

ALIA

Revista de Estudios Transversales
Número 3^{03/2014}

Prólogo / Pròleg / Prologo p. 2

Francesco Consiglio **Il concetto di Natura nella filosofia di Denis Diderot** p. 7

Matilde Maria Gonçalves de Sá **El concepto de persona y construcción de persona prudente, a la luz de la *Ética a Nicómaco*** p. 23

Mosè Cometta **Le due fondazioni dell'università europea** p. 33

Joan Bähr, José Vives-Rego **Identidad personal, felicidad y sostenibilidad: reflexiones desde la fenomenología** p. 47

Marta Gil **La comunidad racional de los seres humanos y el cosmopolitismo estoico: la propuesta de Martha Nussbaum** p. 65



Prólogo / Pròleg / Prologo

Alia 3, 2014

Este prólogo pretende ser una breve reflexión sobre los fenómenos actuales que agitan Europa. Las recientes votaciones suizas en relación a la cuestión de los extranjeros y la diversidad cultural, la reaparición de extremismos de corte fascista, el choque entre conflictos de intereses en Ucrania, que vuelve a problematizar las fronteras, y los próximos comicios europeos hacen imprescindible un esfuerzo para entender hacia qué dirección avanzamos. A mayor razón *Alia*, nacida para participar en el renacimiento de la cultura europea en sus diversas manifestaciones – y por eso considerando la multiplicidad de las lenguas una riqueza y no un problema (es necesario subrayar la importancia geopolítica y epistemológica de la riqueza lingüística en la mejora de las condiciones humanas) – no podía sustraerse al debate.

La Unión Europea, surgida recientemente sobre una base puramente económica, ha obtenido notables resultados a la hora de lograr una mayor penetración de mercados nacionales. En ese sentido y como ejemplo pueden considerarse la libre circulación de personas, capitales y mercancías, así como las políticas compartidas sobre el mercado común de energía y transportes.

Aquest pròleg pretén ser una breu reflexió sobre els fenòmens actuals que agiten Europa. Les recents votacions suïsses en relació a la qüestió dels estrangers i la diversitat cultural, la reaparició d'extremismes de caire feixista, el xoc entre conflictes d'interessos a Ucraïna, que torna a problematitzar les fronteres, i els propers comicis europeus fan imprescindible un esforç per entendre cap a quina direcció avancem. A més motiu *Alia*, nascuda per participar en el renaixement de la cultura europea en les seves diverses manifestacions – i per això tot considerant la multiplicitat de les llengües una riquesa i no un problema (cal subratllar la importància geopolítica i epistemològica de la riquesa lingüística en la millora de les condicions humanes) – no podia sostreure's al debat.

La Unió Europea, sorgida recentment sobre una base purament econòmica, ha obtingut resultats notables a l'hora d'aconseguir una major penetració de mercats nacionals. En aquest sentit i a tall d'exemple es poden considerar la lliure circulació de persones, capitals i mercaderies, així com les polítiques compartides sobre el mercat comú d'energia i transports.

La història ensenya que l'intercanvi econòmic ha vingut

Questo prologo vuol'essere una breve riflessione sui fenomeni che agitano l'Europa negli ultimi tempi. Le recenti votazioni svizzere rispetto al tema degli stranieri e del diverso, l'insorgere dei movimenti di destra, le problematiche legate agli scontri in Ucraina e l'avvicinarsi delle elezioni europee rendono imprescindibile uno sforzo per capire in che direzione stiamo andando. A maggior ragione *Alia*, nata per partecipare alla rinascita della cultura europea nelle sue svariate sfaccettature – e per questo, considerando la molteplicità delle lingue una ricchezza e non un problema (occorre sottolineare l'importanza geopolitica ed epistemologica della ricchezza linguistica nel miglioramento della condizione umana) – non poteva esimersi da questo compito.

L'Unione Europea, sorta recentemente su una base puramente economica, ha ottenuto notevoli risultati in ambito di una maggior compenetrazione dei mercati nazionali. Così, ad esempio, la libera circolazione di persone, capitali e merci, così le politiche condivise sul mercato comune di energia e trasporti. La storia insegna che lo scambio economico è sempre stato accompagnato da uno scambio culturale: là dove circolavano

La historia enseña que el intercambio económico ha venido siempre acompañado de intercambios culturales: allí donde circulan mercancías y trabajadores circulan también personas e ideas.

Sin embargo, los fenómenos citados arriba demuestran que la gobernanza de la Unión Europea actual no convence, no genera confianza, y acaba creando más problemas de los que resuelve. Considerando sólo cuestiones económicas – encubiertas por un improbable halo científico teológico por el cual sus dictámenes son dogma misterico (¿enunciado por quién?) al cual debe obedecerse siempre sin reflexionar – se consigue desarrollar un mercado único con evidentes ventajas en algunos ámbitos, pero los costes sociales y culturales acaban resultando ser demasiado elevados para el territorio. La Unión Europea no ha sido edificada sobre un concepto común e inclusivo sino sobre la misma separación y colonización económica entre estados del norte y del sur. Resulta interesante subrayar a este respecto cómo la cuna cultural europea, Grecia, forme hoy parte de los denostados PIGS.

Frente a las decisiones de Bruselas – percibidas como imposición de un poder distante y desconocido – aumenta el malestar local. La tecnificación y burocratización de las instituciones democráticas diluyen de hecho la libertad de las comunidades políticas. Incapaces de favorecer la interacción entre diversidades histórico-culturales, las instituciones europeas conciben la integración como una

sempre acompanyat d'intercanvis culturals: allà on circulen mercaderies i treballadors circulen també persones i idees.

No obstant això, els fenòmens suara esmentats demostren que la governança de la Unió Europea actual no convence, no genera confiança, i acaba creant més problemes dels que resol. Considerant només qüestions econòmiques – encobertes per un improbable halo científic teològic pel qual els seus dictàmens són dogma misteriic (enunciat per qui?) al qual s'ha d'obeir sempre sense reflexionar – s'aconsegueix desenvolupar un mercat únic amb evidents avantatges en alguns àmbits, però els costos socials i culturals acaben resultant massa elevats per al territori. La Unió Europea no ha estat edificada sobre un concepte comú i inclusiu sinó sobre la mateixa separació i colonització econòmica entre estats del nord i del sud. Resulta interessant subratllar en aquest sentit com el bressol cultural europeu, Grècia, formi avui part dels injuriats PIGS.

Davant les decisions de Brusselles – percebudes com imposició d'un poder distant i desconegut – augmenta el malestar local. La tecnificació i burocratització de les institucions democràtiques dilueixen de fet la llibertat de les comunitats polítiques. Incapaces d'afavorir la interacció entre diversitats històricoculturals, les institucions europees conceben la integració com una estandardització (vegeu com a exemple la desastrosa aplicació de la "Reforma de Bolonya" a la universitat). D'una banda avancem en la carrera desenfrenada cap a la integració mercantil

mercanti e lavoratori circolavano giocoforza persone e idee.

Tuttavia, i fenomeni sopracitati dimostrano che lo stato dell'Unione Europea attuale non convince, non soddisfa e, anzi, genera più problemi di quanti ne risolva. Le mere considerazioni economiche – ammantate d'un improbabile alone scientifico-teologico, per cui i dettami del mercato sono dogma misterico (enunciato da chi, poi?) cui si deve obbedire senza riflettere – sviluppano sì un mercato unico e portano evidenti vantaggi ad alcune imprese, ma i costi sociali e culturali risultano elevati per il territorio. L'Unione Europea è stata edificata non su un concetto comune e inclusivo d'Europa, ma sulla separazione e colonizzazione economica tra stati del nord e del sud. Risulta interessante sottolineare, a questo riguardo, come la culla culturale europea, la Grecia, formi oggi parte dei famigerati PIGS.

Di fronte alle decisioni di Bruxelles – percepite come imposizioni da un potere distante e sconosciuto – aumenta il malumore locale. La tecnificazione e burocratizzazione della politica diluiscono infatti la libertà delle comunità politiche. Incapaci di favorire l'interazione tra diversità storico-culturali, le istituzioni europee concepiscono l'integrazione come una standardizzazione (vedasi ad esempio la disastrosa applicazione della "Riforma di Bologna" dell'Università). Da una parte vi è una corsa sfrenata all'integrazione mercantile degli Stati dell'Est, dall'altra un tentativo fallimentare (fortunatamente!) di standardizzazione

estandarización (véase como ejemplo la desastrosa aplicación de la "Reforma de Bolonia" en la universidad). Por un lado avanzamos en la carrera desenfrenada hacia la integración mercantil de los estados del este y por el otro hacia una fallida tentativa -afortunadamente- de estandarización y homologación de los Estados europeos. Lo que no comprende Bruselas, y se desprende de sus propias políticas, es que la riqueza europea ha sido siempre la coexistencia - en un espacio geográfico limitado - de numerosas diferencias (lingüísticas, culturales, históricas, jurídicas).

El aumento de la xenofobia demuestra como las políticas comunitarias en vez de favorecer el sentimiento de cohesión cultural en realidad han hecho aumentar los problemas relacionados con la percepción de la diferencia. Europa, continente único por cultura y riqueza espiritual, nace y puede sobrevivir sólo en presencia de constantes flujos socioculturales. Como sostenía Przywara en *La idea de Europa*, ésta no sería nada sin los influjos africanos y asiáticos. La misma filosofía - y con filosofía se entiende la capacidad seria de crítica cultural, y no, como algunos creen, pensamiento *tout court* -, la cima más alta del espíritu europeo no habría existido a no ser por las numerosas influencias externas. Bastaría con citar la importancia judía y africana en el pensamiento cristiano, por no hablar de la egipcia y oriental sobre el pensamiento griego.

Ahora, revisados los problemas actuales a la luz de esta génesis histórica, adquieren un

dels estats de l'est i de l'altra cap a una temptativa fallida -afortunadament- d'estandardització i homologació dels Estats europeus. El que no comprèn Brussel·les, i es desprèn de les seves pròpies polítiques, és que la riquesa europea ha estat sempre la coexistència - en un espai geogràfic limitat - de nombroses diferències (lingüístiques, culturals, històriques, jurídiques).

L'augment de la xenofòbia demostra com les polítiques comunitàries en comptes d'afavorir el sentiment de cohesió cultural en realitat han fet augmentar els problemes relacionats amb la percepció de la diferència. Europa, continent únic per cultura i riquesa espiritual, neix i pot sobreviure només en presència de constants fluxos socioculturals. Com sostenia Przywara a *La idea d'Europa*, aquesta no seria res sense els influxos africans i asiàtics. La mateixa filosofia - i amb filosofia s'entén la capacitat seria de crítica cultural, i no, com alguns creuen, , pensament *tout court* -, el cim més alt de l'esperit europeu no hauria existit si no fos per les nombroses influències externes. N'hi hauria prou amb citar la importància jueva i africana en el pensament cristià, per no parlar de l'egípcia i oriental sobre el pensament grec.

Ara, revisats els problemes actuals a la llum d'aquesta gènesi històrica, adquireixen un significat diferent. La problemàtica de l'ordenació europea és la de coordinar i reunir les exigències particulars del localisme amb aquelles universalistes de la globalització, sense perdre de vista la necessària harmonia amb altres cultures. El repte no és gens

e omologazione degli Stati europei. Ciò che non comprende Bruxelles nelle proprie politiche è che la ricchezza europea è sempre stata la coesistenza - in uno spazio geografico limitato - di numerose differenze (linguistiche, culturali, storiche, giuridiche).

L'insorgere del problema della xenofobia dimostra appunto come le politiche europee, invece di aumentare il sentimento di coesione culturale, abbiano in realtà aumentato i problemi legati alla percezione del diverso. L'Europa, continente unico per cultura e ricchezza spirituale, nasce e può sopravvivere solo in presenza di costanti flussi socioculturali. Come sosteneva Przywara in *L'Idea d'Europa*, essa non è nulla senza gli influssi africani ed asiatici. La stessa filosofia - e con filosofia s'intende capacità seria di critica culturale, e non, come alcuni credono, pensiero *tout court* -, la vetta più alta dello spirito europeo, non avrebbe potuto esistere senza i numerosi influssi esterni. Basti citare le influenze ebraiche e africane sul pensiero cristiano, per non parlare di quelle egiziane e orientali sul pensiero greco.

Ora, i problemi attuali, rivisti alla luce di questa genesi storica, assumono un contorno diverso. La problematicità dell'assetto europeo è quella di coordinare e far convergere le esigenze particolariste del localismo e quelle universaliste del globalismo, senza perdere di vista la necessaria osmosi con altre culture. La sfida è tutt'altro che semplice, ma sarebbe sciocco, nonché irresponsabile, darsi per vinti senza almeno tentare

significado distinto. La problemática del asiento europeo es la de coordinar y reunir las exigencias particulares del localismo con aquellas universalistas de la globalización, sin perder de vista la necesaria armonía con otras culturas. El reto no es nada sencillo, pero sería una estupidez y una irresponsabilidad darse por vencidos sin al menos intentarlo.

Es evidente que el camino recorrido hasta ahora no ha producido los resultados deseados, por el contrario, ha fomentado la aversión a los intentos de cohesión continental. Deberíamos meditar sobre esta derrota. El elemento central de nuestra reflexión está, sin embargo, claro: la ausencia de una dimensión clara y compartida en relación a los valores europeos. La Unión Europea, tal y como lo es hoy, de ninguna manera es europea. Claro, lo es geográficamente, pero no en su espíritu. Para volver a ser europea, y por lo tanto recuperar una visión que vaya más allá de los simples cálculos económicos – y de ese modo pueda ser apreciada por la mayoría de la población – debe recuperar los valores de Europa y actualizarlos. Aunque pueda parecer paradójico: no puede haber unidad de espíritu y apertura hacia el otro, si uno no está seguro de sí mismo.

La inseguridad cultural es la raíz misma de la intolerancia, porque allí donde no hay un proyecto común, cada cultura diferente – es decir, cada grupo social cohesionado respecto al resto – es percibido como una amenaza potencial, al que, en ausencia de argumentos válidos y

senzill, però fóra una estupidesa i una irresponsabilitat donar-se per vençuts sense com a mínim intentar-ho.

És evident que el camí recorrent fins ara no ha produït els resultats desitjats, per contra, ha fomentat l'avversió als intents de cohesió continental. Caldria meditar sobre aquesta derrota. L'element central de la nostra reflexió és, però, clar: l'absència d'una dimensió clara i compartida en relació als valors europeus. La Unió Europea, tal com ho és avui, de cap manera és europea. És clar, ho és geogràficament, però no en el seu esperit. Per tornar a ser europea, i recuperar, per tant, una visió que vagi més enllà dels simples càlculs econòmics – i d'aquesta manera pugui ser apreciada per la majoria de la població – ha de recuperar els valors d'Europa i actualitzar-los. Encara que pugui semblar paradoxal: no pot haver unitat d'esperit i obertura cap a l'altre, si un no està segur de si mateix.

La inseguretat cultural és l'arrel mateixa de la intolerància, perquè allà on no hi ha un projecte comú, cada cultura diferent – és a dir, cada grup social cohesionat respecte a la resta – és percebut com una amenaça potencial, al qual, en absència d'arguments vàlids i valors sòlids, se li fa front amb la força i l'agressió. El renaixement d'una cultura europea forta, amb els seus valors i trets – allunyada, per què no, de la influència dels Estats Units d'Amèrica – és essencial per al desenvolupament d'un procés obert i solidari.

Aquesta és, doncs, la magnitud del desafiament d'avui: la construcció d'una nova Europa

quest'impresa.

È evidente che la strada condotta finora non abbia dato i risultati sperati, ma, anzi, abbia fomentato l'avversione a tentativi di coesione continentale. Occorre meditare su questa sconfitta. L'elemento centrale, dal nostro punto di vista, è però lampante: l'assenza di una dimensione chiara e condivisa rispetto ai valori europei. L'Unione Europea, com'è oggi, non è per nulla europea. Certo, lo è geograficamente, ma non nello spirito. Per tornare ad essere europea, e cioè per avere una progettualità al di là dei semplici calcoli economici – e poter dunque essere apprezzata dalla maggioranza della popolazione – deve recuperare i valori europei. Per quanto possa sembrare paradossale è così: non vi può essere comunione di intenti e apertura verso l'Altro se non laddove uno è sicuro di sé stesso. 5

L'insicurezza culturale è la radice stessa dell'intolleranza, poiché laddove manca una progettualità comune ogni cultura diversa – e cioè ogni gruppo sociale coeso ma altro rispetto al proprio – viene percepita come una potenziale minaccia, alla quale, in mancanza d'argomenti validi e di valori forti, occorre rispondere con la forza e l'aggressività. La rinascita di una forte cultura europea, coi suoi valori e i suoi tratti caratteristici – che la separino, perché no, dall'influenza degli Stati Uniti d'America – è imprescindibile per lo sviluppo d'un'Europa aperta e solidale.

Questa è, dunque, la grandezza della sfida di oggi: costruire una nuova Europa su un progetto culturale e valoriale

valores sólidos, se le hace frente con la fuerza y la agresión. El renacimiento de una cultura europea fuerte, con sus valores y rasgos – alejada, por qué no, de la influencia de los Estados Unidos de América – es esencial para el desarrollo de un proceso abierto y solidario.

Ésa, entonces, es la magnitud del desafío de hoy: la construcción de una nueva Europa sobre un proyecto cultural y sobre unos valores compartidos claros, un proyecto propositivo. Sólo de esta manera será posible arrancar de los simplismos populistas el discurso de la acogida-discrepancia con la alteridad y cortar las alas al racismo y a la xenofobia. No es una tarea fácil – de hecho, tal vez nuestro continente nunca se haya enfrentado a una tarea tan compleja – pero somos muchos con la esperanza de trabajar para su logro. En primer lugar, la comunidad de los filósofos de la que nos sentimos orgullosos de participar, porque *Alia* en su modesto intento, lleva a cabo una batalla similar: la construcción de una comunidad europea sin borrar las diferencias culturales y lingüísticas, más bien al contrario, haciendo de ellas bandera y riqueza.

sobre un projecte cultural i sobre uns valors compartits clars, un projecte propositiu. Només d'aquesta manera serà possible arrencar dels simplismes populistes el discurs de l'acollida-discrepància amb l'alteritat i tallar les ales al racisme i a la xenofòbia. No és una tasca fàcil – de fet, potser el nostre continent mai s'hagi enfrontat a una tasca tan complexa – però som molts amb l'esperança de treballar per al seu assoliment. En primer lloc, la comunitat dels filòsofs de la qual ens sentim orgullosos de participar, perquè *Alia* en el seu modest intent, porta a terme una batalla similar: la construcció d'una comunitat europea sense esborrar les diferències culturals i lingüístiques, més aviat al contrari, fent d'elles bandera i riquesa.

chiaro e condiviso, propositivo. Solo in questo modo sarà possibile strappare il tema dell'accoglienza-discrepanza con l'Altro dai facili populismi e tarpare le ali a razzismo e xenofobia. Non è un compito facile – anzi, forse il nostro continente non ne ha mai affrontato uno di tale difficoltà – ma sono tanti a sperare e lavorare per la sua buona riuscita. Prima fra tutti, la comunità di filosofi nella quale ci iscriviamo con orgoglio, poiché anche *Alia*, nel suo piccolo, porta avanti una simile battaglia: costruire una comunità europea senza cancellare le differenze culturali e linguistiche, ma, anzi, facendone bandiera e ricchezza.

El comité de *Alia*:
Ignacio Marcio Cid, presidente
Mosè Cometta, secretario
Alex Escamilla, miembro

El comitè d'*Alia*:
Ignacio Marcio Cid, president
Mosè Cometta, secretari
Alex Escamilla, membre

Il comitato di *Alia*:
Ignacio Marcio Cid, presidente
Mosè Cometta, segretario
Alex Escamilla membro

Francesco Consiglio* Il concetto di Natura nella filosofia di Denis Diderot

* Francesco Consiglio è studente, laureando in Filosofia, iscritto alla Laurea magistrale in Filosofia presso il dipartimento A.L.E.F. – Area di Filosofia dell'Università degli Studi di Parma.

Si occupa prevalentemente di filosofia teoretica (filosofia della mente ed estetica) e di storia della filosofia (tardo-antica e medievale).

Ha conseguito la Laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Siena, discutendo un elaborato dal titolo *La conoscenza sottile: mito misterico e apprensione intuitiva*, pubblicata su Arlian. Laboratorio di arti e linguaggi in antropologia, URL http://arlian.media.unisi.it/DOCUMENTI/La_conoscenza_sottile.pdf.

Ha partecipato nell'aprile 2013, presso l'Università di Salamanca, al II Seminario Internacional de Investigación Scholastica salmanticensis, un estudio histórico-filosófico de las teorías de las pasiones y de las virtudes, con un contributo dal titolo *El amor alquímico. El juego de la afinidad creadora*. Infine, nell'ottobre 2013 ha partecipato, presso l'Università Complutense di Madrid, al VI Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores en Filosofía: La Filosofía como resistencia, con un contributo intitolato *La teoría de la Mente. La filosofía como resistencia al paradigma reduccionista*.

ABSTRACT

L'immagine della Natura che emerge dalla lettura delle opere di Diderot, è quella di una sorta di organismo in cui tutto risulta legato da una rete di forze inquadrate in un ordine omogeneo e dinamico. Le leggi di quest'ordine sono riscontrabili in tutti gli eventi naturali ed ogni fenomeno non è mai frutto del caso, ma ordinato deterministicamente.

Allo spinozismo di quest'ordine geometrico si coniuga un atomismo di matrice epicurea, specificamente nella versione lucreziana del *De Rerum Natura*: gli atomi che costituiscono la materia si combinano da sempre e all'infinito in un continuo divenire di forme normate da leggi intrinseche, e gli individui nascono dal cozzare e dall'ammassarsi di questi atomi. Non esiste uno stadio culmine di questa "evoluzione", piuttosto esistono infinite varianti, nel tempo e nello spazio, di un unico modello prototipico che, secondo Diderot, evolve in una specie o in un'altra in maniera totalmente a-finalistica, sebbene assolutamente deterministica.

La regolarità dell'ordine (perfino nell'apparente caos di un turbine di polvere) e il continuo farsi e rifarsi delle forme si connettono al principio di continuità della natura: la natura non fa salti, tutto è connesso come in una ragnatela e la materia continua muta la sua disposizione in grumi di atomi che, secondo il principio dell'epigenesi, giungono a formare gli individui.

Le opere in cui Diderot elabora in maniera più organica e precisa la sua concezione della natura sono particolarmente due: *L'interpretazione della natura* (1753) e *Il sogno di d'Alembert* (1769). In mezzo a queste stanno gli scritti sui Salons, tra i quali è particolarmente saliente, per il discorso sulla natura, quello del 1767, in cui, con la *Promenade Vernet*, molti di questi temi vengono affrontati o ripresi nel pittoricismo della narrazione, attraverso limpide metafore.

Natura e arte, in Diderot, sono strettamente connesse. La seconda imita la

prima, ma non tenta mai di riprodurne gli oggetti, quanto piuttosto il processo intero che la muove. La poiesi dell'arte tende, nel pensiero diderotiano, a ricalcare (e talvolta a superare) la poiesi della natura, la sua verità, poiché verità e bellezza coincidono: «una verità che è normata dalla natura, una bellezza che è esaltata dal pittore».

KEYWORDS

Diderot / Natura / Organicismo / Arte / Bello

1. L'organismo della Natura

L'immagine della Natura che emerge dalla lettura delle opere di Diderot, è quella di una sorta di organismo in cui tutto (ognuno degli elementi, fino nei costituenti minimi della materia) risulta legato da una rete di forze inquadrata in un ordine omogeneo e dinamico. Le leggi di quest'ordine sono riscontrabili in tutti gli eventi naturali ed ogni fenomeno non è mai frutto del caso, ma ordinato deterministicamente¹.

Allo spinozismo di quest'ordine geometrico² si coniuga un atomismo di matrice epicurea, specificamente nella versione lucreziana del *De Rerum Natura*: gli atomi che costituiscono la materia si combinano da sempre e all'infinito in un continuo divenire di forme normate da leggi intrinseche, e gli individui nascono dal cozzare e dall'ammassarsi di questi atomi. Non esiste uno stadio culmine di questa "evoluzione", piuttosto esistono infinite varianti, nel tempo e nello spazio, di un unico modello prototipico che, secondo Diderot, evolve in una specie o in un'altra in maniera totalmente a-finalistica, sebbene assolutamente deterministica. Questa prospettiva diderotiana si inserisce all'interno del dibattito settecentesco sul concetto di specie: alcuni pensatori, sulla scia delle classificazioni dello svedese Linneo, credevano in un'evoluzione piramidale delle forme viventi, dal livello basico degli organismi semplici fino al vertice, occupato dall'uomo; Diderot, invece, crede in un'incessante farsi e rifarsi della vita che non procede da un inizio definito verso un fine prestabilito.

La regolarità dell'ordine (perfino nell'apparente caos di un turbine di polvere) e il continuo farsi e rifarsi delle forme si connettono al principio di continuità della natura: la natura non fa salti, tutto è connesso come in una ragnatela e la materia continua muta la sua disposizione in grumi di atomi che, secondo il principio dell'epigenesi, giungono a formare gli individui³.

¹ Il determinismo diderotiano è un punto piuttosto controverso della sua dottrina. In diversi dei suoi scritti si sottolinea, anzi, un'evidente presenza del caso nel mondo (es. *Elementi di Fisiologia*). Cionondimeno, non si può non notare che sia ne *Il sogno di D'Alembert che nei Salons* (e particolarmente in quello del 1767) c'è una chiara lettura deterministica del funzionamento dell'organismo-natura: i dadi (ovvero le molecole di cui si compone l'universo) sono truccati, così ogni causa ha il suo effetto che, quantunque sia imprevedibile, è comunque determinato. E persino a Raffaello siamo noi che attribuiamo libertà e volontà, mentre è anch'egli una macchina.

² Inteso non nel senso di una geometria astratta (aspramente criticata da Diderot) quanto piuttosto come una geometria applicata all'osservazione sperimentale.

³ «[...] la dinamica che guida la nascita del vivente è l'epigenesi, piegata dal *philosophe* in senso decisamente materialista. Diderot formula l'ipotesi che il divenire universale degli esseri sia connesso alle forze intrinseche della materia, specificamente della materia organica, differenziata rispetto all'inerte per via di caratteristiche tipiche, fisico-chimiche: attraverso attività funzionali, disposizione integrata, coordinazione nervosa, i corpi organizzati si formano per giustapposizione e coordinazione meccanica di parti di materia sensibile [...]». Da P. QUINTILI, *La temporalizzazione della «chaîne des êtres»*. *Natura e storia in Diderot*, in L. BIANCHI (a cura di), *Natura e storia*, Liguori editore, Napoli 2005, pp. 137-138.

Le opere in cui Diderot elabora in maniera più organica e precisa la sua concezione della natura sono particolarmente due: *L'interpretazione della natura* (1753) e *Il sogno di d'Alembert* (1769). In mezzo a queste stanno gli scritti sui Salons, tra i quali è particolarmente saliente, per il discorso sulla natura, quello del 1767, in cui, con la *Promenade Vernet*, molti di questi temi vengono affrontati o ripresi nel pittoricismo della narrazione, attraverso limpide metafore.

Esaminiamo, ora, più nel dettaglio le opere.

1.1 L'interpretazione della natura

Il testo, in cui Diderot si propone di spiegare la sua idea della natura e del modo in cui può essere conosciuta, inizia con una curiosa avvertenza indirizzata al giovane novizio della filosofia naturale, cui l'autore sottolinea: «Abbi sempre presente alla mente che la natura non è Dio, che un uomo non è una macchina, che un'ipotesi non è un fatto: dovunque crederai di scorgere qualcosa di contrario a questi principi puoi essere certo di non avermi compreso»⁴. Poche righe che riassumono, in tre punti fermi, le prospettive da cui il filosofo prende recisamente le distanze: in primo luogo, dello spinozismo rifiuta l'identificazione di Dio con la natura (*Deus sive natura*), pur permanendo spinoziano, come s'è già visto, nel riconoscimento di un ordine deterministico del mondo; in secondo luogo rifiuta il meccanicismo di chi, come un primo La Mettrie, riprendeva e rielaborava alcune tesi cartesiane, vedendo nell'uomo sostanzialmente una macchina⁵; in terzo luogo Diderot sceglie come bersaglio polemico quei matematici che sono soliti compiere un salto logico che porta l'ipotesi sullo stesso piano del fatto, deducendo da ciò la validità oggettiva dei propri teoremi. (Come vedremo, l'ipotesi diviene fatto solo quando è certificata dall'esperienza.)

L'autore prosegue nel testo esplicitando l'intenzione di porsi a metà strada (al fine di unirle) tra le due categorie di filosofi della natura a lui contemporanei: gli empiristi, che accumulano osservazioni sperimentali, e i razionalisti, che invece impostano le proprie ricerche sull'elaborazione di complesse teorie. Lo scopo è associare chi ha gli strumenti con chi ha le idee perché «L'interesse della verità richiederebbe che coloro che riflettono si degnassero finalmente di associarsi a coloro che si danno da fare, in modo tale che il teorico non abbia più bisogno di muoversi, il manovale trovi uno scopo ai suoi infiniti movimenti [...]»⁶.

In questo contesto, risulta invalidata la speculazione della matematica teorica qualora non si accordi con gli esiti della filosofia sperimentale⁷; difatti «la matematica [...] non conduce a nulla di preciso senza l'esperienza»⁸. Ciò perché la matematica (e i suoi oggetti) non è altro che il frutto di un insieme di convenzioni; essa è nulla più che una differente forma di metafisica⁹ e non può godere di alcuna validità al di fuori di una applicazione sperimentale dei suoi teoremi. È indispensabile, dunque, coniugare sensi e riflessione per poter interpretare correttamente la natura. Si scopre qua più chiaramente l'ispirazione baconiana di

⁴ D. DIDEROT, *L'interpretazione della natura*, in *Lettera sui sordomuti e altri scritti sulla natura e sul bello*, a cura di E. Franzini, Guanda, Milano 1984, p. 94.

⁵ C'è da sottolineare che il pensiero di La Mettrie evolve passando da un primo periodo meccanicistico ad un secondo in cui afferma che tutta la materia è senziente.

⁶ Ibid.

