

ALIA

Revista de Estudios Transversales
Número 7 06/2018

Los editores **Prólogo** p. 2

Mosè Cometta **L'Università e il neoliberalismo** p. 3

Joshua Beneite-Martí

**Giro en la ética ambiental: antiespecismo,
postecología y apantropinización** p. 13

Ignacio Marcio Cid **No todo: algo menos, un poco.
Sobre la ambición omnicomprendensiva
de la filosofía.** p. 28

Alex Escamilla Imparato **Catalunya
escrúpulo europeo.** p. 38

Alejandro Villamor Iglesia **Acerca de la relación
entre pensamiento y lenguaje:
los argumentos de Davidson y Bermúdez** p. 47

Adolfo Silván Martí **Más allá de la ventana,
el mundo. Reflexión filosófica de un profesor
retirado** p. 60



Los editores – **Prólogo**

En tiempos turbios, en que predomina la oscilación entre la liquidez relativista y la solidez pétrea de la confrontación acérrima, aparece, una vez más un número de nuestra revista, que pretende, con humildad, contribuir a una mejor comprensión crítica y autocrítica de la realidad, presupuesto necesario por el desarrollo de unas relaciones sociales pacíficas y emancipatorias.

Como las anteriores, esta entrega se quiere, todavía, un ejercicio filosófico, de pensamiento y vida, en tensión que debate. Se encuentra, igualmente, instalada en un colorista punto medio deseoso de evitar la dicotomía. Pretende preservar, con los orígenes, recurridos y utillaje conceptual de sus contribuyentes, una riqueza que subraya la diversidad, que fomenta la conciliación del diálogo, que propicia la disparidad que conlleva pensar en conjunto, sin hacer oídos sordos.

Así, los autores de este número se diferencian entre sí por sus distintas edades - que, es sabido, conllevan una distinta forma mentis -, por su procedencia, por su posicionamiento ideológico y por sus pertenencias a sistemas onto-epistémicos diferentes. A pesar de ello, cada uno ha decidido aportar a la discusión común algo de su propio interés. Con esta decisión, ellos comparten ya un proyecto filosófico, a saber, propensión al debate racional. En esos tiempos, siempre más marcados por lógicas y tecnologías de carácter emotivo, su gesto aparece pues como un gran desafío.

Intentar filosofar, hoy más que nunca, es en efecto ya de por sí un acto militante: se postulan los límites de nuestras creencias y de nuestras acciones, se establecen marcos racionales y discursivos en los cuales se podrá en seguida debatir para allanar o superar tensiones; eso es - se subvierte la relación de poder vigente instaurando nuevos espacios de debate. Hace un siglo, la cuestión de la técnica angustiaba y preocupaba a los filósofos, pues ponía en cuestión la centralidad del hombre en su propia vida y en el mundo social. Hoy, en un tiempo marcado esencialmente por la tecnología, filosofar es levantarse de nuevo para reivindicar esa centralidad.

L'Università e il neoliberalismo

ABSTRACT

L'Università è un'istituzione e, come tale, rispecchia l'equilibrio egemonico vigente. Negli ultimi decenni, complici le riforme di carattere neoliberale, questa ha preso definitivamente le distanze dal sapere inteso in senso antico e medievale, diventando di fatto uno strumento di produzione di lavoratori intellettuali specializzati, fondamentali per la sopravvivenza del mercato globale.

KEYWORDS

Università / Neoliberalismo / Egemonia / Pensiero critico

Università e educazione

Da almeno un secolo e mezzo a questa parte si manifesta, in seno al mondo filosofico, un certo scontento e una conseguente preoccupazione circa le sorti delle istituzioni universitarie. Diversi pensatori hanno infatti diagnosticato una tendenza mortifera alla specializzazione del sapere universitario, che a sua volta conduce all'abbandono del compito di fornire un'educazione completa e globale che caratterizzava – idealmente – quest'istituzione. Procediamo con ordine. I due autori che maggiormente ci interessano, in questo frangente, sono evidentemente Ortega e Heidegger. Entrambi hanno infatti sviluppato, seguendo il proprio stile, una feroce critica alla condizione dell'istituzione universitaria agli albori del xx secolo. Il filosofo spagnolo rafforza la propria diagnosi mediante un confronto storico con l'Università medievale. In questo modo, egli sottolinea le differenze radicali che dividono le due istituzioni e può dunque operare un giudizio critico circa la situazione contemporanea.

