, donades les definicions precedents, tothom qui prengui partit per la teoria B deu fer-ho també pel no-presentisme, perquè si hi ha objectes presents, i els objectes futurs i pretèrits no són pas diferents *per se* dels actuals, és clar que n'hi ha d'haver, també<sup>12</sup>.

Pel que fa a l'eternalisme, Markosian<sup>13</sup> el defineix com una teoria no-presentista segons la qual “els objectes tant del passat com del futur existeixen ni més ni menys que els objectes presents”. Seguint les consideracions del paràgraf anterior, assumirem que tots els teòrics B són eternalistes (amb el *caveat*, això sí, de la nota 12). En canvi, no discutirem pas si tots els eternalistes deuen advocar per la teoria B, vist que la teoria del focus movedís sembla presentar-hi notables similituds.

4 ZIMMERMAN, Dean: “The privileged present: defending an ‘A-Theory’ of time”, en: Theodore Sider, John Hawthorne, Dean W. Zimmerman (eds.), *Contemporary debates in metaphysics*, Malden (Mass.): Blackwell Publishing, 2008, p. 212.

5 MARKOSIAN, 2008.

6 Totes les traduccions són nostres si no s'indica el contrari.

7 MARKOSIAN, 2008.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 SMART, J. J. C.: “The tenseless theory of time”, en: Theodore Sider, John Hawthorne, Dean W. Zimmerman (eds.), *Contemporary debates in metaphysics*, Malden (Mass.): Blackwell Publishing, 2008, p. 235.

11 MARKOSIAN, 2008.

12 Certament podria haver-hi teòrics partidaris de B que fossin escèptics sobre l'existència d'entitats presents, els quals, consegüentment, també deuriem ésser escèptics respecte l'existència d'entitats futures i passades. Malgrat tot, aquest nihilisme ontològic ens duria massa lluny del nostre propòsit i en endavant no el tindrem en compte.

13 MARKOSIAN, 2008.

Finalment, el realisme sobre el futur sosté que els objectes i esdeveniments futurs són tan reals com els presents. Així, doncs, l'eternalisme implica el realisme sobre el futur.

## Presentisme i faents de veritat

El presentisme és un tipus de teoria A en què “només existeix el present”<sup>14</sup> o, seguint altres formulacions, “només hi ha esdeveniments, objectes i temps *presentes* —assumint que els temps siguin la suma de col·leccions d'esdeveniments simultanis”<sup>15</sup> o “[t]ot el que existeix *simpliciter* existeix en el present”<sup>16, 17</sup>. Aquesta concepció s'enfronta a serioses dificultats, almenys *prima facie*, quan s'acara amb teories de la veritat.

Se sol assumir que la veritat consisteix en una certa relació entre proposicions (o asseveracions en un context determinat) i el que existeix (la realitat, els fets, els objectes...). S'estableix, doncs, una relació entre el que neutralment es podria anomenar *portador de veritat* (*truthbearer*), d'una banda, i *faent de veritat* (*truthmaker*), de l'altra. Cada portador de veritat veritable seria fet veritat per algun faent de veritat i cada faent de veritat faria vertader algun portador de veritat. Aquesta aproximació a la veritat pretén donar compte de la intuïció que la veracitat d'una proposició depèn del que existeix en el món o, en termes més tècnics, que la veritat sobrevé en l'ésser.<sup>18</sup>

El presentista s'enfronta a un problema immediat: Com poden ésser veritat les proposicions sobre el futur o el passat, si els candidats més probables per a ésser-ne els faents de veritat resulta que no existeixen en la seva concepció del temps?<sup>19, 20</sup>

Les estratègies més evidents per a defensar el presentisme davant d'aquesta objecció són les que fan d'objectes presents els faents de veritat per a aquella mena de proposicions. A continuació analitzarem aquests intents de conjuminar presentisme i teoria de faents de veritat, bo i centrant-nos en les veritats sobre el passat, vist que les que tracten del futur afegeixen complicacions amb les quals no ens barallarem en aquest assaig.<sup>21</sup>

Segons el nord-americà Dean W. Zimmerman<sup>22</sup>, un presentista podria sostenir que hi ha fets la descripció dels quals involucra propietats orientades al passat (*past-oriented* o *backward-looking properties*) adequades que fan vertaderes

14 TALLANT, Jonathan: “Presentism and Truth-Making”, *Erkenntnis* 71 (3), 2009, p. 407-416.

15 ZIMMERMAN, *op. cit.*, p. 213.

16 *Simpliciter* tradueix aquí *unrestrictedly*.

17 CAMERON, Ross P.: “Truthmaking for presentists”, *Oxford Studies in Metaphysics*, 2011, vol. 6, p. 55 i ss.

18 Aquesta *sobrevinença* cal entendre-la en el sentit que el canvi en el valor de veritat de qualsevol proposició exigeix un canvi en el que existeix, on *canvi en el valor de veritat* significa simplement passar de veritable a fals o viceversa.

19 Aquí assumirem que els portadors de veritat per excel·lència són les proposicions, però res de crucial no n'hauria de dependre. D'altra banda, també assumim que els fets existeixen (amb la mateixa entitat que qualsevol altra cosa existent) i que són portadors de veritat adequats, fins i tot si aquesta assumpció sí que comporta implicacions importants. Michael Glanzberg (“Truth”, en: Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006), p.e., esmenta intents de fer plausible la teoria de faents de veritat sense haver d'assumir l'existència de fets.

20 Una formulació acurada del problema fóra més complicada, ja que des del punt de vista presentista el mot *passat* o bé no fa referència a res (en el sentit que la filosofia analítica sol donar al terme *referir*, vegeu obres de Saul Kripke o Hilary Putnam), o bé ha de fer referència a quelcom prou diferent del que generalment considerem que vol dir.

21 Potser no cal dir que el problema que es discuteix només apareix si s'assumeix, a més, que hi pot haver proposicions (o altres portadors de veritat) veritables sobre el passat.

22 ZIMMERMAN, 2008, p. 218.

proposicions sobre el passat. Hi ha diferents maneres de respondre la qüestió sobre quins objectes són els faents de veritat d'aquestes propietats orientades al passat.

Si la veritat que mirem d'explicar és sobre un objecte present, sembla natural d'assumir que és l'objecte mateix allò que posseeix la propietat que fa veritable el portador de veritat. Aleshores, si mirem d'explicar com és que és veritat que Barcelona fou bombardejada durant la Guerra Civil, la ciutat mateixa ens podria servir, bo i tenint la propietat d'haver estat bombardejada durant la Guerra Civil. Tanmateix, quan no queda res d'allò de què una proposició és veritable, apareix un nou problema: Què és que fa veritat que Cèsar fou assassinat el 44 aC? No pot pas ésser l'any, ni Cèsar, ni els assassins, ni l'assassinat mateix, perquè res d'això no existeix, d'acord amb el presentista.

Bé, doncs, el món podria fer el paper. El món és de tal manera, hom podria dir, que l'assassinat de Juli Cèsar tingué lloc el 44 aC. I és precisament el fet que el món tingui aquesta propietat el que fa veritables aquestes veritats aparentment problemàtiques. Si s'acceptés aquesta solució, l'estratègia esbossada en el paràgraf anterior estaria mancada de tota utilitat, perquè es podria dir que el faent de veritat requereix per *tota* veritat sempre és un fet sobre com és el món.<sup>23</sup>

Una objecció a aquesta concepció que l'escolès Ross P. Cameron comenta a "Truthmaking for presentists" és que necessita propietats ben sospitoses: propietats no intrínseques, és a dir, que no contribueixen a especificar la manera com un objecte present és en l'actualitat. Així, doncs, la propietat de Barcelona d'haver estat bombardejada durant la Guerra Civil no és intrínseca, ja que no contribueix a determinar la manera intrínseca en què és Barcelona actualment; en altres paraules, tot i que aquells fets sí que contribuïren a fer de Barcelona la ciutat que és ara, la ciutat podria ésser exactament com és ara sense que s'haguessin donat aquells fets concrets. El presentista hauria d'estar d'acord que aquesta mena de propietats no poden ésser intrínseques, tal com diu Cameron<sup>24</sup>, perquè "per al presentista, la meva naturalesa intrínseca *simpliciter* és la meva naturalesa intrínseca actual, i les propietats haurien d'ésser rellevants per a la naturalesa intrínseca actual d'allò que les posseeix".

Convé dir que aquesta sospita que aixequen les propietats orientades al passat depèn encara d'una altra cosa. Propietats com ara estar casat, ésser el sant pare o ésser odiat tampoc no són intrínseques, però en canvi no resulten tan suspectes com les que comentàvem. Estar casat és una propietat extrínseca en el sentit que és una propietat que depèn de l'entorn. En altres paraules, si un objecte (per exemple una persona) que posseeix la propietat d'estar casat en el món real tingués una rèplica exacta en un altre món possible, la còpia podria no estar casada, però seguir essent, per exemple, una dona morena d'ulls foscos.<sup>25</sup> (Ben segur que aquesta còpia de la dona creuria que està casada, però això no és pas l'únic que cal per a estar casat, oi?) Això explica que ésser dona, morena o d'ulls foscos siguin propietats intrínseques, mentre que estar casat, ésser el papa o que t'odiïn no ho són.

23 En una ontologia més austera, hom podria dir que és el món mateix que fa veritables les veritats.

24 CAMERON, 2011.

25 Amb l'expressió *món possible* només es fa referència a situacions alternatives en què es podria trobar el món o l'univers. El món real, present o efectiu (el nostre, vaja) és només una de les moltes maneres com podria ésser l'univers, i és per això que solem parlar d'*altres* mons possibles, i no simplement de mons possibles, que també inclourien el nostre. En aquests termes, per exemple, un fet necessari és el que es dona en tots els mons possibles, un d'impossible no es dona en cap i un de contingent es dona en uns sí i en d'altres no. Cal afegir que la naturalesa d'aquests mons és àmpliament discutida en metafísica, des dels qui creuen que són meres construccions mentals fins als qui creuen que llur existència és tan efectiva com la del nostre món (i que l'efectivitat del món, doncs, depèn de l'observador).

La diferència entre les propietats extrínseques suara esmentades i propietats com ara haver estat bombardejat durant la Guerra Civil és la següent: mentre que les primeres depenen del context actual (això és, de propietats posseïdes per entitats actuals i de relacions entre objectes presents), les segones depenen del context pretèrit i, doncs, de relacions que vinculen entitats actuals amb entitats passades.

Així, el problema de les propietats orientades al passat i la sospita que aixequen no rau pas en llur naturalesa extrínseca i prou, atès que la naturalesa extrínseca de propietats com ara estar casat no resulta gens sospitosa. El problema és més aviat que llur naturalesa extrínseca depèn del passat, d'una cosa en què el presentista no creu. Dit altrament, podria haver-hi un altre món possible que, en un moment donat, fos exactament com el nostre present, sense compartir per això el nostre passat; en tal cas, les propietats orientades al passat (o bé al futur) d'ambdós mons diferirien, mentre que romandrien idèntiques tant les propietats intrínseques com les extrínseques la possessió de les quals depengués solament d'entitats presents.

Tot amb tot, Cameron<sup>26</sup> ofereix una alternativa a l'estratègia que hem explicat, bo i apel·lant al que ell denomina *propietats distribuicionals*. Per exemple, un objecte de clapes blanques i negres té una propietat distribuicional que fa que en unes regions de l'espai que ocupa sigui blanc mentre que en d'altres hi és negre. D'acord amb aquest filòsof, seria possible que un objecte simple (és a dir, sense parts) tingués una propietat d'aquesta mena (més endavant es veurà les implicacions que té aquesta assumpció). Tot seguit, Cameron traça una analogia respecte a propietats distribuicionals temporals. Aquestes propietats consistirien més o menys en tenir una certa història. Així, les propietats distribuicionals temporals són el que fa que els objectes tinguin la naturalesa intrínseca que tenen en cada instant particular.