⁷ «[...] la base delle nostre vere conoscenze» (Id., p. 97).

⁸ Id., p. 95.

⁹ «Quando i geometri hanno screditato i metafisici erano ben lontani dal pensare che tutta la loro scienza non fosse altro che una metafisica» (Ibid.).

Diderot: non bisogna essere né semplici formiche accumulatrici, né solipsistici ragni, ma api che raccolgono i dati e li rielaborano, producendo conoscenza¹⁰.

Come si era già anticipato in sede introduttiva, la natura, nell'ottica diderotiana è organizzata secondo un principio di continuità e gli individui non sono che il frutto delle trasformazioni di un unico prototipo primario¹¹:

«Quando si considera il regno animale e ci si accorge che fra i quadrupedi non ce n'è uno che non abbia le funzioni e le parti, soprattutto interne, del tutto simili a un altro quadrupede, non si è forse portati a credere volentieri che vi sia stato un primo animale, prototipo di tutti gli animali, di cui la natura non ha fatto altro che allungare, accorciare, trasformare, moltiplicare, distruggere certi organi? Immaginate le dita delle mani unite insieme e la materia delle unghie così abbondante che, estendendosi e gonfiandosi, avvolga e ricopra il tutto; invece della mano di un uomo avreste il piede di un cavallo. Quando si vedono le successive metamorfosi del prototipo [...] avvicinare un regno a un altro regno attraverso gradi insensibili e popolare i confini dei due regni [...] e popolare, dico, i confini dei due regni con esseri incerti, ambigui, in gran parte privi delle forme, delle qualità e delle funzioni dell'uno e rivestiti delle forme, delle qualità, delle funzioni dell'altro, chi non si sentirebbe portato a credere che non ci sia stato un primo essere prototipo di tutti gli esseri?»¹².

Il principio di continuità è esplicitato anche nella credenza che non esistano delle differenze essenziali tra i regni dei viventi, ma semplici categorizzazioni convenzionali¹³. Difatti, ai "confini" di ciascun regno, dice Diderot, è possibile rintracciare somiglianze tra individui di cui un tipico esempio è dato dalle ambiguità presenti nella natura, in primis dalle similitudini morfologiche tra individui appartenenti a specie affini, ma anche da un fenomeno peculiare come quello dell'ermafroditismo¹⁴.

In contrasto, allora, con quei suoi contemporanei che ritenevano oggettive le differenze classificatorie tra specie, Diderot propone, sostanzialmente, di pensare a tali suddivisioni come a un nostro particolare modo di sistematizzare il mondo della materia, assolutamente inessenziale e arbitrario: siamo noi stessi a creare divisioni, confini, là dove essi di per sé non sussistono; il mondo è continuo e la materia che lo costituisce si ricompone senza posa, sfociando in una generazione infinita di forme.

L'idea dell'universo che ha l'autore è, fondamentalmente quella di un insieme elastico, in cui la massa si dispone in sistemi, secondo rapporti di forza normati da leggi specifiche; tali sistemi tendono poi a resistere a forze disgreganti, producendo così l'eterno movimento del cosmo:

¹⁰ «Tutto si riduce a tornare dai sensi alla riflessione e dalla riflessione ai sensi: rientrare in se stessi e uscirne senza sosta. È il lavoro dell'ape. Si è esplorato invano un grande territorio se non si rientra all'alveare carichi di cera. Si sarà ammassata cera inutile se non si è capaci di formarne favi» (Id., p. 98).

¹¹ Cfr. anche QUINTILI, op. cit., p. 144.

¹² DIDEROT, op. cit., p. 99.

¹³ Una critica che Diderot rivolge alla scienza del suo tempo è che «Invece di rettificare le nostre cognizioni sugli esseri, sembra che ci si impegni a modellare gli esseri sulle proprie cognizioni» (id., p. 119); non a caso «Fra tutti i filosofi non c'è dubbio che questo furore domina nel modo più evidente nei classificatori» (ibid.).

¹⁴ Cfr. id., p. 100.

«Tutte insieme [le molecole] formeranno un sistema A in cui, sia che si tocchino o meno, sia che si muovano o restino in quiete, resisteranno a una forza tendente a disturbare la loro coordinazione e tenderanno sempre sia a ricostituirsi nel loro ordine primitivo, se cessa la forza perturbatrice, sia a coordinarsi relativamente alle leggi della loro attrazione [...] se essa continua ad agire. Questo sistema A è ciò che chiamo un corpo elastico: il caos non è qui possibile perché si tratta di un ordine essenzialmente conseguente alle qualità primitive della materia»¹⁵.

L'immagine che abbiamo della natura è ancora una volta quella di un organismo continuo, regolato dal determinismo delle sue leggi e ben coordinato. Coordinazione e continuità sono, infatti, caratteristiche essenziali nell'universo diderotiano¹⁶. Sono questi i connotati che costituiscono la vera bellezza del complesso naturale: i reconditi rapporti che si celano dietro i fenomeni, dietro il movimento dell'eterno divenire dell'universo, le cui corrispondenze destano meraviglia e interesse. Si delinea allora un primo rapporto tra arte e natura: la prima deve imitare la seconda se vuole raggiungere il culmine della perfezione¹⁷, della bellezza; deve riprodurre, nelle sue opere, quella stessa complessità di rapporti cui abbiamo appena accennato, se vuole anch'essa destare meraviglia e interesse. Ma su questo tema torneremo a soffermarci più distesamente, approfondendo con esempi specifici il rapporto tra arte e natura, particolarmente esplicito nella *Promenade Vernet*.

Un ultimo punto su cui si sofferma Diderot ne *L'interpretazione della natura*, che è essenziale rimarcare, è quello di una sorta di sensibilità molto basilica propria delle molecole e che costituisce il principio del loro aggregarsi.

«In conseguenza di questa sorda sensibilità e della differenza fra le varie configurazioni, ci sarebbe stata, per una qualunque molecola organica, una sola disposizione, la più comoda fra tutte, che avrebbe cercato in continuazione a causa di una sua automatica inquietudine, come accade agli animali di agitarsi nel sonno, quando è sospeso l'uso di quasi tutte le loro facoltà, sinché non abbiano trovato la posizione più adatta al riposo»¹⁸.

Si tratta dunque di una specie di forza intrinseca che tende a portare le molecole ad uno stato di quiete, ad "accomodarle" nella posizione più confacente, la quale coincide con i vari aggregati.

L'interpretazione della natura passa dunque, come abbiamo visto, da un'analisi sperimentale dei fenomeni che dev'essere condotta senza ricorrere a pregiudizi essenzialistici e con una particolare apertura mentale (soprattutto in relazione al problema delle cause del divenire¹⁹), alla *reductio ad infinitum* dell'origine del mondo e all'unità e continuità dei fenomeni, i quali sono molto probabilmente aspetti particolari di un unico fenomeno centrale:

¹⁵ Id., p. 110.

¹⁶ Cfr. id., p. 112.

¹⁷ «Le produzioni dell'arte saranno comuni, imperfette e deboli fino a quando non ci proporremo un'imitazione più rigorosa della natura» (ibid.).

¹⁸ Id., p. 123.

¹⁹ Diderot rigetta completamente l'ipotesi di cause finali. L'operare del vero interprete della natura si basa proprio su questo: sull'interesse a proposito del come un fenomeno avviene (ovvero del processo che sta dietro ad un fenomeno osservato) e non sul *perché* (cioè il supposto fine cui sarebbe orientato un fenomeno).

«Come in matematica, esaminando tutte le proprietà di una curva, si trova che non sono altro che la stessa proprietà presentata sotto diversi aspetti, così, nella natura, si riconoscerà, quando la fisica sperimentale sarà più progredita, che tutti i fenomeni, siano essi quelli della gravità, dell'elasticità, dell'attrazione, del magnetismo o dell'elettricità, sono soltanto differenti aspetti di una medesima affezione. [...] Esiste forse un fenomeno centrale capace di illuminare non solo tutti i fenomeni già conosciuti ma anche tutti quelli che il tempo ci farà scoprire, un fenomeno che li unirà e li formerà in un sistema»²⁰.

1.2 Il sogno di d'Alembert

Il sogno di d'Alembert riprende alcuni dei contenuti che abbiamo riscontrato nel testo precedente, elaborandoli ulteriormente e approfondendoli in un testo più organico. Esso si presenta come un dialogo a tre voci: quella del dottor Bourdeau, quella di M.lle de Lespinasse e, infine, quella dello stesso protagonista.

La scena si svolge in casa di quest'ultimo, dove il dottore accorre chiamato dalla Lespinasse, a causa di un sospetto malore notturno di d'Alembert. Sembra, infatti, che il matematico si sia messo a delirare, durante la notte, borbottando frasi sconnesse o dal senso incerto. La signorina ne fornisce un resoconto al medico, il quale è invitato a interpretare quelle criptiche immagini oniriche che le erano parse del tutto incomprensibili. Ecco allora l'immagine della natura che ne vien fuori. Prima d'ogni cosa l'inizio:

«Un point vivant... Non, je me trompe. Rien d'abord, puis un point vivant... A ce point vivant il s'en applique un autre, encore un autre ; et par ces applications successives il résulte un être un, car je suis bien un, je n'en saurais douter. [...] Tenez, Philosophe, je vois bien un agrégat, un tissu de petits êtres sensibles, mais un animal! ... un tout? un système un, lui, ayant la conscience de son unité? Je ne le vois pas, non, je ne le vois pas...»²¹.

Dal nulla vien fuori un piccolo point vivant, cui se ne vanno sommando altri (*A ce point vivant il s'en applique un autre*) fino a formare un'unità. Ma nel testo si cela una difficoltà: da quanto detto non ne seguirebbe che una semplice contiguità della natura, la quale si ridurrebbe a un semplice aggregato di viventi, solamente accostati l'uno all'altro, senza nessuna coscienza globale di quest'unità. Tuttavia, l'errore alberga proprio nel concetto di *contiguità*, che dev'essere sostituito da quello più esatto di *continuità*:

«Mon ami d'Alembert, prenez-y garde. Vous ne supposez que de la contiguité où il y a continuité. Oui, il est assez malin pour me dire cela... Et la formation de cette continuité? Elle ne l'embarrassera guère. “Comme une goutte de mercure se fond dans une autre goutte de

²⁰ DIDEROT, op. cit., p. 117.

²¹ D. DIDEROT, *Le rêve de d'Alembert*, a cura di Christophe Paillard, edizione elettronica 7 settembre 2002 à Chicoutimi, Québec, p. 6. URL http://classiques.uqac.ca/classiques/Diderot_denis/d_Alembert/d_alembert_2_reve/d_alembert_2_reve.pdf.

mercure, une molécule sensible et vivante se fond dans une molécule sensible et vivante”. - D'abord il y avait deux gouttes, après le contact il n'y en a plus qu'une. - Avant l'assimilation il y avait deux molécules, après l'assimilation il n'y en a plus qu'une. - La sensibilité devient commune à la masse commune»²².

La continuità sembra che si manifesti come conseguenza di una sorta di affinità particolare tra le molecole. Così come due gocce di mercurio confluiscono in un'identica goccia (nella medesima maniera in cui, per via del principio chimico dell'adesione, avviene lo stesso con le gocce d'acqua), così due molecole sensibili, avendo la stessa natura intima, confluiscono in una medesima molecola sensibile: la sensibilità diviene, infatti, comune a una massa comune.

«Je distinguerai par la pensée sur la longueur de la fibre animale tant de parties qu'il me plaira, mais la fibre sera continue, une. - Oui, une. - Le contact de deux molécules homogènes, parfaitement homogènes, forme la continuité... et c'est le cas de l'union, de la cohésion, de la combinaison, de l'identité la plus complète qu'on puisse imaginer»²³.

È ancora una volta il pensiero, come già avevamo evidenziato nella precedente opera di Diderot, ciò che crea divisioni (e classificazioni) all'interno della materia. La fibra animale, in effetti, per quante siano le divisioni che vi possa creare col mio pensiero, sarà sempre qualcosa di in sé continuo. Questo perché è lo stesso contatto tra molecole omogenee a instaurare tra di esse un rapporto di continuità. Sebbene, però, esista un'inequivocabile differenza tra la materia inerte e quella vivente²⁴, c'è da dire che essa permane comunque un tutto connesso:

«Un fil d'or très pur, je m'en souviens, c'est une comparaison qu'il m'a faite; un réseau homogène, entre les molécules duquel d'autres s'interposent et forment peut-être un autre réseau homogène, un tissu de matière sensible, un contact qui assimile, de la sensibilité active ici, inerte là, qui se communique comme le mouvement, sans compter, comme il l'a très bien dit, qu'il doit y avoir de la différence entre le contact de deux molécules sensibles et le contact de deux molécules qui ne le seraient pas ; et cette différence, quelle peut-elle être ?... une action, une réaction habituelles... et cette action et cette réaction avec un caractère particulier... Tout concourt donc à produire une sorte d'unité qui n'existe que dans l'animal...»²⁵.

Il mondo è dunque un tessuto di materia sensibile, attiva in certi punti, inerte in altri. Ogni reticolo omogeneo ne interseca degli altri, formato da molecole differenti e il tutto è permeato dal movimento, il quale crea un'unità che non esiste che nell'animale. Il mondo acquisisce, allora, l'aspetto di un grande alveare²⁶, il cui sciame d'api, le molecole, si muove all'unisono. Come le api, legandosi a grappolo formano un individuo, così anche le molecole dell'universo formano un individuo unico.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ «Il est certain que le contact de deux molécules vivantes est tout autre chose que la contiguïté de deux masses inertes», id., p. 7.

²⁵ Ibid.

²⁶ «Le monde, ou la masse générale de la matière, est la grande ruche» (ibid).

Allo stesso modo il corpo umano è ugualmente uno “sciame d’organi” e ciascun organo un animale in sé. Essi vivono all’unisono all’interno di un unico insieme: «Ne sont que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générale»²⁷. È, per l’appunto, ancora una volta la legge di continuità, del movimento all’interno di questa continuità, della sinergia, della simpatia che agisce in maniera tale da rendere il mondo un unico grande animale, la cui organizzazione sfugge alle nostre analisi, per quanto attente e minute, allo stesso modo in cui quella del grappolo d’api sfugge alle forbici con cui tentiamo d’intaccarla: «Supposez ces abeilles si petites, si petites que leur organisation échappât toujours au tranchant grossier de votre ciseau»²⁸.

Questa complessità diviene vita secondo passaggi gradualisti. L’esempio migliore è offerto dalla teoria epigenetica di Needham, cui Diderot si associa convintamente; di essa troviamo tracce evidenti nel *Sogno*:

« Le Voltaire en plaisanterait tant qu'il voudra, mais l'Anguillard a raison; j'en crois mes yeux; je les vois combien il y en a! comme ils vont! comme ils viennent! comme ils frétilent!... » Le vase où il apercevait tant de générations momentanées, il le comparait à l'univers; il voyait dans une goutte d'eau l'histoire du monde. Cette idée lui paraissait grande; il la trouvait tout à fait conforme à la bonne philosophie qui étudie les grands corps dans les petits. Il disait: “Dans la goutte d'eau de Needham, tout s'exécute et se passe en un clin d'oeil. Dans le monde, le même phénomène dure un peu davantage; mais qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps? moins que la goutte que j'ai prise avec la pointe d'une aiguille, en comparaison de l'espace illimité qui m'entourne. Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermentent, même suite indéfinie d'animalcules dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres? Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste»²⁹.

Nonostante le difficoltà che verranno riscontrate da altri studiosi in questa teoria, il nostro enciclopedista non vi rinuncerà, convinto della sua funzionalità esplicativa³⁰: da un pezzo di carne morta posto a macerazione nell’acqua, verranno fuori piccoli animaletti, variegati nel numero e nella specie³¹.

²⁷ Id., p. 9.

²⁸ Id., p. 10.

²⁹ Id., p. 13.

³⁰ «Innanzitutto c’è da constatare l’acquisizione, pure controversa, dei risultati degli esperimenti di Lazzaro Spallanzani (1729-1799) sugli infusori, esperimenti che confutano le tesi dell’abate irlandese J.-T. Needham (1713-1781) sulla “forza vegetativa” della materia organica. Spallanzani aveva dimostrato - sulla scia della confutazione delle generazioni spontanee da parte di F. Redi (1626-1694), nel secolo precedente - che la vita organica non può generarsi se non a partire da vita precedente, preesistente. Diderot conobbe tardi, senz’altro dopo il *Sogno di d’Alembert* (1769), le opere dell’abate Spallanzani che mettevano in crisi l’ipotesi epigenetica, aprendo nuove prospettive alle speculazioni filosofiche. [...] Spallanzani aveva dimostrato, con esperimenti precisi e con una sicurezza argomentativa inoppugnabile, che la “forza vegetativa” o “espansiva” della materia organica postulata da Needham nel 1750 (*Nouvelles observations microscopiques*) era un’ipotesi infondata, un’invenzione niente affatto in grado di spiegare la produzione di nuovi esseri viventi a partire da materia inerte. Sia le “anguille del grano” che le colture di animalcules generantesi nel brodo di carne riscaldato, che Needham credeva prodotte appunto da una forza espansiva interna della materia - riproposizione dell’antica tesi lucreziana delle “generazioni spontanee” - erano in realtà il prodotto di germi preesistenti, introdotti attraverso diversi mezzi (aria, acqua, ecc.) nelle colture organiche da essi contaminate. Il materialismo di Diderot e la tesi epigenetica sembravano entrare definitivamente in crisi. E invece non fu così» da QUINTILI, op. cit., pp. 146-147.

³¹ Cfr. DIDEROT, *Le rêve de d’Alembert*, cit., p. 13.

Fondamentalmente l'idea è che dalla materia inerte alla vita non ci sia alcun salto, ma un passaggio graduale, continuo. Tali animali si creano, si sviluppano, evolvono o scompaiono, ma sempre in un continuo movimento, in un continuo divenire all'interno del quale la somma delle parti è sempre costante. Chissà, allora, quante specie hanno popolato e popoleranno l'atomo che chiamiamo Terra! E l'uomo stesso (qua Diderot si discosta chiaramente da Bacone) è una di queste specie finite nell'infinito procedere del tempo: "Tutto cambia, tutto passa, non v'è nulla che resti eccetto il Tutto". C'è ancora una volta, qui, l'idea epicurea e lucreziana dell'eterno farsi e rifarsi dei mondi.

Nel pensiero di Diderot c'è poi un certo lamarckismo³² ante *litteram*: «les organes produisent les besoins, et réciproquement les besoins produisent les organes»³³. Le braccia, le gambe, ogni parte del nostro corpo si sviluppa in relazione a una necessità: correre, afferrare, difendersi.

In un universo dove non c'è, dunque, uno sviluppo finalistico ma deterministico, dove tutto si muove vitalisticamente, per soddisfare alcune necessità; un universo in cui tutto scorre nel flusso perpetuo di un fiume che non conosce foce né sorgente, «L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général... Et qu'est-ce qu'il y a d'étonnant à cela?...»³⁴. E la natura non distingue tra bello e brutto. Bello è ciò che trova posto nell'ordine e brutto il suo contrario. Un ordine, è il caso di ripeterlo, senza interruzioni, una catena continua che lega la materia in un unico essere, in un unico animale. Ed ogni individuo non è altro che una nostra specifica individuazione soggettiva, una proiezione intellettuale tutt'altro che oggettiva:

«Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne? Que voulez-vous donc dire avec vos individus? Il n'y en a point, non, il n'y en a point... Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. Dans ce tout, comme dans une machine, dans un animal quelconque, il y a une partie que vous appellerez telle ou telle; mais quand vous donnerez le nom d'individu à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile...»³⁵.

Il nome "individuo" è perciò un concetto semplicemente falso nella sua arbitrarietà. Dire che un uomo è un individuo non è più vero che l'affermare che la sua gamba stessa lo è, o dire la medesima cosa di qualsiasi altro suo elemento costituente. L'immagine che descrive meglio questo carattere di continuità dell'universo diderotiano è forse, allora, quella del ragno e della tela, una delle metafore più icastiche contenute nel *Sogno*:

«MADEMOISELLE DE LESPINASSE. - Docteur, approchez-vous. Imaginez une araignée au centre de sa toile. Ébranlez un fil, et vous verrez l'animal alerte accourir. Eh bien! si les fils que l'insecte tire de ses intestins, et y rappelle quand il lui plaît, faisaient partie sensible de lui-même?...
[...]

³² Cfr. id., p. 19, nota 1.

³³ Id., p. 19.

³⁴ Id., p. 20.

³⁵ Id., p. 21.

BORDEU. - Votre idée est on ne saurait plus juste ; mais ne voyez-vous pas que c'est à peu près la même qu'une certaine grappe d'abeilles? [...] Celui qui ne connaît l'homme que sous la forme qu'il nous présente en naissant, n'en a pas la moindre idée. Sa tête, ses pieds, ses mains, tous ses membres, tous ses viscères, tous ses organes, son nez, ses yeux, ses oreilles, son cœur, ses poumons, ses intestins, ses muscles, ses os, ses nerfs, ses membranes, ne sont, à proprement parler, que les développements grossiers d'un réseau qui se forme, s'accroît, s'étend, jette une multitude de fils imperceptibles»³⁶.

L'universo è, nel suo insieme, un ragnò che tesse una smisurata tela. I fili di quest'ultima si spandono tutt'intorno ed essa stessa costituisce un reticolo che si trasforma in un apparato sensoriale esterno per il ragnò. Proprio questo è, in ultima analisi, la parte cosciente, il cervello dell'universo. Allo stesso modo, gli organi dell'uomo formano all'interno del suo corpo un reticolo sensibile che "getta una moltitudine di fili impercettibili" che utilizza per raccogliere dati sensoriali. Così nell'uomo gli organi costituiscono la tela e le meningi il ragnò. È poi la memoria ad unire tutte le nostre sensazioni e a costruire la storia della nostra vita³⁷. Una vita che non è altro che «une suite d'actions et de réactions... Vivant, j'agis et je réagis en masse... mort, j'agis et je réagis en molécules... Je ne meurs donc point ?... Non, sans doute, je ne meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit... Naître, vivre et passer, c'est changer de formes...»³⁸. "Nulla si crea e nulla si distrugge", ma tutto cambia forma. È il principio di Lavoisier, già vecchio di molte decine di secoli e risalente a Empedocle, che proprio negli anni in cui scriveva Diderot era oggetto d'attenzione e studi approfonditi da parte di vari studiosi quali Mikhail Lomonosov, Joseph Black ed Henry Cavendish, le cui idee confluiranno nella più precisa formulazione dello stesso Lavoisier, che, curiosamente, proprio nel 1768 viene nominato membro dell'Accademia francese delle scienze, giusto un anno prima della stesura del *Sogno* da parte di Diderot.

2. La concezione diderotiana della natura e il suo ruolo nella teoria dell'arte

Leggiamo nell'*Enciclopedia*, alla voce *Natura*, un articolo che definisce la *Bella natura*: essa è «la nature embellie, perfectionnée par les beaux arts pour l'usage & pour l'agrément»³⁹. *Natura* perfezionata attraverso l'uso delle arti, al fine del piacere. Jaucourt, l'autore di quest'articolo, sceglie di appoggiarsi, nella definizione della bella natura, a quanto detto da Charles Batteux, e scrive:

«Les hommes ennuyés d'une jouissance trop uniforme des objets que leur offroit la *nature* toute simple, & se trouvant d'ailleurs dans une situation propre à recevoir le plaisir, ils eurent recours à leur génie pour se procurer un nouvel ordre d'idées & de sentiments, qui

³⁶ Id., p. 22.

³⁷ «c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi» id., p. 34.

³⁸ Id., p. 21.

³⁹ Cfr. D'ALEMBERT – DIDEROT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*, voce *Nature, Nature belle*, URL <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject?a.80:197:6:/var/artfla/encyclopedie/textdata/IMAGE/>.

réveillât leur esprit, & ranimât leur goût. Mais que pouvoit faire ce génie borné dans sa fécondité & dans ses vues, qu'il ne pouvoit porter plus loin que la *nature*, & ayant d'un autre côté à travailler pour des hommes, dont les facultés étoient resserrées dans les mêmes bornes? Tous ses efforts dûrent nécessairement se réduire à faire un choix des plus belles parties de la *nature*, pour en former un tout exquis, qui fût plus parfait que la *nature* elle - même, sans cependant cesser d'être naturel. Voilà le principe sur lequel a dû nécessairement se dresser le plan des arts, & que les grands artistes ont suivi dans tous les siècles. Choisisant les objets & les traits, ils nous les ont présentés avec toute la perfection dont ils sont susceptibles. Ils n'ont point imité la *nature* telle qu'elle est en elle - même; mais telle qu'elle peut être, & qu'on peut la concevoir par l'esprit»⁴⁰.

Le arti vengono utilizzate dall'uomo per rendere più piacevole e interessante una natura semplice, ripetitiva, grazie alla varietà apportata dal genio artistico. Tale genio dovrà scegliere di questa natura semplice, le parti più belle, così da farne un "tutto squisito" che possa non solo eguagliare, ma possibilmente superare, per bellezza, la natura stessa. Si basa su questo il vero principio d'imitazione seguito per molti secoli: cercare d'imitare la natura non tanto per ciò che è, ma per come potrebbe essere concepita dallo spirito.

«Mais il faut remarquer ici que comme les arts doivent choisir les desseins de la nature, & les perfectionner, ils doivent choisir aussi à perfectionner les expressions qu'ils empruntent de la nature. Ils ne doivent point employer toutes sortes de couleurs, ni toutes sortes de sons: il faut en faire un juste choix, & un mélange exquis; il faut les allier, les proportionner, les nuancer, les mettre en harmonie. Les couleurs & les sons ont entr'eux des sympathies & des répugnances. La nature a droit de les unir, suivant ses volontés; mais l'art doit le faire selon les regles. Il faut non - seulement qu'il ne blesse point le goût, mais qu'il le flatte, & le flatte autant qu'il peut être flatté. De cette maniere on peut définir la peinture, la sculpture, la danse une imitation de la belle nature, exprimée par les couleurs, par le relief, par les attitudes; & la musique & la poésie, l'imitation de la belle nature, exprimée par les sons ou par le discours mesuré»⁴¹.

La giusta scelta, la squisita miscela regolata dalla buona armonia delle simpatie che si creano tra suoni o colori è lo scopo che deve prefiggersi di raggiungere l'arte; solo così si avrà la perfetta imitazione della bella natura. E l'artista è il mediatore tra arte e natura, colui che, tramite il gusto, riconosce le simpatie degli elementi e le ricostruisce con la sua abilità:

«Après l'avoir bien contemplée, il se considéra lui - même. Il reconnut qu'il avoit un goût né pour les rapports qu'il avoit observés; qu'il en étoit touché agréablement. Il comprit que l'ordre, la variété, la proportion tracée avec tant d'éclat dans les ouvrages de la nature, ne devoient pas seulement nous élever à la connoissance d'une intelligence

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

suprême, mais qu'elles pouvoient encore être regardées comme des leçons de conduite, & tournées au profit de la société humaine»⁴².

L'ordine, la varietà e la proporzione che gli si manifestano, divengono per lui “lezioni di condotta”, gli insegnano come procedere per ricreare, con la sua tecnica ispirata dal genio, la bella natura.

Diderot, dal suo canto, ritiene che l'arte debba configurarsi come un'*imitatio naturae*, ma, in polemica con Batteux (e quindi con Jaucourt) rigetta il concetto di bella natura come “sintesi delle eccellenze”, alla maniera del mito di Zeusi. Come abbiamo già notato analizzando, nei paragrafi precedenti, alcuni frammenti degli scritti più salienti del nostro filosofo a proposito della natura, il bello consiste nell'ordine naturale e il brutto in ciò che se ne discosta, e non c'è alcun bisogno di selezionare, all'interno della natura stessa, quelle presunte “parti migliori” cui richiamarsi per la definizione del bello ideale. Difatti, «Non è sulla mera cosa imitata o sulla cosa-prodotto imitante ma sul processo che si appunta l'attenzione di Diderot. [...] Imitare la natura significa dunque rendere l'attività artistica, il *poiein*, il più possibile analogo al fare della natura e scoprire il darsi momentaneo di una bellezza transeunte che solo idealmente l'uomo può di volta in volta trattenere ed elaborare fino al raggiungimento di un modello»⁴³.

L'universo diderotiano, frutto di complesse connessioni, si comunica al “pittore-manovale” che, come l'empirista dell'*Interpretazione della natura*, sappia cogliere l'ordine intrinseco. Il carattere neo-spinozista di questa natura animata vitalisticamente dal movimento, fa sì che l'ordine colto dal pittore non sia stabile, ma piuttosto mutevole. Mutevolezza che l'artista dovrà esprimere nella sua tela⁴⁴. La natura dev'essere allora compresa nell'unità dei suoi rapporti, nei rimandi che s'instaurano tra gli elementi che la compongono e che, coi i fili di una fitta ragnatela, li connettono in un tutto. È così che l'arte si manifesta come il mezzo più adeguato, forse l'unico, in grado di restituire all'uomo la possibilità di quell'unione olistica con la natura: «è nella dimensione aperta dalla finzione che sarà possibile sentirsi di nuovo dentro la natura come entro la propria dimora, e che sarà nuovamente possibile fare esperienza della connaturalità»⁴⁵.

Tale natura cui l'uomo può accedere attraverso l'arte è, come abbiamo visto, composta da molecole dotate di sensibilità e legate da rapporti di simpatia e antipatia. Questi rapporti dovranno anch'essi essere resi sulla tela dal pittore: «Tra i colori vi è attrazione e repulsione, amicizia e inimicizia, così come tra le forze che compongono e scompongono gli insiemi molecolari e conseguentemente le forme corporee; allo stesso modo vi è attenzione al passaggio dalle tenebre alla luce, ai chiaroscuri, così come al passaggio da un semplice agglomerato di elementi o di parti alla sua unità organica»⁴⁶.

⁴² Ibid.

⁴³ R. MESSORI, *Arte e natura. Diderot e i paesaggisti, in Entrare nell'opera: i Salons di Diderot*, a cura di M. Mazzocut-Mis et alii, Le Monnier, Firenze 2012, p. 73.

⁴⁴ «E poiché la natura è un divenire incessante di forme in mutamento e di fenomeni cangianti, la tela, anche quella del pittore, si presenterà come un ordine momentaneo» id., p. 72.