La Universidad medieval no investiga; se ocupa muy poco de profesión, todo es... «cultura general» – teología, filosofía, «artes». Pero eso que hoy llaman «cultura general» no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina de carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que

* Dottorando Doc.ch (Fondo Nazionale Svizzero) presso l'Università di Losanna, ha ottenuto la Licenza in Filosofia nel 2014 (*Magna cum Laude*) presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Laurea in Filosofia nel 2012 presso l'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 in Spagna, Svizzera e Italia e tenuto conferenze in Spagna, Germania, Francia e Italia.

el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia.¹

Fondamentale, per i medievali, era la comprensione della realtà come Creazione divina dotata di senso. Il compito esistenziale dell'uomo era, dunque, fondamentalmente ermeneutico. Si trattava di osservare la realtà e sforzarsi di comprenderla. In questo modo sarebbe infatti emerso il senso celato della Creazione, e a sua volta il senso dell'essere umano. Agli occhi dei medievali, insomma, la questione culturale non era meramente aneddotica. Acculturarsi non rispondeva alla necessità di esibire *status simbol* quanto piuttosto all'esigenza di comprendere il proprio compito nella realtà e dunque dare un senso alla propria vita. Con la modernità le cose si modificano. La rivoluzione scientifica, così come i lavori dei primi filosofi moderni, mettono in luce i limiti e i difetti della conoscenza umana. Tutto lo sforzo epistemologico moderno – comprendere ciò che possiamo sapere e come lo possiamo conoscere – rende di fatto impossibile un approccio ingenuo all'ermeneutica della realtà. I medievali peccavano infatti di un'eccessiva fiducia nelle capacità razionali dell'uomo e soprattutto nella buona volontà dell'autore della Creazione, il quale avrebbe predisposto il mondo in modo tale da renderlo – sotto certi aspetti almeno – comprensibile per i suoi figli prediletti.

Al passaggio fra civiltà medievale e civiltà moderna corrisponde un mutamento in seno all'Università. Quest'istituzione si trasforma infatti in consonanza ai nuovi modi di comprendere la realtà. «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*»². Fondamentale, per l'Università contemporanea, è la trasmissione di saperi scientifici e la formazione di manodopera qualificata che sappia far progredire la campagna scientifica – non più orientata alla comprensione, ma piuttosto al dominio della realtà, come denunciato da Heidegger. Questo cambiamento è, agli occhi di Ortega, assai tragico, poiché equivale allo snaturamento della missione fondamentale dell'istituzione universitaria. Infatti, egli afferma, sebbene la scienza sia importantissima nella creazione di condizioni di vita dignitose, ancor più importante rimane il compito esistenziale e narrativo di trovare un senso alla vita umana. Riaffermando la gerarchia dei saperi tipicamente antica e medievale, il filosofo spagnolo rivendica infatti la centralità e l'importanza della ricerca di senso, che non dovrebbe insomma essere relegata o sminuita da questioni d'ordine pratico.

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 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 aquélla.³

In questo senso l'Università, come istituzione del più alto insegnamento, dovrebbe occuparsi fondamentalmente di trasmissione della cultura e di creazione di narrazioni e interpretazioni sulla realtà e sulla vita umana piuttosto che concentrarsi su questioni particolari perdendo di vista l'insieme.