Dos aclariments són de rigor. En primer lloc, l'analogia no és gens directa, ja que, si bé hi ha un important consens en l'existència de diferents ubicacions temporals, no pas tothom està d'acord que hi hagi diferents temps; el presentista, de fet, no ho creu pas. En segon lloc, cal dir que la consideració que fèiem més amunt sobre la possibilitat de dos mons idèntics amb passats diferents és falsa des del punt de vista de Cameron. Segons ell, cal traçar una distinció entre les propietats intrínseques temporals (o momentànies) i les atemporals (o eternes). Així, no seria cert, com dèiem, que podria haver-hi un altre món possible que, en un moment donat, fos exactament com el nostre present, sense compartir per això el nostre passat. Realment, un altre món possible podria ésser temporalment (i.e. momentàniament) idèntic al nostre món sense compartir-hi el passat, però seria fals que pogués ésser exactament igual, vist que no hi compartiria certes propietats, concretament les propietats del món referides a la seva història, que Cameron inclou entre les distribuicionals temporals (o intrínseques temporals).

Per tant, en poques paraules, el moviment de Cameron consisteix a fer la història passada dels objectes part de llur naturalesa intrínseca (tesi contra la qual havíem estat argumentat). Si seguim Cameron, però, que dos objectes en dos mons possibles diferents siguin indistingibles (fins al nivell més fonamental) no fa que comparteixin totes llurs propietats intrínseques, perquè llur passat pot diferir, i això s'ha de comptar com a intrínsec a llur naturalesa.

Per tant, com que hi ha veritats que no involucren cap objecte present, sembla que hom ha d'apel·lar a la història del món per tal de donar-ne compte. Tot dependrà, doncs, que acceptem o no que la història d'un objecte li sigui intrínseca i que acceptem o no que el món pugui posseir una propietat distribucional temporal com ara tenir una història particular.

Pel que fa a la segona qüestió, no sembla pas que hi hagi res d'incorrecte: si els objectes en general poden posseir la propietat distribucional temporal de tenir certa història, per quins set sous no hauria de poder, el món? Pel que fa a la primera tesi (la naturalesa intrínseca de la història), tanmateix, proposaríem una modificació, la necessitat de la qual serà més evident després de considerar l'“experiment mental”<sup>27</sup> següent:

Suposí's un rellotge  $r_1$  amb una història  $h_1$  que especifica la naturalesa temporal intrínseca de  $r_1$  en cada instant de la seva existència prèvia al present. D'acord amb  $h_1$ ,  $r_1$  fou construït al moment  $t_4$ . Suposí's ara un món possible semblant on un rellotge idèntic  $r_2$  fou assembletat a  $t_1$ . El rellotge  $r_2$  fou desmuntat a  $t_3$  i tornat a muntar a  $t_4$ . De  $t_4$  en endavant, tant  $r_1$  com  $r_2$  posseeixen la mateixa història fins al present. Ambdós rellotges tenen, òbviament, històries diferents, atès que  $h_2$  comença abans que  $h_1$ , per exemple. Malgrat tot, ens sentim inclinats a creure que  $h_1$  és part de  $h_2$ , perquè totes les especificacions de  $h_1$  formen part de  $h_2$ . Si això fos així, el raonament següent conduiria a una paradoxa:

1. En virtut de la història  $h_1$ , el rellotge  $r_1$  no existia al moment  $t_2$ .
2. En virtut de  $h_2$ ,  $r_2$  no existia a  $t_2$  (un temps comprès entre el muntatge inicial de  $r_2$  a  $t_1$  i el seu desmuntatge posterior a  $t_3$ ).
3. La història  $h_1$  és part de  $h_2$ .
4. Per tant, en virtut de  $h_1$  (que és continguda per  $h_2$ ),  $r_2$  no existia a  $t_2$ .

Aquesta conseqüència paradoxal d'assumir que les històries poden tenir parts i que aquestes no poden estar en contradicció es podria esmenar si féssim que la història pretèrita del món especificqués no només la seva naturalesa temporal intrínseca per a cada instant previ al present en què existia, sinó també la seva “no-història”, incloent una clàusula inicial com ara “res no succeí amb anterioritat”.

Cameron no deuria considerar, tanmateix, gaire important aquesta objecció, i segurament rebutjaria l'exemple del rellotge. Diria que “les propietats distribucionals no es poden descompondre en parts més simples: sols hi ha una propietat, i és fonamental”<sup>28</sup>, i que no té cap sentit parlar de  $h_1$  com a part de  $h_2$ . Fa tot l'efecte, però, que aquest argument se segueix d'una analogia forçada amb l'objecte clapejat del seu exemple. Recordem que segons Cameron, un objecte simple (sense parts) pot ésser clapejat. Si un objecte és simple, doncs, no té cap sentit atribuir propietats a les seves parts. Però, contràriament, sembla que té tot el sentit del món parlar de les històries com a entitats estructurades i amb parts (essent, doncs, no simples). A més, si consideréssim que la història del món té parts, podríem postular fets referents a aquestes parts, de manera que podríem veure-hi diferents faents de veritat per a diferents portadors de veritat, cosa que és un dels aspectes més atractius de la teoria de faents de veritat: si hi hagués un faent de veritat universal, quina necessitat hi hauria d'una teoria de faents de veritat?<sup>29</sup>

27 Els experiments mentals, abundants en la literatura analítica, són situacions hipotètiques que serveixen per a examinar les conseqüències que comporten tesis filosòfiques o d'altra mena. El que presentem a continuació, per exemple, vol mostrar que la tesi de Cameron, per si sola, porta a contradiccions lògiques. La “solució” de l'experiment mental consistirà, en el nostre cas, a modificar la proposta de Cameron.

28 CAMERON, 2011.

29 En tal cas, una aproximació tradicional com la de les teories de la correspondència podria resultar força més atractiva: la veritat es podria definir com a correspondència amb la història del món.

Una objecció diferent que Cameron considera és que, si el que hem anomenat històries són entitats temporalment esteses (és a dir, si tenen lloc durant més d'un instant), aleshores “hi ha d'haver regions amb extensió temporal perquè aquestes entitats s'hi puguin estendre”<sup>30</sup>. Cameron accepta aquesta contradicció aparent de propietats esteses temporalment sense regions temporals. Però això també es podria ben deure a l'analogia forçada a què hem fet referència més amunt. A parer nostre, no cal pas pensar la història del món com una propietat estesa; es podria considerar enterament present en el present. La història del món, doncs, es podria veure, no pas com una successió d'esdeveniments capturats per una propietat estesa, ans bé com el registre d'aquesta successió d'esdeveniments que ja no existeixen (de la mateixa manera que no existeix el temps en què ocorregueren).

En conclusió, tot fa pensar que la concepció del presentisme que ofereix Cameron només aconsegueix fer front a les objeccions basades en la teoria de faents de veritat si s'accepta l'ontologia que ofereix, cosa que podria ésser un preu massa alt a pagar. Francament, costa molt de veure com un passat diferent podria fer que un objecte fos *intrínsecament, actualment diferent* de com és en el present amb el seu passat efectiu, i, encara que això fos possible, hi hauria un sentit d'*intrínsec* en què clarament no seria el cas que fossin diferents, com s'ha dit més amunt.<sup>31</sup>

Tant és així, que la teoria de faents de veritat podria ésser una bona raó per a rebutjar el presentisme, si no fos perquè aquesta mateixa teoria de la veritat pateix tantes objeccions per a les quals costa trobar resposta satisfactòria. Aquesta qüestió, però, s'escapa de l'horitzó d'aquest assaig.

## La teoria B i el problema del fatalisme

Després de veure una objecció important contra una teoria A sobre el temps, passarem a examinar ara una dificultat a què ha de fer front una teoria oposada. Tal com hem vist, la teoria B sosté que el futur i el passat no són pas menys reals que el present, i que no s'hi pot trobar cap distinció objectiva. A més, hom també tendeix a creure que el passat és, d'alguna manera, fix, que no es pot fer res per a modificar-lo. Però aquests dos supòsits plegats sembla que impliquin certa mena de fatalisme. Car, si els esdeveniments futurs són reals i són fixos (atès que no s'hi pot trobar cap diferència respecte al passat), aleshores com representa que hem d'ésser capaços de decidir el nostre futur, d'evitar les desgràcies que ens esperen o de perseguir els nostres somnis? Seria com si res del que féssim o decidíssim no hagués de canviar com s'esdevenen les coses.

L'eternalisme sembla, doncs, connectat d'alguna manera amb el fatalisme, entès com la tesi que “sigui el que sigui el que passarà en el futur, ja és inevitable”<sup>32</sup>, que “no tenim la capacitat de fer altra cosa que el que de fet fem”<sup>33, 34</sup>.

30 CAMERON, 2011.

31 Amb *efectiu*, com hem dit més amunt (vegeu la nota 25), es vol fer referència al món real, en oposició a d'altres mons que són merament possibles. Aquest terme tradueix l'anglès *actual*. Quan en el text diem *actual*, però, no fem cap diferència amb *present*.

32 MARKOSIAN, *op. cit.*

33 RICE, Hugh: “Fatalism”, en: ZALTA Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.

34 Joseph Diekmeyer (a “B-Theory, fixity and fatalism”, versió de prepublicació, 2006, p. 6) defineix el fatalisme com a “negació de la llibertat humana”. Voldríem mirar de separar aquestes dues coses, perquè des de punts de vista compatibilistes hom podria argumentar que el fatalisme o el determinisme no impliquen pas la “negació de la llibertat humana”. El lector interessat pot llegir el cèlebre article del nord-americà Harry G. FRANKFURT, “Freedom of the will and the concept of a person”, *Journal of Philosophy* 68 (1, 1971), p. 5-20.

Joseph Diekemper expressa el problema que mirem d'aclarir en els termes següents:

si l'esdeveniment de la Tercera Guerra Mundial existeix eternament, aleshores, en quin sentit no és inexorable – abans i tot de la seva ocurrència – aquest fet?

Els partidaris de la teoria A intueixen que no hi ha cap sentit en què no sigui inexorable, i per tal de preservar la potencialitat del futur, doncs, molts de pensadors han rebutjat la doctrina B-teorètica d'un futur existent.<sup>35</sup>

Més endavant, Diekemper desenvolupa la idea que la fixesa o realitat del futur implica el fatalisme (en un sentit àdhuc més ampli del que li hem donat aquí, vegeu la nota 34):

l'únic sentit en què un futur real també pot admetre futurs possibles alternatius és un de trivial; car, si el futur és real però no necessari, aleshores — malgrat que no sigui necessàriament fix— seguirà essent contingentment fix, i com seria que la fixesa contingent fos menys contraintuitiva que la fixesa necessària?<sup>36</sup>

El passat també és contingentment fix; amb tot, aquest fet no ens consola pas quan ens posem a lamentar un esdeveniment pretèrit. No és pas que sigui gaire reconfortant que algú ens digui: «Que el passat sigui real no vol pas dir que sigui necessari. Les coses *podrien* haver anat d'una altra manera.» La resposta adequada fóra: «Però no hi van anar! I l'ocurrència d'aquell fet és ara inexorable.» Així, igualment, l'esdevinença de  $E$  a  $t_2$  és inexorable a  $t_1$ , fins i tot si hi ha un món possible en què  $E_2$  no s'esdevé a  $t_2$ ; ja que, en aquell món,  $E_2$  és eternament a  $t_2$ .<sup>37</sup>

Tanmateix, en llur article “The open future: Bivalence, determinism and ontology”, Elizabeth Barnes i Ross Cameron defensen la compatibilitat del realisme sobre el futur i de la indeterminació o obertura del futur (*open future*), segons el qual “els fets contingents sobre com aniran les coses no estan establerts en el present”<sup>38, 39</sup>. Quines raons tenen per a creure això? Argumenten que l'existència de  $x$  no implica pas que  $x$  estigui establert. D'acord amb ells,

hom pot pensar que les entitats passades, presents i futures existeixen totes, i no per això creure que està determinat *quines* entitats futures existeixen. En aquest cas, es pot ésser eternalista i seguir creient en l'obertura del futur.<sup>40</sup>

35 DIEKEMPER, 2006, p. 6.

36 *Ibidem*, p. 23.

37 *Ibidem*, p. 19.

38 BARNES Elizabeth & CAMERON Ross: “The open future: Bivalence, determinism and ontology”, *Philosophical Studies* 146 (2), 2009, p. 291.

39 *Establert* traduirà *settled*. S'ha d'entendre en el sentit de *determinat* (“no està determinat si...”), però com que la primera expressió se sol “explicar” en termes de la segona, hem preferit mantenir la diferència, encara que sovint no sigui gaire elegant.