⁴⁵ Id., p. 71.

⁴⁶ Id., p. 81. Sul concetto di simpatia e antipatia tra elementi della natura, su questo genere di rapporti inteso come la struttura fondamentale sottesa all'ordine dell'universo, è importante sottolineare che già il pensiero rinascimentale aveva avuto modo di elaborare questo genere d'immagini con le filosofie di Telesio e Campanella (cfr. G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Laterza, Roma-Bari 2002); quest'apporto culturale aveva avuto un'influenza non trascurabile sul clima filosofico che si respirava negli anni in cui scrive Diderot: abbiamo già accennato sopra al principio di conservazione della massa elaborato da Lavoisier, secondo cui nulla nasce e muore ma semplicemente cambia forma. Ancora prima, però, nel medioevo e nella tarda antichità, →

Queste sottili corrispondenze che formano le leggi regolatrici dell'ordine naturale, saranno comprese dal pittore in maniera intuitiva, carpite nella natura circostante, nell'ordine fluido di senso secondo cui si dispongono i fenomeni, l'ordine mutevole che per l'artista dev'essere il primo e vero modello. Egli, col suo genio educato da una lunga e diretta osservazione dei fenomeni naturali, può cogliere immaginativamente l'immensità e la totalità di quest'ordine e comunicarne, visivamente, il suo senso al filosofo.

Per cogliere sinceramente l'ordine della natura, il pittore dovrà abbandonare l'atelier e confrontarsi direttamente con gli spazi naturali. L'osservazione de visu dei fenomeni è, infatti, indispensabile per carpirne la natura profonda. È attraverso di essa che l'occhio si educa a percepire i rapporti sottili, i legami necessari tra le cose che reggono e muovono l'universo. Il pittore-spettatore, mediatore tra uomo e natura, dovrà, seppur da un punto di vista necessariamente interno, esperire il movimento della natura, osservandola particolarmente nei suoi momenti di cambiamento, a cominciare da tramonti e aurore, senza dimenticare espressioni tipiche di quella mutevolezza cangiante propria del paesaggio naturale quali sono le tempeste.

Un'opera siffatta permette quindi di percepire, di cogliere attraverso un fine intuito, l'essere *in fieri* della natura, in suo incessante cambiar forma. E per averne una comprensione vera, piena, la natura va "abitata", vissuta interiormente, nel profondo; di ciò troviamo un esempio chiarissimo nella *Promenade Vernet*, in cui Diderot finge una vera e propria "passeggiata" campestre, inerpicandosi su sentieri scoscesi o attraversando dolci radure, all'interno dei quadri del grande paesaggista. Ancora una volta la dimensione della finzione, dell'inganno ben riuscito che mette in posa la natura stessa e la rivela ai nostri occhi, è il carattere saliente dei dipinti di pochi eccellenti pittori, quali il già citato Vernet e Chardin:

«Ci sono, al Salon, parecchi piccoli quadri di Chardin; rappresentano quasi tutti i frutti con gli accessori per un pranzo. È la natura stessa; gli oggetti sono fuori della tela e sono di una varietà che inganna gli occhi. [...] Il vaso di porcellana è di porcellana; le olive sono realmente separate dall'occhio per mezzo dell'acqua nella quale affogano; bisogna solo prendere quei biscotti e mangiarli, quell'arancia amara, aprirla e spremerla, quel bicchiere di vino, berlo, quella frutta, sbucciarla e mettere il coltello nel pâté. È costui che comprende l'armonia dei colori e dei riflessi. Oh Chardin! Non è il bianco, il rosso, il nero che tu macini sulla tua spatola: è la sostanza stessa degli oggetti, è l'aria e la luce che tu afferra sulla punta del tuo pennello e che tu fissi sulla tela»⁴⁷.

Quella che rappresenta Chardin è dunque la "natura stessa", oggetti tanto veri che sembrano uscire dalla tela, colori così reali che sembrano la materia stessa di cui sono fatti gli oggetti. "È costui che comprende l'armonia dei colori e dei riflessi", è costui che comprende l'essenza ultima della natura e la rende sulla tela, fruibile per lo spettatore.

l'immagine dei rapporti simpatici come base del legame tra gli elementi dell'universo si può far risalire alle cosmologie alchemiche, le cui radici affondano nel naturalismo dei primi filosofi greci, particolarmente la scuola milesia ed efesina (cfr. J. LINDSAY, *Le origini dell'alchimia nell'Egitto greco-romano*, Edizioni mediterranee, Roma 1984 e M. PEREIRA, *L'arcana sapienza*, Carocci, Roma 2001).

⁴⁷ DIDEROT, Salon 1763, in *Entrare nell'opera: i Salons di Diderot*, a cura di M. Mazzocut-Mis et alii, cit., pp. 137-138.

Allo stesso modo Vernet rende veri e vicini, tangibili i suoi paesaggi; li fa tanto reali che l'uomo può abitarli per comprenderli, così, nella loro natura più intima, nella loro verità. Ma vediamolo ora nel dettaglio.

2.1 L'esempio pittorico della *Promenade Vernet*

La *Promenade Vernet* corrisponde alla sezione dedicata da Diderot ai quadri di quel pittore, all'interno del Salon del 1767. Attraverso una finzione narrativa, il nostro *promeneur* ripercorre quei quadri come fossero paesaggi reali. L'artificio retorico serve a sottolineare la finzione pittorica, la perfetta imitazione della natura da parte dell'artista.

In questo viaggio immaginario, Diderot è accompagnato da un abate e dai due ragazzi di cui egli è l'istitutore. Questi, cicerone locale, si offre di rivelare al *salonnier* i segreti dei luoghi che si accingono ad esplorare, scegliendo accuratamente anche il momento del giorno che li valorizza meglio. Così, con un Diderot armato di taccuino e bastone, la passeggiata ha inizio:

«Alla mia destra, in lontananza, una montagna elevava la sua sommità verso la nuvola. In quel momento, il caso aveva fermato qui un viaggiatore, ritto in piedi e tranquillo. La parte bassa di questa montagna ci veniva nascosta dalla massa interposta di una roccia. I piedi di questa roccia si estendevano, abbassandosi e rialzandosi, e separavano in due la profondità della scena. All'estrema destra, su una sporgenza di questa roccia, osservai due figure che, per il loro effetto, l'arte non avrebbe saputo collocare meglio; erano due pescatori; uno seduto, con le gambe a penzolini verso la parte bassa della roccia, teneva la sua lenza che aveva gettato nelle acque che bagnavano questo posto; l'altro, le spalle cariche della sua rete, e curvo verso il primo, si intratteneva con lui. Su una specie di carreggiata sassosa che il piede della roccia formava prolungandosi, in un luogo dove questa carreggiata si inclinava verso il fondo, un carro coperto e guidato da un contadino scendeva verso un villaggio situato al di sotto di questa carreggiata; ancora un accadimento che l'arte avrebbe suggerito. I miei sguardi rasentavano la cresta di questa lingua di roccia, incontravano la sommità delle case del villaggio, e andavano a sprofondarsi e a perdersi in una campagna che confinava col cielo»⁴⁸.

Una descrizione superba che immerge il lettore all'interno del quadro: sembra quasi di toccarla quella roccia; la sovrastano «due figure che, per il loro effetto, l'arte non avrebbe saputo collocare meglio». Tale è l'abilità di Vernet, la naturalezza del suo tratto e delle immagini che presenta all'occhio, che paiono già natura tanto perfetta che l'arte stessa non può far meglio. Gli sguardi meravigliati di Diderot, assorbiti da quella perfezione, «andavano a sprofondarsi e perdersi in una campagna che confinava col cielo»; e ci avvolge il ricordo di quella natura organica, finemente interconnessa, che il nostro aveva già trattato nell'*Interpretazione*⁴⁹.

⁴⁸ DIDEROT, *Salon 1767*, in *Entrare nell'opera: i Salons di Diderot*, a cura di M. Mazzocut-Mis et alii, cit., pp. 236-237.

⁴⁹ Cfr. *supra*.

Un luogo tanto superbo che l'abate (che nella finzione letteraria rappresenta il metafisico) ritiene ineguagliabile dalla mano di qualsiasi artista: «Voi avete un bel da dire Vernet, Vernet, non lascerò di certo la natura per correr dietro alla sua immagine; per quanto sublime sia l'uomo, non è Dio»⁵⁰. La natura è opera divina e pertanto perfetta; l'artista, nella sua ottica, non può che restituirne una pallida copia, un'immagine appannata. Risponde, allora, Diderot che «se voi aveste frequentato un po' di più l'artista, vi avrebbe forse insegnato a vedere nella natura ciò che voi non vi vedete. Quante cose vi trovereste a recuperare! Quante cose l'arte potrebbe sopprimere, che rovinano l'insieme e noccono all'effetto, quante ne accosterebbe che potrebbero raddoppiare il nostro incanto!»⁵¹. Se ci si approssima all'artista – questo è il senso della risposta diderotiana – si può cogliere l'essenza vera della natura che ci circonda; l'artista è, dunque, maestro e guida per il fruitore dell'arte: egli ci fa notare tutti i dettagli che il nostro occhio barbaro, ancora estraneo al gusto pittorico, non può cogliere. Al tempo stesso, tramite la sua perizia, è in grado di “mettere ordine” nel paesaggio, togliendo ciò che v'è di troppo, come in un'opera di potatura, valorizzando così l'intrinseca bellezza dei complessi rapporti naturali.

La passeggiata prosegue e Diderot ha modo di sottolineare all'abate quanto la bellezza dell'opera d'arte possa, nella sua unicità, superare quella della natura, in quanto quest'ultima è deterministicamente ordinata secondo leggi che ne rendono, ad intervalli di tempo più o meno lunghi, ripetitivi i frutti: «Abate, continuiamo con l'applicazione. Questo mondo non è che un ammasso di molecole truccate in un'infinità di maniere diverse. Vi è una legge di necessità che si realizza senza disegno, senza sforzo, senza intelligenza, senza progresso, senza resistenza in tutte le opere della Natura. Se si inventasse una macchina che producesse dei quadri come quelli di Raffaello, questi quadri continuerebbero ad essere belli?»⁵². La risposta è no, perché, sebbene lo stesso Raffaello sia una “macchina”, non si tratta di una macchina comunemente diffusa. Inoltre egli è dotato di «una volontà, un'intelligenza, un disegno, una libertà»⁵³. L'artista, a differenza della natura, dimostra volontà e libertà ma, soprattutto, è unico. E unica è pure la sua opera. È questo che distingue l'arte pittorica dalla natura e le permette, talvolta, di superarne la bellezza⁵⁴. In natura, d'altra parte, il caos non esiste, e perfino il turbine di polvere in cui s'imbattono i nostri due viandanti è rigidamente ordinato secondo le leggi naturali: «Se tutte le forze che animavano ciascuna delle molecole che formavano ciò che ci ha avvolto fossero date, un geometra vi dimostrerebbe che quella che si è infilata tra il vostro occhio e la palpebra è precisamente al suo posto»⁵⁵. Proprio però, in virtù di quest'ordine che fa la natura meccanica e deterministicamente regolata, si formano quelle corrispondenze meravigliosamente complesse che la caratterizzano e la rendono, perciò, la prima e vera via d'istituzione per il pittore, la più giusta ispirazione. E Vernet ne è stato eccelso discepolo:

«Andavamo in silenzio, l'abate mi precedeva e io lo seguivo, aspettandomi ad ogni passo qualche nuovo colpo di scena. Non mi sbagliavo;

⁵⁰ DIDEROT, *Salon 1767*, p. 238.

⁵¹ Ibid.

⁵² Id., p. 240.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ «Signor abate», gli risposi, «avete visto l'*Antinoo*, la *Venere de' Medici*, la *Venere Callipigia*, e qualche altra antichità?» [...] «Avete mai incontrato in natura delle figure così belle, così perfette come quelle?» id., p. 239.

⁵⁵ Id., p. 245.

ma come restituirvi l'effetto di magia, questo cielo tempestoso e oscuro, queste nuvole spesse e nere, tutta la profondità, tutto il terrore che conferivano alla scena, la tinta che gettavano sulle acque, l'immensità della loro estensione; la distanza infinita dell'astro mezzo velato i cui raggi tremolavano sulla loro superficie, la verità di questa notte, la varietà degli oggetti e delle scene che vi si distinguevano, il rumore e il silenzio, il movimento e il riposo, lo spirito degli accadimenti, la grazia, l'eleganza, l'azione delle figure; il vigore del colore, la purezza del disegno, ma soprattutto l'armonia e il sortilegio dell'insieme? Nulla di trascurato, nulla di confuso, è la legge della natura, ricca senza essere profusa, che produce i più grandi fenomeni con la minima quantità di dispendio. Vi sono delle nuvole, ma un cielo che diventa tempestoso o che sta finendo di esserlo, non ne raduna di più; esse si estendono o si raccolgono o si muovono, ma è il vero movimento, l'ondulazione reale che hanno nell'atmosfera; si oscurano, ma la misura di quest'oscurità è giusta. È così che abbiamo visto cento volte l'astro della notte fenderne lo spessore; è così che abbiamo visto la sua luce indebolita tremolare e vacillare sulle acque. Ma non è un porto di mare che l'artista ha voluto dipingere. [...] Non è della natura ma dell'arte, non è di Dio ma di Vernet che vi parlerò»⁵⁶.

Sì svela qui l'artificio retorico: la natura, i luoghi attraversati e raccontati da un Diderot colmo d'ammirazione, altro non sono che gli stessi dipinti di Vernet esposti al Salon. La "magia" della sua arte ha creato l'incanto, la verità dei suoi paesaggi. Tutto, nella sua opera, rispecchia quella sottile tela di ragnò che abbraccia e connette, con l'ordine delle sue regole, l'universo intero. La *verità* degli oggetti nella loro varietà, il *vero* movimento delle nuvole in cielo, la loro *reale* ondulazione, la giusta misura dell'oscurità. Sarebbe sufficiente soffermarsi solo sulla densità di questi termini tra le righe di quest'ultimo brano della *Promenade* per apprezzare lo stretto legame, già più volte ricordato, tra bellezza e verità: una verità che è normata dalla natura, una bellezza che è esaltata dal pittore.

⁵⁶ Id., pp. 253-254.

*Matilde Maria Gonçalves de Sá**
**El Concepto de persona y
construcción de persona
prudente, a la luz de la *Ética a
Nicómaco***

Máster en Filosofía del Derecho por la UNIPAC - Juiz de Fora / Minas Gerais; Postgraduada en Derecho Penal y Derecho Procesal Penal; Postgraduada en Psicopedagogía; graduada en Derecho, en Artes y en Pedagogía; autora del libro: *O Egresso do Sistema Prisional no Brasil*; coautora de los libros: *Filosofia do Direito e o Tempo: Juiz de Fora*; *O Direito à Arte: Juiz de Fora*; coautora del libro: "O STF e a interpretação da Constituição: casos paradigmáticos em direitos fundamentais " (en prensa); conferenciante en UNIPAC, Campus II de Ubá, en la VII Semana del Derecho, con el tema "Os direitos do egresso no sistema no Brasil", y en UNIPAC Campus Juiz de Fora, con el tema "Comentarios sobre la decisión del Tribunal Supremo en ADI 3934 (recuperación de las empresas en la sucesión laboral) ", III Taller de "O Direito em Movimento". Es abogada.

ABSTRACT

El objetivo de este trabajo consiste en presentar el concepto de 'persona', discurrir brevemente sobre éste y su origen, relacionándolo con las dimensiones (irracional y racional) del alma, demostrando, así, la posibilidad de la construcción de la prudencia en forma humana expresada por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Se pretende hacer penetrar una síntesis de la prudencia, postulando un ser humano, persona, mejor, en una contribución para que los profesionales del mundo jurídico: estén más abiertos a la investigación filosófica, aunándola a su día a día, con el fin de que afine sus criterios, que intervenga en sus decisiones, que les brinde más éxito y provoque más dinamismo en su trabajo, cosa que resultará en una persona más humano, más responsable, prudente y más justa y más feliz.

KEYWORDS

Persona / Prudencia / Ley / Naturaleza / Aristóteles

Persona

Resulta muy difícil conceptuar cualquier noción filosófica ante de diversidad de posiciones, opiniones formadas y dignas de consideración, en ocasiones inalterables, especialmente debido a la competencia entre la idea que se tiene (o se pretende presentar) y los conceptos ya consolidados. Sin embargo, es necesario que las nociones a propósito del concepto de persona sean dinamizadas y traídas a colación con la finalidad de que el derecho concerniente a este ser se presente con más claridad y posibilite mayor acierto en las diversas delimitaciones jurídicas que el término persona impone.

Con respecto a la cristalización de la cuestión conceptual de la palabra persona en la ciencia del derecho y explicando el método filosófico, así se expresó Matta Machado:

(...) O fato de se haver concretizado em nossos dias, contra o voto de SAVIGNY, aquela vocação do século passado para a legislação e para ciência positiva do Direito, fez com que de tal modo se cristalizassem conceitos e noções já imersos na rotina da prática forense ou magisterial, que muito pouco ou só de raro em raro se preocupam os juristas em submetê-los a tratamento filosófico. Daí falarem-se em pessoa, bens, obrigações, normas, sanções² ...

Concebir 'persona' no es tarea fácil; con todo, es necesario e importante retroceder en el tiempo para destacar el origen del término se remonta 'máscara'³, ya que su uso estaba inscrito en las representaciones teatrales, y ésta se utilizaba para representar, dar vida a un texto, dada la necesidad de transmitir el habla en tono alto, de sonar bien para ser oído por todos, pero como si fuera otra persona la que hablase y no quien la llevaba; no obstante, la máscara se usaba del mismo modo que modernamente se emplea en determinados papeles teatrales, a saber, al tomar la máscara el representante "se adueñaba" de otro para representar el papel de ese "otro" al hablar: Este origen es, según el autor, cuestionable porque no existe una relación conceptual entre la palabra latina persona y prosopon, de origen griego, y también porque la máscara y persona son palabras del gran diferencia conceptual, ya que "no hay la oposición entre el "verdadero yo" y el "yo enmascarado"⁴.

A origem mais propalada do conceito de pessoa é, sem dúvida, a de máscara. Parece que a correlação de pessoa e personare, que significaria, literalmente, máscara – através da qual soa, retumba o ator ou agente -, advém da obra fundamental de Boécio, (...) Tal origem é, no entanto, bastante questionável⁵.

Es importante destacar que Brunello Stancioli afirma que el concepto persona debe investigarse únicamente, teniendo en cuenta los orígenes del cristianismo, entre los siglos I y VI⁶; pese a ello, expone dos visiones diametralmente opuestas del concepto de persona, el primero presentado por el Cristianismo que, según él, privilegió una dimensión espiritual, surgida de los dos modos de "ver" a Cristo, siendo una "judaizante" que siguieron a Moisés, al darse cuenta de que todos los paganos debían convertirse al rito judío, y la tendencia helenística, asentada en Pablo de Tarso, la cual afirmaba que bastaba seguir el Evangelio para alcanzar la salvación.

² MATTA MACHADO, Edgar de Godoi da, "Conceito Analógico de Pessoa Aplicado à Personalidade Jurídica", Revista Faculdade de Direito da UFMG. Ano VI (Nova Fase), outubro de 1954; Belo Horizonte: UFMG, p.56.

³ STANCIOLI, Brunello, *As Origens do Conceito de Pessoa*. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 29.

⁴ "Pelo contrário, a pessoa é o "mais verdadeiro eu" que pode existir, fruto da singularidade do ser humano, em sua plenitude". *Idem*, 2010, p. 30

⁵ *Ibid.*, 2010, p. 29.

⁶ *Ibid.* 2010, p. 31.

Para Brunello, la segunda dimensión es la persona empírica, que se origina en la obra de Boecio⁷, a partir de sus discusiones sobre la naturaleza de Cristo, que en Cristo, es una doble naturaleza, a pesar de ser una persona. Boecio⁸ consolida, de este modo, el concepto de “persona”, al definirlo como “sustancia individual de naturaleza racional”.

O existente humano (ousia, ousiosis, essência, substância) é uma substância individual (uma hipóstasis, substância que existe na particularidade) de natureza racional (prósopon, substância racional, pessoa). O conceito mostra que a equivalência entre pessoa e máscara pode guardar consistência, desde que se pense a máscara como o atributo que realça, no indivíduo, a sua condição de substância racional, capaz de falar, agir, atuar; há no ser humano um suporte físico, temporal, que se diferencia pela racionalidade e é dotado de individualidade (sua natureza individual)⁹

De substancia, que vale por subsistencia, se desprende lo que es indivisible, uno, lo que es sí mismo y no otra cosa, que es la sustancia racional (prosópon), que existe en la particularidad (hipóstasis)¹⁰, siendo la naturaleza marcada por la relación mutua entre los dos términos; pese a todo, se trata de un individuo, no como ahora aparece en el término persona, sino siendo uno, una esencia racional.

Esa esencia de cuño racional impone una racionalidad que delimita y particulariza el ser persona, de forma que es esencial para exponer la importancia de la proximidad entre la ciencia del derecho y la filosofía, puesto que mantiene la puerta abierta a la necesaria conceptualización verbal empleada en aquella, incluso en presente caso, en que el uso correcto del concepto de persona posibilita que la norma impregne por completo la justicia.¹¹ La evolución del concepto de persona pasó, lógicamente, por la visión cristiana, si bien en sus inicios, la máscara encubría a la persona, el discurso era el de un ser representado y se usaba solo el cuerpo de quien estaba enmascarado para así presentarse como otro, sin ser el “otro” que estaba allí, es decir, el cuerpo era de uno, pero otro “se estaba (re)presentando” por medio del primero, ya que era su voz la que sonaba, superaba la máscara y alcanzaba a los oyentes. A partir de concepto de persona expresado por Boecio es manifiesto que la persona es una sustancia, una, y, como sustancia, cuenta con subsistencia, que

⁷ “Anísio Mânlio Severino Boécio nasceu em Roma por volta de 480. (...) Foi nomeado cônsul em 510. (...) Martin Grabmann definiu Boécio como o “último dos romanos e o primeiro dos escolásticos”. Por seu turno, E. K. Rand vê em Boécio um dos fundadores da Idade Média. Na realidade, a tarefa que Boécio se impôs conscientemente foi a de dar a conhecer aos latinos a cultura grega.” In: REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. v.I, 3a. ed., São Paulo: PAULUS, 1990, pp. 464-465.

⁸ “Justamente en este contexto, la obra de Boecio, especialmente el opúsculo teológico antedicho *Contra Eutychen et Nestorium Boecio* consolidó la palabra la persona (prosopon) y reafirmó la existencia de dos naturalezas en una sola persona, en el caso de Cristo” (STANCIOLI, 2010, p. 39).

⁹ *Idem*, 2010, 40

¹⁰ *Ibid.* 2010, p. 39

¹¹ “Em 1947, LÉON HUSSON, professor de Filosofia no Liceu de Montpellier, escreveu profunda e interessante obra sobre as *transformações da responsabilidade*, com o objetivo expresso de convencer juristas e filósofos da necessidade de estreitar sua colaboração. “A filosofia do direito, diz esse autor, só adquirirá rigor e precisão quando se decida a sair das generalidade para aventurar-se no terreno da ciência jurídica, pronta a receber os impactos das controvérsias que deverá enfrentar. A ciência jurídica só elucidará plenamente suas dificuldades quando consinta em estender suas vistas para além dos textos e das realidades sociais, a que se prende, até os horizontes morais e metafísicos que os envolve.” (MATTA-MACHADO, *Idem*, 1954, p. 57).

establece independencia, esto es, el hecho de no depender de nadie, e ello confirma la naturaleza racional. Al llegar la plena la Edad Media, el concepto de persona presentado por Boecio inició, en Tomás de Aquino, vías que conducían a la proposición de un vínculo entre, por una parte, lo humano, debido a la noción de cuerpo, entendido como ser uno e individuo, y, por otra, lo divino, ligado a la noción de alma. El término persona estaría, entonces, afirmando que lo humano, el ser terreno, que, en cuanto sustancia abarca lo divino. Surgen, de esta relación, cuerpo y alma:

Pode-se afirmar, em especial pelas obras de Tomás de Aquino, que se entendia haver profunda interação entre corpo e alma, ou seja, a alma une-se ao corpo num único existir, Forma substancial do corpo, a alma está *toda no corpo e toda, em cada uma das suas partes*. (...) Para se definir a pessoa humana segundo o pensamento medieval, são necessários a *alma* e o *corpo*.¹²

El término subsistencia establece, en cuanto tal, una relación con la divinidad por contar el humano con una naturaleza divina, tal como señala Boecio, y de este modo imprime una relación entre lo que existe por sí, independientemente de cualquier otro, y lo que es divino; así, deja clara la definición de la persona como “*sustancia individual de naturaleza racional*”, haciendo hincapié en que esa persona es un ser único, con su propia completitud conquistada por él mismo, que lo diferencia no sólo de las demás personas sino también dotada de peculiaridades individuales (basada en la razón) que no pertenecen a otro ser, sino a lo humano mismo.

La prudencia aristotélica

A pesar de la dificultad natural conceptualizar cualquier término legal, por cuanto la filosofía se ha distanciado del derecho, la *phronesis*, también llamada *sensatez*¹³, guarda estrecha relación con el término persona por ser una persona quien concreta los derechos que el Derecho ampara.

La prudencia es una excelencia que no nace con el ser humano y, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles enseña que, para saber quién es prudente, es necesario, en primer lugar, que haya un observador, para así percibir entre el que es y el que no es un *phronimos*.

Antes de tratar brevemente sobre qué sea la prudencia, es importante hacer explícitas las tesis que sobre el alma humana presenta Aristóteles, pues el alma es una de las partes más importantes del ser humano, por contar con dos dimensiones: la racional y la irracional¹⁴.

¹² *Ibidem*, 2010, p.44.

¹³ Aquí, en este documento, se utiliza para traducir el griego, realizada por Antonio de Castro Caeiro, publicada en São Paulo, por la Editora Atlas, en 2009.

¹⁴ *E.N.* I, XII, 1102a 25-30: “Uma das dimensões da alma humana é incapacitante de razão, enquanto outra é capacitante de razão.”

(...) Mas há uma dimensão da alma que é simplesmente incapaz de uma relação com a razão e é comum ao ser vegetal. (...) Parece, por outro lado, haver uma certa outra natureza da alma que é [ativamente] incapacitante de razão, mas que, ainda assim, tem uma relação com ela. Esta possibilidade existe tanto no que tem autodomínio como no que não tem. (...) Parece, não obstante, haver nestas dimensões da alma uma outra que se constitui naturalmente contra a capacidade de razão, isto é, que combate e lhe oferece resistência¹⁵.

Es importante, entonces, para abordar esta cuestión, porque hay dos dimensiones que el alma humana tiene (racional e irracional), si bien presenta tres posibilidades, es decir, en la tripartición aristotélica del alma. Las dimensiones del alma son dos irracional y racional. La dimensión irracional es la que se presenta como incapacitante de la razón y se manifiesta en dos maneras diferentes: vegetativa y sensitiva. La parte vegetativa del alma es común a todos los seres vivos, incluyendo plantas y animales (animales irracionales y los seres humanos), ya que incluye la función de responsable de la supervivencia, es decir, la necesidad de alimentarse por sí mismo, sea como sea, y de crecer. Esto incluye a todos los seres vivos, por lo que es común a todos, por igual.

Esta parte que Aristóteles llama vegetativa figura en la dimensión irracional, ya que es independiente de cualquier razonamiento y conocimiento; así, por ejemplo, cualquier animal, pura y simplemente al sentir hambre, busca alimentarse y, para ello, de diversos modos eso sucede: las plantas se alimentan principalmente de agua, animales tales como perros, gatos, tigres, entre otros, cazan y matan a su presa para saciar su hambre que los asedia, los seres humanos también tienen que alimentarse y por desgracia, pero no necesariamente, mata (bovinos, cerdos, aves etc.), para que el hambre no diezme su propia especie.

Las acciones realizadas en pro de la supervivencia alimentaria y que posibilitan el crecimiento se insertan en la parte irracional, llamado sensación. Esa segunda parte del alma, en la llamada tripartición anímica, se presenta como sigue:

A parte sensitiva (animal) da alma abriga os desejos, os sentimentos, as paixões, as sensações e o princípio de todo movimento do ser vivo. A mais importante e mais característica das funções da alma sensitiva é a sensação (aisthêsis), capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria (percepção, captação pelos sentidos, sensibilidade) possibilitadora da fantasia, da memória e da experiência como acúmulo de fatos mnemônicos. O desejo ou apetite (*orexis*) nasce em consequência à sensação: faculdade apetitiva (desejante) acompanha necessariamente a sensitiva: o apetite é o desejo, ardor e vontade. Quem tem sensação (e todos os animais têm pelo menos um: o tato) sente prazer e dor – e o desejo é o apetite do agradável¹⁶.

Sucede, con todo, que el humano presenta esta parte del alma mucho más desarrollada y de manera mucho más compleja, afectando a todas sus acciones y quando su existencia, por lo que se hace necesario un conocimiento de ellas y un

¹⁵ E. N., I, XII, 1102b30 – 1102b10-20.

¹⁶ COELHO, Nuno Manuel M. dos S., *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*. São Paulo: Rideel, 2012, p. 4, 5.

serio discernimiento entre las sensaciones vivenciadas por el ser humano, porque son las sensaciones las que, pese a estar insertas en la parte anímica irracional, pueden conducir al hombre ora al cielo ora al infierno, que ella se presenta en todas las acciones, buenas o malas.

Es clave aseverar que, más allá de las afecciones, Aristóteles afirma que hay, también, dos géneros más de *fenómenos que surgen en el alma, que son capacidades y las disposiciones*:

... as capacidades são condições de possibilidade para sermos afetáveis por afecções. De acordo com elas, somos capazes de ficar irados, ou passar por sofrimentos ou sentirmos compaixão. Disposições, por fim são gêneros de fenômenos de acordo com os quais nos comportamos bem ou mal relativamente às afecções¹⁷.