1 ORTEGA Y GASSET, José, *Misión de la Universidad*, Madrid, Alianza, 2010, 35.

2 ORTEGA Y GASSET, José, *Misión de la Universidad*, 36.

3 ORTEGA Y GASSET, José, *Misión de la Universidad*, 37.

Sulla stessa lunghezza d'onda si trova pure Heidegger. Il filosofo tedesco, conosciuto per le sue veementi critiche alla scienza e al sapere moderni, rei d'aver contribuito all'oblio dell'essere, si è infatti più volte interrogato circa la questione universitaria. In questo contesto, possiamo osservare quanto egli scrisse nel semestre invernale dell'anno accademico 1937-1938 a proposito della conformazione della scienza moderna. In questi testi, infatti, il filosofo mette in luce quelle che ritiene essere le peculiarità del metodo scientifico moderno, vale a dire del progetto moderno d'ermeneutica della realtà. Fondamentale, in questo progetto, è proprio l'importanza del metodo – come abbiamo già osservato, infatti, la modernità nasce anche come contestazione epistemologica della fiducia ermeneutica dei medievali.

Il primato dei metodi conduce alla tecnicizzazione della scienza, ad un ordine delle procedure chiuso in sé – ordine a partire dal quale tutto ciò che è oggettivo viene preso di mira *a priori*. Il che ha come immediata conseguenza la *specializzazione*. Questi due caratteri della scienza dei tempi moderni non sono avvertiti – a giusta ragione, del resto – come un difetto, ma, al contrario, come la sua specifica proprietà, come la sua superiorità e, in definitiva, come la garanzia del suo continuo progredire.⁴

La specializzazione e la centralità del metodo sono le caratteristiche principali della scienza moderna, che le permettono di ottenere ciò che si è prefissa. In questo senso, Heidegger tenta di far emergere i presupposti metafisici di tale opera: la scienza moderna, con la sua specializzazione e la sua insistenza sull'importanza del metodo, non è interessata a comprendere e interpretare la realtà quanto piuttosto a interagire con essa, vale a dire a dominarla. Questa sua insistenza sulla necessità di controllo e di dominio della realtà la porta, inevitabilmente, a perdere di vista la ricerca di senso e significato.

Mediante il primato (e la supremazia) del metodo e la sua “solidificazione” in tecnica si compie un crescente svincolamento dal distretto cosale-tematico in quanto tale, e così accade *innanzitutto* la distruzione del contratto [rapporto] con il regno dell'essere, dal quale il distretto cosale-tematico viene ritagliato in quanto distretto ontico⁵.

La natura stessa della scienza moderna conduce dunque a una certa dimenticanza, alla non considerazione della questione dell'essere e, in generale, alla svalutazione dell'importanza della ricerca di senso in favore dello sviluppo di una tecnica performante. Di fronte a questa impostazione dell'impresa umana del sapere – ormai praticamente ridotta alla mera forma scientifica – anche l'istituzione universitaria si modifica di conseguenza. La diagnosi heideggeriana è dunque affina a quella di Ortega: l'Università moderna accantona la ricerca di senso e la creazione di cultura in favore di un insegnamento professionale e specialistico. Di fronte a un simile scenario, e dopo aver maldestramente e con scarsi risultati tentato di prendere le redini dell'istituzione universitaria illudendosi di poterla riformare, Heidegger riconosce la difficoltà di sviluppare un discorso critico e la ricerca culturale in seno all'Università. Così, di fronte a quest'impossibilità, il filosofo è chiamato a prendere posizione e valutare se sforzarsi comunque di operare dall'interno, subendo perciò costrizioni e condizioni sfavorevoli, oppure

4 HEIDEGGER, Martin, «La minaccia che grava sulla scienza», in *Scritti politici*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, 195.

5 HEIDEGGER, Martin, «La minaccia che grava sulla scienza», 196.

allontanarsi definitivamente da quest'istituzione, decretandone di fatto la morte come luogo del sapere. «La circostanza dell'uscita di Nietzsche dall'Università costituisce la decisione più radicale presa allora *nei confronti della "scienza" dell'epoca*»⁶. Questa situazione interpella dunque il filosofo non in quanto militante partitico, ma proprio in quanto filosofo: di fronte alla svalutazione della ricerca del sapere, egli è chiamato a decidere se accettare questa situazione, se tentare di modificarla o se abbandonare un'istituzione divenuta ormai inospitale.