40 BARNES & CAMERON, 2009, p. 305.

A mesura que el món avança a través del temps, les opcions per al que existeix (atemporalment) van minvant, i esdevé determinat (assumint que el *passat* no sigui obert) que algunes coses (concretament, les coses que *han* existit) existeixen atemporalment. Un cop està determinat que una cosa existeix (atemporalment), roman determinat. Però fins a l'últim moment hi ha almenys certa indeterminació respecte al que existeix (atemporalment), perquè mai no està establert què *existirà*.<sup>41</sup>

Aquesta argumentació, però, és força fluixa. En primer lloc, llurs arguments semblen convincents per a un eternalista que no combregui amb la teoria B, si és que n'hi ha cap<sup>42</sup>, però no tenen cap força contra partidaris de la teoria B. En el model de futur obert de Barnes i Cameron, al començament de la història del nostre món, el conjunt de mons possibles idèntics al nostre món fins aleshores era “molt gran”. Però aquest conjunt s'empetiteix i s'empetiteix a mesura que el nostre món avança pel temps.

Cada canvi en el nostre món, diuen, elimina d'aquell conjunt tots els mons que ja no són compatibles amb la nostra història fins al moment.<sup>43</sup> Però tota aquesta manera de parlar sobre el món, com “movent-se a través del temps” o “avançant a través del temps”<sup>44</sup> sembla totalment inconsistent amb la teoria B. Com vèiem més amunt, des d'un punt de vista B-teorètic, el temps no passa, i si hi ha cap sentit en què ho faci, és sens dubte una manera de parlar gens genuïna, reductible a l'argot B-teorètic.

I això ens porta a una segona consideració. Barnes i Cameron<sup>45</sup> no proporcionen cap definició o explicació de com s'han d'entendre els termes *establert* o *indeterminat* en el context en què els empren. Que existeixen diferents futurs possibles en diferents mons possibles és quasi un lloc comú, però el que sosté l'eternalista és precisament que el futur és tan real i efectiu com ho és el nostre present. Més i tot, d'acord amb l'eternalista, el futur està tan establert com el present.

Si bé Barnes i Cameron<sup>46</sup> no expliquen en què consisteix el no-establiment (*unsettledness*) del futur, remetent el lector a l'article de Barnes i William “A theory of metaphysical indeterminacy” per a major claredat, on trobem el que segueix:

Som del parer que la indeterminació metafísica consisteix en un tipus fonamental de no-establiment en el món. Quan *p* és metafísicament indeterminat, hi ha dues situacions possibles (exhaustives, exclusives) —la situació en què *p* i la situació en què *no-p*— i senzillament no es pot establir quina es donarà. No és possible ni necessari donar més explicacions.<sup>47</sup>

la qual és una explicació un xic pobra. És per aquestes raons que llurs arguments semblen inconcloents.

41 *Ibidem*, p. 306.

42 Els defensors de la concepció del temps com a focus movedís podrien ésser considerats eternalistes A-teorètics (vegeu l'apartat 2).

43 Aquestes ratlles parafrasegen llur explicació a 2009, p. 295.

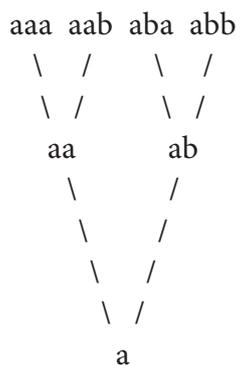
44 Vegeu les citacions de més amunt, extretes de BARNES & CAMERON, 2009, p. 306.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

47 BARNES E. J.; WILLIAMS J. R. G.: “A theory of metaphysical indeterminacy”, versió de prepublicació, March 7, 2009.

No obstant això, en un article més recent, Barnes i Cameron<sup>48</sup> forneixen una il·lustració que pot resultar útil per a comprendre què volen dir quan parlen d'indeterminació o no-establiment. Té si fa no fa aquest aspecte:



Seguint aquesta imatge, la línia del temps no és simple, sinó que es ramifica en diferents futurs possibles. Seguint llurs explicacions, en el moment  $a$  no està establert si el futur serà  $aa$  o  $ab$ . En el moment  $aa$ , no està establert si el futur serà  $aaa$  o  $aab$ , però sí que està establert que el món passà de  $a$  a  $aa$ , per comptes de passar a  $ab$ . A més, si un esdeveniment  $e$  té lloc als temps  $aaa$  i  $aab$ , però no pas a  $aba$  ni a  $abb$ , podem dir que a  $a$  no està establert si  $e$  s'esdevindrà o no, mentre que a  $aa$  i  $ab$  sí que ho és (concretament, en el moment  $aa$  està establert que sí que passarà, i a  $ab$  està establert que no passarà).

Des d'aquesta aproximació, podríem interpretar el (no-)establiment i la (in)determinació, no pas com Barnes i Cameron suggerien en llur article del 2009, com coses afectades pel pas del temps, sinó com una cosa *relativa* al temps. La proposta que aventurem consisteix a definir el no-establiment en aquests termes:

Per a tot moment  $t_x$  i esdeveniment  $e$  en el moment  $t_y$ ,  $e$  no està establert a  $t_x$  si i sols si  $t_x$  precedeix  $t_y$  i hi ha almenys una branca futura accessible des de  $t_x$  en la qual  $e$  s'esdevingui i una altra branca futura accessible des de  $t_x$  en què  $e$  no s'esdevingui.

Així, si l'ocurrència o no-ocurrència d'un esdeveniment  $e$  és simultània o prèvia a l'observador,  $e$  està establert. Addicionalment, si totes les branques accessibles des del moment de l'observador condueixen a moments en què  $e$  ocorre (o totes condueixen a moments en què  $e$  no ocorre),  $e$  està igualment establert.

Aquesta aproximació redueix satisfactòriament la noció A-teorètica del "no-establiment del futur" a propietats relacionals aptes per a una dieta B-teorètica. Però realment és convincent, aquesta explicació, per als defensors de la teoria B que comparteixen els maldecaps de Diekemper? No hi ha potser un sentit en què les branques merament possibles, les no efectives, són menys reals que les branques efectives? Quin aspecte mostra aquesta imatge *sub specie aeternitatis*, des d'una perspectiva absoluta?

Si la resposta a aquestes preguntes és que, *sub specie aeternitatis*, totes les branques són igual de reals, el món es dividiria a cada instant en futurs igualment reals. De fet, totes les coses (nosaltres inclosos) es dividiria constantment, no pas en un sentit metafòric, sinó en el més cru que ens puguem imaginar.

Aquesta resposta pot comportar un pes ontològic massa feixuc per a algú com Diekemper, però no té per què. De fet Barnes i Cameron se senten ben còmodes amb aquesta implicació. Cal concloure, doncs, que l'eternalisme B-teorètic és, estrictament, compatible amb l'obertura o indeterminació del futur.

Però per compatibles que siguin la teoria B i l'obertura del futur, les conseqüències ontològiques que comporta aquesta conjuminació segueixen essent difícils d'assumir.<sup>49</sup> És per això que ara passarem a explorar les conseqüències fatalistes a què ens condueix una teoria B ontològicament més austera. L'australià J. J. C. Smart, partidari de la teoria B, concloïa la seva contribució als *Contemporary debates in metaphysics* amb aquests mots:

Tant el passat com el futur són reals. [...] Les nostres accions són causades per les nostres creences i els nostres desigs, i causen en part esdeveniments futurs. No hi ha lloc per a la mena de fatalisme ximple que implica que les nostres decisions no tenen importància. Si creure en la realitat del futur és ésser fatalista, no és la mena estúpida de fatalisme.<sup>50</sup>

Amb l'ajut dels clàssics potser podríem distingir entre diferents tipus de fatalisme. Ricardo Salles<sup>51</sup> explica la diferència entre una mena de fatalisme que encoratja la vagància i una altra que no. El primer tipus de fatalisme (el que Smart en diu *ximple*) és pintat per Aristòtil com segueix: Si “tot és i s'esdevé per necessitat” (πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης), diu, aleshores “no caldria pas ni deliberar ni esforçar-se [pensant] que si fem això passarà allò, mentre que si no ho fem, llavors no passarà” (ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἂν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἂν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται).<sup>52</sup>

Des del punt de vista de Crisip, diu Salles, el fatalisme que pinta Aristòtil presenta una inconsistència important, puix que pressuposa que l'home dropo pot escollir si delibera o no, mentre que, en un fatalisme estricte, la deliberació (o la seva absència) és tan necessària (en el sentit de 'fix' que dèiem abans) com les seves conseqüències.

D'altra banda, és possible que la imatge fatalista que ofereix Aristòtil en realitat suggereixi que, segons el fatalisme, no hi ha cap connexió entre les nostres decisions i el nostre destí. Aquesta possibilitat devia ésser la que mogué Crisip a afirmar que no sols les nostres decisions i el nostre futur estan predestinats, sinó que també ho estan les relacions causals que uneixen ambdues coses. Així, doncs, el fatalisme crisipià s'ha d'oposar tant al fatalisme incoherent com al fatalisme no causal, conclou Salles. Als seus ulls, l'argument de Crisip no s'hauria de qualificar d'*ad hoc*, perquè és cert que alguns esdeveniment futurs necessiten unes causes

49 A més de les complicacions esmentades, si obrim la porta a una concepció “arbòria” de l'univers, en què cap branca sigui “més real” que les altres, també se'ns ficaran a casa un bon seguit de paradoxes de constitució material del món. Per a evitar l'atzucac, hom encara podria llençar per la borda el principi de determinació única de la trajectòria per a objectes macroscòpics, o negar l'existència de principis de persistència per a l'Univers.

Semblen moviments complicats, però segurament encara es podrien acomodar en el marc d'una aproximació tetradimensionalista (vegeu l'obra de Theodore Sider, el màxim exponent del *four-dimensiona- lism*) a la naturalesa dels objectes o, si més no, de l'univers. En qualsevol cas, només volíem mostrar que Diekemper pot estar més que justificat a veure les teories B inclinades cap al fatalisme.

50 SMART, 2008, p. 236.

51 SALLES Ricardo, “Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 36, no. 106, 2004, pp. 3-27.

52 *De interpretatione*, 18b, amb un ull a Salles *op. cit.* i l'altre a la versió de Miguel Candel Sanmartín (Gredos, 1988).

concretes i que, si fets futurs d'aquesta mena fossin fixos, llavors també n'haurien d'ésser fixes les causes necessàries. Unes causes que, per descomptat, poden ésser decisions humanes.

Tot comptat i debatut, i deixant de banda l'escepticisme sobre l'existència d'entitats presents, la teoria B del temps sembla moure hom vers l'eternalisme i, ensems, el realisme sobre el futur. Com hem anat veient, això es pot reconciliar amb una concepció oberta del futur. Això no obstant, l'elevat cost ontològic d'aquesta concepció encara s'incrementa quan es considera en conjunció amb l'eternalisme, atès que no es postulen branques merament possibles, sinó ben reals, tan reals, de fet, com el present efectiu. Tot amb tot, si aquest cost es trobés massa elevat, hom es veuria abocat al fatalisme, encara que en almenys un tipus de fatalisme, el crisià, les nostres decisions sí que són rellevants, perquè són la causa d'esdeveniments futurs, per molt predestinats o fixos que siguin.

En realitat, però, cal admetre que la fixesa del futur presenta dificultats a les concepcions més comunes del lliure albir i la responsabilitat moral. Com diu Walter Kaufmann,

per por de prendre decisions crucials, hom se sent temptat d'ocultar la seva autonomia en una boira metafísica i de distreure's i empantanar-se en trencaclosques sobre el lliure albir i el determinisme.<sup>53</sup>

Això suggereix que si l'eternalista B-teorètic desitja reconciliar una ontologia austera sobre el futur amb el lliure albir i la responsabilitat, haurà de subscriure tesis que facin compatibles aquestes nocions amb el determinisme, l'anàlisi de les quals va més enllà del propòsit d'aquest assaig (vegeu la nota 34 per a bibliografia).

## Conclusió

Potser s'espera una conclusió que ponderi els arguments discutits i els resultats obtinguts, i que l'autor es decanti per alguna de les teories, però això no ens és possible. Esmentàvem al principi que aquest assaig posaria de manifest llums i ombres dels debats ontològics en la tradició analítica. Com es deu haver pogut apreciar, aquests debats es plantegen com un mercadeig d'opcions, punts de vista o intuïcions, als quals s'assigna un cert valor per tal de facilitar-ne la comparança. D'aquesta manera, una posició pot resultar possible (és a dir, no contradictòria en si mateixa), però implausible ateses unes altres posicions que no estan en debat.