La dimensión del alma denominada racional induce al humano a lo que hay de divino en él, porque sólo al hombre cabe conocer(se) y divisar sus propias sensaciones, esto es, por medio de la parte racional tendrá el hombre posibilidad de razonar sobre las diferentes afecciones que le pertenecen y podrá buscar contenerlas, si fuesen buenas, perversas o malignas, o bien estimularlas, si fuesen buenas, éticas y morales. Para que el hombre pueda hacer uso de su juicio, deberá conocer todas las afecciones, aunque no las haya vivido, y deberá estar bien discernidas y comprendidas en la parte racional de su alma, con el fin de poder eliminarlas, contenerlas, elaborarlas en sí mismo volviéndose una persona de bien (o no) ético (o no), pues la acción humana es teleológica, o sea, está dirigida hacia un fin, imaginado primero.

Es de resaltar, por imprescindible, que las partes del alma no tienen existencias separadas y comparten esas mismas experiencias, proporcionando al ser humano un resultado moral o ético que sólo depende de él y no le es innato, esto es, es preciso que el hombre viva hasta la edad adulta, sobreviva a diversas experiencias buenas o malas por las cuales pasará en su vida, abstraiga de estas experiencias las lecciones únicas y muy diversas para que acabe convertido en una buena persona.

Ser persona es, como expresa Boecio, una “sustancia individual de naturaleza racional”; la naturaleza provoca un movimiento que siempre persigue un fin; por ser movimiento es en el tiempo y esa actuación no permite vuelta atrás, por lo que toda acción humana está dirigida hacia el futuro y fundada en su presente. La persona es, así, un ser substancial completamente operador u operante, que se mueve en la naturaleza y ello sólo acontece por ser la persona un ser racional, o sea, el humano, persona, se orienta por la razón, debiendo la persona siempre pautar su obrar en la recta razón. Sin embargo, no puede olvidar de su primera posesión, el *nous* (conocimiento) de sí, de su espacio, su tiempo, de las afecciones vividas e del fin que pretende alcanzar para que la armonía interior le permita ser feliz:

A localização da faculdade desiderativa é explicitada com o exemplo do que é dominado e do que não o é, em que as aspirações e afeições lutam contra a razão, enquanto no homem bom encontram-se em harmonia. (...) o *phronimos* deve poder deliberar sobre o que é o bem viver em seu conjunto (*pros to eu zen holos*, 1140a28), sobre as coisas

¹⁷ E. N. II, V, 1105b19-25.

portanto que perfazem a *eudaimonia*. Não se trata de um produzir, mas o fim é o próprio agir bem (*a eupraxia*, 1140b7)¹⁸.

La persona es responsable de su propio dominio (de sí mismo), a fin de construir una armonía dentro y fuera de sí, en su mundo, y eso impone una deliberación sobre las elecciones que pretende hacer (o hacer), habida cuenta de que en dichas elecciones los medios empleados en las diversas opciones que ha ideado o imaginado alcanzar y son sus metas, son retratados en una lucha que traba consigo misma para vencer (o no) los influjos que las acciones ejercen sobre ella, dominándola o no, siendo necesaria una sabiduría, la cual es exteriorizada por medio del dominio que tendrá de la parte racional sobre lo irracional interiorizado y actuante sobre él en sí misma.

La mejor manera de escoger los medios adecuados y correctos para ben obrar es estar atenta y consciente, bajo la égida de la norma jurídica vigente en la comunidad en que está inserta, norma esta concerniente al caso concreto, para que se les conceda, al final, el haber sido prudente:

O fato de os bens da alma serem considerados, em geral, os melhores é confirmado por sua proposição de que a *eudaimonia* é uma certa atividade precisamente da alma. Também o acento colocado no ser-ativo mostra sentido, visto que as atividades são as expressões da alma. (...), nada concede à vida tanta consistência quanto o ser ativo de acordo com a *Arete*¹⁹.

Es importante esclarecer que la *arete* es una virtud, una excelencia que no se disocia del carácter de la persona y, justamente por ello, Aristóteles afirma que es por el ejercicio de esta virtud, aliada al conocimiento (intelecto), por lo que impone una buena deliberación para que la decisión esté conforme con las excelencias y sea esa persona un *phronimos*. Es de reseñar que deliberar y decidir no son las mismas cosas, pues deliberar (consultar a la razón sobre lo mejor posible) no está presente de inmediato, desde la primera imagen, sino cuando se presentan los diferentes medios posibles, siendo así que la deliberación actuará solamente cuando la elección a la cual (o a las cuales) de este medios posibles pueda recurrir para que, decidiendo por el medio correcto y conforme al caso concreto, mejor para sí y para los demás en general, legal en conformidad con la norma vigente en la comunidad en la que está inserto, sea la mejor decisión, dependiente, sólo, de la persona, o sea, deliberar es razonar sobre la búsqueda del mejor camino, fundado en la razón, para alcanzar un fin. No hay que olvidar que la deliberación es siempre teleológica.

Es el autodomínio el comando sobre la parte sensible, he aquí las condiciones (miedo, celos, tristeza, odio, alegría, rebeldía, aprehensión, etc.), ejercerán influencias sobre la razón de la persona y ésta podrá dejarse poner bajo el dominio de una afección cualquier concerniente al caso concreto, llegando a actuar con injusticia, siendo insensato, no permitiendo que la prudencia opere en su alma racional.

¹⁸ WOLF, Úrsula, *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2007, p. 44, 151.

¹⁹ *Idem*, 2007, p. 45.

A possibilidade de autodomínio resulta, efetivamente, da obediência ao comando da razão, mas são as disposições fundamentais do sensato e do corajoso que melhor lhe permitem escutá-la e obedecer-lhe. Tudo nele ressoa em unísono com a razão²⁰.

La persona humana se completa con la propia vivencia necesariamente en una comunidad dada, en la acumulación de situaciones experimentadas en el día a día, porque necesita estar en contacto constante con sus padres, ejerciendo cada vez su propio dominio sobre sus propias limitaciones, enraizadas en las diversas y variadas afecciones que le excitan la dimensión irracional todo el tiempo y cada vez, en una tentativa constante de desafiar su deseo y someterlo a ellas, necesitado, precisamente por eso, autodominarse, delimitando sus propias fuerzas forjadas en la competente investigación de aconsejarse bien con la correcta deliberación sobre el defecto y los excesos, para encontrar el justo medio y persistir en la recta-razón y alcanzar el fin primero deseado.

Ser persona, como sustancia racional, subsistencia, es un ser que necesita estar construyéndose a lo largo de la vida y necesita ser responsable ante sus actos y ante sí mismo, particularmente, inserto en una comunidad dada; para que su ejercicio vivencial sea pleno debe, entonces, este obrar ser conforme con el ser prudente, como se desprende de las lecciones aristotélicas, por cuanto nadie se hace plenamente prudente siendo descuidado, generalizando situaciones, acciones, conclusiones, fuera de un contexto y de un grupo conviviente. Cada momento es único y depende de un discernimiento único, promoviendo una relación también única con la imagen primeramente imaginada, querida, relacionada con el momento de concepción y aprehensión de esta imagen primera, ligándola, teleológicamente con los medios y, bien deliberado, el mejor de ellos para que el fin se cumpla. El simple concepto de persona necesita ser extendido al concepto jurídico de persona, que, naturalmente, no son el mismo, siendo, con todo, necesario observar que

(...), o ser pessoa constitui uma situação abstrata juridicamente relevante, que habilitaria os homens ou os entes coletivos por eles engendrados a se tornar, no plano concreto, sujeitos de direito. Por outro lado, ser sujeito de direito seria encaixar-se, concretamente, nos suportes fáticos sustentadores das relações jurídicas²¹.

Es necesario no establecer ningún enlace entre la prudencia expresada por Aristóteles con la prudencia en la forma que es, modernamente, establecida por la sociedad. Ser prudente no es ser temeroso, inseguro o cauteloso, sino, en cambio, ser temperado, racional, para que no se detenga en un pensamiento enraizado en un deseo ajeno²². La persona humana tiene la responsabilidad de construir la prudencia en sí misma y no puede encomendar esa responsabilidad a cualquier otro, pues esa es una tarea que sólo a ella misma compete, es una construcción que dura tiempo y sólo podrá concebirse como prudente cuando, en la edad adulta, otros así la consideren, por cuanto todas sus acciones, a lo largo de su historia vital, dejó traslucir que sus actuaciones eran / son prudentes. Es la constatación de la existencia del *phronimos*.

²⁰ E.N. I, XII, 1102b25-30.

²¹ EBERLE, Simone, *A capacidade entre o fato e o direito*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2006, p

²² “No homem temperado, o desejo está propenso a deixar-se convencer pela razão.” (COELHO, 2012, 91)..

Conclusión

Como se puede observar, el ser persona, según la expresión de Boecio, es un ser único, substancia racional, subsistencia, particularidad indivisible y, siendo totalmente única, construida por sí misma, en una indivisibilidad inexorable no podrá deslindarse de la prudencia aristotélica, que también es construida el ser persona de modo particular y por sí misma, cada vez, atendiendo a la enseñanza aristotélica:

[...], a *phronesis* não é a *Arete* de uma *dynamis* (capacidade) intelectual para encontrar meios apropriados a fins quaisquer, aleatórios. Ela é uma *Arete* de uma *hexis* intelectual própria para orientar-se na deliberação *prática* sobre o verdadeiro ou o correto; como tal e dependente da *Arete* ética, ela está desde o princípio ligada a fins eticamente bons. A *Arete* intelectual da *phronesis* gera apenas aquela reflexão prática que pergunta pela realização de um fim eticamente bom²³.

La prudencia es, al final, una conquista única, de difícil construcción, pero que establece una verdadera noción de excelencia, conjugación de todas las virtudes elaboradas en el día a día, forjadas en el autodomínio, en el buen aconsejamiento de las buenas deliberaciones sobre el mejor de los medios para alcanzar la recta razón. Presupone la plena actividad del *nous*²⁴, porque siendo los principios primeros desocultados por el *nous*, toda la actuación de la persona estará enraizada en un caminar seguro, con base en el conocimiento ya adquirido y firmemente estabilizado en la razón práctica, e no siendo posible su transmisión de generación en generación, cada persona la construirá por sí misma, estructurando un carácter justo, porque lo que es justo depende de la propia persona, en la medida en que el valor de la cosa está en el valor que la persona tiene y cada acción justa depende siempre de una determinación simultánea a la acción humana²⁵.

El concepto de persona, en cuanto ser único, uno, substancia racional, enraíza, por lo tanto, en la responsabilidad propia de sus actos y en la construcción de la prudencia en sí misma, objetivando, lógicamente, el alcance de la persona ética, por medio de sus propias actuaciones, efectuadas por su propia voluntad y bajo su responsabilidad.

O *phronimos* de Aristóteles reúne traços que desaprendemos a associar: o saber e a incomunicabilidade, o bom senso e a singularidade, o bem natural e a experiência adquirida, o senso teórico e a habilidade prática, a habilidade e a retidão, a eficácia e o rigor, a lucidez providente e o heroísmo, a inspiração e o trabalho²⁶.

En cuanto al profesional del Derecho, un obrar ético deberá ser la consecuencia natural de ese actuar para concretar el ser justo, haciendo imperar la

²³ WOLF, 2010, p. 160, 161.

²⁴ "... o *nous* não é transmitido de pai para filho (como as demais faculdades da alma, inferiores), mas vem de fora" (COELHO, 2012, p. 5).

²⁵ Idem, 2012, p. 76.

²⁶ AUBENQUE, Pierre A prudência em Aristóteles, Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 105.

justicia en la comunidad en que la persona está en convivencia plena con sus iguales, a fin de que la felicidad sea el resultado teleológico de la primera imagen, considerando que tener sensatez, ser prudente – ser un *phronimos* – es hacer efectiva la excelencia en el pensar²⁷.

Por lo tanto, es importante, todavía, reafirmar que el hacer concreta la antigua y ya explicitada necesidad de conformar los estudios de Derecho con las enseñanzas milenarias de la filosofía sólo podrá aportar beneficios pregnantés y son, desde hace mucho, reclamados, debiendo, así, los estudiosos promover la revolución que la cuestión requiere, trayendo a la doctrina jurídica contemporánea los beneficios del conocimiento filosófico, principalmente sobre la relación conceptual que cada caso impone como de derecho.

²⁷ "De acordo com isso, uma pessoa que executa uma ação justa por ter-lhe sido prescrita, mas sem que ela própria queira essa ação, não é uma pessoa justa". (WOLF, 2010, p. 160)

Mosè Cometta* **Le due fondazioni dell'università europea**

* Studente di Licenza (Laurea Magistrale) presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana di Roma. Laureato in Filosofia nel 2012 presso la *Universitat de Barcelona* dov'è stato assistente e segretario del *Grup Internacional de Recerca: Cultura Història i Estat*, è segretario dell'Associazione di Apertura Critica, editore della pubblicazione online *Alia, rivista di studi trasversali*. Ha pubblicato articoli in Spagna, Svizzera e Italia e tenuto conferenze sia in Spagna che in Germania.

ABSTRACT

L'università di oggi soffre una crisi strutturale. Da una parte il processo generativo del sapere, caotico e vitale, non può sottomettersi alla burocrazia e ai limiti imposti dall'amministrazione universitaria; dall'altra, senza un coordinamento, questo processo caotico rimarrebbe tale, sterile e socialmente inutile. Occorre dunque un'analisi che vada a scoprire le caratteristiche originali dell'università nel momento della propria nascita – il medioevo – per comprendere meglio i problemi attuali.

KEYWORDS

Università / Filosofia / Medioevo / Scolastica / Insegnamento

L'università europea di oggi soffre una crisi profonda. Questa non è dovuta unicamente alla mancanza di fondi che gli stati dedicano all'educazione, ma ha le proprie radici in un aspetto più essenziale dell'università stessa: la sua identità è oggi in questione. Questa crisi, naturalmente, colpisce in modo diverso i vari ambiti di specializzazione della conoscenza e dell'insegnamento. La filosofia, ambito riflessivo, critico e pertanto necessariamente vincolato all'analisi delle problematiche reali sperimenta la crisi universitaria in tutta la sua durezza e asperità. Uno degli aspetti importanti di questa crisi è dovuto alle caratteristiche della nostra società: il capitalismo è una religione senza teologia¹, cioè una ritualità continua che non ragiona sulle proprie radici. Questa caratteristica ha ovvie ricadute sia sulla scienza – ormai sempre più ridotta a tecnica, a scienza applicata, e sempre meno interessata alle questioni di fondo che vengono sollevate dal suo lavoro – che sulla filosofia – la quale si trova infatti privata dei due punti di riferimento per affrontare una riflessione critica che abbia un fondamento: la scienza e la teologia.

Già Heidegger, nelle sue lezioni, sottolineava la necessaria relazione tra l'università e la concezione sociale del mondo – la religione lato sensu.

¹ E qui sarebbe bene considerare il famoso frammento di Benjamin, *Capitalismo come religione*, in cui viene spiegato il motivo della mancanza di una teologia propria del capitalismo. Esso è, infatti, «una religione culturale, senza dogmatica né teologia, e cioè puro rito; questo culto è perenne e non conosce pause; è un culto che non offre redenzione ma produce Schuld, nella sua doppia significazione di “colpa” e “debito”; il Dio di questo culto è implicato nella colpa/debito ed è quindi tenuto nascosto. [...] Un culto che eleva il guadagno di denaro a rito religioso, che non ha bisogno di legittimazione ideologica (non ha né dogmatica né teologia), ma si giustifica solamente mediante il proprio funzionamento, e che si concretizza nella forma di un utilitarismo che assume una connotazione sacrale: [...] ciò che non è considerato “utile” assume caratteri quasi “sacrileggi”». C. SALZANI, «introduzione», in W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, Genova, Il melangolo, 2013, 14.

Come stanno dunque le cose? Noi pratichiamo con grande fervore lo studio delle scienze. Impariamo a conoscere gli ambiti scientifici fin negli angoli più remoti e nei più piccoli particolari. Ci esercitiamo nelle procedure scientifiche. Ci spingiamo addirittura oltre le singole discipline per guardare all'insieme delle scienze. Ci lasciamo raccontare che la spaccatura fra il regno della natura e il regno della storia non è poi così netta e rigida come potrebbe sembrare se si considera l'istituzione di facoltà universitarie separate. Ovunque, nello studio delle scienze, è all'opera uno spirito alacre e incoraggiante. Eppure, se meditiamo per un solo istante sulla domanda che abbiamo posto, dobbiamo dire che in tutto il nostro preoccuparci delle scienze, mai, in nessun caso, ci siamo ancora imbattuti nella tesi del fondamento. E, tuttavia, senza questo grande e potente principio non ci sarebbe alcuna scienza moderna, così come senza una siffatta scienza non ci sarebbe l'università odierna. Anch'essa, infatti, si fonda sulla tesi del fondamento. Come possiamo mai rappresentarci una cosa del genere: l'università fondata su una tesi? Possiamo azzardare una simile affermazione?²

Anche negli anni Sessanta si criticava, in ambito italiano, il tradimento dell'università rispetto all'ideale democratico della società, la sua distanza dalla società e dal mondo reale. «La scuola universitaria, come scuola di ricerca, dovrebbe inserirsi nella società in evoluzione, della quale ha, pertanto, da essere diretta espressione e in quanto ha da riassumerne i risultati e in quanto, soprattutto (e particolarmente nel campo scientifico), ha da determinarne essa stessa l'evoluzione con la quale portarla a nuovi risultati»³. La relazione tra società e università, da sempre nodo cruciale per lo sviluppo di entrambe, è la sfida che si pone oggi: «Lo académico, cuando pretende ser autosuficiente, muere de ensimismamiento. Lo salvaje, cuando rompe con toda interlocución con los saberes y las instituciones sociales existentes, se disipa en posturas personales y micromundos particulares que fácilmente dejan de hablarse entre sí»⁴. Le varie correnti di ricerca, per non rinchiudersi in logiche settarie e atrofiche, devono essere presenti nell'università, che manifesta e proietta socialmente il loro apporto alla conoscenza.

Oggi in cambio, l'università manifesta una certa autoreferenzialità, che la allontana dalla società, dalle problematiche reali, dalla vitalità del sapere e quindi anche dal suo ruolo sociale di avanguardia. «Bajo un discurso aparentemente innovador, nos hallamos en realidad ante una nueva escolástica: una apariencia de saber que sólo parte de sí mismo y que hace de esta autorreferencialidad la base y la fuente de legitimidad de su poder»⁵. La Garcés Mascareña afferma che stiamo tornando ad un'epoca oscura, al Medioevo. Sebbene nella sua analisi dimostri lucidità e capacità di andare alla base dei problemi, essa pecca però di mancanza di contesto storico.

Quest'articolo vuole dunque cogliere la necessità di un'analisi approfondita della situazione universitaria oggi per rimontare alle origini stesse del problema. Per farlo, occorrerà scavare fino alla nascita storica dell'università: appunto, il

² M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Milano, Adelphi, 1991, terza lezione, 50-51.

³ A. TESTA, «Università e società», in *Il Dialogo*, Imola, 11, 1967, 49.

⁴ M. GARCÉS MASCAREÑA, «La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual», in *Athenea Digital*, 13(1): 29-41, 2013, 37.

⁵ M. GARCÉS MASCAREÑA, «La estandarización de la escritura», 36.

Medioevo. Si cercherà quindi di dipanare i luoghi comuni che spesso si manifestano rispetto a quel periodo, per riflettere sulle caratteristiche dell'università alla sua nascita, e vedere gli effetti di queste nel suo sviluppo posteriore. Un tale compito, arduo, non poteva prescindere da uno studio storico serio e approfondito. Il nostro articolo si appoggerà fortemente al brillante saggio *Gli intellettuali nel Medioevo* di Le Goff.

Come ogni fenomeno storico-sociale, anche la nascita dell'università si manifesta in un lungo arco temporale. Affronteremo dunque l'analisi del basso Medioevo, dal XII secolo in poi. «Al principio vi furono le città. In Occidente l'intellettuale del Medioevo nasce con esse, appare nel periodo della loro espansione – legata alla funzione commerciale e industriale, o, più modestamente, artigianale – come uno di quegli artigiani che si stabiliscono nei centri urbani ove s'impone la divisione del lavoro»⁶. È interessante notare come fin dal principio l'apparizione dell'intellettuale è strettamente legata allo sviluppo delle città. Il sapere, la cultura, sono legati a doppio filo con il commercio e lo sviluppo economico: laddove si spostano gli uomini circolano anche le idee. «Tra la Loira e il Reno, nella stessa regione in cui il grande commercio e la banca si sono stanziate grazie alle fiere della Champagne, si elabora quella cultura che farà della Francia, come aveva predetto Alcuino e come cantava Chrétien de Troyes, la prima erede della Grecia e di Roma»⁷.

Il basso Medioevo mostra uno sviluppo portentoso: le città ri-nascono, si ristrutturano e ampliano le reti di strade, il commercio fiorisce... «Chiaramente è impossibile sintetizzare in poche righe un periodo che, per la fecondità della sua riflessione e per la sua centralità nella storia europea, può essere paragonato all'Atene di Pericle o alla Germania dell'Ottocento»⁸. «La tarda civiltà medievale si connota di viva dinamicità, è rurale e cittadina insieme, agraria e commerciale, con traffici – terrestri e marittimi – che vanno dalla Spagna al Medio Oriente, dal Baltico al Mediterraneo»⁹. In questa dinamica di pieno sviluppo, (ri?)nascono gli intellettuali europei, caratterizzati da una chiara comprensione della novità del proprio contesto. «Gli intellettuali del XII secolo hanno la coscienza vivissima di fare del nuovo, d'esser uomini nuovi [...]. Così sulle loro labbra, sotto la loro penna, per designare gli scrittori del loro tempo ritorna la parola moderni. Uomini moderni, ecco ciò che sono e fanno di essere. Ma uomini moderni che non disputano con gli Antichi, ma, al contrario, li imitano, si nutrono di essi, salgono sulle loro spalle»¹⁰.

È l'inizio della specializzazione: mentre i Padri della Chiesa, così venerati nel sapere orale dell'alto Medioevo, si dimostrano possessori di una conoscenza generale e però limitata, la riscoperta dei greci porta una nuova capacità di strutturazione e specializzazione del sapere. Questi, tuttavia, rimane fortemente vincolato all'antropologia teologica cristiana, vale a dire, ad una visione del mondo comprensiva, e gli sforzi di specializzazione non sono quasi mai volti contro la totalità del sapere, ma, al contrario, sono concepiti come l'approfondimento necessario che è parte di una stessa visione del mondo. «Gli antichi sono degli specialisti che trovano il loro posto in un insegnamento specializzato – quello delle arti liberali, delle discipline scolastiche – più e meglio dei Santi Padri e della Scrittura che devono essere piuttosto riservati alla Teologia. L'intellettuale del XII

⁶ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, Milano, Mondadori, 2008, 19.

⁷ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 29.

⁸ O. DE BERTOLIS S.I., *L'elisse giuridica*, Padova, Cedam, 2011, 2.

⁹ P. GROSSI, *Introduzione al Novecento giuridico*, Bari-Roma, Laterza, 2012, 99.

¹⁰ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 22-23.

secolo è un professionista, con i suoi materiali, quelli ereditati dagli Antichi, e i suoi metodi, primo dei quali è l'imitazione degli Antichi»¹¹.

Un primo sviluppo culturale si ha in Francia grazie alla scuola di Chartres, (ri)fondata e diretta dal vescovo Fulberto (circa 960 - 1028), teologo e dotto. I successori di Fulberto a capo della scuola furono capaci di intuire le nuove necessità dello spirito, e così contribuire a formare le prime generazioni di importanti pensatori. Agli albori del XII secolo questa scuola era ormai conosciuta in tutta Francia come punto di riferimento. «Questo spirito chartrense è prima di tutto un umanesimo. Non solo nel senso, secondario, ch'esso fa appello per l'edificazione della propria dottrina alla cultura antica, ma soprattutto in quanto colloca l'uomo al centro della scienza, della propria filosofia e quasi della propria teologia»¹². Da buoni cristiani, i chartrensi non rinunciano alla propria visione del mondo – alla propria religione lato sensu, come forma di vita, come credenza e comprensione del mondo, della morte, dei valori – ma anzi, cercano di integrarla nei propri sforzi di riflessione. Per questo la loro ricerca ha sempre, come riferimento ultimo, la situazione e la comprensione dell'uomo. «I chartrensi vedono l'uomo prima di tutto come un essere razionale. È in lui che si opera quell'unione attiva della ragione e della fede che costituisce uno degli insegnamenti fondamentali degli intellettuali del XII secolo»¹³.

Il XII secolo rappresenta dunque l'inizio di un movimento intellettuale che manifesta tutta la propria potenza nella rapidità con cui si amplia. «La sete di conoscenza si spanderà talmente che il più celebre dei volgarizzatori del secolo, Onorio detto d'Autun, la riassumerà in una formula stupefacente: “L'esilio dell'uomo è l'ignoranza; la sua patria, la scienza”»¹⁴. Questo impulso della conoscenza ha una localizzazione ben precisa: la città. I nuovi agglomerati urbani, rinati sotto la spinta del commercio, richiamano studenti ed intellettuali, affascinati dall'opportunità di poter entrare in contatto con una quantità importante di persone ed idee. Così come le idee vengono intessute in nuove reti di significato, anche le città acquistano forma sotto la spinta incessante di edificazione e ri-edificazione: il panorama urbano si presenta in tutte le sue forme, urbanistiche, culturali, sociali, politiche, come un *faciendum*, dinamico e vitale. «L'intellettuale del XII secolo, posto al centro del cantiere urbano, vede un universo fatto a immagine di questo, vasta officina risonante del rumore dei vari mestieri. [...] In questo cantiere l'uomo si afferma come un artigiano che trasforma e crea. Riscoperta dell'*homo faber*, cooperatore della creazione con Dio e con la natura»¹⁵. L'uomo è, nell'ambiente urbano più che mai, inteso come il collaboratore di Dio nel lavoro di comprensione e ordinamento del mondo – il giardiniere del Creato, colui che, come l'Adamo biblico, pone i nomi agli animali e alle cose. Il nuovo spirito di ricerca, animato da un ottimismo di fondo garantito dalla fede, si manifesta nel tentativo di comprendere il mondo non per dominarlo, ma per curarlo al meglio. La tecnica, la scienza ed in genere il sapere del XII secolo non erano orientati allo sfruttamento della natura, ma alla ricerca delle possibilità di lavoro che questa offriva. Non si trattava, come invece nella modernità – e lo sottolinea giustamente Heidegger – di forzare la natura, ma di coabitare con lei, sviluppando le potenzialità che essa offre.

Il lavoro di mediazione, in ogni ambito del sapere, risulta dunque

¹¹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 24.

¹² J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 55.

¹³ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 56.

¹⁴ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 52.

¹⁵ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 59.

fondamentale. Se in un primo momento gli spiriti, esaltati dalle nuove vie che si schiudevano loro dopo secoli di relativo immobilismo, avevano toni esuberanti e assumevano posizioni intransigenti, il vero lavoro del XII secolo fu quello di integrazione di tutte le novità – tra cui, fondamentale, la riscoperta di Aristotele. «Chartres ha soprattutto formato dei pionieri. A Parigi, dopo le tempeste provocate da Abelardo, spiriti moderati si sforzano di incorporare all'insegnamento tradizionale della Chiesa tutto ciò che può essere preso a prestito dagli innovatori senza sollevare scandalo. [...] Grazie a costoro la massa dei prudenti potrà approfittare egualmente delle scoperte fatte da un piccolo gruppo di audaci»¹⁶.

Il XII secolo fu dunque il momento iniziale in cui sorsero i primi intellettuali medievali, spinti a riunirsi nelle città, patria del nuovo spirito. Qui, nel pieno del cantiere urbano, anche gli studiosi danno il proprio contributo ad un lavoro collettivo volto a migliorare l'aspetto della vita, la sua comprensione, la sua rappresentazione. Il convergere di masse sempre più importanti di studenti e docenti nelle città impone problemi di carattere amministrativo. «A questi artigiani dello spirito, trascinati nel movimento urbano del XII secolo, non rimane che organizzarsi, in seno al grande movimento corporativo che integra e corona il movimento comunale. Queste corporazioni di maestri e di studenti saranno, nel senso stretto della parola, le università; e questa sarà l'opera del XIII secolo»¹⁷.

Di nuovo, la stretta correlazione tra commercio e cultura si manifesta nella forma giuridica con cui nasce l'università. Essa è una corporazione, e cioè un'unità economica, ma anche, e soprattutto, una comunità di vita. A differenza dei secoli successivi, infatti, nel XIII è ancora possibile concepire la vita come un insieme più o meno coerente in cui attività economica, politica, giuridica, religiosa, scientifica e filosofica convergano verso lo stesso obiettivo. Non v'è contraddizione tra economia e cultura, tra scienza, ragione e fede. Si tratta di ambiti separati ma convergenti, unificati dalla convizione religiosa (lato sensu) in una determinata antropologia teologica.

«Il XIII secolo è il secolo delle università perché è il secolo delle corporazioni. In ogni città ove esiste una maestranza che raggruppa un numero importante di membri, questi si organizzano per la difesa dei propri interessi, l'instaurazione di un monopolio a proprio profitto. È la fase istituzionale del movimento urbano che materializza in comuni le libertà politiche conquistate, in corporazioni le posizioni acquisite nel campo economico. Qui libertà è una voce equivoca: indipendenza o privilegio? Ritroveremo un'analoga ambiguità nella corporazione universitaria»¹⁸. La corporazione universitaria si fonda dunque su un'ambiguità: il suo valore è frutto del suo lavoro o di un privilegio? Come vedremo, la risposta a questa questione, apparentemente astratta, avrà in realtà conseguenze fondamentali sulla struttura stessa dell'università. Una risposta manterrà vivo lo spirito della ricerca, anche a scapito delle questioni strutturali e amministrative, mentre l'altra favorirà l'organizzazione gerarchica dell'università, tradendo però il suo scopo primigenio. Ma non è il caso di affrettare il nostro percorso.

Il secolo XIII, se da una parte costituisce la maturità del pensiero basso-medievale, e con questo partorisce i tre grandi fattori di sviluppo della storia europea posteriore – città, banca, università – dall'altra segna però l'apice e il tramonto di un periodo storico. «Lo slancio costruttore eleva per questo popolo cristiano più numeroso tutta una rete di chiese nuove, d'uno spirito nuovo,

¹⁶ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 61

¹⁷ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 64.