Università come espressione dell'equilibrio egemonico

Da quanto emerge, insomma, possiamo affermare che esiste senza dubbio una stretta correlazione fra l'organizzazione e la missione dell'Università come istituzione d'educazione superiore e lo sviluppo più generale della società – al punto che questa viene considerata uno strumento fondamentale nella costruzione dello spazio nazionale e del mercato interno⁷. Occorre, a questo proposito, sfatare però certe illusioni. V'è infatti spesso la tendenza a credere che un buon sistema universitario sia la causa di una società più dinamica e in miglior stato di salute. L'Università, in questo senso, è vista come una sorta di motore della società, come un luogo privilegiato attraverso il quale si forgia il destino comune. Per Ortega, però, è vero piuttosto il contrario. «La escuela, como institución normal de un país, depende mucho más del aire público en que íntegramente flota que del aire pedagógico artificialmente producido dentro de sus muros»⁸. L'Università non è insomma il cuore pulsante della società, il motore dei suoi cambiamenti, quanto piuttosto una delle migliori espressioni di quest'ultima. È la società che, nell'Università, viene rappresentata attraverso i cambiamenti nei piani di studio, nei metodi di ricerca e nell'organizzazione delle facoltà. I cambiamenti nella sensibilità sociale, nel modo di comprendere e interagire col mondo che risultano dominanti hanno infatti un impatto duraturo sulle modalità in cui si organizza e funziona l'istituzione universitaria.

Occorre fare una precisazione in merito alla questione. La sensibilità sociale, ovvero il modo in cui una società si organizza, vive, interagisce e comprende la realtà non è un qualcosa di monolitico, di coerente e stabile. Gli equilibri socio-culturali sono infatti frutto di un equilibrio dinamico fra sensibilità e interessi distinti. Occorre qui richiamare le analisi di Antonio Gramsci. Il filosofo sardo ha infatti osservato attentamente lo sviluppo sociale, arrivando a comprendere come l'equilibrio socio-culturale e politico sia determinato da uno scontro costante fra gruppi contrapposti. Ogni gruppo sociale è infatti portatore di una serie di interessi e di una particolare visione del mondo. In questo senso, tale gruppo tenterà di imporre la propria prospettiva al resto della società. Non è questo il luogo per analizzare in profondità le questioni legate allo sviluppo e all'evoluzione dell'egemonia, basti comprendere alcuni aspetti fondamentali.

Il fatto dell'egemonia presuppone indubbiamente che sia tenuto conto degli interessi e delle tendenze dei gruppi sui quali l'egemonia verrà esercitata, che si formi un certo equilibrio di compromesso, che cioè il gruppo dirigente faccia dei sacrifici di ordine economico-corporativo, ma è anche indubbio che tali sacrifici e tale compromesso non possono riguardare l'essenziale, poiché se l'egemonia è etico-politica, non può

6 HEIDEGGER, Martin, «La minaccia che grava sulla scienza», 194.

7 *cfr.* GROPPPO, Luís Antonio, «Da universidade autônoma ao ensino superior operacional: considerações sobre a crise da universidade e a crise do Estado nacional», in *Avaliação*, 16, 1, 2011.

8 ORTEGA Y GASSET, José, *Misión de la Universidad*, 28.

non essere anche economica, non può non avere il suo fondamento nella funzione decisiva che il gruppo dirigente esercita nel nucleo decisivo dell'attività economica.⁹