Aquesta manera de treballar, doncs, es basa en la delimitació d'una àrea temàtica que és analitzada a fons, de manera rigorosa (tendint a la formalització) i exhaustiva (mirant de no deixar cap cap per lligar, cap possibilitat per explorar). Alhora, aquesta metodologia sempre és excloent respecte a qüestions directament implicades en la matèria que es discuteix. En el primer debat que hem ofert, per exemple, es negligeix la possibilitat que la teoria de faents de veritat sigui la més adequada; en el segon, en canvi, no es planteja que l'argot de mons possibles pot induir a metafísiques errònies i donar lloc a ontologies sobredimensionades.

L'exclusió de qüestions com aquestes implica que el debat entre tesis no es pugui dirimir, que no es pugui cloure el treball amb una tesi positiva sobre la

53 KAUFMANN Walter, *Without guilt and justice: from decidophobia to autonomy*, New York: P. H. Wyden, 1973, p. 2.

naturalesa d'allò de què es tracta, sinó amb el simple enunciat de compatibilitats: tal tesi sembla compatible amb tal altra a tal preu; aquesta tesi és incompatible amb l'altra llevat que hom assumís això, etc.

La tradició analítica, tal com la veiem, proporciona unes eines molt potents, però que no sempre es posen al servei d'una reflexió d'horitzons amplis i profunditat humana (volem dir al servei d'una filosofia amb nervi, sentiment i ideologia). Distanciar-se d'aquests aspectes de la recerca filosòfica fa que de vegades, a ulls veients, debats com els que hem presentat s'acostin al límit que separa l'especulació minuciosa del que s'ha denominat *collonades* (*bullshit*), en el sentit que – seguint Harry G. Frankfurt<sup>54</sup> – l'interès de l'autor no se centra tant en la realitat d'allò de què tracta com en la relació i consistència dels arguments amb què ho fa.

La nostra crítica a aquesta tradició que s'ha anomenat analítica no és, doncs, ni al mètode ni tampoc necessàriament al contingut, sinó a la forma i sobretot a l'orientació. Entenem que el seu contingut no pot cobrar ple sentit si no és en el si d'un projecte de més amplitud humana. En un projecte d'aquesta mena, ens costaria, per exemple, parlar del problema d'un passat inexistent sense entrar en la qüestió de com els humans construïm, interpretem o imposem discursos sobre el passat, de la mateixa manera que no podríem evitar d'explorar les possibilitats ètiques d'un fatalisme fill de la teoria B sobre el temps.

Cal afegir, amb tot, que aquesta tradició que mirem amb ull crític ha donat pas, en molts d'aspectes, a una manera de fer més oberta, malgrat que en l'àmbit acadèmic i en certes publicacions ofereixi encara la fesomia d'anys enrere.

No preteníem tampoc oferir una anàlisi detallada i fonamentada d'aquesta tradició, sinó només acostar-ne un exemple al lector, oferint-li'n un tast o, com dèiem, un mer *aperçu*.

# La pintura como metáfora y máscara: la concepción del arte en María Zambrano

## ABSTRACT

En este artículo se aborda el pensamiento de María Zambrano como una filosofía inspiradora para la ciudadanía de hoy. Dentro de los múltiples temas tratados por la autora, la pintura figura entre ellos como “un lugar privilegiado donde detener la mirada”. La mirada, un aspecto primordial para la autora, se entrena y nos revela aspectos de la vida que no podemos retener sin detener el tiempo en la contemplación de ciertas imágenes, como para ella será la imagen de *Santa Bárbara* del Maestro de Flémalle en el museo del Prado. Años más tarde, después de su largo exilio, María Zambrano escribe sobre lo que ha representado para ella mirar a Bárbara “en su Ser, estando en ella misma”. La pintura, nos dice Zambrano, es agua y “*nace de las cavernas, en la noche perenne, al resplandor desigual del fuego, adherida a la roca desnuda*”. Pensar y contemplar la pintura es hacerlo acerca del origen de lo humano, del trabajo y de su condición de posibilidad, así como de su porvenir. El tiempo para contemplar la pintura nos devuelve un tiempo humanizado donde es posible el pensamiento y la proyección, con sentido, de la vida humana. Desde el pensamiento de la autora podemos hacer conexiones hacia otros pensadores, a menudo más conocidos y difundidos que ella, a través de algunos conceptos como el tiempo, la persona, la razón (poética), la democracia o el arte.

## KEYWORDS

Arte y filosofía / Democracia / Mirada / Tiempo / Contemplación

\* Licenciada en sociología por la Universitat de Barcelona, actualmente cursa, en la Universitat de Barcelona, el Máster oficial en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política, especialización en sujeto y cultura.

[Atenea, la virgen casta y severa diosa tutelar.  
Armada con su inseparable lanza  
y en perpetua vigilia sobre la ciudad,  
la sabia guardiana,  
“exigirá una actitud del hombre, su ciudadano”  
mostrando “esta primera forma de conciencia,  
todavía religiosa, que es la atención”<sup>1</sup>]

## (Re)Leer María Zambrano, una introducción a su pensamiento ciudadano

Este es un artículo primero de acercamiento a la obra de la filósofa española María Zambrano. Así como otros autores, aunque desconocidos, nos resultan familiares, la difusión de su filosofía aparece misteriosamente velada y poco difundida dentro de la academia española. Con una clara falta de reconocimiento de este pensamiento filosófico contundente y propio, nuestro, el conocimiento de esta autora nos abre un abanico para pensar la filosofía y la democracia. Asimismo, Zambrano se acerca a la reflexión del arte como pensamiento moral que resulta para mí de gran interés. Lo que Zambrano escribe sobre el arte se vincula con la mirada (una mirada atenta<sup>2</sup>) y su importancia en el mundo griego, con la moralidad, con la sensibilidad y la materialidad, así como en una reflexión sobre la importancia de las formas, del fluir, del pensar y del modelar el pensamiento hacia la esperanza: hacia un mundo mejor, más habitable y en constante transformación. Esta necesidad de interpretar y reactualizar siempre el presente que proviene del pasado es descrita como necesidad inevitable de un esfuerzo y exigencia, para obtener algo a cambio: la convivencia.

El pensamiento de María Zambrano, con una capacidad inspiradora y generadora de vínculos, puede leerse y releerse aportando en cada lectura nuevos matices, actualizándose infinitamente. Como una fuente interior de la que se bebe. Su forma de escribir, y entonces de percibir la realidad, parte de la sabiduría como acumulación de saber pero también de una sabiduría ligada a la sensibilidad y a la experiencia, intuitiva en el sentido más enriquecedor del término *in-tuire*. Por esto los diversos elementos de su obra se pueden entender como un todo “que habla dispersamente”: “La tremenda tragedia española ha puesto al aire, ha descubierto las entrañas mismas de la vida [...] la dispersión puede ser la manera como se entregue al mundo la esencia de lo español”<sup>3</sup>. Vemos cómo ella misma de contextualiza como pensadora española, entonces sin método ni sistema, porque se encuentra a medio camino de la filosofía y la poesía - “La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método”<sup>4</sup> -, en su reconciliación contemporánea después de las pesadillas

1 Rosa Rius Gatell cita a María Zambrano, “El cuadro de Santa Bárbara” del Maestro de Flémalle”, artículo publicado en *El País* (30-06-1987) y también recogido en ZAMBRANO María, [IGLESIAS Amalia (ed.)] *Algunos lugares de la pintura*, Madrid: Espasa Calpe, 1991. cf. RIUS GATELL Rosa, ‘De María Zambrano y Bárbara: el icono liberado’ en BIRULÉS Fina & RIUS GATELL Rosa (eds.), *Pensadoras del Siglo XX: aportaciones al pensamiento filosófico femenino*, Madrid: Instituto de la Mujer, 2011, p. 108.

2 Como vemos, los términos pueden tener una raíz común con la diosa griega Atenea, guardiana de la ciudad y del ciudadano.

3 ZAMBRANO María, *Filosofía y poesía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996a, pp. 7-8.

4 ZAMBRANO, 1996a, p. 13.

de la razón después de Auschwitz, después de la guerra civil española. Como cita también en *Pensamiento y poesía en la vida española*:

“Hemos señalado que la razón, el pensamiento en España, ha funcionado de bien diferente manera y que por ello España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo [...] Nos hemos reprochado nuestra pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entiende los grandes sistemas. Más de nuestra pobretería saldrá nuestra riqueza”<sup>5</sup> (...) “España no produce sistemas filosóficos”<sup>6</sup>

Los temas principales que le preocupan se encuentran a lo largo y ancho de su filosofía de la razón poética y creadora: el ciudadano, la democracia, lo humano. El *demos* se construye. Por eso su filosofía es una filosofía de la persona<sup>7</sup>. La ciudadanía y la *polis* tienen un origen sacrificial: en el que hay que dar algo de lo que se quiere, para vivir humanamente<sup>8</sup>. El hombre, como proyecto siempre inacabado pero perfeccionándose, puede aprender a vivir mejor – por eso hablamos de una filosofía de la esperanza – de otra forma, más acorde a sí mismo y a un tiempo que discurra, fluya, “humanamente”. Es decir, respetuoso, apacible y edificante<sup>9</sup>.

En María Zambrano la tragedia está presente, pero es el origen y no el fin de su pensar, a diferencia de otros tipos de filosofía. Por esto se hace difícil enmarcarla, aún hoy. Ni en la teoría crítica, ni entre los críticos radicales de la razón (también denominados filósofos postmodernos), ni siquiera es equiparable a la filosofía hermenéutica o claramente dentro del pensamiento feminista, según parece, pues no tematiza “lo femenino” como categoría de esencial interés filosófico. En definitiva, María Zambrano puede leerse de muchas maneras (bajo distintas luces), porque es, en mi opinión, sobre todo, una plasmación de inteligencia y de sensibilidad ligada al pensamiento y a la vez a la vida, que raramente encontramos en otros pensadores que abstraen sin volver a la vivificación – como sería la filosofía universalista, la razón estable del radical idealismo que va de Parménides a Hegel. Ni de los que se pierden en una aventurarse en el propio abstracto quedándose en una crítica trágica (los filósofos del misterio, la deconstrucción, lo abominable o lo indecible, como Bataille, Derrida y Foucault, entre otros –.

Aquí se encuadra a la autora, pues, como lo que “no es”<sup>10</sup>, para llegar a su esencia, a sus características propias y definitorias: lo que sí es. Creo que la suya no es una filosofía que convence ni que trate de hacerlo, sino un punto de partida que podemos reconocer como el de alguien con un buen intelecto y con una sensibilidad prominente, que conllevan (aunque no tendrían porqué hacerlo) una

5 ZAMBRANO María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid: Endymion, 1996b, p. 23.

6 ZAMBRANO, 1996b, p. 26.

7 Si nos fijamos podemos apreciar que ella no habla del sujeto, ni del individuo.

8 cf. ZAMBRANO María, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Barcelona: Anthropos, 1988.

9 Podemos apreciar que su pensamiento se halla acorde con la ética del cuidado y la comprensión de la que forman parte también otras filósofas contemporáneas, Seyla Benhabib, Matha C. Nussbaum, Julia Kristeva, por ejemplo.

10 Como hace Zambrano en la descripción del cuadro de Santa Bárbara, se inicia en su descripción por negación: “No se nos describe su situación ni además en el cuadro. Sólo sabemos que sostiene un libro entre las manos, elemento que Zambrano utilizará como recurso para expresar a través de una vía negativa acciones que la doncella no realiza [...] : “Tienes un libro en la mano pero no estás leyendo, esto lo he sabido siempre, ni estabas deletreando, ni estabas pensando; no estabas en éxtasis...” (RIUS GATELL, 2011, 112)

forma de vivir “auténticas” en un sentido, si se quiere, heideggeriano<sup>11</sup>, que ofrece y ejemplifica aquello que cree que hay que hacer: se proyecta y se elige.