¹⁸ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 65

ma l'era delle grandi cattedrali gotiche si è chiusa col secolo. La congiuntura universitaria ha la stessa curva: Bologna, Parigi, Oxford non conosceranno mai un'eguale quantità di maestri e di studenti, e il metodo universitario – la scolastica – non alzerà mai monumenti più abbaglianti delle summe di Alberto Magno, Alessandro di Hales, Ruggero Bacone, san Bonaventura e san Tommaso d'Aquino»¹⁹. Ma prima di trattare il suo declino, soffermiamoci con più attenzione sull'università medievale.

Queste congregazioni erano attive a Parigi, Oxford e Bologna, e attiravano a sé studenti e docenti da ogni parte d'Europa. Tale era la loro fama e il prestigio che acquisivano le città che le ospitavano, che ben presto si produssero i primi scontri con i poteri forti. Monarchie, chiese locali, borghesia cittadina e papato volevano metter le mani sull'università, che costituiva un'ottima opportunità per loro.

A Parigi, dopo un periodo turbolento, l'Università viene riconosciuta grazie alla bolla *Parens scientiarum* di Gregorio IX²⁰. Così scriveva il Papa: «Quare non est dubium, quin Deo et hominibus graviter displiceret, quisquis in civitate predicta gratiam tam insignem niteretur ullatenus disturbare vel disturbantibus se pro viribus potenter non opponeret et patenter». L'intervento del papato rispetto alle cause dell'università, alla sua indipendenza dai poteri locali non era però disinteressato. «Certo, esse guadagnarono così la propria indipendenza dalle forze locali spesso tiranniche, un allargamento alle dimensioni di tutta la Cristianità dei loro orizzonti e della loro irradiazione, la soggezione a un potere che seppe in molte occasioni dar prova di una certa larghezza di punti di vista. Ma queste nuove conquiste vennero pagate care. Gli intellettuali dell'Occidente divengono, in una certa misura, ma senza alcun dubbio, agenti pontifici»²¹.

Il panorama universitario del XIII secolo si presenta dunque molto travagliato. Lotte di potere, contraddizioni interne, correnti e vitalità caratterizzano una delle creazioni più peculiari e interessanti della cultura europea.

Occorre vedere fin da ora ciò che vi è d'eccezionale nella corporazione universitaria, e che spiega la sua fondamentale ambiguità e la predisposizione alle crisi strutturali.

Essa è, prima di tutto, una corporazione ecclesiastica. Anche se i suoi membri sono ben lontani dall'aver ricevuto tutti gli ordini, anche se essa conterà sempre di più nelle proprie file dei laici puri, il mondo universitario passa per un mondo di chierici, dipende dalle giurisdizioni ecclesiastiche, meglio ancora, da Roma. Nati da un moto che andava verso la laicità, gli intellettuali appartengono alla Chiesa anche quando cercano, istituzionalmente, di uscirne. La corporazione universitaria, che ha per scopo il monopolio locale e che si vale largamente di elementi nazionali o locali (l'Università di Parigi è inseparabile dall'accrescersi della potenza capetingia, quella di Oxford è legata al rafforzamento della monarchia inglese, quella di Bologna approfitta della vitalità dei comuni italiani), è in modo unico internazionale per i suoi membri (maestri e studenti venuti da tutti i paesi), per la materia della propria attività (la scienza che non conosce frontiere), per i suoi orizzonti, sanzionati

¹⁹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 65-66.

²⁰ Bolla che speriamo di poter pubblicare, in una traduzione allo spagnolo, nel prossimo numero di *Alia*.

²¹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 70

dalla licentia ubique docendi, il diritto di insegnare in ogni luogo di cui godono statuarimente i dottori delle più grandi università. Essa non ha, come le altre corporazioni, un monopolio sul mercato locale. La sua area è la Cristianità. Ciò è già sufficiente a farle oltrepassare la cornice urbana in cui è nata. Meglio ancora, essa è portata a opporsi – talvolta violentemente – ai cittadini, tanto sul piano economico, quanto sul piano giurisdizionale e politico. Essa sembra dunque condannata a sovrastare alle classi e ai gruppi sociali, destinata a una serie di tradimenti contro tutti, può essere un cavallo di Troia per la Chiesa, per lo Stato, per la Città. Essa è inclassificabile.²²

Al centro di pesanti polemiche, giochi di potere e rivendicazioni di sovranità, l'università sviluppa il proprio lavoro di formazione e ricerca grazie alle autonomie di cui gode di fronte alle ingerenze esterne. «La potenza della corporazione universitaria si basa su tre privilegi essenziali: l'autonomia giurisdizionale (nel quadro della Chiesa, con certe restrizioni locali, e potere di appellarsi al papa), il diritto di sciopero e di secessione, il monopolio del conferimento dei gradi universitari»²³.

Finora abbiamo caratterizzato la complessa situazione amministrativa e politica dell'università. Ci siamo limitati ad affrontare la sua struttura, il suo lato esterno. Occorre ora analizzare i suoi metodi, i suoi insegnamenti, i suoi obiettivi, vale a dire, immergerci all'interno della pulsante vita universitaria del XIII secolo. Una delle novità più interessanti è sicuramente quella legata allo sviluppo dei libri. Questi, ritenuti un bene di lusso, statico, di ammirazione, sono stati per tutto l'alto Medioevo proprietà esclusiva dei monasteri. Mentre l'insegnamento si trasmetteva per via orale, il libro era tesaurizzato e venerato, oggetto di lusso e di lettura intensiva. Lo sviluppo universitario, rivolgendosi a grandi masse di studenti ed avendo alla propria base il testo scritto, generò un cambiamento epocale nella concezione e nella produzione del libro. «Lo sviluppo del mestiere intellettuale ha prodotto l'era dei manuali – del libro maneggevole e che viene maneggiato; testimonianza innegabile di come si sia accelerata la rapidità di circolazione della cultura scritta e della sua diffusione. Una prima rivoluzione è fatta: il libro non è più un oggetto di lusso, è divenuto uno strumento. È la nascita, più ancora che una rinascita, nell'attesa della stampa»²⁴.

Il metodo d'insegnamento che si impone è la scolastica. A lungo malinterpretata e additata come esempio di vuota autoreferenzialità, la scolastica genuina è in realtà uno dei movimenti intellettuali più freschi, radicali e profondi del panorama filosofico europeo. «Nulla è meno oscurantista della scolastica per la quale la ragione sfocia nell'intelligenza e i cui lampi trovano la loro perfezione facendosi luce»²⁵. Così, «alle leggi dell'imitazione la scolastica unisce le leggi della ragione, alle prescrizioni dell'autorità gli argomenti della scienza»²⁶.

Un'analisi approfondita del metodo scolastico esulerebbe dagli spazi di quest'articolo e dalle capacità dell'autore. Ci limiteremo a sottolineare alcuni aspetti realmente interessanti. Alla ripetizione la scolastica sostituisce la discussione. «La dialettica permette di andare al di là della comprensione del testo per

²² J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 70-71.

²³ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 73.

²⁴ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 82.

²⁵ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 85.

²⁶ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 84.

trattare i problemi che esso solleva, lo fa scomparire dinanzi alla ricerca della verità. Tutta una problematica si sostituisce all'esegesi. Con procedimenti adatti la lectio si sviluppa in quaestio. L'intellettuale universitario nasce nel momento in cui da passivo diventa attivo, quando comincia a mettere in discussione il testo, che è oramai solo un supporto quando si discute. Il maestro non è più un esegeta ma un pensatore: offre soluzioni, crea la sua conclusione della quaestio: la determinatio, opera del suo pensiero»²⁷.

Il maestro universitario fornisce vari spunti ai suoi studenti. Prima, durante la lectio, assegna il materiale di studio, poi, durante la quaestio, aiuta gli studenti ad usare questo materiale per edificare sistemi di pensiero, contrapporli, saggiarne la resistenza, far emergere le contraddizioni e debolezze, oppure i punti di forza. Infine, tramite la solutio, il maestro sviluppa il punto della situazione. «Accanto alla lectio, che era costituita dal commento a testi filosofici o teologici, grande parte nell'opera degli Scolastici ebbe infatti la disputatio; e questa consisteva nella posizione di problemi (quaestiones) che venivano trattati allegando prima i testi a favore di una data tesi, poi quelli contrari, e facendo seguire infine la solutio in cui l'autore esprimeva il proprio giudizio, affermando ciò che doveva dirsi riguardo al problema proposto»²⁸.

È fondamentale comprendere, dunque, come la scolastica sia stata un movimento di grande libertà di pensiero – da non confondere in senso relativistico con la facoltà di dire ciò che si vuole, ma come possibilità di spingere la ragione oltre i limiti imposti dalle varie autorità. «La lezione quindi come luogo del dibattito, e non come ascolto e obbedienza ad una dottrina. Non troviamo una classe disciplinata e docile nell'ascolto di un'autorità dottorale, ma una classe, anche fisicamente disposta lungo i muri dell'aula, che costituiva una specie di Parlamento, con i sostenitori delle opposte ragioni del sì e del no»²⁹.

Il vero spirito della scolastica – che, come vedremo, nei secoli successivi tradirà se stessa e si guadagnerà il demerito di cui oggi gode – è dunque critico, aperto, vitale, ma comunque rigoroso, attento all'argomentazione. Le discussioni del XIII secolo non hanno nulla a che vedere con la sofistica, con l'arte di irretire, col parler pour parler. Al contrario, la discussione è libera proprio perché conosce e segue le regole della ragione, dell'argomentazione solida, della distinzione opportuna. «Così si sviluppa la scolastica, maestra di rigore, stimolatrice di un pensiero originale, ma obbediente alle leggi della ragione. Il pensiero occidentale, che aveva fatto con la scolastica progressi decisivi, doveva restarne segnato per sempre. Parliamo ovviamente della scolastica del XIII secolo, in pieno vigore, maneggiata da spiriti acuti, esigenti, in pieno slancio. La scolastica fiorita della fine del Medioevo potrà provocare giustamente il disprezzo di un Erasmo, di un Lutero, di un Rabelais. La scolastica barocca susciterà il legittimo disgusto di un Malebranche»³⁰.

Interessante notare come, di nuovo, cultura ed economia si tocchino e avanzino insieme. Uno dei problemi più rilevanti per l'identità universitaria è infatti costituito dalla figura del docente. Esso è un lavoratore o un privilegiato? Occorre compiere una scelta tra le due alternative: da una parte quella del lavoratore, e cioè di chi vive grazie al denaro che ottiene per la propria attività; dall'altra, quella di chi, avendo un beneficio, una rendita, può dedicarsi alla cultura come

²⁷ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 85

²⁸ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, I, Roma-Bari, Laterza, 2001, 195.

²⁹ O. DE BERTOLIS S.I., *Lellisse giuridica*, 12.

³⁰ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 87-88.

otium, attività non lavorativa. Il docente deve dunque scegliere se caratterizzarsi come un lavoratore o come un privilegiato. Che definizione adottare? «Quella dei maestri è di vivere col danaro pagato dai loro allievi. Questa soluzione ha per loro il vantaggio di lasciarli liberi nei confronti dei poteri temporali: comune, Chiesa, e anche mecenate. Essa appare loro naturale giacché è la più conforme alle abitudini del cantiere urbano di cui si considerano membri. Essi vendono la propria scienza e il proprio insegnamento come gli artigiani vendono i propri prodotti»³². Il maestro medievale sarà dunque caratterizzato come un lavoratore intellettuale, caratteristica fondamentale, che indica sia l'umiltà con cui affronta il proprio compito che la concezione che ha del proprio ambito lavorativo. La cultura è, al pari delle altre forme d'artigianato, un bene sociale, che viene dalla vita e torna alla vita per arricchirla.

Dopo questo breve secolo di luce tuttavia, la scolastica inizia un processo di decadenza. La scelta di diventare un lavoratore intellettuale, presa con convincimento dai primi maestri, perde la propria attrattività. «Attraverso tutta una serie di crisi che si potrebbero ritenere di crescita, e che sono invece gli avvertimenti della maturità, egli [l'intellettuale] non sa optare per il ringiovanimento e si installa entro strutture sociali o abitudini intellettuali ove finirà per sprofondare»³². Questa crisi non attanaglia solo il metodo d'insegnamento e la figura del maestro. Essa è altresì una crisi dell'università intera, che corrisponde oltretutto ad una crisi sociale di più vaste dimensioni. «La fine del medioevo è un periodo di cambiamenti. L'arresto dello sviluppo demografico, poi il riflusso aggravato dalle carestie e dalle pestilenze [...] accelerano la trasformazione delle strutture economiche e sociali dell'Occidente. L'evoluzione della rendita feudale che assume in modo imponente una forma monetaria sconvolge le condizioni sociali. Tra le vittime e i beneficiari di questa evoluzione si scava un abisso»³³.

L'ottimismo che stava alla base della crescita del XII e XIII secolo si spegne, l'economia si arresta, la dinamicità delle strutture politiche declina. Questo periodo di crisi è riassunto esemplarmente dalla decadenza dei Comuni italiani in Signorie. «Il potere politico viene in soccorso delle potenze economiche. Per secoli esso manterrà quello che verrà poi chiamato l'Ancien régime. È l'era del principe. Solo servendolo, facendosi suo funzionario o suo cortigiano si guadagnano ricchezze, potere, prestigio»³⁴. Questi fenomeni portano alla fine di un periodo di luce, nel quale nacque uno dei più importanti esperimenti socio-culturali europei: l'università.

In questa trama sociale l'intellettuale del Medioevo sparirà. [...] Posto al bivio tra l'appartenere al mondo del lavoro e l'essere accolto nei gruppi privilegiati, il maestro universitario della fine del Medioevo ha fatto la sua scelta definitiva. Non ci saranno più in Occidente, prima che molti secoli siano passati, lavoratori intellettuali. [...] È certo che i maestri universitari del XIV e XV secolo non rinunciano alle risorse che possono trarre da un lavoro salariato; anzi, nei tempi difficili essi si aggrappano tenacemente a questi piccoli guadagni, reclamano dagli studenti il pagamento delle lezioni³⁵.

³¹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 89.

³² J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 66.

³³ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 109.

³⁴ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 109-110.

³⁵ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 110.

Lo spirito d'appartenenza ad uno stesso movimento d'evoluzione culturale, urbana e antropologica si rompe, venendo meno la solidarietà tra docenti e studenti. La sinergia universitaria si infrange. «Il numero degli studenti poveri che ricevono insegnamento e grado gratis declina rapidamente per disposizione statutaria. [...] Si esaurisce l'alimentazione delle università con gli studenti di condizione modesta che erano stati il lievito delle facoltà»³⁶.

I docenti, con questo loro comportamento, dimostrano di aver cambiato la scelta intrapresa dai propri predecessori rispetto al lavoro intellettuale. Essi non si sentono più parte del volgo che popola le città, corresponsabili della crescita del cantiere urbano. Essi seguono «su una medesima strada i gruppi sociali che vivono di rendite d'ordine feudale o signoresco, oppure capitalistico»³⁷, passando così dal sentimento d'appartenenza al popolo urbano al sentimento di distacco dal volgo. Allontanandosi dagli studenti poveri, inoltre, i professori chiudono le porte dell'università alla grande massa che un tempo la popolava, rendendola così un luogo asfittico, settario, chiuso su se stesso. Tanto è così che i professori iniziano a rivendicare per i propri figli il diritto di successione alla cattedra. «Questa costituzione di una oligarchia universitaria, mentre contribuisce ad abbassare notevolmente il livello intellettuale, conferisce al mondo universitario uno dei caratteri essenziali della nobiltà, l'ereditarietà. I professori diventano una casta»³⁸.

Il problema della gerontocrazia e della casta dei professori universitari continua ad essere vigente tutt'oggi nella università italiana. Già negli anni Sessanta, infatti, ci si lamentava dei freni che questo tipo di organizzazione poneva all'evoluzione del pensiero e della cultura. Il fenomeno risulta così esteso che in Italia ha preso il nome di baronaggio. Questi ha come «conseguenza di frenare un più libero e produttivo sviluppo del pensiero e della ricerca, condizionata ora dalle voci preponderanti dei *baronti* titolari»³⁹.

Tornando alla crisi dell'università medievale, occorre sottolineare come il fenomeno d'allontanamento dei professori dal popolo è tale che addirittura «essi fanno dei loro abiti e degli attributi delle loro funzioni altrettanti simboli di nobiltà. La cattedra, che si adorna sempre più spesso di un baldacchino d'aspetto signoresco, li isola, li esalta, li magnifica»⁴⁰. Questa situazione definisce un comportamento assolutamente distante da quello dei padri dell'università. Mentre essi giostravano con i propri studenti, dibattendo apertamente – e i più audaci si mettevano a disposizione della popolazione per rispondere a qualsiasi domanda su qualsiasi argomento, esponendo così il proprio punto di vista al pubblico nelle famose *quaestiones quodlibetales* – i maestri universitari posteriori si allontanano sempre più dal rumore e dall'odore della gente, arrivando a distinguersi in modo assai apparente tramite i vari attributi simbolici (cattedra, vestiti, ecc.).

Questa deriva nobiliare dell'insegnamento influenza tutta la psicologia del gruppo universitario. Gli studenti sono ora sudditi e succubi del potere dei maestri. «All'inizio, nel XII secolo, il *magister* è il sovrastante, il capolaboratorio. Il maestro di scuola è maestro come lo sono tanti artigiani. Il suo titolo esprime la funzione che esercita nel cantiere. Ma ben pesto diventa titolo di gloria. [...] *Magister* diventa nel XIV secolo l'equivalente di *dominus*, signore»⁴¹.

³⁶ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 111.

³⁷ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 111.

³⁸ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 113.

³⁹ «Università e democrazia», in *Il Dialogo, Imola*, 9-10, 1966, 195.

⁴⁰ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 113.

⁴¹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 114.

Questo cambiamento mostra un nuovo atteggiamento anche nei confronti del sapere. Esso non è più ricercato in modo disinteressato, politico – nel senso più alto del termine: il condividere questo sapere ed elevare la propria comunità – ma è invece invocato come prerogativa di casta, come segno distintivo, come fattore dissociante. «Ecco dunque la scienza ridiventata possesso e tesoro, strumento di potenza e non più fine disinteressato»⁴². Come abbiamo già potuto sottolineare, tutti questi aspetti sono in realtà collegati: la crisi della società corrisponde a quella dell'università e a quella della scolastica come metodo di ricerca. «A quest'evoluzione sociale corrisponde un'evoluzione parallela della scolastica stessa che giunge a rinnegare le proprie esigenze fondamentali»⁴³: «essa continua a lacerare se stessa. Da una parte gli “antichi” che sono ora gli aristotelici e i tomisti, razioncinanti, col fiato grosso; dall'altra i “moderni” che si raccolgono sotto la bandiera del nominalismo derivato dal pensiero di Occam. Ma questi si sono rinchiusi nello studio della logica formale, nelle elucubrazioni interminabili sulla definizione delle parole, in divisioni e suddivisioni fittizie, nel “terminismo”»⁴⁴. Il capovolgimento della figura socio-politica del maestro non poteva non stravolgere anche il suo metodo d'insegnamento.

Parallelamente alla crisi della scolastica, si manifesta nel mondo dello spirito un ritorno a posizioni fideiste: «la scolastica cede il posto a un ritorno della santa ignoranza»⁴⁵. «A partire dal 1320 circa, come ha ben veduto Gordon Leff, la tradizione anselmiana della fede che fa appello all'intelligenza è abbandonata contemporaneamente agli sforzi per trovare una unione tra il creato e il divino»⁴⁶. Così, si assiste a un nuovo divorzio tra ragione e fede, che ha importanti conseguenze politiche: «senza questo lavoro distruttore della teologia scettica “non avrebbero potuto esservi né il Rinascimento né la Riforma”. Oramai la strada è libera per un volontarismo che, deformato, pervertito, legittimerà la volontà di potenza, giustificherà la tirannia del principe»⁴⁷.

L'intelletto e le sue costruzioni teoriche smettono di servire la Verità – intesa come quell'orizzonte-limite cui scienza, ragione e fede devono necessariamente convergere e che l'uomo non afferrerà mai – e si schiera dalla parte del potere: «la conclusione [dell'averroismo e dell'empirismo in cui sfocia] è lo Stato “completo”, l'affermazione dell'autonomia dello Stato, fondata sulla separazione del diritto dalla morale»⁴⁸. Interessante notare come la separazione tra diritto e morale generi indistinzione teorica tra tiranno e sovrano legittimo, tra azioni permesse e non ad un principe. Esonera dall'ambito del nostro studio un'attenta analisi del fenomeno storico che portò alla comparsa dello Stato, ci limiteremo a segnalare come per la prima volta nella storia europea appaia un soggetto con pretese totalitaristiche, che rompe in modo netto con la dinamica medievale, più internazionale, aperta e dinamica: «lo Stato onnipotente rivendica tutti i diritti nella vita sociale di cui viene fortemente proclamata l'unità»⁴⁹.

La crescita delle monarchie nazionali e delle Signorie intaccò uno dei nodi principali dell'università: l'internazionalità. «Nel corso di questi secoli le università perdono anche il loro carattere internazionale. [...] Già nel XIII secolo il

⁴² J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 114.

⁴³ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 117.

⁴⁴ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 131-132.

⁴⁵ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 122.

⁴⁶ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 117.

⁴⁷ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 119.

⁴⁸ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 126.

⁴⁹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 127.

progresso della *reconquista* spagnola e il consolidamento dell'autorità dei monarchi iberici fanno nascere nella Penisola istituzioni che, anche se qualcuna di esse non fa che dar sviluppo a scuole preesistenti, non hanno più quel carattere di formazione spontanea e progressiva che hanno conosciuto Bologna, Parigi e Oxford. Sono nella maggioranza dei casi vere creazioni alle quali collaborano i sovrani e i papi»⁵⁰. Ormai legata a doppio filo con il potere, l'università perde completamente la propria identità originaria.

Un altro passo fondamentale nella storia della sua decadenza si svolge a Praga a causa del «decreto reale di Kutná Hora del 1409. Mentre la maggioranza delle nazioni sono ridotte a profitto dei cechi, tutti i membri dell'Università devono da ora in poi prestare giuramento di fedeltà alla corona di Boemia. I tedeschi abbandonano l'Università di Praga e vanno a fondare quella di Lipsia. È questa una data cruciale della storia medievale: una università nazionale è nata, il mondo intellettuale cola negli stampi della politica»⁵¹. Allo stesso modo si conclude l'epopea dell'università di Parigi: «Nel 1470 Luigi XI impone a maestri e studenti sudditi borgognoni di prestargli giuramento d'obbedienza. Nel 1499 infine l'Università perde il diritto di sciopero. Essa è nelle mani del re»⁵².

Accanto alla scolastica universitaria, ormai assurda e svuotata completamente di contenuto, si va formando un nuovo spirito intellettuale: l'umanesimo. La prima battaglia che gli umanisti combattono è precisamente quella contro la scolastica. «È dunque fuor di dubbio che siccome l'umanesimo attaccava una scolastica irrigidita e i maestri si lasciavano trascinare dall'umanesimo, c'è una radicale opposizione tra l'intellettuale medievale e l'umanista rinascimentale»⁵³. Come detto, l'umanesimo sancisce la fine dei tentativi di conciliazione tra fede, scienza e ragione. «L'umanista è profondamente anti-intellettualista. È più letterario che scientifico, più fideista che razionalista»⁵⁴. Inoltre, l'umanista appare velleitariamente legato all'estetica: nel suo modo di recuperare i testi classici si avvicina più al sofista che al filosofo, più al retorico che al dialettico. «La disputa è tra la forma e la sostanza. Per gli umanisti la prima è tutto, per gli scolastici non è che la serva del pensiero»⁵⁵. Nel Rinascimento Socrate e Aristotele sono oramai lontani.

Un altro colpo mortale per lo spirito scolastico è portato dall'evoluzione linguistica: «il latino umanistico fece definitivamente del latino una lingua morta. Esso privava la scienza del solo linguaggio internazionale ch'essa potesse avere all'infuori delle cifre e delle formule. Ne faceva il tesoro disusato di un gruppo ristretto»⁵⁶. Non stupisce pertanto che la scienza rinascimentale e poi quella moderna sviluppino una metafisica anti-metafisica (determinismo, materialismo, positivismo...). Dal fideismo degli umanisti, che allontana la fede dalla collaborazione con la ragione, si passa alla scienza che, altresì, allontana la ragione dal proprio ambito di ricerca. Il latino muore, le riflessioni più importanti, quelle sul significato profondo, sul contesto metafisico, vengono abbandonate. La scienza si disinteressa della causa finale e abbraccia un puro efficientismo. Si afferma che il mondo sia un libro scritto in numeri matematici. Si astraggono le forme dalla vita. È l'inizio della scienza moderna, che si avvicina sempre più alla tecnica come

⁵⁰ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 123.

⁵¹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 129.

⁵² J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 131.

⁵³ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 134.

⁵⁴ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 134.

⁵⁵ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 135.

⁵⁶ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 136.

dominazione – basti pensare al pensiero di Bacon. Questa, seppur aiuterà l'uomo a superare evidenti difficoltà materiali, lo metterà ancor più in difficoltà a livello esistenziale, essendo ormai sparito il fondamento che univa fede, ragione e scienza, una visione armonica e coerente del mondo.

L'umanista si presenta dunque come l'antitesi dell'intellettuale medievale: più preoccupato della forma che della sostanza, egli si distanzia dai primi maestri universitari anche socialmente. «Diversi dal punto di vista intellettuale rispetto agli intellettuali medievali, gli umanisti sono anche più lontani dal punto di vista sociale. Sin dal principio il loro ambiente è la protezione dei grandi, i funzionari, la ricchezza materiale»⁵⁷: «l'umanista è infatti un aristocratico»⁵⁸.

La sua natura aristocratica porta l'umanista lontano dalle città. In generale, l'agglomerato urbano perde la propria centralità culturale e politica in favore delle regge dei potenti. «La corte di questi signori diventa centro del potere e focolaio di arte e cultura: il Rinascimento sorge sul cadavere delle città comunali»⁵⁹. Le città, brulicanti di persone, sono ormai percepite unicamente come agglomerazioni di poveri e straccioni, luoghi malsani, pericolosi, esteticamente discutibili... posti da evitare ad ogni costo. «L'ambiente in seno al quale nasce l'umanista è ben diverso dal cantiere urbano, nel quale l'intellettuale medievale si era formato. L'ambiente dell'umanista è quello del gruppo, della chiesuola, dell'accademia chiusa e, quando il vero umanesimo conquista Parigi, esso non viene insegnato all'Università, ma in un istituto creato per ciò che v'è di meglio del mondo intellettuale: il Collegio dei lettori reali, il futuro Collegio di Francia. Il suo ambiente è la corte del principe»⁶⁰.

Durante gli anni dell'umanesimo si assiste a una progressiva mutazione dei luoghi dello spirito: dalle città alle campagne, dalle università ai palazzi, dalla vociante esuberanza della massa alla tranquillità del piccolo gruppo omogeneo. «Così gli umanisti abbandonano uno dei compiti principali dell'intellettuale, il contatto con la massa, il legame tra scienza e insegnamento»⁶¹.

Gli umanisti, a differenza dei primi, autentici scolastici, non percepiscono più la ricerca del sapere come un lavoro, e quindi come un'attività sociale, che contribuisce alla crescita virtuosa della collettività. Il sapere non è più legato all'insegnamento, alla propria diffusione, e viene tesaurizzato da piccole élites. «Coloro che sanno leggere – un piccolo nucleo di favoriti – hanno di che saziarsi. Gli altri non sono più nutriti dalle briciole della scolastica che dispensavano loro i predicatori e gli artisti del Medioevo, tutti formati dalle università. Occorrerà forse attendere la Controriforma perché si manifesti un'arte che cerchi di rendere il popolo partecipe della vita culturale»⁶². Questo percorso storico ci ha portato ad avvicinarci maggiormente alla nascita delle università nell'Europa medievale, così strettamente legata alla (ri)nascita della città e della banca. In quest'ottica di riscoperta storica, abbiamo potuto appurare come vari problemi strutturali dell'università di oggi erano presenti già al momento della sua nascita. Quest'istituzione sembra infatti perennemente in bilico tra le sue due esigenze basilari: sviluppare la vitalità della conoscenza e della dinamica del sapere da una parte, e garantire una certa istituzionalità per favorire l'integrazione sociale della conoscenza. In quest'esistenza oscillante entrambi gli estremi sono

⁵⁷ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 137.

⁵⁸ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 136.

⁵⁹ J. LE GOFF, *La città medievale*, Firenze, Giunti, 2011, 102.

⁶⁰ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 137.

⁶¹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 140.

⁶² J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, 140.

mortali per l'università: essa si dissolverebbe in un marasma senza capo né coda se rinunciaste totalmente all'istituzionalizzazione, perdendo la distinzione tra allievi e docenti, e allo stesso tempo si atrofizzerebbe se dovesse favorire troppo l'istituzionalizzazione, poiché finirebbe per schiacciare la ricerca sotto il peso della burocrazia. A mo' di conclusione, occorre dunque ribadire quanto affermato da Garcés Mascareña: la filosofia, la scienza, e il sapere non possono vivere nell'università di oggi, ma neppure al di fuori di essa. Sarebbe auspicabile, però, un ritorno della filosofia all'autentico spirito scolastico: il comprendere che la ricerca del sapere non può essere condotta senza rispettare le regole della ragione, pena la perdita di qualsiasi solidità.

POSTSCRIPTUM

Approfittando dell'occasione offerta da quest'articolo, risulta opportuno *traer a colación* alcuni spunti offerti dal testo di Ortega *Misión de la Universidad*, dove il filosofo spagnolo si china a fondo sui problemi che l'istituzione universitaria soffriva già allora, richiamando a sua volta l'esperienza medievale. La concordanza con l'analisi di un così grande autore non può che rafforzare le idee di questo breve articolo. Per non rendere ridondante questo breve *post scriptum* ci limiteremo ad esporre alcune affermazioni di Ortega senza svilirle con un ulteriore commento.

Eso que hoy llaman «cultura general» no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina del carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia [...] Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento⁶³.

Comparada con la medieval, la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquella en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación, quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la *cultura*. Esto ha sido evidentemente una atrocidad. Funestas consecuencias de ello que ahora paga Europa. El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son *incultos*, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. Ese personaje medio es el *nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo* en comparación con la terrible actualidad y fecha de sus problemas⁶⁴.