In questo senso, dobbiamo comprendere «l'aria che si respira in pubblico», ovvero quella sensibilità sociale che poi determina lo sviluppo dell'istituzione universitaria, come un elemento dinamico e sfaccettato, in cui intervengono diversi gruppi d'interesse distinto e che è però determinato fondamentalmente dall'influenza del gruppo egemone, che esercita la propria egemonia in special modo sull'ambito economico. Ne consegue che l'Università è determinata, nella propria esistenza, dalla struttura economica in vigore e dagli equilibri di forza fra i vari gruppi. La ricerca e l'educazione non sono infatti esenti dai giochi di potere. Anzi, come già ricordava – a buona ragione – Platone, esse ricoprono un ruolo fondamentale nella possibilità di stabilire o modificare l'egemonia culturale in seno a una società. Lateniese sottolinea infatti il ruolo cruciale che l'educazione e le sue istituzioni nello sviluppo futuro della società: «è [nella gioventù] soprattutto che si forma e penetra l'impronta che si voglia dare a ciascuno. [...] Dovremo allora permettere così, con tutta leggerezza, che i bambini ascoltino qualsiasi favola, inventata dal primo che capita»¹⁰? Di nuovo, emerge come le istituzioni educative – e dunque, anche ed eminentemente, l'Università – siano espressione dell'equilibrio di potere, determinate nel proprio esistere dalla visione del gruppo egemone.

Il passaggio dalla modernità disciplinare al paradigma contemporaneo

Grazie agli studi di Foucault, così come alle ricerche di Heidegger sulla scienza, alle osservazioni di Weber e in generale a tante analisi che si sono sviluppate nel corso del xx secolo, possiamo affermare senza timore che la società moderna si caratterizza come una società disciplinare. Il grande obiettivo – inconscio, come tutti i fini che *a posteriori* possono essere cercati nella storia¹¹ – della modernità è quello di creare dei soggetti. Per raggiungerlo, nel corso dei secoli sono stati impiegati diversi mezzi. Fra i principali metodi ottenuti per creare dei soggetti – oltre naturalmente alla creazione e strutturazione del concetto di «soggetto» – i moderni hanno mobilitato una serie di istituzioni disciplinari che, in primo luogo, hanno tentato di irreggimentare il corpo. Così, si sono create istanze di biopotere, seguendo il lessico foucaultiano.

Caratteristica del soggetto moderno è l'interiorità. Per essere tale, infatti, il soggetto deve potersi ripiegare su di sé – *ensimismarse*, come direbbe Ortega¹². Infatti, il dualismo materia/spirito tipica della modernità impone di trovare un *topos* adeguato: se il mondo materiale è il luogo della *res extensa*, solo l'interiorità soggettuale può presentarsi come adeguata a ospitare la *res cogitans* e le sue attività. Solo questa divisione binaria crea le condizioni d'esistenza per il soggetto moderno: da un lato il mondo materiale, esperito come reale e tangibile, e dall'altro un'interiorità metaforica da cui la prospettiva del soggetto epistemologico si articola come conoscenza di questo mondo materiale. Insomma, il soggetto moderno è una sorta di ripiegamento dello spazio: un'interiorità che, escludendo il mondo materiale, può manifestarsi come puro spirito. La disciplinarietà

9 GRAMSCI, Antonio, *Quaderni dal carcere*, vol. III, (Q 13, § 18), 1591.

10 *Resp.*, 377 b.

11 *cfr.* ELIAS, Norbert, *Potere e civiltà*, Bologna, Il Mulino, 2010, 297 e ss.

12 *cfr.* ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza, 2010, 30 e ss.

moderna che tenta di irregimentare i corpi serve insomma pure a sottolineare e iscrivere nella memoria collettiva della società europea la separazione radicale fra corpo e coscienza. La gerarchizzazione di questi due aspetti, per cui lo spirito risulta l'elemento fondamentale dell'uomo in quanto soggetto, permette allo stesso tempo di iniziare una dinamica di mercificazione del corpo che culminerà con l'invenzione del salario come remunerazione della forza-lavoro intesa come possessione della coscienza soggettiva affittata ad altri per usi lavorativi.