Como el hombre se elige a sí mismo, ella se elige como pensadora entre la filosofía y la poesía, se deja llevar por lo que queda fijado en su Ser a través de los años, y vuelve a la pintura, que le ha sido un elemento útil en su exilio, de la que dice: “Le estoy agradecida porque ha sido como un espejo, en el que no sólo podía ver, sino que además tenía que hablar de lo que veía, para desvelarlo, para desvelar el enigma que encierra la pintura”<sup>12</sup>. Por esto nos habla de la “nostalgia de la tierra”<sup>13</sup> que es la pintura, dentro del pensamiento español: “el realismo español será, ante todo, un estilo de ver la vida y, en consecuencia, de vivirla: una manera de estar plantado en la existencia”<sup>14</sup>

Aunque Zambrano puede ser criticada por muchos aspectos (no siempre cita de dónde saca sus ideas, no tiene un sistema “cerrado” de pensamiento filosófico, no siempre argumenta adecuadamente, parece contener muchas contradicciones, etc.) me parece que a ella no le preocuparía ninguno de ellos. Pues no se pretende rigurosa, ni académica, ni portadora de “toda la verdad de la filosofía”. Por esto, creo, uno se siente cómodo en la compañía de los textos y las reflexiones de Zambrano. No es adoctrinadora ni rupturista, sino edificante, respetuosa con el lector, con la humanidad misma, ejerce una actividad piadosa<sup>15</sup> en el escribir para los hombres que la quieran leer, ni siquiera para todos. Es entonces, humilde y cautivadora, esencialista y ligada a una razón radicalmente conciliadora, democrática, que ella concibe en el marco de una razón poético-creadora.

## La palabra, la mirada y el tacto

Entre todos estos temas de los que ella escribe, resalta, intuye y trata de ordenar cuidadosamente pero no obsesivamente – no como sistemas sino como redes, con metáforas, aforismos – el arte parece un mero apéndice de su sensibilidad. Sin embargo, sin ser lo más crucial en su pensamiento, como pueden ser la ciudad, la democracia o la poesía, ella quiere destacar el arte como un lugar humano. Describe la pintura como un lugar privilegiado donde detener la mirada. Intentando llegar a los orígenes de la humanidad, trazando así una línea mágica de significado entre el pasado (*las ruinas*) y el porvenir (*la aurora*) tan necesaria para interpretar el tiempo presente, en que Europa se ha ido desprendiendo y racionalizando, haciendo trizas sus mitos fundadores, llega hasta lo esencial de la mirada y del contemplar.

Para Zambrano, la actitud de “*mirar silenciosamente*” (rememorando a Platón, como un diálogo del alma consigo misma): con tiempo y sin acuciar una reacción, representa un nuevo modo de ser, un horizonte donde el hombre sensible e inteligente se desplaza sin apresurarse - “*Falta tiempo*. Al hombre le falta

11 cf. REVILLA Carmen (ed.), *Revista Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, Nº 12, 11/2011, p. 3: “La presencia del pensamiento de Heidegger en la obra de Zambrano es sin duda difusa, apenas señalada por la propia autora e incluso, en cierta medida, polémica. Los trabajos que se reúnen en este volumen tienen por objeto indagar en esta relación soterrada que por poco que se permanezca atento de adivina bajo la escritura zambranianana”.

12 ZAMBRANO, 1991, p. 12.

13 Primer capítulo de ZAMBRANO, 1991.

14 ZAMBRANO, 1996a, p. 32.

15 ZAMBRANO, 2001, p. 104: “La Piedad no puede definirse adecuadamente, menos que ningún otro sentimiento porque constituye el género supremo de una clase de ellos: amorosos o positivos. [...] Viene a ser la prehistoria de todos los sentimientos positivos”.

tiempo” para administrar, como le corresponde, el conjunto del universo”<sup>16</sup>- Sabe hallar (ver) en el camino, la filosofía es para ella un andar, como escribe Machado en su poesía: el placer y el sentido de la existencia del Ser que se sabe perennemente imperfecto, inacabado y con carencias – afectivas, racionales, históricas, temporales – pero perfectible. La filosofía poética zambranaiana busca para dentro, en si misma, un sentido que a menudo la filosofía ha buscado en la razón. Frecuentemente parece una escritura de expresividad mística, no totalmente oscura pero sí translúcida: que deja entrever más de lo que dice y justifica de forma argumentativa y explícita.

La palabra, aunque importante, no es siempre suficiente. Pues hay algo, difícilmente explicable, que es también necesario para el ser humano. Una serie de sentidos velados que no le pueden ser iluminados de forma diáfana<sup>17</sup>: por esto la Ilustración sería claramente insuficiente. Creo que Zambrano nos diría que se necesita todo el empeño intelectual, pero además toda una vida (un tiempo transcurrido) de un mirar atento, mirar constante sin agotarse, hacia todos los horizontes relevantes para la persona: todos los ámbitos del acontecer humano y social pueden ser tematizados según los elementos zambranaianos, dignos de ser escritos. El arte, uno más de ellos, sin ser por eso menos importante ni residual, es una pequeña parcela que la autora ilumina a su tenue luz de la escritura - “Lo que se publica es para algo, para que alguien uno o muchos, al saberlo vivan sabiéndolo, para que vivan de otro modo después de haberlo sabido”<sup>18</sup> – para aquellos que quieren aprender algo.

Entonces, si la palabra (la contundente defensa de ella encontramos en “Por qué se escribe”<sup>19</sup>) no es suficiente para desvelar aquello que es relevante sobre el mundo y sobre lo humano, hay que desplazarse hacia dos aspectos más allá de ella: *la mirada y el tacto*. La primera resulta muy evidente en la obra de Zambrano, pues ella destaca numerosos aspectos como un mirar: el arte, la pintura, la filosofía, su padre, su cuidadora, la poesía de Antonio Machado, entre otros. Este aspecto de su filosofía tiene unas raíces de carácter neoplatónico y plotiniano. Veamos estos dos fragmentos que hablan sobre la mirada en Zambrano:

“Absorbida por algo universal y divino Bárbara puede salir de sí misma sin dejar de se estar en sí. Como si rebosara – neoplatónicamente – de sí, se expande al igual que la esfera luminosa que proyecta su luz y no por ello deja de ser, ella misma, sin perder su originaria luminosidad. O, en otras célebres imágenes plotinianas, como la fuente fluye sin agotarse jamás y el calor emana del fuego sin consumirlo”<sup>20</sup>

“Desde Parménides la filosofía recoge esa antigua tradición que afirma que saber es ver. Más tarde, cuando la noción de saber se fue lentamente diluyendo, es el pensar el que ocupa su lugar: pensar es seguir un método para ver clara y distintamente”<sup>21</sup>

16 Rosa Rius Gatell cita a María Zambrano en ‘El arte que hace ver. La mirada zambranaiana’, Revista Antígona Nº 4, 2009, pp. 139-147.

17 ZAMBRANO, 1991, 84: “La pintura no es hija de la luz de la filosofía diáfana, transparente, sino de la luz religiosa de los misterios”.

18 ZAMBRANO, 1989, p. 36.

19 cf. ZAMBRANO María, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, 1989.

20 RIUS GATELL, 2011, p. 113.

21 PARDO SALGADO Carmen, ‘En el destierro del arte’ en REVILLA (ed.), *Revista Aurora*. Nº 12, 11/2011, p. 26.

Bárbara es como una idea de carácter platónico que de hecho le recuerda algo que ella “ya sabe”, y que, cosa muy importante, le dota de una serenidad para la vida y sus trágicos acontecimientos: “Había penetrado en mí [...] y en medio de cuánta ira, de cuánta injusticia, de cuanto furor, yo guardaba la calma”<sup>22</sup>. Santa Bárbara es un icono<sup>23</sup> del Ser sin tensiones que pretendemos y perseguimos sabiendo que nunca vamos a obtener del todo. Pues Bárbara no está en la realidad viva ni armoniosa, sino que es una pintura: algo hecho por un humano, que reside en un cuadro (un lugar) y al que por mucho que el tiempo pase podemos volver y sigue de la misma manera. Sin embargo nosotros habremos cambiado, nos habremos con toda seguridad transformado, mutado. Y a partir de este lugar-tiempo estático podemos medir la distancia que nos separa del propio pasado a través de la contemplación.

El mirar algo que permanece estático, como contraposición, nos recuerda que nosotros estamos vivos, que somos imperfectos, ansiosos, que discurrimos y morimos con el tiempo. A pesar de esta tragedia que es la mortalidad (como cualquier otro ser vivo) de lo humano, podemos participar de la trascendencia de aquello que permanece estático, contemplándolo y recordando (de forma platónica) la unicidad y lo que nos une con toda obra y trabajo humano, que van a preceder y perdurar en nuestra muerte individual. Algo así parece decir Zambrano con la participación de “lo religioso” que hay en la pintura. Un mirar platónico, o inspirado en las ideas abstractas, intactas, inmóviles y perfectas.

Por último, y quizás menos evidente, la autora nos habla del “tacto”, que define como materialidad que subyace toda mirada, y por supuesto toda palabra escrita y hablada:

“La mirada es precedente de un valor sensual más hondo: el tacto, que aclara toda visión, la precede y la sostiene, la materialidad. “Porque en la plástica, entra con la visibilidad, otro sentido: el tacto; y aún otro, aquel por el cual se nos revela la corporeidad de las cosas: su peso. La vista es el sentido específico que crea el medio en el cual se define, pero hay en ella un valor sensual más hondo, mas oscuro, que se refiere al cuerpo como tal, que si se aclara en la visión, le precede y sostiene, un sentido en los cuerpos, la materialidad se presenta”<sup>24</sup>

El tacto es aquella sensibilidad primaria de la que proviene la experiencia. El mundo sensorial, no el de las ideas, también podemos entenderlo en clave dialógica o platónica. Sin embargo, podemos ligarlo asimismo a la “razón vital” de Ortega y Gasset, y, creo, también a una *fenomenología*, a la percepción primaria de los hechos no codificados que, intuimos, es el substrato y la base de toda realidad socialmente y humanamente construida. Desde la cumbre de la palabra, reinterpretemos la mirada – sobre la que pensamos, y escribimos – y también su substrato, su condición de posibilidad (como la roca desnuda) que es nuestra materialidad: nuestro cuerpo que siente, nuestros ojos, nuestra tactilidad, el roce con el aire y la materia que es también el Ser humano. Toda una serie de cosas que podemos tratar de describir (de escribir y re-escribir) pero que se escapan

22 ZAMBRANO, 1991, p. 122 y RIUS GATELL, 2011, p. 114.

23 Un icono que hay que liberar para no hechizarse ni morir en él: “Cuidado con los imágenes, con los iconos del pasado, pueden hechizarnos o matarnos”. Texto de “Delirio y destino” de María Zambrano citado en RIUS GATELL, 2011, p. 115.

24 ZAMBRANO, 1991, p. 85.

por su intangibilidad en el mundo abstracto, el que se pretende perdurable, de las ideas y las palabras. Pues cada momento que vivimos, respiramos, sentimos el pasar de la materia y del tiempo, podríamos escribirlo de una forma distinta: se trata de un discurrir y un fluir “reales”. En esto, podemos ver más su filosofía como heredera de la concepción de Heráclito<sup>25</sup> que de Platón, que en realidad es una fusión contemporánea de ambas para interpretar la experiencia humana en clave compleja.

## ¿Por qué y para qué el arte?

El arte – a partir de lo que ella nos cuenta concretamente sobre la pintura, y que voy a describir como una *metáfora* y una *máscara* en su pensamiento – puede ser entendido como una herramienta o instrumento de convivencia y de dotación de sentido de la realidad fugaz (como veremos, sirve para fijar una realidad demasiado viva, que se nos escapa constantemente). Asimismo, el arte tiene una virtud “catártica y moral [...] ética que se desprende de toda creación humana”<sup>26</sup>. El arte es una herramienta para el ciudadano, sobretodo su contemplación, que es lo que de él destaca Zambrano. Incluso arte y ciudad guardan una relación en la filosofía de Zambrano, si atendemos a su forma intimista, poética y artística de definir lo propio de una ciudad:

“[La ciudad es también] un orbe entero que lo contiene todo; un sistema de vida. Un lugar privilegiado, una luz que le es propia, un paisaje. Y es también una ciudad un rumor que resuena por las plazas, por las calles; unos silencios que se estabilizan en lugares de donde nada puede romperlos; un tono especial en las voces de sus habitantes y una especial cadencia en su hablar; una altura de los edificios y un modo de estar plantada en el lugar que le es propio”<sup>27</sup>

Un lugar propio, y una nueva razón. Su forma de hablar del arte nos hace recordar a la importancia en términos de nueva razón (para Zambrano una razón musical, armónica, cosmogónica) como alternativa a la razón instrumental denunciada en la *Dialéctica de la Ilustración*, que le da, sobretodo, Adorno en sus obras posteriores<sup>28</sup>, en el marco de la fundación de la escuela de Frankfurt. También podemos recuperar en la contextualización del arte como tema de ensayo el papel hermenéutico que le atribuyen Heidegger y Gadamer. Para estos autores el arte es analizado como un paradigma, que se liga con la consideración artística de Zambrano en su interpretación del arte que no es “solo decorativa”, sino que desempeña una “función de honor en este “ir en busca de”, en esa búsqueda de vínculo y enlace. Señal de alianza y signo de unión”<sup>29</sup>. Por otro lado, quiero señalar también algunos acuerdos y desacuerdos entre Heidegger y Zambrano que destaca Ana Bundergård en *Ser, palabra y arte: el pensar originario de Martin Heidegger y María Zambrano*:

25 PARDO SALGADO, 2011, p. 26, cita al pie: “Heráclito es además un pensador de inspiración pitagórica para Zambrano, pertenece a aquellos que no se sienten obligados a crear un método. Estos pensadores, afirma Zambrano, “acuñan aforismos, frases musicales””.