Si se medita bien la cuestión, se acaba por reconocer que su culpa no queda compensada con el desarrollo, en verdad prodigioso, genial, que ellas mismas [las Universidades modernas] han dado a la ciencia. No seamos *paletos* de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible. De aquí que un crimen contra las condiciones elementales de ésta no pueda ser compensado por aquélla⁶⁵.

⁶³ J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, Madrid, Revista de Occidente, 2010, 35.

⁶⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, 36-37.

⁶⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, 37.

Joan Bähr*, José Vives-Rego**

Identidad personal, felicidad y sostenibilidad: reflexiones desde la fenomenología

*Joan Bähr. Dr. en Filosofía, Licenciado en Ciencias Económicas, coautor del libro "Política integral" editado por Universitas P.V. y miembro de Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans). E-Mail: JoanBahr@ymail.com

** José Vives-Rego. Licenciado y Graduado en Biología. Doctor en Microbiología. Catedrático Emérito de la Universidad de Barcelona del Departamento de Microbiología, Facultad de Biología, Universidad de Barcelona. Avda. Diagonal 643, 08028 Barcelona. E-mail: jvives@ub.edu.

Publicaciones en los últimos tres años relacionadas con filosofía y sostenibilidad: E. Uson Guardiola, J.L. Fumadó Alsina, J. Vives Rego. 2013. "Los edificios de consumo de energía casi nulo: propuesta para el centro de tratamiento de residuos sólidos de Mercabarna". Revista ACE (aceptado). M. Cano Soler y J. Vives-Rego. 2013. "El ciudadano ecológico en los procesos de decisión social de la sostenibilidad: tecnología, ecoética y cosmovisión". Sociología y Tecnología. (aceptado). J. Vives-Rego. 2013. "La ética desde la evolución biológica y cultural: una visión integrada". Reflectio (aceptado). Miguel Steiner y J. Vives-Rego. 2013. "Dimensión demográfica del sufrimiento: reflexiones éticas sobre antinatalismo en el contexto del futuro sostenible". Dilemata 13, 171-187. F. Mestres Naval and J. Vives-Rego. 2013. "Behind and beyond the cyborgs and robots ideas and realities: some techno-scientific and philosophical hints". Imagonautas (aceptado). J. Vives-Rego y F. Mestres Naval. 2012. "La convivencia con los cyborgs y los robots: consideraciones filosóficas, ético-morales y socio-políticas". Ludus Vitalis 20(38), 215-243. J. Vives-Rego. 2013. El ciudadano ecológico: reflexiones sobre algunos contextos sociales y elementos cosmovisionales. Sociología y Tecnología no 3, vol. 1, pags 83-104. <https://sites.google.com/site/sociologiaytecnociencia/home/no-3-vol-1-2013>. Francisco Mestres Naval y Josep Vives-Rego. 2012. Reflexiones sobre los cyborgs y los robots: evolución humana y aumentación. Ludus Vitalis 20 (37), 225-252. J. Vives Rego. 2011. *¿Suicidio político o suicidio ecológico? Políticas medioambientales para el siglo XXI*. Editorial Fundamentos. Madrid. Francisco Mestres Naval y Josep Vives-Rego. 2011. "Precisiones interdisciplinarias y conceptuales de los términos: cyborg, clon humano y robot". Ludus Vitalis XIX (35), 235-238."

ABSTRACT

En este trabajo se analiza desde una perspectiva fenomenológica como la identidad y la felicidad son elementos vinculados biyectivamente a la sostenibilidad. La identidad y felicidad se conforman en relación a la bioregión. El sentido de identidad es fundamental para la autoestima y la felicidad en los humanos y consiste en sentirse lo que uno es y en rechazar lo que uno no es. Defendemos en este artículo que la identidad personal y la consecuente felicidad, son el asiento de la experiencia humana con la naturaleza que nos lleva a la sostenibilidad y no a una renuncia penosa al bienestar como suele pensarse. El ser humano debe incorporar en su cultura política el bioregionalismo, pues constituye la relación que hace posible su identidad y la consecuente felicidad.

KEYWORDS

Identidad / Felicidad / Sostenibilidad / Experiencia sensorial / Bioregión.

1. Preámbulo

Una de las dificultades que se auguran en el logro de la sostenibilidad, es que tendremos que renunciar a una serie de situaciones que nos generan comodidad y confort. Por ejemplo, no se podrá pensar en fuentes de energía de fácil acceso y baratas, ni en consumir agua o producir residuos como hasta ahora lo hacemos. En consecuencia, nos veremos obligados a controlar el uso de agua y energía, reutilizar y reciclar, utilizar menos el coche, disminuir el uso de la calefacción y el aire acondicionado, entre otras cosas muchas cosas. En definitiva tendremos que abandonar las actitudes pasivas por las que se prioriza la comodidad y la inmediatez del consumo fácil para pasar a ser ciudadanos activos que sopesan minuciosamente todas las decisiones de consumo a todos los niveles y se implican en llevarlas a cabo. Cada vez es más evidente que necesitamos entender e incentivar los comportamientos medioambientales a nivel individual. Sin embargo, hasta la fecha no parecen ser suficientes los vaticinios científicos (que auguran un colapso de la sociedad actual de seguir por el camino que vamos), para generar cambios a nivel social que nos lleven a un futuro sostenible. Posiblemente, no hay suficientes evidencias explícitas para hacer cambiar nuestras conductas sociales que al estar muy arraigadas hacen todavía más difícil los cambios que nos lleven a la sostenibilidad. Hay indicios por todas partes, pero nuestro natural escepticismo desatiende la vinculación causal con un tipo de conductas sociales que deben modificarse. Por lo general, las explicaciones teóricas de los técnicos exceden nuestra capacidad intelectual para asimilarlas y aunque no las neguemos, la escasa incidencia de estas alertas en el gran público es claramente insuficiente para revocar el impacto consumista del comportamiento social. A la ciudadanía en general nos cuesta cuestionar los hábitos culturales, pese a ir en la dirección equivocada para nuestra supervivencia. Gran parte de la identidad de las personas se apoya en la cultura reinante y esta cambia muy lentamente a pesar de la urgencia de unos cambios estructurales que podrían frenar el deterioro medioambiental. Si la proximidad de una gran crisis económica solo se advierte cuando llega a nuestros bolsillos, solo se creará en la certeza de una progresiva desertización cuando de los grifos no salga agua, por ejemplo. Por ahora, los que más padecen directamente las consecuencias efectivas del problema medioambiental son los que menos poder tienen para difundir esta terrible amenaza y para remitir sus indeseados efectos emprendiendo acciones efectivas. El desasosiego, la angustia, el miedo, la intranquilidad, la violencia, son ejemplos de una larga lista de síntomas, encabezados por el fantasma de la preocupación, cuya causa pueda correlacionarse de algún modo con un olvido sistemático de los referentes naturales que conforman nuestra identidad en el mundo de la Vida. Desconocemos las causas psicológicas primeras y profundas que propiciaron el comportamiento humano que está destruyendo la Naturaleza y los recursos del planeta, sin los que la especie humana no podrá sobrevivir. Sin embargo, todo apunta a que la instrumentalización de la Naturaleza con fines meramente humanos, nos ha llevado a la situación medioambiental actual y ha generado una desazón en el individuo atribuible a que no encuentra su sentido vital en el mundo que habita.

Aunque parece existir una actitud positiva en una parte de la ciudadanía,

es patente que otros factores individuales como los valores, la identidad y la felicidad condicionan los comportamientos sostenibles. Vivir bien, felizmente, es un estado en el que uno se siente obrar correctamente por la lógica constitutiva de su entendimiento dentro de un entramado de relaciones sociales cuyas raíces están ligadas al territorio y al ecosistema en el que se adscribe.

En este trabajo se examina el papel que la identidad y la felicidad pueden tener a la hora de explicar los cambios de conducta que nos puedan llevar a un futuro sostenible y que entendemos deben construirse en base a unas vivencias, experiencias actitudes y prácticas sociales que reafirmen nuestra identidad personal y a la vez nos hagan felices. Estudios no faltan que demuestren la vinculación entre un comportamiento sostenible y la felicidad psicológica¹.

2. Introducción

El presente trabajo quiere recoger una versión del problema de la sostenibilidad medioambiental vinculada estrechamente con la dificultad de hacerse cada uno con su verdadera identidad personal en el mundo, o lo que equivale a decir, con el abandono de las identidades postizas que empañan la posibilidad de sentirse verdaderamente feliz. En consecuencia, abrimos una reflexión encaminada a comprender una noción ideal de identidad en la que la persona es feliz cuando se inserta en un entorno ecológicamente sostenible. Para explorar las correspondencias entre identidad, felicidad y sostenibilidad partiremos de un presupuesto básico, el estudio de la felicidad tiene que enmarcarse en la posibilidad de elegir correctamente. No ponemos en duda que cualquiera de nosotros, como seres humanos, somos capaces de decidir el modo conveniente de actuar, pensar o hablar dentro de los límites permisibles de cada situación. La conducta que puede conducirnos a la felicidad, arranca de nuestra capacidad de elegir bien; de ser estéticos y éticos en el mejor de los sentidos posibles. Los errores producen perturbación y los aciertos disipan la ofuscación. La pregunta es, ¿cuándo uno elige bien? Nos encontramos entre un sentido de la obediencia condicionado a una interpenetración de experiencias cuyo origen no es cuantificable, y una libre voluntad en la que cada uno se embarca voluntariamente en un proyecto personal cuyo fin es inaprensible. El acierto consiste en saber enlazar el empeño personal invertido en las decisiones tomadas con el enraizamiento en una experiencia interpersonal del mundo. Aunque quien elige no es otro que yo mismo, no debemos pasar por alto que los demás son el principal sustento en el intento de lograr una disposición personal en la que el 'yo' se sienta feliz. Pero, para explorar esta hipótesis, no debemos hacernos una idea circular de los otros, derivada de nuestra similitud con ellos –lo que excluiría al resto de especies– pues cada círculo en la otredad se determina dentro un círculo más amplio cuyo límite es una totalidad indefinible. El 'yo' aquí se define por estar ausente en lo demás y esta ontología negativa arranca del ser-del- mundo. Si nos situamos en la desnudez de la experiencia, los demás son rostros de un mundo común en el que se conforma la singularidad de cada uno por su participación en el conjunto. La consideración de los demás y por último, del medio ambiente (la ecología en definitiva) en el que nos movemos, es primordial en la elección de unas palabras,

¹ CORRAL-VERDUGO, V., MIRELES-ACOSTA, J., TAPIA-FONLLEM, C. and FRAIJO.SING, B. Happiness as Correlate of sustainable Behavior: "A Study of Pro-Ecological, Frugal, Equitable and Altruistic Actions That promote subjective Wellbeing", *Human Ecology Review*, 18(2), (2011), pp. 95-104.

acciones y pensamientos que nos hagan felices.

Este tránsito entre el 'yo', los otros y el mundo, constituye el núcleo de la identidad del individuo. Es un estado en el que la integración de la persona con la sociedad y con el medio se entrelaza con la iniciativa individual, cuyo alcance debe exceder cualquier desconsideración de lo ajeno. La felicidad de elegir bien consiste en decidir lo conveniente para *yo* ser *yo* y para los demás y el mundo

3. Marco teórico

Nos interesa, para justificar la vinculación entre la sostenibilidad medioambiental y la mejora en la felicidad del individuo vinculada a su identidad, arrancar de una filosofía de la conciencia que considere la satisfacción personal. Nuestro breve recorrido arranca entonces desde la Fenomenología del espíritu², por la claridad con la que parte de una evidencia primera, un este para un esto: la certeza sensible. La pretensión moderna de corresponder la identidad personal con el ego en Hegel tiene este sencillo inicio, irrefutable, del que deviene todo su movimiento especulativo en la conciencia. Así la filosofía hegeliana de la conciencia nos adentra en el tema principal de la identidad personal. Sin embargo, será Husserl quien introducirá la fenomenología como ciencia estricta en La filosofía como ciencia estricta³. Es decir, la conciencia no tiene realidad alguna fuera de la relación que establece con algo que no es ella misma. La dificultad de situar la identidad personal en un 'yo puro trascendental' que contempla desinteresadamente las vivencias de la propia realidad en sí, nos abocará directamente al existencialismo de Sartre. En nuestro itinerario no obstante, el existencialismo deja irresuelta la cuestión de una identidad personal capaz de colmar la felicidad del sujeto. Los límites de nuestra identidad impuestos por el ecosistema, la sociedad y la cultural en general, se conforman por vías no racionales, donde, el orden perceptivo de la persona viene suministrado por el mundo del que participa pasivamente momento a momento.

La visión individualista y la visión holista son complementarias en la formación de la identidad de la persona. La entrega ciega a un mundo compartido depositario de nuestra identidad real, es tan deficiente como el egoísmo solipsista, que no tiene cabida alguna en la deseable sostenibilidad. Uno mira al pasado para recogerse en la participación de unos hechos anónimos alrededor de los cuales conforma los símbolos de su identidad, pero el otro mira al futuro para dar cuerpo a unas significaciones sobre las que constituye su identidad. El tiempo presente es el nexo donde aparece la posibilidad de salvar la deficiencia de una identidad demasiado impersonal confundida con la participación en lo público, con la desmesura de un pensamiento individual carente de una intersubjetividad en la que exteriorizarse fuera de su confinamiento solitario. "Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya rigor en la intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de este doble anonimato"⁴ No tiene sentido la idea de un mundo individualizado que prescinde de las visiones ajenas, pero tampoco éstas, incluidas unas en las otras, si por último no se

² HEGEL, G. W. F. La fenomenología del espíritu. México: Fondo de cultura, 1972

³ HUSSERL, Edmund., La Filosofía como Ciencia estricta. Buenos Aires: Nova, 1982

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice., Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península, 1997, p. 456

asientan en una experiencia religada al territorio cuya base es el entorno natural en el que cada cuerpo humano se realiza comunitariamente. Individuo, cuerpo, comunidad y entorno se entrelazan activamente en la identidad personal.

4. Identidad

La identidad se forma gradualmente en la medida que la persona madura a nivel personal dentro de un contexto social y una Naturaleza o bioregión⁵. Dado que la identidad depende de la genética, pero también de la familia, la sociedad, la cultura y la Naturaleza en las que estamos inmersos, el papel del medioambiente en el desarrollo de la identidad es fundamental. Es por tanto lógico pensar en que esa identidad personal es única para cada individuo, pero admitiendo también que evoluciona a lo largo del tiempo debido a que los colectivos y la bioregión o Naturaleza en la que está inserto cada individuo son variables. La incidencia de la variabilidad de la naturaleza en la identidad personal puede llegar a ser crucial cuando el individuo constata y asume que su bioregión no es sostenible y todavía más, cuando no se siente ni identificado ni feliz con el entorno natural y humano que le rodea. La identidad parece estar mucho más ligada al medioambiente que rodea al individuo que a la carga genética que se le ha transmitido. Si consideramos que la constitución génica de cada ser humano es 99,9% idéntica al resto de seres humanos, este 0,1% restante es el que puede contribuir a la identidad individual. La escasa o nula vinculación de la identidad con la genética del individuo queda evidenciada cuando se analiza la personalidad de un par de gemelos univitelinos que han sido separados tras el nacimiento y educados separadamente en ambientes totalmente contrapuestos. Sin olvidar, no obstante, que pese a la identidad específica de cada individuo, tenemos una entidad propia como seres humanos engendrada en el transcurso de la evolución. No sería lícito ignorar al resto de las especies (tanto animales como vegetales) en la génesis de nuestra identidad. Nuestros límites fisiológicos y perceptivos, están en estrecha vinculación con las de las otras especies que han interactuado con nosotros a lo largo de la evolución o que simplemente evolucionaron de ancestros comunes, con las que por tanto mantenemos vínculos genéticos innegables y por ello, son un referente a considerar en el 'ser' de nuestra identidad. Sobre las diferencias y las analogías con los otros seres se trazan las huellas identitarias más remotas de nuestra persona. Obviar las diferencias cualitativas con otras especies en el modo psicofísico de percibir las cosas, impide comprendernos como entes naturales y dificulta la capacidad de comprender nuestra identidad personal. Rebasando los límites que establece nuestra inserción en la vida y en el mundo, el ser humano ha perdido de vista el referente natural sobre el que sus cogitaciones tienen un sentido primigenio.

4.1 Identidad personal

La identidad personal es la respuesta a una serie de preguntas planteadas desde el origen de la filosofía que tienen que ver con el hecho de sentirnos personas, por ejemplo: ¿Qué o quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Cuál es mi destino? ¿En qué consiste ser persona? ¿Cuál es mi destino tras la muerte? El sentido

⁵ Bioregión o ecoregión es un territorio o área natural caracterizada por unos rasgos geográficos, etnográficos, ambientales, culturales, ecológicos y políticos propios, que son independientes de las fronteras de los estados.

de identidad es fundamental para la autoestima y la felicidad en los humanos y consiste básicamente en sentirse lo que uno es y en rechazar lo que uno no es. En general la pregunta por la identidad personal únicamente tiene cabida cuando entre diferentes personas podemos determinar unos distintivos propios que la hacen diferente e intransferible con respecto a la otra.

En nuestra sociedad occidental la identidad personal se halla fuertemente arraigada a la corriente individualista (sobre todo desde la modernidad) y con la exaltación de la razón en centro de la filosofía. La visión moderna, para responder a la pregunta sobre la identidad, tiene que anidar en la unidad del sujeto, que a su vez reposa en el centro de una constelación de datos que contempla imparcialmente con el propósito de señalarse a sí mismo como algo separado de sus circunstancias, es decir lo que Hegel denominó autoconsciencia “El objeto se ha hecho plenamente inteligible o racional; luego, la conciencia mirando la inteligibilidad o la verdad del ente, no mira ya un objeto exterior colocado ante ella, sino que se mira a sí misma. Se ha revelado ahora el fondo objetivo de las cosas y éste se revela como subjetividad. La conciencia es autoconsciente”⁶.

4.1.1 El enfoque racionalista

El enfoque racionalista limita en general la certeza del yo a la posibilidad de escindir la consciencia entre continente y contenido para ubicarse en el reflejo de una polaridad cerrada frente a otra abierta. Esto comportará que el ‘yo’ inmaterial o trascendental, sea un ‘yo’ insatisfecho. La posibilidad de discernir unos contenidos en la consciencia para la transparencia de un ‘yo’ lógico, exige por su parte establecer relaciones conjuntivas, para no escindirse en una multiplicidad. De este modo el significado natural de un fenómeno en la consciencia queda condicionado a su cabida dentro de la composición del conjunto. En palabras de Wittgenstein “Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera de tiempo, tampoco podemos representarnos objeto alguno fuera de su conexión con otros”⁷. “El tipo mediación intelectual que subsume los contenidos de la consciencia, a una exterioridad totalizadora, tiene pues que fundamentarse en una composición que arranca de la disidencia entre ellos. Una composición del tipo lógico-sintética que constituya la base del entendimiento. Una consciencia tal, genera una comprensión intencional y una duda latente que puede enturbiar la percepción ajustada de la realidad⁸. Por esto el individuo deviene insatisfecho y a la vez apetente de realizarse. Desde esta perspectiva la identidad del sujeto va a reposar sobre su modo subjetivo de entender la realidad.

Sartre evoluciona sobre estas líneas marcadas: “Soy un ser que siempre es en situación, lo que significa que hay algo de mi fundamento que no me pertenece, mi presencia en el mundo. Mi nada de ser y mi presencia en el mundo me

⁶ VALLS, Ramón., *Del yo al nosotros*. Barcelona: PPU, 1994, p. 152."

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Barcelona: Laie, 1995, p. 17

⁸ La consciencia autoconsciente descrita por Hegel, comenzaría en el ojo indeciso del espectador que se refleja a sí mismo contra su duda latente. El propio fondo sobre el que se establece la reflexión impediría llegar a la entidad de las cosas por sí mismas. La autoconsciencia, pues, no optimizaría todo su potencial consciente. Y si en un primer momento Hegel arranca en la fenomenología del espíritu de un este para un esto “Encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos estos mencionados, el éste como yo y el esto como objeto”^{*}en un segundo momento, el sujeto reflexivo se hace deudor de aquello de lo que no puede dar cuenta. *HEGEL.Georg. Wilhelm.Friedrich., *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura, 1972, p. 64

abocan a tener que estar determinándose constantemente, y el precio que tengo que pagar por esa libertad es el de mi propio exilio”⁹. El ‘yo’ tiene que adecuarse continuamente a la situación inmediata que le prende. Es decir, tiene que ir ajustándose a una situación prereflexiva en constante mudanza que antecede a su comprensión. La nostalgia de su auténtica identidad, o sí-mismo, le obliga a reajustar su visión del mundo constantemente para adecuarse a la inmediatez presente. El trasfondo de unidad y su presencia real en el mundo abren un grado de indeterminación que le obliga a estar determinándose constantemente. Pero queda latente en Sartre el espíritu de una decepción, puesto que la búsqueda por carencia del sí-mismo, no tiene cómo saciarse definitivamente. Todo parece indicar que no hay un tipo de respuesta clara del mundo que reconduzca la consciencia hacia un estado de plenitud en la que estabilizar su identidad.

Todos los esfuerzos de la modernidad se destinaron principalmente a justificar la existencia de un ‘yo’ unitario en el origen de la actividad de la persona, pero tampoco Sartre, ni los existencialistas en general, terminaron por quebrantar este principio, en buena parte porque el racionalismo teme romper la unidad sobre la que procesa la lógica de sus argumentos. A la postre, no se halló un método radical que asentara la persona en su auténtica identidad; aquella que optimiza su potencial consciente, o mejor dicho, aquella en la que uno se siente en paz. En efecto, aquí es donde comienzan nuestras propias especulaciones sobre la identidad. Pues bien, queremos cerrar el círculo abierto por Sartre: “Pues bien, el para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo”¹⁰. El ‘yo, soy yo’, tiene que cerrarse con el ‘yo soy, yo’ para centrarnos en la auténtica identidad del sujeto. La situación que nos envuelve tiene que poder influir sobre nuestro comportamiento para desvelar un aspecto crucial de la identidad que la complete.

Para esto tenemos que sentir la voz muda de un *yo empírico* entregado a unos hechos que le reclaman para colmar un entorno en el cual se sienta plenamente él. Es decir, al igual que un niño se siente llamado por las cosas que desconoce, no todas, sino solo aquellas en las que percibe indicios de una secreta conexión con ellas, el yo de hecho, volcado en el instante del presente es atraído por aquello en concreto que le aproxima a su identidad real. El ‘yo’ se revela desde la trascendencia del objeto, de la que el mundo es su centro, coincidiendo con lo que decía Sartre “El objeto es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que encuentran su unidad”¹¹. Estamos hablando por tanto, de emociones profundas instigadas por objetos que fascinan o inquietan al observador “impávido” y carente de “plenitud”. La gestación de estas emociones y su relación con el entorno biofísico, social y humano será el fundamento de nuestro análisis filosófico por el que pretendemos vincular la noción de identidad y felicidad a la de sostenibilidad medioambiental.

4.1.2 El enfoque emocional

No tiene demasiado sentido a día de hoy hablar de identidad personal sobre la base de un sujeto que se proclama propietario de todas sus acciones. Chantal Mouffe aborda este planteamiento del siguiente modo: “Uno de los

⁹ GONZÁLEZ, Agustín. "Caminando con Sartre. (http://161.116.7.34/conferencias/pdf/Sartre_agonzalez.pdf), 2012"

¹⁰ GONZÁLEZ, Agustín. 2012, p.8

¹¹ SARTRE, Jean.Paul, *La trascendencia del ego*. Buenos Aires: Calden, 1968, p.19

avances fundamentales de lo que he llamado la crítica del esencialismo ha sido la ruptura con la categoría del sujeto como entidad transparente racional que podría transmitir un significado homogéneo en el campo total de su conducta al ser el origen de sus propias acciones”¹². Este pensamiento prosigue la autora, “constituye el punto de convergencia de las corrientes filosóficas contemporáneas más importantes. La crítica al esencialismo ha abierto varios flancos por los que desgranar un nuevo tipo de relaciones posibles entre sujeto y objeto en la consciencia. La ambigüedad abierta que corona las filosofías contemporáneas, es un reclamo para explorar otras vías de aproximación a la entidad del sujeto que hasta lo presente se daban por inexpugnables”.

El enfoque racionalista centraba en general la certeza del yo en la posibilidad de expulsarse indefinidamente fuera de sí para autocontemplarse desde esa nueva posición. Hoy el sujeto, si aún puede hablarse de sujeto, es una unidad fluctuante a tenor de sus circunstancias, o tal vez pueda hablarse de un sujeto plural si encasillamos al sujeto en un yo trascendente a su circunstancia. Pero también debemos aceptar otros estados identitarios del ‘yo’ cuya fuente originaria no sea la de reflejarse en sí mismo y sí la de identificarse en las experiencias adquiridas en el mundo. El ser del ‘yo’ está amarrado al tiempo presente, decía Merleau-Ponty: “El presente (en sentido lato, con sus horizontes de pasado y de futuro originarios) tiene no obstante un privilegio, porque es la zona en la que el ser y la conciencia coinciden”¹³. Todo acto de discernimiento tiene que ocurrir en un ahora vivo que lo sostiene y por el que existe. El contacto inmediato, en su grado más puro, del que el ‘yo’ constituyente no puede dar cuenta en su visión, es, desde esta perspectiva, la única certeza de *ser-yo*. La inmersión de la sensibilidad en la cosa concreta por la que se produce el acto de sentir, deja una huella primigenia en la identidad, afianzada en el entorno, los otros y la Naturaleza.

4.1.2.1 La experiencia sensorial en la formación de la identidad personal

La superposición del momento presente al momento precedente y éste con el que le antecede, deja la sensación de una continuidad entre momentos que puede catalogarse de una ‘experiencia sensible’. “Experience only teaches us, how one event constantly follows another, without instructing us in the secret connexion, which binds them together and renders them inseparable”¹⁴ –La experiencia nos enseña solo que a un evento le sigue otro constantemente, sin instruirnos en la secreta conexión que los une y los hace inseparables (*La traducción es nuestra*). De este modo, en la sensación vivida del evento actual, se recoge la experiencia de una serie de hechos entrelazados causalmente que gravitan sobre la unidad del mundo natural. Desde esta perspectiva, el ‘yo’ empírico se recobra de su entrega ciega al sentir de lo que acontece, remontándose por la cadena causal de hechos que encarna su pasado. El ‘yo’ empírico adquiere un status presencial de ‘yo’ pero que no es ya de pura facticidad. De este modo,

¹² MOUFFE Chantal, Conferencia pronunciada el 20/03/1999 en el marco del seminario “ Globalización y diferenciación cultural” organizado por el Museu d’Art contemporani de Barcelona y el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. p. 13

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice, 1997, p. 431

¹⁴ HUME, David., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Reprinted from the 1777 edition, 3rd ed., P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975, p. 63

los vínculos causales que se establecen derivados de su inmersión en el mundo constituyen el armazón de una primera identidad del 'yo', superando la mera sensibilidad amorfa.

Ciertamente, la experiencia del 'yo' empírico, crea al origen de su sentir la nostalgia de un para-sí y esto le apresa en un estado de desdicha del cual no hay objeto explícito. Su proceder no es reflexivo. La identidad natural se sostiene en una superposición de momentos engarzados al 'ahora' por unas relaciones causales de las que el sujeto es paciente. Los momentos precedentes atados al momento actual, dejan la impronta de una experiencia, de la que el 'yo' depende para ser alguien. No hay por consiguiente, desde este lado, ninguna libertad en el modo de adquirir su primera identidad. El 'yo' fundido con su medio no se piensa a sí mismo, se siente a sí mismo rescatándose en su pasado. No es el recuerdo de unos hechos vividos sino la conexión entre ellos la que le conduce secretamente al núcleo de su ipseidad. Dicha conexión es corporal, ya que siguiendo a Merleau-Ponty: la corporeidad se recoge en el ser-del- mundo.

“En cuanto que mi cuerpo es, no es una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-del-mundo”¹⁵

Por esto, cada nueva experiencia viene a engrosar un conocimiento empírico sobre el que anida la ansiada unidad originaria del 'yo': “quien es” tras lo “que es”: un alguien para un algo. Por tanto, desde esta óptica, la identidad natural de la persona no se forja sobre conexiones lógicas establecidas por un 'yo' testigo a partir de la notación de unos hechos aislados, sino que son los propios acontecimientos los que dan lugar a un 'yo' multifacial que se articula sobre unas relaciones causales que convergen hacia sí sobre el lecho del mundo. Su salvación no se encuentra en la implantación de unas leyes que coincidan con el mundo, sino que, por el contrario, las leyes afloran de su experiencia en él. La unidad de lo dado, en cuyo núcleo hay un mundo invariante e indivisible, como decía Merleau-Ponty, es el recipiente en el cual el 'yo' diseminado en una multiplicidad de vivencias rescata su identidad mundana, de la cual está carente. Una búsqueda por carencia en la que no hay una voluntad explícita.

“Los acontecimientos son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio temporal de un mundo finito. Pero, si considero el mundo en sí mismo no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilas las cosas”¹⁶.

No obstante, es imposible que el yo entrelazado corporalmente con el mundo pueda coincidir plenamente consigo mismo remontándose por la cadena causal de hechos que alberga su experiencia. La falta de un hecho originario al que todos éstos se deban causalmente, lo impide. El 'yo' inmerso en el mundo, nunca puede abrazar todas las condiciones adyacentes de su 'aquí', ni las causas productivas de su 'ahora'. El ser del 'yo' no puede reintegrarse completamente en sí mismo por la imposibilidad de enraizarse en el centro de todos sus

¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, 1997, p. 249

¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, 1997, p. 419

comportamientos pasivos.

4.1.2.1.1 La "transexperiencia" corporal

Ahora la cuestión estriba en definir cuáles son las condiciones históricas que apelan a la identidad del individuo desde la perspectiva de su inmersión en la unidad del mundo. Entendemos que la respuesta es que, efectivamente, la conexión causal con los acontecimientos presentes, de la que se nutre nuestra experiencia natural, no parte del instante mismo de la concepción. El rescate de nuestra identidad no se detiene en momento de nuestro nacimiento, sino que tiene que entrelazarse con una evolución de la vida de la cual formamos parte. Por este motivo, la identidad del individuo por lo que concierne a su experiencia natural, está determinada en gran medida en el proceso evolutivo. Todos los rangos de la experiencia están sujetos a vínculos del cuerpo con el mundo desde el origen de los tiempos; a una 'transexperiencia' corporal más acá de la experiencia psíquica. La percepción humana es sustancialmente dependiente de unas causas evolutivas que han conducido al actual estado de ser del individuo.