26 ZAMBRANO, 1991, p. 214.

27 ZAMBRANO, 2001, p. 140.

28 También Albrecht Wellmer lo destaca en su libro *Dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. En especial en los últimos capítulos dedicados al arte.

29 RIUS GATELL, 2009, p. 141.

“El marco cultural y teórico de los discursos de Heidegger y Zambrano es muy diferente. Al primero le preocupaba la relación entre humanismo y técnica, que habían surgido conjuntamente como dos caras solidarias de la subjetividad moderna, cuya relación desembocó en la quiebra de ella modernidad y de la filosofía misma. A Zambrano le preocupaba ante todo rehumanizar el humanismo mediante la recuperación de los valores espirituales que la modernidad había reprimido a causa del absolutismo de la razón científica y del idealismo racionalista en filosofía. El poeta, el artista y el filósofo que lograran sacarlo a la luz abrirían a su juicio, espacios de visibilidad, colores rodeados de penumbra, en cuyo ámbito el ser se des-ocultaría en destellos intermitentes relativizándose así la verdad de lo absoluto. [...] Ambos enfrentaron críticamente el logos científico y quisieron hacer “habitable el mundo” rememorando el ser poéticamente”<sup>30</sup>.

Si bien Zambrano tematiza la pintura dentro del ámbito del pensamiento – “Las artes plásticas desde Grecia nos darán visiones; su punto de partida estará en la mirada, en una mirada interior que el pensamiento había conquistado previamente. Mirada y visión en la distancia que corresponde al logos” – Heidegger parece disociar pensamiento y sensibilidad poética – [...] la valoración del arte a través del sentimiento, lo que es para el filósofo [Heidegger] un signo de la actitud estética respecto del arte en su totalidad. Esta actitud, que va unida a la importancia de la vivencia, supone para Heidegger una respuesta a la pobreza de la existencia que es consecuencia de la técnica, la economía y la industria. [...] Para Heidegger, parece que toda música es ajena al pensamiento”<sup>32</sup> – de manera que en el filósofo alemán se hace difícil esa unificación ética y moral que Zambrano ve en la pintura como trabajo humano.

Para Zambrano, la música y la pintura tienen un carácter totalmente distinto, puesto que la pintura es un ámbito totalmente humano: “la pintura es nada más hija del hombre [...] Englobada en Prometeo junto con las demás artes”<sup>33</sup>. “Nunca vemos un cuadro ni una estatua producto de una inspiración, sino obra de muchos días [...] Tiempo, trabajo y esfuerzo impregnan y conforman para Zambrano la obra pictórica y la escultórica”. En este sentido, la pintura es relevante en cuanto a “huella y signo de la criatura humana y su paso por el mundo”<sup>34</sup> [...] sobre todo a partir de ciertas rupturas históricas” y asimismo considera “que la más sensual de las artes sea la más metafísica”. Con esto nos advierte María Zambrano de que el arte tiene un papel místico y no solamente, como ya he dicho, decorativo, pues es un trabajo, sí, pero que va más allá de la realidad y es entonces, metafísica<sup>35</sup>. Forma parte de la razón poética y creadora. En una concepción metafísica que podemos destacar como metafísica del hombre o humanista. “En la poesía encontraremos directamente al hombre concreto individual”<sup>36</sup>.

El arte como trabajo humano es un concepto desarrollado también por Georges Bataille en “*Las lágrimas del Eros*”. Este punto de conexión nos recuerda la sensibilidad de una época y sus diferentes autores, en los que podemos señalar

30 BUNDERGÅRD Anna, ‘Ser, palabra y arte: el pensar originario de Martin Heidegger y María Zambrano’ en REVILLA (ed.), *Revista Aurora*. Nº 12, 11/2011, pp. 16-17.

31 ZAMBRANO, 1991, p. 37.

32 PARDO SALGADO, 2011, p. 32.

33 Rius Gatell cita a Zambrano, RIUS GATELL, 2009, p.145.

34 ZAMBRANO, 1991, p. 43: “la pintura es la imprenta del hombre, huella y señal de su paso por el mundo”.

35 RIUS GATELL, 2009, p. 143.

36 ZAMBRANO, 1996a, p. 13.

nexos y divergencias (encuentros y desencuentros). Solo para recordar alguno de estos nexos, y acabar de contextualizar la importancia del arte en la crítica filosófica y la reflexión de la razón-sinrazón de aquello propiamente humano. Veamos algunos fragmentos sobre la pintura *como trabajo y erotismo* para Bataille, y como *trabajo humano, condición de posibilidad a partir de la naturaleza, y procedente de una luz tenue y miseriosa*, en Zambrano:

“Está claro que el trabajo liberó al hombre de su animalidad inicial. El animal se convirtió en humano a causa del trabajo. Es trabajo fue, ante todo, el fundamento del conocimiento y de la razón. La fabricación de útiles de trabajo o de armas fue el punto de partida de los primeros razonamientos que humanizaron el animal que éramos. El hombre, dando forma a la materia, supo adaptarla al fin que le asignaba. Pero esta operación no transformó únicamente la piedra [...]. El hombre se cambió a sí mismo: es evidente que el trabajo hizo del él el ser humano”<sup>37</sup>. (...) “La voluptuosidad es el resultado previsto del juego erótico. En cambio del trabajo es el beneficio: la ganancia”<sup>38</sup>. (...) “La Edad Media otorgó un lugar al erotismo en la pintura: ¡lo relegó al infierno! [...] para la Iglesia, erotismo significaba pecado”<sup>39</sup>

“La pintura nace en las cavernas, pero nace de la luz, una luz especial, propia, entrañable, no una luz cualquiera. Entre la penumbra y esa luz reveladora, la pintura se instala en un tiempo diferente, que la acerca a lo intangible, a la morada de lo misterioso”<sup>40</sup> (...) “[...] en la perenne noche a la desigual luz que es el resplandor del fuego, leve materia como la de los sueños, adherida a la roca, desnuda, resistencia de la materia prima del planeta, su primero y perenne telón de fondo. Para albergar su nacimiento fue preciso que se abriera el hueco, la entraña oscura de la tierra, o que un alto muro se alzase: una pared lisa, el fondo”<sup>41</sup>

## El arte: tiempo y lugar en la filosofía de Zambrano

En primer lugar es preciso hablar del contexto en el que la autora empieza a escribir sobre el arte y esa mirada “lenta y mansa” que ella reivindica. Es en el exilio, en Morelia (México), ante una ventana pintada por Ramón Gaya, donde Zambrano escribe, en actitud melancólica y triste. Se acuerda de España, y de todo lo que allí dejó, de lo que sucede en su país: la guerra, y sobre qué hace ella en México ¿Se encuentra ella también, como esa ventana pintada, desarraigada y fuera de sitio? Una vez más se sobrepone a las dificultades, se responde ella misma las interminables preguntas que, imaginamos, se hizo. “¿Qué podría encontrar en las nuevas tierras que amparara su soledad? ¿Con quién dialogar ante el silencio de la hora de la siesta y el rítmico trote de algún caballo con jinete que perdió el regreso? ¿También ella perdida y a destiempo? ¿No se arrepintió, no sintió pánico? ¿No se preguntó: Dios mío, qué hago aquí y ahora?”<sup>42</sup>.

37 BATAILLE Georges, *Las lágrimas del Eros*, Barcelona: Tusquets, 2007, pp. 60-61.

38 BATAILLE, 2007, p. 64.

39 BATAILLE, 2007, p. 100.

40 ZAMBRANO, 1991, p. 11.

41 ZAMBRANO, 1991, p. 96.

42 MUÑIZ-HUBERMAN Angelina, ‘María Zambrano en Morelia ante una ventana’, *Cauce: Revista de filología y su didáctica*, nº 26, 2003, p. 312.

María Zambrano concibe el arte, sobre todo, como un espacio de contemplación, de reconocimiento de las verdades propias que residen ocultas, veladas, en cada persona (la razón poética) y finalmente, como posibilidad de construcción de significados, porque cada mirada, cada persona, acaba la obra de arte de una manera diferente. La filosofía de Zambrano puede entenderse como un pensamiento humanista, que parte de lo individual pero de desplaza hacia una propuesta política, existencial y piadosa: la esperanza. Entiende la democracia como una utopía, como un sistema construido y mantenido por cada uno de los ciudadanos. Entonces, para ella, la democracia proviene del desarrollo de la profundidad del alma que cada persona hace. No se trata de una construcción comunitarista – que tiene lo social como fin – sino que el fin es el bienestar, entendido de forma compleja, de cada persona. Es en el desarrollo y los diálogos del alma consigo misma en los donde el arte tendrá importancia para la democracia, pues sostiene a las personas, en tanto que es un lugar privilegiado de contemplación. A través el arte, podemos entender cosas, aumentar nuestra riqueza, forjar una *Bildung*.

Volvamos ahora pero a lo que significa la pintura, lo que ha sido subrayado del conjunto de sus ensayos en “*Algunos lugares para el arte*”: la metáfora y la máscara. En primer lugar vemos que Zambrano utiliza las palabras en un vocabulario propio, a lo largo de su extensa obra; palabras que en realidad son metáforas plásticas: la sombra, el claro, la oscuridad, la transparencia.

Lo que indica a propósito de la obra de Ramón Gaya: “*según el autor, la pintura viene del agua*” forma parte de su forma cosmogónica de pensar la vida, en su vuelta a los elementos básicos del universo. El agua y el fuego son, entre ellos, los más importantes. Por esto, siendo agua, “la pintura nace de las cavernas, en la noche perenne, al resplandor desigual del fuego, adherida a la roca desnuda”<sup>43</sup> El hombre utiliza los elementos para crear algo que no es mera naturaleza, sino su interpretación: una mirada humana. La roca desnuda (el muro) es la condición de posibilidad del arte. Como si María Zambrano nos dijera que en lo humano no hay pureza, que es alejamiento de los elementos hostiles para él, el humano es arte, trabajo, esfuerzo, transformación y creación “entrañable”, pero una creación que no es meramente progresiva sino que se trata de una creación que nos trae de vuelta al sueño primitivo. Europa ha perdido algo, que se le desvela en este sueño.

En segundo lugar atribuye a la pintura su función a la suerte de máscara, de herramienta para el descubrimiento y para la interacción. La expresión de lo inexpresable, que es el arte, significa la participación a través de una máscara mágica. Dice: “una máscara, instrumento para una realidad demasiado viva”<sup>44</sup>. El arte esta relacionado con lo sagrado. Se trata de un sueño mensajero (hermenéutico), el contenido del cual son los fantasmas, ya sean de una persona o de un pueblo – frecuentemente, de ambos a la vez, pues entendemos del pensamiento de Zambrano que el hombre y la sociedad son dos entes que interactúan porosamente, como una red que a veces se presenta en lo plural y a veces en lo unitario: la unidad de la multiplicidad, es lo humano.

Sin embargo lo más importante que Zambrano enuncia a propósito del arte es esto: “*el arte es un lugar (privilegiado) donde detener la mirada*”. Podemos desglosar esta frase y ver que nos habla del espacio - el *lugar* -, del *tiempo* - la detención: un tiempo que discurre distinto, a fuera de la velocidad de lo cotidiano,

43 ZAMBRANO, 1991, p. 96.

44 ZAMBRANO, 1991, p. 41.

que es contemplación - , y la *persona* – que es lo que significa el concepto de mirada, como perspectiva, como subjetividad inminente por encima de las formas sistémicas y sociales de reproducción cultural, o de los discursos políticos recreados, sin sentimiento. Las miradas hacia el arte van a ser, para Zambrano, modelos para una construcción del hombre y de la democracia.