Cuando nuestras facultades superiores juzgan un hecho, lo hacen sobre la base de una experiencia condicionada a las cualidades corporales que nos conectan biológicamente con la Naturaleza. La inobservancia de otras especies en paralelo que comparten nuestro hábitat, con sus habilidades específicas, empobrece nuestra capacidad de designar universalmente las cosas y las restringe a un significado pervertido por el rango humanoide de nuestras necesidades. Por esto, debemos considerar que la transformación drástica por el hombre, en relativamente muy poco tiempo biológico, de los hábitats naturales en los que, a lo largo de millones de años se ha formado y ha evolucionado con otras especies, socava de su identidad los referentes naturales sobre los que su experiencia final se nutre. La vertiginosa desaparición de muchos elementos en el entorno que contribuyeron a la formación psicofísica del humano, genera un desfase entre el comportamiento impuesto por las condiciones urbanas de deterioro medioambiental y las disposiciones específicas de su naturaleza humana.

Probablemente las segundas residencias, los jardines, las flores domésticas, las escapadas al campo, sean recetas para aliviar las carencias de relaciones biofísicas con la Naturaleza, que padecemos los que vivimos exclusivamente en el suelo urbano.

4.1.2.2 Unas emociones profundas

Las dificultades de los humanos de emplazarse en un marco ecosistémico, apunta a una pérdida en el proceso cognoscitivo de designar las cosas. El sujeto carente de los signos naturales de su alrededor que le ubicarían en su especificidad humana como ser vivo, no puede percibir la totalidad del significado de la vida y la Naturaleza. En condiciones de deterioro ecosistémico, la degradación de la naturaleza por obra del hombre o la ausencia de los referentes evolutivos en los que se ha desarrollado la corporalidad impide por último gozar de la satisfacción de saber y sentir quien uno es. Aquí es donde podemos argüir que existen unas emociones profundas, si estamos atentos, que nos impulsan corporalmente hacia los referentes fácticos que precisamos para satisfacer las capas más profundas de nuestra identidad. Creemos por lo general que como propietarios autónomos de

nuestro cuerpo podemos crear nuestra identidad con el logro de unos objetivos ideales, cuando, la asunción de nuestro auténtico rango en la Naturaleza minimizaría esos objetivos hasta llegar a una cota de aspiración que no contraviniera la sostenibilidad del ecosistema.

Desde esta perspectiva no es la proyección de un sujeto hacia un objeto, sino más bien, la eyección del objeto hacia el sujeto, la que le conforma unos rasgos identitarios en acuerdo con lo que nos rodea. Estamos unidos biológicamente a todos los fenómenos pertenecientes a la Naturaleza. El vacío dejado por la ausencia de los elementos connaturales más cercanos en el tejido ecosistémico hace que ciertos hechos naturales parezcan atraernos hacia ellos. La incompletitud en los cimientos de nuestra identidad nos arrastra hacia aquellos hechos en la naturaleza que pueden satisfacer a nuestra corporeidad como elemento activo en la biosfera. Son parte de nuestra identidad personal, y solamente sintiéndolos y reinsertándonos física y biológicamente con ellos en una totalidad ecosistémica, vamos adentrándonos en ese alguien biológico que mora en la base de nuestra identidad. Son eventos que no resultan indiferentes o transparentes a nuestro sentir. Es la necesidad de refugiarnos en la base de un yo identitario que reside en el origen de lo sentido. La identidad, de esta parte, viene pautada por una línea de pasado muy remoto que comprende el proceso biológico personal que desemboca en el mundo que vivimos hoy. La carencia de un “alguien” inmanente ahí en el fondo de lo que se experimenta, guía emocionalmente el caudal de la experiencia hacia algunas zonas menos exploradas de nuestra conexión con el mundo. Los vacíos existenciales en las capas más profundas de la conciencia hacen que nos sintamos atraídos por aquellos elementos originales de la naturaleza con los que las propiedades de nuestro cuerpo tienen una conexión directa. Así, la cosa concreta que experimentamos puntualmente nos expulsa de su sensación inmediata y nos voltea hacia la unidad del mundo sobre la que nuestra identidad primigenia se afirma. Estos flujos por tanto que nos mueven retroactivamente hacia el desvelamiento de algo oculto en nuestra identidad profunda, son emocionales; no existe intención ni finalidad. No hay finalidad: hay nostalgia de una ipseidad. No son pocas las veces que fijamos nuestra atención en sucesos que nos conmueven profundamente y nos llaman a experimentarlos para reintegrarnos en el lugar específico de la Naturaleza que compartimos desde el origen de la vida.

Se cierra así el círculo abierto por Sartre. El ‘yo’ al origen de sus pensamientos y el ‘yo’ a la cola de sus experiencias confluyen perfectamente en la identidad personal que los amalgama. La plenitud del individuo, es su identidad personal (el sí- mismo sartriano) y resulta básicamente de templar unos impulsos emocionales, que le destinan hacia un origen de ser, con unos pensamientos constituyentes de lo que proyecta ser. En este sentido, todas las acciones dirigidas a conservar o recuperar las condiciones medioambientales interrelacionadas causalmente con la actividad humana, tienen como resultado un acercamiento del ‘yo’ a su identidad más profunda. “La fusión del alma o del cuerpo en el acto, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, resulta a la vez posible y precaria gracias a la estructura

5. La identidad personal

Nos hemos centrado hasta ahora en dos aspectos esenciales de la identidad personal, uno fundamentado en la razón, el otro en las emociones. Por separado son insostenibles y solamente considerando su interdependencia devienen básicos para la gravitación del individuo sobre sí mismo. A la luz de estos dos aspectos investigaremos los vínculos del individuo con la comunidad para desembocar en un tercer aspecto concluyente de la identidad personal: el relacional. Las limitaciones de este trabajo en cuanto a extensión nos obligan a tratar la complejidad de este tema con brevedad, esbozando unas líneas básicas fundamentales para la sostenibilidad medioambiental condicionada a la identidad personal.

5.1 Dimensión reflexiva de la identidad

El acercamiento a la comunidad desde la perspectiva reflexiva tiene un carácter marcadamente individualista. Si la reflexión se sustenta de alguna manera en el modo de inteligir los hechos del mundo, entenderemos que los demás, en tal caso, entran a formar parte del proyecto del sujeto cuyo fin es engranarse en la realidad del mundo.

Es obvio que la consideración de otras libertades bajo este tratamiento de la identidad, predispone a las relaciones personales hacia el conflicto. Cada uno, haciendo uso de su libertad para constituirse en lo que decide ser, es un escollo en el camino del otro. El liberalismo, la competitividad, ‘el contrato social’, y todo lo que de ello se derive, posiblemente tiene su origen en el lado ‘egoísta’ de la identidad personal. Por consiguiente, la destrucción de la Naturaleza cae dentro del área de un consenso social cuando esto a nadie perjudica y a todos los participantes beneficia. Pero, una vez se ha hecho patente los efectos negativos del aprovechamiento ilimitado de los recursos y de la Naturaleza para los fines humanos, la posición egoísta debería apoyar una opción reguladora que le proteja de los perjuicios de ese exceso.

5.2 Dimensión corporal de la identidad

Examinemos ahora el modo en el que un sujeto, cuya identidad personal se afianza en su entrelazo corporal con el mundo, se ajusta a la comunidad. Bajo esta óptica, la común pertenencia a un mundo habitado por todos, retorna a cada uno encarnándole en un ‘alguien’ autor de sus actos dentro de su comunidad. Y se recoge en sí mismo amparándose en unas emociones que le conectan con quienes más analogía guardan con él. En esta descripción, no es explicable que la inmediatez con el vecino sea de rivalidad y sí de solidaridad. La posibilidad del consenso ya está ahí, en la unidad del mundo de la cual cada uno extrae su experiencia particular. El acceso particular a un mundo en común del cual todos toman sus primeras cogniciones, asienta un consenso preestablecido sobre el que puede aparecer el disenso. Desde esta perspectiva, como dijo Merleau-Ponty, funcionamos como un cuerpo único “Esta mediación por inversión, este quiasmo,

hace que no haya simplemente antítesis para- sí para-otro, sino que hay el ser como conteniendo todo eso, primero como ser sensible y luego como ser sin restricción. El quiasmo en vez del Para Otro significa que no hay rivalidad yo-otro, sino co-funcionamiento. Funcionamos como un cuerpo único”¹⁸. La posibilidad de sumergirse en una experiencia común a partir de compartir experiencias individuales da lugar a una especie de consenso social tácito en el que anida la identidad de la comunidad. La inclusión de cada uno en el núcleo de una experiencia más fundamental, compartida, retorna a él en el sentir de un ‘soy yo’ quien participó en ella. El otro, es la posibilidad de referirse a un espacio de experiencia compartida o intersubjetiva donde cada uno puede auto-revelarse diferente. Luego, cada uno se auto descubre a sí mismo través de los demás. El principio de solidaridad es básico desde esta visión compositiva para encontrarse cada uno en el ‘puesto’ que le identifica dentro del ámbito comunitario. En la ocurrencia de una catástrofe, así de inesperada e inédita como el Tsunami del 2004, además de otros sentimientos, debió de emerger con fuerza la necesidad preguntar y compartir experiencias para investigar la naturaleza de lo ocurrido. En el fondo, para descubrir el ser-ahí de cada cual en la experiencia global del suceso. Resumiendo, bajo este modo de forjarse la identidad personal en el seno de la comunidad, cada uno depende significativamente de un saber anónimo, más exhaustivo y esencial, que está en el hipocentro de todas las visiones particulares del hecho que se predica.

Los congéneres son bajo esta óptica un medio excelente de aproximación a la identidad de uno mismo. La incorporación de una experiencia particular en el “sentido común” de la comunidad proporciona a la persona un sentido de identidad dentro de la comunidad. Los hechos, cualquier hecho físico, puede reducirse causalmente a fenómenos naturales, por consiguiente, podemos argüir que las personas que habitan un territorio natural caracterizado por ciertas propiedades distintivas, se identifican en cierto modo con dicha naturaleza y sus condiciones medioambientales. La comunidad no pierde nunca de vista su vínculo con las condiciones biofísicas del territorio o bioregión en el que su saber germina. La comunidad, cuenta con una identidad propia ligada al sentido de los acontecimientos en su bioregión. Es, pues, básico que la comunidad acceda a este saber esencial para poder ceñirse a su identidad etológica en su condición específica de ‘animales humanos’. El proceso analógico de afinidad entre congéneres tiene pues, para ser efectivo, que abrirse a una identidad etológica más amplia en la bioregión. Pese a que nuestras facultades cognitivas son superiores al resto de las especies, no por esto debe creerse que la experiencia corporal de los animales se agota en nuestra experiencia. Aunque los precursores de nuestra cultura occidental han cosificado los animales en general como herramientas de trabajo, alimento o entretenimiento, en la imaginería cultural de antiguos pueblos, y aun hoy en algunos pueblos inmersos en la naturaleza salvaje, la presencia arquetípica de los animales el territorio es muy notable y significativa.

“Esta historia, llamada evolución biológica, es un proceso espontáneo de deriva natural en el surgimiento, conservación y transformación de configuraciones de diferentes modos de vivir en la unidad organismo-nicho que coexisten interactuando mutuamente, cambian juntas espontáneamente, en una manera en la que todos los

¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice., *Lo visible y lo invisible, seguido de Notas de Trabajo*. Barcelona, Seix Barral. 1970, p. 261

organismos participantes y sus nichos dinámicos se vuelven en mayor o menor grado parte del nicho de los otros en un proceso que resulta en el surgimiento de sistemas ecológicos que se transforman coherentemente juntos”¹⁹.

Bajo esta óptica el mundo se abre a la subjetividad por unas categorías naturales que conducen hasta el reducto más privado de uno mismo en el que se sostiene la identidad más real. Obviamente, la sostenibilidad medioambiental es condición necesaria para que el individuo desde este aspecto de la identidad, pueda encontrarse consigo mismo. En este esquema corporal de la identidad personal no cabe pensar en una voluntad libre para ser lo que uno quiere en el mundo, sino más bien, la voluntad es guiada hacia la identidad real de la persona por su pertenencia al ser-del-mundo.

En definitiva, el conocimiento de uno mismo a través de la experiencia natural propia en el seno de una experiencia compartida, se nutre de la evolución de la vida. La ‘ecología del ser humano’, no debería reducirse a un encuentro espiritual con el lugar específico que a cada uno le corresponde en la expansión o consecución de la vida, y sí debería contemplar además la capacidad de crear condiciones favorables y de regular la Naturaleza cuando es pertinente.

5.3 Dimensión de la identidad personal en la relación biyectiva entre el ente comunitario y el individuo

El individuo de talante reflexivo, tiene que pactar con los demás la mejor de las opciones posibles, pese a privarse de algunos proyectos que egoístamente le puedan interesar. Para ello, penetra un espacio público de datos con los que puede hacerse una idea más objetiva de lo que las cosas son. Pese a todo, subsiste un grado de libertad que impide definir una idea consensual a la que todas las visiones particulares hayan de remitir. Por esto, para compatibilizar puntos de vista distintos que eviten conflictos el colectivo tiene que ir ampliándose indefinidamente. Suponiendo idealmente que este proceso lograra aquietar los conflictos, señalando o regulando aquellos espacios de decisión personal que interfieren con la libertad del vecino, tampoco esto sería concluyente si tenemos en cuenta que en el momento siguiente siempre hay nuevos datos sensibles que enfrentan a las personas en la vida. Por consiguiente, la voz universal de una visión conjunta en la que todo el colectivo encaja sus ideas particulares es imposible. Luego, la identidad de la persona siempre se ve amenazada, o lo que es decir lo mismo, impedida por los demás. Visto en profundidad, la renuncia personal a la que obliga el pacto contractual supone siempre una amenaza para la libertad del otro. La insatisfacción personal conlleva la tentación de someter al otro en beneficio propio. El individuo constituido en la reflexión, luego, no termina por ajustarse a su identidad y está permanentemente en el intento de

¹⁹ MATURANA, Humberto. Artículo escrito para el *Ars Electronica* 2011, festival para el arte, la tecnología y la sociedad, p. 2

realizarse.

Pero, tampoco el individuo de corte existencial, cuya esencia se reduce a su existencia, termina por identificarse con un comportamiento vinculado a sí mismo. Su comportamiento depende de una experiencia en primer grado que nunca queda completamente cerrada en el dominio del experimentador. Tiene que ampararse en los demás para acceder a un saber impersonal por el que personificarse en alguien que participa él desde su experiencia personal.

El ser reflexivo para aplicar su lógica constituyente o trascendental, tiene que nutrirse de la experiencia, como Kant expuso²⁰, y el ser corporal, guiado por la experiencia sensible, tiene que poder acusar de algún modo la falta de 'alguien' que se apropie de ella para que tenga valor cognoscitivo. Queda pues un planteamiento confuso en cuanto al grado de validez de estos aspectos por separado y en exclusión. Supeditar la experiencia sensible al pensamiento para determinar la identidad no es válido como se investigó a propósito de Sartre, ya que el sujeto debería determinarse constantemente. Análogamente, la supeditación del pensamiento a unas emociones que surgen por la ausencia de un hipocentro en el origen de toda experiencia subjetiva, impide estabilizar una identidad dueña de sí misma y por consiguiente, dueña de sus pensamientos.

Concluimos por tanto que la identidad personal debe satisfacerse por igual en aras de unas ideas genuinas que brotan del entendimiento y también de unas 'emociones genuinas' que nacen des la experiencia. Aunque la razón y la experiencia pueden parecer en principio aspectos enfrentados, se retroalimentan mutuamente en la consideración de una identidad bien ajustada de la persona. La desmesura hacia uno u otro lado, va en detrimento de un óptimo en el que la persona es ella en sí misma. La experiencia y la razón se ajustan en una actividad real, donde la libertad y la obediencia son el anverso y el reverso de la misma moneda. La identidad personal está en el horizonte de crear, superarse, adaptarse, recuperarse. En definitiva el 'yo puedo', encuentra su camino haciéndolo.

Desafortunadamente, con frecuencia la obediencia a un saber profundo anclado en las entrañas de la naturaleza es truncada por ideas obsesivas que suplantán la necesidad de ser por la de tener, lo que en el ámbito comunitario se traduce en desequilibrios sociales. Cualquier grupo humano definido por unos caracteres analógicos, debe redefinirse dentro del medio natural en el que está integrado para posibilitar la emancipación de sus integrantes. El desequilibrio entre el ser racional y el ser corporal, se evidencia en esta alteración del orden ecuanime de los ciudadanos²¹. Y es debido, en buena parte, a la desconsideración de la comunidad hacia el entorno natural del que forma parte y por el que la comunidad es esencialmente algo en-sí previo a la individualidad de sus integrantes. Siempre mirando a un futuro del que apropiarse, toda política progresista, cuyo origen remoto arranca del individuo racional, choca con la institución de la comunidad cuyo rango más primitivo de identidad es su adaptación al entorno bioregional

La dependencia del individuo hacia la comunidad y a la inversa, de la

²⁰ Kant en la *Crítica de la Razón Pura* exponía que todo concepto tiene que poder aplicarse a los objetos de la experiencia para ser objetivamente válido, "es, pues, la posibilidad de la experiencia lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos a priori". KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 2004, p. 194

²¹ BÄHR, Joan. "Política y ecuanimidad en Ahedo", I. Y Gorostidi, I., editores, *Política Integral*. P.V, Universitas. 2012 pp. 139-172.

comunidad hacia el individuo, encierra una dialéctica de relaciones recíprocas entre la comunidad, que no excluye la posibilidad de la identidad personal del individuo.

El conflicto o la solidaridad respectivamente, son dispositivos que abren la conciencia a la consideración del otro sin terminar de abandonarlo o expulsarlo. La superación del conflicto pauta la emergencia del otro, acabando con la soledad del yo reflexivo. No obstante, el otro nunca se enajena completamente de la posesión de uno mismo. Y tampoco, en el reverso, el tú termina por desgajarse del yo sobre un puente de solidaridad (la sustancia común que alimentaba la solidaridad no podía escindir-se terminalmente en individuos solidarios puesto que los individuos no decidían ser solidarios sino que la solidaridad era la que les llevaba a ser individuos).

El 'yo', con su pensamiento, fecunda la experiencia que habita en su ser corporal, y con ello está fecundando también la solidaridad que une su cuerpo esencialmente con los otros seres de su hábitat. Así el ser reflexivo se abre a una alteridad pura de egos. Desde la perspectiva unidireccional del 'yo pienso', cada uno es un yo pensante igual que él, pero se desconsidera que cada uno es diferente por la situación concreta que vive su cuerpo en el mundo. Esta es la estructura básica que sostiene la forma democrática en el estado moderno.

Hay que poder integrar en el modelo 'clásico' de democracia moderna otro modo de democracia basado en la existencia de una situación compartida por todos sus ciudadanos, donde cada uno se distingue por su adhesión ella. Aquí se hace imposible generalizar la situación concreta que cada uno vive. Hay un disenso constructivo en el que cada uno encuentra su modo de entender corporalmente las situaciones prácticas que le atañen. El núcleo de la convivencia se sostiene sobre el modo de sentir y pensar cada uno su experiencia personal dentro de la experiencia esencial de la comunidad. El vector democrático se origina, por el contrario, en la concretización máxima de las situaciones para que cada uno pueda expresar su sentir primigenio en ellas. Las demandas se atienden particularizando al máximo las situaciones que afectan a los ciudadanos. Desde esta óptica, la sostenibilidad podría estar asegurada. El modo singular de gestionar cada situación particular basado en la experiencia corporal, anhela optimizar la cualidad de la comunidad cuyo referente más esencial es su integración natural en la bioregión.

La operatividad de una democracia que compagine estas dos vías contrapuestas de articular la relación de las personas, podría resumirse así: tiene que abrirse un tránsito entre el consenso y el disenso que permita interrelacionarlos. Lo fundamental es que el consenso no aplaste los disensos, como ocurre hoy en general, ni el disenso impida el consenso. Es primordial el contacto corporal de la persona con los hechos que afectan su vida para captar un sentir pre-conceptual a menudo desoído por el fuerte anclaje de la normativa institucional en la conciencia de la persona. El sentir primordial del cuerpo no debe ser silenciado en la operativa democrática ya que responde a una identidad de la persona vinculada directamente con el entorno natural de la bioregión en la que ha evolucionado. La comunidad democrática que desoye las emociones profundas del cuerpo, pierde la unidad natural que entrelaza biológicamente a todos los cuerpos en la bioregión en la que habita. "Para el ciudadano de la Tierra a diferencia del ciudadano cosmopolita, hay que tener cuidado y consideración por la naturaleza en sus seres vivos particulares incluso cuando el bienestar humano no esté en juego"²². El ser humano consiguientemente debe incorporar

en su cultura política el bioregionalismo pues su verdadera identidad no está desvinculada de la naturaleza del territorio en el que ha evolucionado su cuerpo. El 'obrar bien' al cual Aristóteles hace referencia como condición primordial para ser feliz, y en el que la política tiene un lugar preferencial²³ no debería desconsiderar en su pulso el bienestar de los animales, la flora y el equilibrio de los recursos geofísicos que dan coherencia a un sistema ecológico en el que la identidad del individuo cobra un aspecto esencial.

6. Felicidad

La felicidad aristotélica, es la auto-realización en el hombre contemporáneo. Es difícil pensar en que nos sintamos auto-realizados en un entorno constituido por una naturaleza destruida y con serias trabas a la viabilidad de la vida humana plena de sentido y goce. La felicidad, basándonos en la correspondencia entre el comportamiento humano y la identidad personal juega con tres grados de integración, el corporal, el social e intelectual, asociados a la biología, al discurso y a la conciencia. La amplitud teórica de este estudio nos ha obligado a comunicar estos tres campos en un paradigma único dirigido a la sostenibilidad medioambiental.

El sentido de identidad es fundamental para la autoestima y la felicidad en los humanos *y consiste en sentirse lo que uno es y en rechazar lo que uno no es*. Todos hemos venido a este mundo para ser felices, aunque no para triunfar ya que el triunfo social implica que otros no lo consiguen. El futuro sostenible solo tiene sentido si se fundamenta en una auténtica felicidad y en consecuencia en la consecución de nuestro sentido de identidad. La identidad forjada como la interacción entre la personalidad (posiblemente heredada) y la interacción con el medioambiente. Entendemos que el medio ambiente que forja la identidad, es el conjunto de características geográficas, paisaje y clima, de flora y de fauna que caracterizan a nuestra bioregión. El futuro sostenible solo tiene sentido si se fundamenta en una auténtica felicidad y en consecuencia en la consecución de nuestro sentido de identidad. Cuando desde la filosofía se analiza la felicidad, se contemplan dos significados diferentes del término.

Uno es el definir a la felicidad como un estado mental, propio de cada individuo e intransferible a los demás. La otra opción es considerar que una persona feliz es aquella que lleva una vida próspera y satisfactoria. Es decir, en principio la felicidad puede considerarse un estado placentero mental o el llevar una vida próspera o de bien-estar. Aunque siempre cabe preguntarse si la felicidad es algo más que esas simples asunciones, ambas acepciones de la felicidad pueden y deben darse al alcanzar la sostenibilidad.

7. Reflexiones finales

Desde una perspectiva tecnocientífica, la no sostenibilidad de la sociedad actual es consecuencia directa de la demografía y del consumo medio per capita²⁴. Sin embargo, desde diferentes foros también se asevera que los problemas medioambientales y de sostenibilidad aunque tienen una estrecha vinculación

²² VALDIVIESO. Joaquín. *Ciudadanos, naturalmente*, Barcelona: Horsori, 2011, p. 28

²³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Tecnos, 2009, 38-43

con la tecnociencia, no pueden resolverse únicamente con tecnología, ya que se deben fundamentalmente a un problema cultural²⁵ y de comportamiento individual y social^{26, 27}. Por otro lado, se ha empezado a postular desde diferentes instancias que las simples decisiones políticas como las del protocolo de Kyoto, el decrecimiento, la negociación de emisiones de CO2 e incluso las propuestas de crecimiento inteligente no pueden por ellas solas parar el cambio climático ni revertirlo. Ello es debido a que la no sostenibilidad de nuestras sociedades es consecuencia de que nuestros estilos de vida y comportamiento ciudadano que no son sostenibles²⁸ de nuestra cosmovisión²⁹ y de la propia concepción de la ciudadanía ecológica³⁰. Hablar de la necesidad de reducir la huella ecológica sin hablar de los motivos que subyacen a nuestros comportamientos y estilos de vida no sostenibles es tan inútil como tratar de curar las enfermedades sin tener previamente un diagnóstico acertado. Los estilos de vida y los comportamientos individuales y sociales actuales constituyen un legado que está profunda e íntimamente ligado a nuestros valores y cultura. Podríamos decir en cierto modo que el origen de la huella ecológica de nuestra sociedad es consecuencia unívoca de la huella cultural que condiciona nuestro comportamiento no sostenible. Dicho de otro modo, para ser sostenibles y más concretamente para reducir la población mundial y el exceso de consumo, hemos de cambiar nuestros estilos de vida, pero las preguntas cruciales son si queremos hacerlo y si tendremos la capacidad de hacerlo. Este nuevo equilibrio, implica el evitar las tensiones sociales y geopolíticas, lo que constituye un nuevo reto: el explicar por qué y cómo. Es por tanto, un problema más cultural y político que tecnológico. Si las soluciones van a pasar por propuestas policéntricas o globales, las negociaciones internacionales y transnacionales son imprescindibles y en tal caso las identidades y la felicidad de todos los ciudadanos deberán tener un papel central.

A título de símil conclusivo, podríamos decir que de igual modo que los vínculos afectivos y sensoriales entre el niño y los padres son lo que permite al menor adquirir y construir su identidad y devenir un adulto que se relaciona con los demás feliz y respetuosamente, alcanzar la verdadera identidad y felicidad es condición sine qua non para la sostenibilidad. Cuando las relaciones se construyen sobre unas bases de igualdad entre humanos y Naturaleza, el vínculo sensorial se convierte en un fundamento de la sostenibilidad.

²⁴ VIVES REGO, José, *Los dilemas medioambientales del siglo XXI ante la Ecoética*. Editorial BUBOK (www.bubok.es) 2010. VIVES REGO, José, *¿Suicidio político o suicidio ecológico? Políticas medioambientales para el siglo XXI*. Madrid: Fundamentos, 2011.

²⁵ WANG, Wilfried., "Sustainability is a cultural problem". *Harvard Design Magazine*. 18, (2003) pags. 1-3.

²⁶ VIVES REGO, Jose., CASCHETTO Serge, FARAUDO Jordi and PRIOR Diego. 2008. Management options for the increasing demand of energy and water: is the problem only soluble in technosciences? *AMBIO – A Journal of the Human Environment* 37 (2), 134-136.

²⁷ EHRLICH, Paul.R. and Anne.H. EHRLICH. 2013. Can a collapse of global civilization be avoided? *Proc. R. Soc. B*. 280, 20122845.

²⁸ VIVES-REGO, José, "El ciudadano ecológico: reflexiones sobre algunos contextos sociales y elementos cosmovisionales". *Sociología y Tecnología* no 3, vol. 1, (2013) pags 83-104. <https://sites.google.com/site/sociologiytecnociencia/home/no-3-vol-1-2013>.

²⁹ CANO, Marcel., MESTRES, Francesc y VIVES-REGO, José. 2010. "La Weltanschauung (Cosmovisión) en el comportamiento medioambiental del siglo XXI: cambios y consecuencias". *LUDUS VITALIS* vol XVIII, número 33, (2010) páginas 275-278.

³⁰ CANO SOLER, Marcel. y VIVES-REGO, José. 2013. "El ciudadano ecológico en los procesos de decisión social de la sostenibilidad: tecnociencia, ecoética y cosmovisión". *Sociología y Tecnología* (aceptado).

Marta Gil* **La comunidad racional de los seres humanos y el cosmopolitismo estoico: la propuesta de Martha Nussbaum**

*Marta Gil es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Cursó un Máster en Ética y Democracia en la Universidad de Valencia y actualmente se encuentra finalizando su tesis doctoral sobre la concepción cognitiva de las emociones de Martha Nussbaum en la misma Universidad. Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con Fondos FEDER de la Unión Europea.

ABSTRACT

En el presente artículo examinaremos la idea de ciudadano del mundo y de comunidad racional de los seres humanos tal como la formularon algunos filósofos de la Antigüedad. En conexión con ella, hablaremos de las obligaciones hacia nuestros congéneres que se derivan de esta comunidad, y veremos las discrepancias entre la perspectiva estoica expuesta por Cicerón y la filósofa contemporánea Martha Nussbaum. Otra cuestión que abordaremos será la herencia estoica de Kant, y la creencia en la posibilidad de un progreso moral para la especie humana; postulado que, por cierto, también asume nuestra autora. Por último, nos ocuparemos de la educación de las emociones en la formación de los ciudadanos, argumentando en favor de una concepción cognitiva desde la cual se puedan ilustrar las creencias que las acompañan.

KEYWORDS

Cosmopolitismo moral / Filosofía estoica / Martha Nussbaum / Justicia / Educación emociones

Introducción

Según Aristóteles, la *philia* era la principal esfera en la que podía existir la beneficencia.² De acuerdo con el Estagirita, la amistad es el lugar privilegiado en el que las personas desarrollamos nuestro altruismo. Asimismo, es el dominio en el que se despliega el sentido de la justicia. Esto no quiere decir que Aristóteles no tuviera idea alguna a propósito de la posible extensión de esta *philia* de una forma más global. Un ejemplo de esto lo encontramos en la noción del *philantropos*, que es aquél que ama la humanidad y es capaz de ver en cada ser humano

²Nancy Sherman, "Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention," *Ethics & International Affairs* 12, no. 1 (1998), 103, p. 105.

alguien que le es cercano. Aun así, para Aristóteles, la philía queda reducida a los estrechos límites de la polis.

Con los estoicos surge una nueva clase de afiliación, que pasa a abarcar a todos los seres humanos. Desde este enfoque, aspectos tales como la clase social, el sexo, o la raza no son más que contingencias, un simple accidente irrelevante desde el punto de vista moral. Martha Nussbaum retoma esta idea como elemento central de su propuesta de cosmopolitismo moral.

Ser ciudadano del mundo

Nussbaum apunta que el término *kosmou politês* parece ser de origen cínicco. Al ser preguntado por su lugar de procedencia, Diógenes contestó: “soy *kosmopolitês*”. Nussbaum señala que, probablemente, lo que Diógenes trató de poner de relieve fue que sus afiliaciones locales eran de menor importancia que su sujeción a una humanidad compartida. La afirmación de Diógenes, no obstante, no revela un compromiso con una propuesta de cosmopolitismo político, simplemente es una constatación de que no hay personas con las que se tenga una vinculación privilegiada por el hecho de coexistir en una comunidad política³.

Cuando Diógenes dice que es un ciudadano del mundo, señala Nussbaum, lo que está haciendo es definirse a sí mismo en términos de aspiraciones y preocupaciones universales. Aspectos contingentes tales como la clase social, el sexo, la raza o el origen nacional no serían en absoluto relevantes desde el punto de vista moral, puesto que todo ser humano es poseedor de razón y es capaz de propósito moral. Así, la conducta moral no puede estar gobernada por aquellas afiliaciones contingentes, sino que debe estarlo por el respeto a nuestra común humanidad⁴.

Epicteto y Marco Aurelio, por su parte, prefieren emplear la expresión “*politês tou kosmou*”, que significa, literalmente, ciudadano del cosmos o del universo. Según Epicteto, todos los seres humanos somos criaturas de Dios, y tenemos una comunidad con él en virtud de una comunidad compartida. Nancy Sherman subraya que Marco Aurelio deja de lado la formulación teológica de su predecesor y emplea una imaginaria política explícita, así como una serie de conceptos provenientes del Derecho, para defender su postura⁵. Marco Aurelio piensa que todo el género humano participa de una “constitución común”, una “constitución política” y que “el mundo es como una ciudad”⁶. Por lo tanto, todos somos ciudadanos de esta ciudad que es el mundo. Compartimos la razón y la capacidad para deliberar. Y, el que se aparta de esta constitución, de esta mancomunidad de la que todos formamos parte, es un extranjero, un exiliado del universo.

³Martha Nussbaum, “Kant and Stoic Cosmopolitanism,” *The Journal of Political Philosophy* 5, no. 1 (1997), 1, p. 4 y nota 11. No deja de sorprender que se considere a Diógenes como precursor del cosmopolitismo. Si bien es cierto que parece que fue el primero en emplear el término *kosmopolitês*, en el trasfondo de esta afirmación no hay una defensa de la igual dignidad de los seres humanos. Más bien al contrario, Diógenes sentía un profundo cierto desprecio por el resto de las personas, y se comportaba con sus conciudadanos de forma mordaz e irreverente. Así, criticaba duramente la sociedad en la que vivía, pero sin proponer ninguna acción política para cambiarla. Por este motivo, quizá podríamos atrevernos a decir que, más que un predecesor de los valores cosmopolitas, fue un precursor de los filósofos postmodernos. Para saber más sobre Diógenes de Sinope ver Carlos García Gual, *La Secta Del Perro* (Madrid: Alianza Editorial, 2005). y Diógenes Laercio, *Vidas y Opiniones De Los Filósofos Ilustres* (Madrid: Alianza Editorial, 2013).

⁴Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 5.

⁵Sherman, *Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention*, 103-119, p. 106.

⁶Marco Aurelio, *Meditaciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), IV.4.

Otro de los autores estoicos que Nussbaum toma como referente es Hierocles, cuyo planteamiento cosmopolita basado en los círculos concéntricos es ya célebre⁷. Hierocles postuló que debíamos imaginar nuestra mente rodeada de una serie de círculos concéntricos, que simularían diferentes comunidades en función de su cercanía con el yo. El primer círculo representaría el propio cuerpo; después, vendría la familia cercana, y, después, la familia lejana; a continuación, los miembros del mismo ethnos o comunidad local; y así hasta llegar a todos los seres humanos. Por lo común, la amplitud de los círculos y su distancia respecto del centro representan “el estándar por el que medimos la intensidad de nuestros vínculos, y, en consecuencia, nuestros deberes, hacia la gente”⁸. La identidad cosmopolita se iría forjando a base de acercar las personas que se encuentran en los círculos más lejanos al núcleo mismo de los círculos concéntricos. Es decir, que nuestra tarea moral, según Hierocles, sería atraer incluso a los seres humanos más lejanos al círculo del propio autointerés⁹.

El propio Hierocles es consciente de la dificultad y la exigencia de esta tarea, pues resulta obvio que es difícil apreciar igual a alguien a quien profesamos un gran cariño que alguien a quien ni siquiera conocemos. Por esta razón, Hierocles comprende que nuestros mejores deseos vayan dirigidos a los que nos son más cercanos, pero, aun así, recomienda preservar un sentido de afinidad con el resto de seres humanos, basado, como en el caso de Epicteto, en la común paternidad de Dios. En cualquier caso, merece la pena quedarse con la idea de que también tenemos deberes hacia los que nos son extraños, y que deberíamos esforzarnos por verlos como si se tratara de individuos que forman parte de nuestra esfera de interés personal¹⁰.

En definitiva, Nussbaum considera que el cosmopolitismo estoico reconoce en las personas aquello que hay de más valioso en ellas. Este rasgo es quizá menos llamativo y atrayente que otros aspectos más coloridos, como la tradición, la identidad o la pertenencia a un grupo, pero aun así debe prevalecer.

Las obligaciones que impone nuestra común humanidad: deberes de justicia y deberes de ayuda material

A pesar de que nuestra autora se basa en muchas de las ideas estoicas para desarrollar sus propias teorías, no todo son coincidencias con el pensamiento de los estoicos. Según lo interpreta Nussbaum, Cicerón distingue entre dos tipos de deberes para establecer qué tipo de obligaciones tenemos hacia los demás en

⁷Ver Martha Nussbaum, *Los Límites Del Patriotismo*, ed. Martha Nussbaum (Barcelona: Paidós, 1999).; *Ibid.*, p. 19-20. Aunque quizá a quien debemos la difusión de esta idea en la época contemporánea es al filósofo Peter Singer, que estableció una analogía entre los círculos concéntricos y el proceso de extender una adecuada preocupación por los demás. Ver Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral progress* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011)..

⁸ Dice Ilaria Ramelli, en relación al fragmento de Hierocles, p. lvi. Ver Ilaria Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009)..

⁹ Ver *Ibid.*. Esta metáfora ya puede encontrarse en Cicerón, como señala Nussbaum en Martha Craven Nussbaum, *El Cultivo De La Humanidad. Una Defensa Clásica De La Reforma En La Educación Liberal* (Barcelona: Paidós, 2001).., p. 88.

¹⁰ Nancy Sherman señala que, según Hierocles, debemos aprender a respetar (*timetéon*) a aquellos de los círculos externos como si estuvieran en el núcleo interno. Sherman, *Empathy, Respect, and Humanitarian Intervention*, 103-119, p. 106.

función de nuestro grado de relación con ellos: los deberes de justicia y los de ayuda material¹¹.

Mientras que los deberes de justicia son muy estrictos y deben extenderse a la totalidad de los seres humanos, es decir, más allá de las fronteras nacionales, los deberes de ayuda material son menos precisos, y en ellos hay implícita una preferencia por los cercanos, siendo extensibles a los lejanos sólo cuando a nosotros no nos cuesten ningún esfuerzo.

La *justitia* según la entiende Cicerón consta de dos ideas importantes. En primer lugar, consiste en no dañar a los demás, a menos que uno sea provocado por un acto injusto; y, en segundo lugar, se debe respetar la propiedad privada. Asimismo, observar una injusticia y no hacer nada por impedirlo es también una forma de injusticia que hay que evitar.

El rasgo característico de los deberes de justicia es que éstos deben hacerse extensivos a todos los seres humanos sin excepción. Incluso nuestros propios enemigos deben ser tratados con respeto y honestidad. Esto implica que uno jamás debe hacer trampas, y que deben ponerse límites a la sed de venganza y de castigo. En lo que refiere al comportamiento adecuado durante la guerra, Cicerón postula que los acuerdos deben primar por encima de los enfrentamientos, ya que lo primero es lo propiamente humano, mientras que lo segundo corresponde a las bestias. La violencia sólo es apropiada en determinadas ocasiones. Los vencidos, además, deben ser tratados justamente, e incluso debe serles otorgada la ciudadanía de la propia nación, cuando esto sea posible. Si la batalla aún no ha empezado, el ejército enemigo debe poder rendirse sin sufrir daño. Y las promesas, siempre deben ser mantenidas.

En contraste con los deberes de justicia, que son universales e imponen obligaciones rigurosas, los deberes de *ayuda material* tienen cierta elasticidad, en el sentido que Cicerón no propone un criterio estricto a la hora de establecer quién debe ser objeto de estos deberes con mayor prioridad. Simplemente, apunta que debemos tener en cuenta aspectos tales como la gratitud, la necesidad y la dependencia, o la amistad a la hora de decidir quién necesita más nuestro apoyo material. Así, formas de asociación tales como la amistad o las instituciones políticas compartidas deben ser objeto de especial consideración. Ahora bien, Nussbaum advierte que Cicerón no hace descansar, en modo alguno, dichos vínculos en la herencia o en la biología, sino, simplemente, en una vida compartida¹². Muy al contrario, según Nussbaum, si Cicerón sostiene la idea de que debemos cuidar de aquellos con los que tenemos vínculos estrechos, es porque considera que esto es lo más beneficioso para toda la humanidad. El problema que surge aquí es que, si existe un conjunto de personas al que le debemos especial protección, el resto queda fuera de nuestro círculo de preocupación y responsabilidad.

Nussbaum considera que, si queremos recuperar las ideas de Cicerón, es preciso desechar la asimetría entre un tipo de deberes y otros. Nuestra autora sugiere que no debería preocuparnos más el trato justo que la ayuda material. Al fin y al cabo, la esclavitud, la tortura o una violación son tan malas como la po-

¹¹ Martha Nussbaum, "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 54, no. 3 (2001), 38, p. 40. Nussbaum sugiere que Cicerón influyó enormemente en pensadores posteriores como Grocio, Kant, y otros estudiosos de las leyes internacionales y la teoría política.

¹² Esta idea es muy interesante. El privilegio de los cercanos no se basa en la pertenencia a una etnia, una raza, una religión o por poseer un rasgo identitario común, sino simplemente en la interdependencia mutua. Esta idea reviste particular importancia, sobre todo en nuestros días, en los que las relaciones de dependencia e influencia entre los ciudadanos de unos países y otros es más evidente que nunca.

breza extrema¹³. Los estoicos, al considerar que cuestiones tales como la salud, la riqueza o la libertad son “bienes externos” es decir, cosas que escapan a nuestro control, defienden que nuestra verdadera libertad y felicidad sólo puede venir de nuestra capacidad para sobreponernos a la necesidad de bienes externos. Cuando Cicerón promulga una serie de deberes de trato justo hacia los demás, está concediendo que hay cosas que realmente importan para el florecimiento humano. Y, si damos por buena la idea de que la pobreza extrema es un mal tan lacerante como la violencia, convendremos en que para dar un trato justo a los demás también deberá preocuparnos que dispongan de unos mínimos materiales.

Nuestra autora afirma que gran parte del pensamiento contemporáneo adolece de esta misma incoherencia, y señala certeramente que el ser humano “es carne y sangre que está hecha cada día por sus condiciones de vida”¹⁴. También nuestras esperanzas, nuestras preocupaciones, nuestros deseos y nuestra voluntad dependerán en gran medida de esas condiciones materiales.

Sin embargo, el fomento de las mejoras materiales más allá de las fronteras nacionales, aunque necesario, presenta un problema evidente, y que la propia Nussbaum apunta: “la justicia cuesta dinero”¹⁵. Este hecho, a su vez, hace más patente si cabe que los deberes de ayuda material son de suma importancia, ya que, sin ellos, será imposible que la justicia se haga efectiva, puesto que cualquier orden legal y político que proteja contra la violencia, las agresiones físicas, o la crueldad de cualquier signo requiere un apoyo material. Así, cosas tales como un sistema judicial, los cuerpos de seguridad del Estado, los abogados, o la administración pública, son necesarios para proporcionar justicia y proteger a los ciudadanos, pero también son cosas que requieren dinero. Nussbaum critica que, en ocasiones, la ciudadanía no es consciente de los medios que el Estado pone a su disposición: los cuerpos de policía, de bomberos, o cualquiera de las instituciones que hemos señalado anteriormente, necesitan ser mantenidos mediante un sistema de impuestos. En las naciones en las que no hay riqueza económica, los ciudadanos ven mermados sus derechos: no hay seguridad de ningún tipo, no hay protección contra la violencia, ni tampoco ante las adversidades de otro tipo, como carecer de empleo.

Cuando se trata de pensar estos problemas a nivel internacional, el asunto todavía se complica más, puesto que “mantener un sistema de justicia global implica enormes gastos”¹⁶. Pero, si asumimos la exigencia moral de cumplir con unos deberes de justicia, tendremos que estar dispuestos a redistribuir la riqueza económica más allá de las fronteras nacionales. Para cumplir con nuestras obligaciones de justicia hacia los demás, no basta con no ser los perpetradores de un mal contra otros seres humanos, sino que habrá que apoyar las instituciones que posibilitan la protección para que otros tampoco puedan perpetrarlo y sentar las bases de la igualdad social mediante cosas tales como el acceso a la educación o la sanidad. Los deberes de justicia, concluye Nussbaum, son inseparables de los deberes de ayuda material.

¹³ Thomas Pogge, en una línea similar, defiende que no sólo existen unas desigualdades económicas brutales entre las economías de rentas altas y los países pobres, sino que además los primeros somos responsables de la situación en la que viven los segundos. Y no únicamente en el sentido de causarles males, aunque sea de forma indirecta. También por nuestras vacilaciones a la hora de acometer los cambios precisos para acabar con la situación de miseria en la que viven. Ver Thomas Pogge, *La Pobreza En El Mundo y Los Derechos Humanos* (Barcelona: Paidós, 2005), en particular el capítulo 8.

¹⁴ Nussbaum, *Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy*, 38-52, p. 44.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

La creencia en la posibilidad de un progreso moral

Como ya hemos indicado, Nussbaum considera que la filosofía estoica ejerció una influencia muy profunda en otros pensadores posteriores, entre ellos, Kant. Esta influencia, según la autora, se hace más evidente en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* y otras obras de carácter ético-político en las que Kant sigue los argumentos del *De Officiis* de Cicerón.

Kant vincula la idea de una ley universal de la naturaleza con la idea del respeto por la humanidad¹⁷. De este modo, las ideas políticas de Kant contienen un núcleo moral, en el que la idea de un reino de seres humanos racionales, iguales y dignos, que no pueden ser tratados sólo como medios, sino que también deben ser tratados como fines, es central. La antropología moral propuesta por los estoicos y por Kant es fundamental en las ideas políticas de ambos, puesto que ésta se erige como un ideal regulativo que da forma a nuestras aspiraciones políticas.

Pero entre los estoicos y Kant (y también Nussbaum, que en esta cuestión sigue al filósofo de Königsberg) existe, a juicio de nuestra autora, una diferencia muy notable: los estoicos creen en una teleología. Para los estoicos, la naturaleza se encuentra teleológicamente diseñada y nosotros, además, podemos conocer su lógica en virtud de nuestra razón. Los estoicos toman el logos de Heráclito (o la razón que subyace al Universo) y lo identifican con una providencia (prónoia). Ésta, a su vez se corresponde con la divinidad (théos). Y la vida del hombre, debe adecuarse a la naturaleza, y vivir de acuerdo con ella (cata phýsin). En los estoicos, por tanto, se da una cadena de identificaciones: la naturaleza, con la divinidad; ésta, con el destino; éste, con la providencia; y esta última, con el logos o razón¹⁸.

En lo que respecta a Kant, si bien en la Paz Perpetua afirma que el proceso mecánico de la naturaleza ha de llevar a los hombres a la concordia, incluso en contra de su propia voluntad, no por ello podemos afirmar que en este proceso exista algún tipo de providencia¹⁹. Según Kant, al ser humano no le es dado desvelar los misterios del diseño y el funcionamiento del universo, esto es, conocer la providencia, sino que sólo podemos aspirar, de una forma mucho más modesta, a tener esperanza en ella. La providencia sería, por tanto, una suerte de “postulado práctico”²⁰ o ideal regulativo, más que la defensa de un propósito inherente a un universo que nosotros podemos conocer en virtud de nuestra racionalidad, como ocurre en el caso de los estoicos. Nussbaum, por su parte, se muestra de acuerdo con Kant en la idea de apropiarnos del núcleo moral de las ideas estoicas prescindiendo de la creencia en una teleología.

Merece la pena apuntar aquí una reflexión que aparece en *Sobre la paz perpetua* y que complementa las citas aportadas por Nussbaum. Kant es consciente de la dificultad de hacer efectiva una organización política mundial verdaderamente cosmopolita, y recurriendo a un razonamiento más realista, nos transmite

¹⁷ Klaus Reich: “Kant and Greek Ethics”, *Mind* 48 (1939), 338-54, 446-63. Citado por Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 5. La autora también cita en repetidas ocasiones el estudio de Ernst Cassirer *Kant's life and thought*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.

¹⁸ Segura Ramos, B., *Introducción a Marco Aurelio, Meditaciones*, p. 9.

¹⁹ Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

su confianza en la posibilidad futura de una constitución cosmopolita haciendo referencia a una serie de disposiciones favorables a este fin que resultan de interés propio para los Estados, a saber: “1) la naturaleza pacífica de las repúblicas; 2) la fuerza asociativa del comercio mundial; y 3) la función de la esfera pública política”. Es decir, que, para Kant, aunque el imperio efectivo de una constitución cosmopolita es algo que aún está lejos, los Estados siguen un decurso histórico que, aunque guiado por el propio beneficio, nos acerca cada vez más a ese ideal²¹.

Nussbaum considera que lo importante aquí, con independencia de si pensamos que el universo está intrínsecamente bien ordenado o no, es poner de relieve que todas las personas, lejanas o cercanas, comparten una misma humanidad, y este ideal moral es el que debe guiar y poner exigencias a la política²².

Según nuestra autora, la Paz Perpetua de Kant es “una defensa de los valores cosmopolitas”, y un excelente ejemplo de propuesta política que guiada por el ideal moral al que nos acabamos de referir²³. Kant apoyó, de una forma más influyente que cualquier otro filósofo de la Ilustración, una política basada en la razón y en ideas universalistas y no en el sentimiento de pertenencia a un grupo. Kant, por tanto, tenía la voluntad de transformar el mundo. Nussbaum alaba esta actitud, manifestando que es mucho más optimista y proactiva que otro tipo de propuestas. Las ideas que tiene en mente a la hora de oponerlas a la perspectiva Kantiana son principalmente las de autores comunitaristas, en el ámbito anglosajón, o un pensamiento como el de Heidegger, en el ámbito de la filosofía continental. De este último, nuestra autora afirma que simplemente espera la “llamada del Ser”, criticando a Heidegger su pasividad y conservadurismo²⁴.

Nussbaum trae a colación las palabras de Kant:

Por incierto que me resulte y me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máximi, por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas- de que tal cosa es factible. Esta esperanza de tiempos mejores, son la cual nunca hubiera entusiasmado el corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal, también ha ejercido siempre su influjo sobre la labor de los bienpensantes²⁵.

Desafortunadamente, son muchos los motivos para el pesimismo dadas las violaciones constantes de derechos humanos y de libertades que millones de personas sufren, especialmente en algunos lugares del planeta. Pero, a pesar de que los hechos nos confirmen una y otra vez lo lejos que estamos de alcanzar los ideales y los valores ilustrados, algún tipo de esperanza, aunque sea en un progreso imperfecto, debe ser mantenida.

²¹Jürgen Habermas, *La Inclusión Del Otro. Estudios De Teoría Política*. (Barcelona: Paidós, 1999), p. 153.

²² Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 18. 23 *Ibid.*, p. 4.

²⁴ Nussbaum piensa que hay una confrontación entre dos posturas opuestas, tanto en el ámbito anglosajón, como en el continental. Así, por un lado tendríamos a los herederos de Kant: Habermas, Rawls y la propia Nussbaum, entre otros. Por el otro, tendríamos a los herederos de Nietzsche: Heidegger, en la filosofía continental, y, en el ámbito anglosajón, algunos autores afines al comunitarismo como Bernard Williams o Alasdair MacIntyre.

²⁵Immanuel Kant, *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 1986), p. 54.

Las emociones y la formación de los ciudadanos

Para finalizar, otro punto en común entre la filosofía estoica y la de Nussbaum refiere al papel de las emociones en la sociedad y, sobre todo, en la educación cívica. Nussbaum defiende una concepción cognitiva de las emociones, es decir, que para Nussbaum las emociones no son un aspecto salvaje e indomeñable de nuestra naturaleza, sino que se encuentran vinculadas a nuestras creencias. Nussbaum defiende una concepción cognitiva de las emociones, y subraya que “todas las visiones cognitivas de la emoción suponen que las emociones pueden modificarse por un cambio en la forma en que se evalúan los objetos”²⁶. Para Nussbaum, por tanto, las emociones no sólo pueden modelarse a través del aprendizaje, sino que su ilustración constituye una parte fundamental de la formación de los ciudadanos²⁷.

La autora toma esta idea de los estoicos, quienes sostuvieron que, a diferencia de lo que ocurre con los apetitos, que tienen un carácter estrictamente corporal y se encuentran ligados a las funciones vitales, las emociones son una especie de juicios evaluativos, es decir, una suerte de juicios a través de los cuales evaluamos los objetos del mundo en función de la importancia que éstos poseen para el florecimiento de la persona. Estos objetos, además, escapan al control del sujeto²⁸. La visión estoica parece poner de relieve cuán expuestos nos encontramos ante los accidentes del mundo. Precisamente por este motivo, los estoicos desdeñan el apego a las cosas materiales, y minimizan la importancia de los objetos cuya suerte escapa a nuestro control (incluyendo las personas que apreciamos).

Así pues, los estoicos defienden que los apegos a las cosas nos hacen ser débiles: si uno no es muy aficionado al dinero, los honores o las propiedades, jamás padecerá un sufrimiento derivado de la falta de estas cosas. Tampoco se sentirá afligido, o airado contra quien se las haya arrebatado, o tendrá envidia de los bienes que posean otros. Para los estoicos, por tanto, liberarnos de nuestra dependencia de las cosas materiales nos hace también más libres, puesto que nos permite no estar sometidos a las pasiones.

En lo que respecta a Nussbaum, nuestra autora no comparte con los estoicos este desinterés por los bienes externos. Antes bien, la autora sostiene que hay una serie de bienes primarios básicos que resultan fundamentales para que toda persona pueda vivir una vida digna de ser vivida. Ya hemos visto cómo afirma que los deberes de ayuda material son tan apremiantes como los deberes de justicia, puesto que los últimos no pueden existir sin los primeros. Por otra

²⁶Martha Craven Nussbaum, *Paisajes Del Pensamiento: La Inteligencia De Las Emociones* (Barcelona: Paidós, 2008), p. 268.

²⁷ Ver Martha Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013).; Martha Craven Nussbaum, *Sin Fines De Lucro. Por Qué La Democracia Necesita De Las Humanidades* (Buenos Aires: Katz, 2010); Nussbaum, *Paisajes Del Pensamiento: La Inteligencia De Las Emociones*; Martha Craven Nussbaum, *El Ocultamiento De Lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley* (Buenos Aires: Katz, 2006).; Nussbaum, *El Cultivo De La Humanidad. Una Defensa Clásica De La Reforma En La Educación Liberal*; Martha Craven Nussbaum, *Justicia Poética. La Imaginación Literaria y La Vida Pública* (Barcelona: Andrés Bello, 1997); Martha Nussbaum, *La Tera- pia Del Deseo. Teoría y Práctica En La Ética Helenística*. (Barcelona: Paidós, 2003).; Ibid.; Nussbaum, *El Cultivo De La Humanidad. Una Defensa Clásica De La Reforma En La Educación Liberal*; Nussbaum, *Justicia Poética. La Imaginación Literaria y La Vida Pública*.

²⁸ Nussbaum, *Paisajes Del Pensamiento: La Inteligencia De Las Emociones*, p. 64-65.

parte, la necesidad de un conjunto de bienes necesarios queda reflejada en su enfoque de las capacidades. Nussbaum entiende las capacidades como base para una teoría de los derechos básicos. La idea fundamental es que “en relación con cada una de estas capacidades podemos sostener, al imaginar lo que sería una vida desprovista de ella, que no sería una vida acorde con la dignidad humana”²⁹. Precisamente porque hay cosas que importan, nuestra autora considera que hay reacciones emocionales apropiadas que surgen en respuesta a la privación o el fomento de las capacidades. Así, allí donde un ser humano vea recortadas sus capacidades, habrá compasión por su sufrimiento. Y, cuando esto ocurra por causas que tienen un origen y una solución social, aflorará la indignación, puesto que la indignación es una emoción que surge como respuesta ante un daño inmerecido e injusto. Las emociones, por tanto, no son ajenas a nuestras concepciones de la justicia.

Aunque Nussbaum no comparte este desapego por los objetos materiales, como ya hemos visto, sí que comparte la idea de que es preciso orientar correctamente los juicios y las creencias para poder ilustrar las pasiones, sobre todo, aquellas que tienen que ver con la vida pública. Nussbaum señala que es importante ver cómo los estoicos vinculan esta ilustración de las pasiones a la idea de una ciudadanía mundial. El amor, visto como una actitud, y no como una pasión propiamente dicha, se presenta como una disposición adecuada para contemplar al conjunto de la humanidad. En una línea similar, los estoicos nos invitan a no ver al extraño, o incluso al enemigo, con odio o miedo, sino a verlos como elementos de un cuerpo común con quien compartimos objetivos vitales.

Las actitudes que, con frecuencia, conducen a situaciones de conflicto étnico, religioso o nacional están informadas por evaluaciones cognitivas socialmente construidas, que proporcionan una idea equivocada del otro, e impiden verlo como un semejante, portador de una inalienable dignidad, y, por tanto, merecedor de respeto. Si sostener una concepción cognitiva de las emociones implica tener presente cuán dependientes son éstas de las creencias, los pensamientos y las ideas, también significa creer en nuestra capacidad de intervención sobre ellas a través de los cambios en las cogniciones que las acompañan. Será, por tanto, tarea de la filosofía descomponer pacientemente estas ideas erróneas y peligrosas³⁰.

También será tarea de la filosofía advertir de las derivas perniciosas que pueden adquirir algunas emociones en la deliberación pública. Nussbaum ha argumentado extensamente en contra del recurso a algunas emociones particulares, como la vergüenza y la repugnancia, en el discurso público. Así, la autora sostiene que, los ciudadanos no deben ser avergonzados jamás (ni siquiera los delincuentes, puesto que ello entrañaría tratarles como seres irremediabilmente defectuosos, incapaces de cambiar y reincorporarse a la sociedad), ni la repugnancia debe ser traída a colación en la deliberación pública, puesto que ésta, a menudo, se emplea para denigrar y deshumanizar a grupos o individuos ya de por sí desfavorecidos³¹.

²⁹ Martha Craven Nussbaum, *Las Fronteras De La Justicia. Consideraciones Sobre La Exclusión* (Barcelona: Paidós, 2006), p. 89.

³⁰ Nussbaum, *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, 1-25, p. 20.

³¹ Ver capítulos de Nussbaum, *El Ocultamiento De Lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*.

Conclusiones

La idea de igual dignidad de todos los seres humanos no es, como hemos visto, una novedad de nuestra época, sino que fue el caballo de batalla de la ética estoica. No obstante, la creencia de que existe una distinción entre los deberes de justicia y los deberes de ayuda material, significa no asumir dicha premisa ética hasta sus últimas consecuencias. Como ha argumentado Nussbaum, en ausencia de unos medios materiales, es imposible garantizar lo que hoy en día conocemos como derechos humanos. Pese a todo, hay que reconocer un mérito en las figuras de filósofos como Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Cicerón o Hierocles, que fueron los que extendieron la creencia de que los seres humanos debían ser concebidos como un todo, más allá de los angostos límites de la polis, y que la dignidad de cada uno de ellos debía ser reconocida en cualquier lugar y circunstancia.

Este planteamiento no está, por supuesto, exento de problemas. Por ejemplo: ¿Cómo conseguir que los programas de ayuda internacional sean una preferencia, cuando incluso los países desarrollados se encuentran en crisis?; ¿Tienen interés los países desarrollados en mantener a otros países en situación de pobreza y subdesarrollo?, y, en caso de que lo tengan, ¿cómo lograr que adquieran compromisos?; ¿Hay alguna forma de hacer a los ciudadanos partícipes de estos problemas para que exijan cambios?

Las respuestas a estas preguntas no nos permiten hacernos una imagen demasiado halagüeña de nosotros mismos y de la posibilidad de un progreso moral. Pero, tal y como señalábamos en uno de los apartados del artículo, no nos queda más remedio que mantener, aunque sea de una forma modesta y con las debidas reservas, alguna esperanza en la posibilidad de un progreso moral. De lo contrario, quedaríamos perpetuamente instalados en la acomodaticia idea de que nada se puede cambiar, y de que, por lo tanto, no merece la pena el esfuerzo de intentar enmendar el mundo.

Por último, el hecho de que nuestras emociones, especialmente las más destructivas, puedan ser moldeadas y conformadas por la sociedad, y de que se encuentren estrechamente vinculadas a la imagen que tenemos de nosotros mismos y de los demás, es poderoso, y debe ser tenido en cuenta. En especial cuando se trata de reflexionar sobre el papel que las emociones pueden tener en la formación de una ciudadanía cada vez más cosmopolita y preocupada por las cuestiones de justicia que afectan tanto a sus conciudadanos como a los ciudadanos de otras latitudes, y menos proclive al ensimismamiento con lo que le es similar y afín.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 28 marzo 2014

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X