El arte es necesario para “decir lo indecible”: es un sueño realizado, realizándose. En el arte el hombre expresa aquello que siente acerca de lo humano: lo denuncia, lo reinterpreta, lo sublima y la vez sublima su tristeza permitiendo compartir y engendrar un cambio: el arte, nos dirá Zambrano, es germinal, es una semilla. Por esto empezamos a ver en el surrealismo y en el cubismo un mundo vacío de humanos, y en ocasiones lleno de sus restos y objetos gastados, donde se hace patente “el eclipse y la tristeza”<sup>45</sup>.

Es oportuno comentar también algo respecto de la contemplación y la comprensión. Aun no siendo el pensamiento zambraniano una filosofía sistémica, parecen verse en las descripciones que hace del arte, yuxtapuestas a su antedicho texto *¿Por qué se escribe?* un modelo de reconocimiento y cambio, que es el siguiente:

Por un lado el mirar la pintura nos relaciona directamente con la contemplación de los fenómenos. La pintura es un modelo para contemplar, y el contemplar es “*aventurarse sin perderse*”. Por otra parte, pese a la gran importancia que Zambrano atribuye a la mirada, en *Algunos lugares de la pintura* señala que la mirada es precedente de “un valor sensual más hondo: el tacto, que aclara y sostiene, la materialidad”<sup>46</sup>. Finalmente, en la función que otorga a la escritura, hay una recapitulación decisiva. “¿Qué sería un ser humano si fuera posible extirparle el sentir? Dejaría hasta de sentirse a sí mismo”<sup>47</sup>.

Descubrimos (Zambrano descubre) un mecanismo en la serenidad de la mirada, para retomar el tiempo como propio, para producir cambio. Lo podemos “sistematizar” o explicar de esta manera: en un primer momento y lugar de la realidad experimentamos el tacto (que es nuestra relación con la materialidad, mediada por las sensaciones, y lo que podemos denominar intencionalidades de primer orden). Luego el sentir, como un movimiento autoreflexivo entre el consciente y el inconsciente se da en la mirada hacia este tacto primario. En la mirada, la contemplación, reconocemos este sentir las cosas de un tiempo atrás (las imágenes, como santa Bárbara,) que residen dentro de nosotros, que son “no invocados” y están sin embargo, presentes.

Finalmente, en la escritura, recogemos de nuevo, y con una interpretación de ambos, el tacto y la mirada. La mirada, intencionalidad de segundo orden, es decir, mediada por nuestra racionalidad y contexto, es un punto de inflexión entre la realidad percibida y la evocada (aquella que conseguimos desvelar). Como decía Unamuno, “*pensar el sentir, pensar el pensar*”. En la escritura, soledad conquistada, después de la derrota que sufrimos en la conversación, la palabra hablada, el yo se transforma, pero sobre todo porque reconoce las transformaciones anteriores que ya se han producido en este recorrido tacto/mirada/palabra. A la vez, la escritura transforma otras miradas, “la de uno o muchos”.

Así, volvemos al inicio del texto: escribir para entender, asimilar y superar el exilio: para integrar su vivencia trágica. Y en este punto es de señalar la defensa de la poesía que hace Zambrano por delante de la filosofía: si la poesía es

45 ZAMBRANO, 1991, p. 38.

46 ZAMBRANO, 1991, p. 85.

47 ZAMBRANO, 2001, p. 103.

un pensamiento indeleble, apegado a las apariencias y al tiempo que discurre, miente la filosofía, al apostar solo por la luz y la claridad, descuida siempre esta palabra mutada que nos llega del arte y de la poesía, y que es una esperanza para el sufrimiento, una ventana, siempre abierta, del exilio. “El exilio es una forma de esperanza y la ventana siempre queda abierta”<sup>48</sup>

## Liberar los iconos y dominar el poder de las imágenes: epígrafe sobre fotografía

Finalmente, en algunas consideraciones que van más allá de la obra de Zambrano, conviene analizar lo que represente “el icono liberado” del que Rosa Rius Gatell nos habla. Puesto que Zambrano se da cuenta de que estos símbolos que uno siente tan a dentro, es necesario compartírselos, revelar el secreto mediante la escritura, para que no nos aten y esclavicen, atisba después de la revelación un trabajo de liberación de ella. Las imágenes, símbolos que nos vienen dados por el excelso sentido de la vista, son modelos de reproducción de ciertas formas que nos encadenan y nos hechizan. Zambrano dice que hasta pueden matarnos. Este poder de las apariencias podría ligar con lo que es denunciado también por ella en la democracia: la demagogia que se hace de ella. Pese al reconocimiento de ser un sistema que permite desarrollar al individuo, el uso que se ha hecho de la palabra democracia pasa a ser una formulación sin-sentido, que se vuelve estática, tan estática como una imagen que permanece.

Dar nueva vida a las imágenes constituye una forma de reconocer la fuerza del pasado que ejerce en nosotros como un modelo, una pauta, pero saber salir de ella mediante un perfeccionamiento siempre virtuoso de la persona. La fotografía, como nos explica Walter Benjamin en su historia, cuando pasa a ser plenamente reconocida como arte y utilizada en tanto que medio de difusión de la información (visual, de una suerte de experiencia fantasmagórica de los sucesos lejanos) para las masas – “Ninguna obra de arte se contempla en nuestro tiempo con tanta atención y esmero como los retratos de uno mismo, de los parientes próximos, y de la amada” Escribió Lichtwark ya en el año 1907, desplazando así la investigación desde el terreno de las distinciones estéticas al de las funciones sociales<sup>49</sup> –, se vuelve peligrosa en tanto que modelo que es capaz de dominarnos inconscientemente. “Se perfilaba cada vez más claramente una postura cuya rigidez delataba la impotencia de aquella generación frente al progreso técnico”. (...) “Hace algunos años nació una máquina, gloria de nuestra época, que cada día asombra nuestro pensamiento y llena de horror nuestros ojos”<sup>51</sup>.

Si las imágenes hoy pueblan el mundo humano, forman parte del paisaje, será preciso entonces aprender a mirarlas y a descubrir cómo en ellas hemos proyectado los mecanismos del poder, los modelos sociales, el individuo que debe recibir su mirada (como el abismo de Nietzsche, finalmente termina él por mirarle a uno).

Sin caer en reduccionismos, se debe reconocer que hay una tipología de imágenes según diferentes finalidades, aunque (a modo de tipos ideales weberianos) a menudo se cruzan entre ellos. Ciertas imágenes distorsionan la realidad y

48 MUÑIZ-HUBERMAN, 2003, p. 319.

49 BENJAMIN Walter, *Sobre la fotografía*, Valencia: Pretextos, 2008, p. 48.

50 BENJAMIN, 2008, p. 37.

51 Benjamin cita a Antoine Wiertz, BENJAMIN, 2008, p. 51.

la construyen de nuevo: crean categorías de bien y de mal, belleza y fealdad, orden y desorden y varias dicotomías identificables – éste es el modelo de la publicidad. Con otras imágenes nos identificamos y construimos el yo – el álbum fotográfico como relato de vida, transversal entre generaciones, y finalmente banalizado. Otras imágenes difunden aquello que supuestamente pasa en lugares donde no estamos presentes (una guerra, una revolución, un acontecimiento “noticiable”) y definen cómo y quiénes son “los otros”, no necesariamente a partir de cómo realmente son. En la fotografía también podemos definir estos instantes fugaces, pero esenciales, que terminan por dar sentido y sentimiento: imágenes exteriores que proyectan algo de nuestro interior (fotos espejo). En este sentido la fotografía usada sensiblemente puede ser asimismo un medio poético de expresar “para uno o muchos” que pueden ser sensibles al sentido alterno. La fotografía es suma de subjetividades (que vemos en los tres sujetos de Roland Barthes), productora crítica o masiva, violenta, emancipativa o narrativa de identidades.

Las imágenes, como proyección, crean realidad y la transforman. “Las obras de arte son vividas como cosas”<sup>52</sup>. Por esto Benjamin dice “No el que ignore la escritura, sino el que ignore la fotografía será el analfabeto del futuro”<sup>53</sup>. Es decir, el desposeído, el Ser manipulable por las apariencias. Como vemos en el cuadro de Santa Bárbara, una imagen nos puede cruzar el espíritu por toda una vida (no toda imagen). Entonces podemos apreciar su poder en la construcción íntima de sentido. Si actualizamos lo que Zambrano anuncia respecto de la superposición y necesaria resolución de la unidad: “Las apariencias se destruyen unas a otras, están en perpetua guerra, quien vive en ellas, perece. Es preciso “salvarse de las apariencias”, primero, y salvar después las apariencias mismas: resolverlas, volverlas coherentes con esa invisible unidad. Y quien ha alcanzado la unidad ha alcanzado todas las cosas que son, pues en cuanto que son, son unas”<sup>54</sup>; llegamos a la precisa construcción de un sentido humano. Éste viene dado por el reconocimiento de lo que nos afecta, y por su superación dialógica en una producción de nuevo sentido.

52 PARDO SALGADO, 2011, p. 29.

53 BENJAMIN, 2008, p. 53.

54 ZAMBRANO, 1996, p. 20.

# Marta Palacín Mejías\* **El oráculo en Grecia como detonante de lo trágico**

*Santa hija de Zeus, de esmaltado trono, dolotrenzadora, Afrodita, atiende:  
ya no domes más con pesar y angustias mi alma, señora*  
Safo

## ABSTRACT

Este texto sostiene la tesis de que en la tragedia ática el oráculo es un elemento clave puesto que desencadena la acción al hacer conscientes a los protagonistas de su destino y de su impotencia ante la voluntad de los dioses. A partir de ello, presenta el santuario de Delfos y la actitud de la Grecia antigua frente a la adivinación; así como la postura de pensadores antiguos -Platón y Heráclito- y contemporáneos -Nietzsche y Foucault- frente a la importancia de la palabra y su poder.

## KEYWORDS

Oráculo / Apolo / Delfos / Tragedia / Edipo

El oráculo, más que como informante del futuro, aparece como el iniciador de lo trágico<sup>1</sup> en Grecia. Le da al conocimiento la importancia que tiene, fuerza a descifrarlo, y en ese descifrar cada personaje se autorretrata. Cuando se *des-cubre* -como dirían los estoicos- su rostro esperado nos acorrala. Puesto que sabemos, nos volvemos responsables de las consecuencias de nuestros actos. No es otra maldición que la de la consciencia. Es el sabio<sup>2</sup> que Colli sitúa antes de los filósofos el único capaz de valorar la responsabilidad del conocimiento, de vivir por y conforme a él. Y aun así algunos ilustres murieron presos de un enigma que se les apareció irresoluble<sup>3</sup>. También murieron los hijos de

\* Marta Palacín Mejías, de 27 años, es licenciada en Periodismo por la UAB y cursa el último semestre de la licenciatura de Filosofía en la UB. Su trabajo, entre Barcelona y París, se ha centrado en la docencia, la edición y la traducción; y sus publicaciones hasta el momento versan sobre investigación política (corrupción médica en Lituania), social (*Banlieues* francesas como lugar de destierro) y contenidos culturales (cortometrajes). Ha trabajado como editora en la versión catalana de la publicación europea Cafèbabel, en programas culturales y políticos radiofónicos y fue cofundadora y articulista del periódico estudiantil *Quecorrilaveu* contra la invasión de Irak.

1 Edipo es uno de los muchos ejemplos que encontramos en la tragedia ática cuyo origen se halla en un vaticinio del oráculo; en su caso, que mataría a su padre y se casaría con su madre, lo que le condena a ser abandonado tras nacer y terminar cumpliendo su destino.

2 cf. COLLI Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1996. En ella el autor distingue entre el sabio, como aquel consecuente con el peligro de que todos posean conocimiento y lo guarda en sí mismo, y el filósofo, que en cambio lo pone en circulación.

3 *ibidem*. Culpan de la muerte de Homero a la tristeza por no resolver un acertijo de unos niños.

la tierra<sup>4</sup> para que la poblasen los apadrinados de los proscritos, producto del desecho de Dionisos e iluminados por Prometeo: los hombres. Pobres animales abrigados de lenguaje; de ese lenguaje que es a la vez consuelo y perdición.

Es consuelo porque entretiene a esta raza efímera<sup>5</sup>, porque parece contentarla con algunas respuestas que toman como ciencia y por expresar las sensaciones que se agolpan individuo a individuo bajo la tráquea y les llevan al borde de la asfixia. Es perdición porque nos perdemos en laberintos de interpretaciones o peor, porque nos marca el camino a la tumba. Porque enloquecemos con las palabras, como Áyax; porque las desoímos como Epimeteo; porque, como Edipo, las desconocemos. En no pocas obras de la tragedia ática los oráculos aparecen como los custodios de esta moneda que es el lenguaje, acuñada al fuego de Hefesto y cuya cara es premio y su cruz, castigo. Se podría decir que actúan como prestamistas y que se caracterizan por los altos intereses que cobran.

Estos conectores del mundo sublunar y el supralunar existían ya cuando a los derrotados Gigantes les sucedieron los Olímpicos; cuyo príncipe nació en el centro de la tierra y allí plantó su santuario después de derrotar al monstruo<sup>6</sup> de la era predecesora encargado de los vaticinios. Apolo, pues, mató a una serpiente que recuerda al Leviatán<sup>7</sup> o al diablo encarnado que invita a morder el conocimiento; y continuó usando su morada como templo de la adivinación. Desde el *Omphalos*, desde Delfos. Se trata de un lugar de tierras pobres al que “la religión griega, carente de dogmas o libros sagrados, miraba y colmaba de ofrendas” pues “Delfos y otros oráculos eran la más alta autoridad religiosa”<sup>8</sup>.

Allí se manifestaba la palabra divina, ya sea en forma de consejo o de visión del futuro, pero siempre personalizada y ciertamente encriptada, lo suficientemente ambigua como para que cada consultante sepa, interprete y elija frente al destino, del que no escapan ni los dioses. Ese cara a cara con la voz del dios, y la libertad y la responsabilidad de poder elegir siquiera el cómo enfrentarse a lo que sucederá, concedían al hombre una condición autónoma, digna. Sin más mediador que los labios de la Pitia<sup>9</sup>, les restaba encomendarse con sus actos meditados a las Moiras.

En Delfos, el principal santuario mántico, Apolo habla a la Pitia en trance. Esta *medium* bautizada en homenaje a la serpiente Pitón invita a preguntarse por qué una mujer –tan obviadas entonces en Grecia– es quien conecta con lo divino<sup>10</sup>, mientras sólo eran hombres los que visitaban a los oráculos. Una bonita respuesta se puede tejer con la etimología como hilo.

Leto hizo un pacto con la isla de Delos, luego llamada Delfos. Quizá la raíz *delphys* la renombrase como *útero* tras el parto de Apolo. Delfos se conoce como el *Omphalos*, es efectivamente el ombligo del mundo. Allí no hay vegetación que crezca, ni ningún otro recurso, toda fertilidad proviene de la mujer. Y la Pitia representa y homenajea en cada consulta ese parto de la respuesta; como Leto,

4 En *El cíclope* de Eurípides llaman a los Gigantes “los hijos de la tierra” – hijos de Gea – derrotados por los dioses olímpicos.

5 Expresión de Sileno hablando a Midas cuando se refiere a los humanos.

6 Recuerda como San Miguel somete a Lucifer o *Sant Jordi* al dragón.

7 Tenemos también al monstruo enorme de la mitología nórdica que habita las aguas hasta el día de la batalla final, donde Thor deberá lanzarle su maza. A Asclepio, como conocimiento, también se le representa con la serpiente.

8 HERNÁNDEZ DE LA FUENTE David, *Oráculos griegos*, Madrid: Alianza, 2008, p. 11.

9 Los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre el acceso directo a la Pitia o, a menudo, el papel de los *prophetai* que, como portavoces e intérpretes, quizá fuesen los verdaderos autores de los oráculos. Parke, sin embargo, se decanta por el contacto directo entre el consultante y la Pitia. *ibidem*, p. 197.

10 En otros templos el transmisor del oráculo podía ser un hombre.

da a luz a la Adivinación –representada por Apolo-, fecundada por la esencia del hombre: lo incógnito, la duda, la interrogación. Así, la isla puede ser órgano y puerta, útero y ombligo; y el agua que la rodea, el líquido amniótico.

El lugar más liminal, rodeado del líquido elemento de mediación, conecta nuestro mundo y el más allá. Justo ese momento de conexión Platón lo aceptaría como lugar –supralunar aunque físicamente en la Tierra- donde cuerpo y alma se unen. Eso justificaría la ausencia de dudas, la visión del futuro, porque el alma aún conoce todas las respuestas que con el corte del cordón umbilical –cuando la Pitia calle- adormecerá en su mente mientras el cuerpo estará pendiente de la necesidad de proveerse del alimento cuyo suministro acaban de cortar. Entonces, la mujer-pitón une y separa el mundo de los dioses y las almas con el de los mortales. Por ello el sacrificio<sup>11</sup> y la purificación – real o simbólica – eran los requisitos: hay que limpiarse para volver a la pureza del bebé, ese ser que sólo dispone de futuro, de lo absoluto de su destino. ¿Por qué sino sería necesario beber de la fuente del Olvido –para comprender- como hacían los consultantes a Trofonio<sup>12</sup> en aquellos rituales que recuerdan al psicoanálisis?

Aristóteles define *lo trágico* como aquello que despierta compasión y temor. Sófocles, Esquilo y Eurípides bien lo sabían y no dudaron en usar los oráculos como los elementos aportaban lo trágico; en sus obras representan lo que en el mundo cinematográfico se conoce como el *punto de giro* o *giro argumental*. Su palabra divina motiva la acción, de hecho la condiciona con su vaticinio comprometedor y cambia el curso de las cosas. Con esa comunicación que en la era olímpica estableció Zeus entre mortales y dioses, le recordaba al mortal su condición finita e ignorante. Y por eso el griego acepta que no lo puede saber todo, también que las cosas importantes no se pueden decir directamente, sino más bien a través de la metáfora –es decir, yendo más allá de la forma.

En la historia de Edipo destacan dos mensajes sobre la condición de los oráculos: por un lado, el oráculo contiene en sí mismo el hecho de haberse pronunciado, contempla el destino del rey contando con su intervención al predecir la tragedia ante los afectados, afectando a su comportamiento y comenzando con ello a colaborar en el cumplimiento del vaticinio; y luego, se desprende de la historia que por poderoso que sea un sujeto, no escapa del poder de lo dicho, de la palabra.

El mismo Platón estableció en su constitución de la ciudad ideal, su República<sup>13</sup>, ciertas consultas obligadas al oráculo de Delfos. Entendemos por tanto, que su filósofo-gobernante debía someterse, para gobernar, a los acertijos de los dioses.

- Entonces ¿nos resta aún algo concerniente a la legislación?
- A nosotros no nos resta nada – respondió –. Pero a Apolo, dios de Delfos, corresponden las primeras ordenanzas, las más importantes y bellas.
- ¿Y cuáles son?
- La fundación de templos, la institución de sacrificios y otros servicios a los dioses, a los demonios y a los héroes, así como de tumbas a los difuntos y cuantos honores deban rendirse a los del más allá para que sean

11 Sea como los Juegos Píticos, un homenaje y recuerdo de la fundación del oráculo; sea por las ofrendas, como establecieron Zeus y Prometeo. Es la parte no monetaria, el pago a través del trueque de algo por algo, conocimiento por comida, por ejemplo.

12 En la cueva de Trofonio, oráculo de Lebadea, en Beocia, se llenaban de tristeza quienes lo consultaban. Tras dormir allí, unos intérpretes ‘traducían’ lo soñado en la cueva a modo de respuesta.

13 PLATÓN, *República*, 427b en *Diálogos IV: República*, Madrid: Gredos, 1988, p. 213.

propicios. De tales cosas no sabemos nada al fundar el Estado, ni nos dejaremos persuadir por otros, sino que no nos serviremos de otro exégeta que el paterno; este dios, en efecto, es exégeta paterno para todos los hombres, y, sentado en el centro, sobre el ombligo de la tierra, interpreta los asuntos de esa índole.

Así, todos los hombres quedan subordinados a las palabras. De ahí el temor de Nietzsche<sup>14</sup>: “Temo que nunca nos desembarazaremos de Dios, pues aún creemos en la gramática”. Y es que los dioses coinciden con las palabras clásicas en que son lo que representan.

Sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de representar el pensamiento. “En la época clásica no se da nada que no se dé en la representación; no se enuncia ninguna frase sino por el juego de una representación que se pone a distancia de sí misma, se desdobra y se refleja en otra representación que es equivalente a ella”<sup>15</sup>. Se trata de ese mito que es logos y viceversa y que nuestro pensamiento dicotómico y taxonómico amputó para poder explicarlo y teorizar al respecto. “El umbral del clasicismo a la modernidad quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas”<sup>16</sup>. Desde entonces la pregunta que lanzó Nietzsche -¿Quién habla?- y que Mallarmé contestó -*La palabra misma*- parece una parodia.

Le queda al hombre el ejercicio de la exégesis, como los oráculos leían en vísceras y astros el porvenir. Como ellos pero sin permiso, los intelectuales<sup>17</sup> detentan el poder de la palabra haciendo caso omiso de la advertencia que se desprende de las tragedias, donde el que domina el lenguaje de los dioses está condenado: igual que Sócrates no cabía en Atenas, Edipo debía haber no nacido -lo dijo el oráculo- y acaba desterrado, y ciego como Tiresias, quien también ve lo que no pueden los otros, así como la ignorada Casandra. Los lamentos de Edipo en *Fenicias* se pueden leer como una moraleja al uso: “Mirad, éste es Edipo, quien descifró los famosos enigmas, el único que logró poner freno a los poderes de la esfinge asesina. Y ahora, deshonorado y miserable, soy expulsado del país. Pero, ¿por qué me lamento y grito en vano? El destino que los dioses le imponen ha de soportar quien es mortal.”<sup>18</sup>

La palabra perteneció a los dioses hasta el desmoronamiento de Grecia, siglos después de que el presocrático Heráclito afirmase que “el dios cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni oculta, sino que da señales”,<sup>19</sup> de lo que se desprende que no hay código que sirva para descifrar tales señales, sino que cada ser escoge el sendero que seguir bajo su propia responsabilidad, tras pensar por sí mismo la respuesta. Sin embargo, su vecina ambiciosa, Roma, en su florecer pasó el relevo, la categoría moral de palabra y dioses a la ley. Por eso ya no fluyó más el saber cerca de las aguas, sino que se fijó en soportes yermos. La palabra *ley* proviene del latín *lex* o *legis*<sup>20</sup>, ambas relacionadas con el verbo *legere*, leer. Cicerón sostenía

14 FOUCAULT Michel, *Las palabras y las cosas*, Madrid: Editorial siglo XXI, 2006, p. 292.

15 *ibidem*, p. 83

16 *ibidem*, p. 296.

17 De *intus legere*, como los oráculos, que leen dentro de las cosas.

18 ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES, *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1999, p. 165. Palabras de Edipo al final de *Fenicias*, de Eurípides.

19 KIRK G. S., RAVEN E., SCHOFIELD M., *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1987, p. 305.

20 Ley: el fundamento de la ley puede hallarse en la voluntad de Dios, en la voluntad de un legislador. FERRATER MORA José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Edhasa, 2008, p. 256. *Lex* -mezclar, combinar como al unir metales; y *legis* -se refiere a ligar, unir.

que “la ley es escrita y por lo tanto debe leerse<sup>21</sup>”; puesto que en Roma la ley se fijaba en tablas de bronce o mármol para luego ser expuesta en el Foro o en el Capitolio. Así, se pasó de mirar adentro –*intus legere*- a *legen* –ver lo que está puesto ahí fuera, ante nosotros.

Las últimas palabras de Delfos predijeron el fin que las siguió: “*Dile al emperador que el labrado salón ha sido derribado; Febo no tendrá por más tiempo su escudo ni su profético laurel, ni su fuente locuaz; el agua del discurso se ha secado*”<sup>22</sup>. Con su eco terminó la Tragedia y comenzó la tragedia de la ausencia de tragedia, donde los dioses son una expedición errante en busca de su significado.

21 CICERÓN, *Las leyes*, Madrid: Alianza editorial, 1989, I, 6, 18.

22 Último oráculo de Delfos a Juliano el apóstata. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, 2008, p. 245.

# ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 29 marzo 2012

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X