Nella contemporaneità, invece, il paradigma si trasforma. In altra sede¹³ abbiamo presentato l'idea che la modernità possa essere interpretata come la parabola ascensionale dell'influsso della borghesia nell'espressione dell'equilibrio socio-culturale, e che la contemporaneità sia l'apice di questa parabola e dunque anche, inesorabilmente, l'approssimarsi del tramonto della borghesia come attore sociale egemonico¹⁴. Ciò che risulta evidente è però che la società contemporanea si allontana vieppiù dal paradigma del *biopotere* per entrare in una nuova fase, che Han¹⁵ ha suggestivamente chiamato di *psicopotere*. Se la modernità era incentrata sul soggetto, vale a dire sulla sua interiorità in opposizione all'esteriorità fisica – da cui i temi sia del dominio sulla natura da parte della scienza che del dominio sui corpi nel mondo del lavoro – la contemporaneità ruota invece attorno al profilo, vale a dire un'organizzazione della personalità che non prevede più nessuno spazio interno. Il profilo post-moderno, infatti, delega i compiti di autocoscienza tipici dell'interiorità moderna a *social media* e altre forme di esternalizzazione. In questo senso, vige il paradigma della trasparenza e della piattezza: la persona non è più un incurvamento dello spazio che permette una prospettiva da un'interiorità, ma diventa invece un insieme di moduli che si uniscono per creare un organismo. «L'individuo postmoderno si pensa e si concepisce come una superficie pura idealmente liscia, costituita da moduli»¹⁶. La piattezza dello spazio liscio del profilo post-moderno produce un allontanamento dell'orizzonte, vale a dire della percezione dei limiti. Questo, a sua volta, converge con il trasferimento della centralità sociale dal ruolo del produttore a quello del consumatore.

La vita organizzata intorno al produttore tende a essere regolata normativamente. C'è un limite minimo a ciò di cui si abbisogna per restare vivi ed essere capaci di fare qualsiasi cosa il ruolo di produttore possa richiedere, ma anche un limite massimo a ciò che si può sognare, desiderare e perseguire e al contempo contare sull'approvazione sociale alle proprie ambizioni. [...] La vita organizzata intorno a consumo, per contro, è priva di norme: è guidata dalla seduzione, da desideri sempre maggiori e da capricci volubili, non più da una regolamentazione normativa.¹⁷

Ciò che risulta interessante, a questo proposito, è che la centralità del ruolo del consumatore accompagna un'ossessione crescente per la facilitazione dei flussi di merci, informazioni, persone e capitali. Il sistema neoliberale – dimostrando così la lungimiranza della metafora di Benjamin del capitalismo come vortice¹⁸ – si fonda sulla necessità impellente di aumentare la circolazione dei flussi. Questo,

13 cfr. COMETTA, Mosè, «La lunga marcia della ragione borghese», in *Frammenti di filosofia contemporanea*, XVIII, a cura di POZZONI, Ivan, Villasanta, Limina Mentis, 2017.

14 Anche se v'è già chi, come Fusaro, parla di periodo post-borghese. cfr. FUSARO, Diego, *Pensare altrimenti*, Torino, Einaudi, 2017, 82 e ss.

15 HAN, Byung-Chul, *Psicopolitica*, Roma, Nottetempo, 2016.

16 BENASAYAG, Miguel, *Oltre le passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2016, 26.

17 BAUMAN, Zygmunt, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2017, 79-80.

18 BENJAMIN, Walter, *Capitalismo come religione*, Genova, Il melangolo, 2013.

a sua volta, ha un effetto importante per quel che riguarda la relazione con l'alterità. «La comunicazione prende velocità là dove l'Uguale reagisce all'Uguale. La resistenza e la riluttanza della diversità o dell'estraneità disturbano e rallentano, invece, la piatta comunicazione dell'Uguale»¹⁹. Così, la società neoliberale, per funzionare a pieno regime deve poter eliminare gli ostacoli che si frappongono alla circolazione dei flussi. Se osserviamo da una prospettiva storica l'evoluzione della persona negli ultimi secoli, possiamo allora osservare come la costruzione del soggetto moderno sia servita a irreggimentare i corpi e poterli perciò meglio canalizzare per appagare le necessità del potere – in questo caso, ad esempio, di manodopera. Con l'evoluzione del sistema, però, la circolazione di informazioni si fa sempre più importante. Così, il soggetto moderno, con la sua interiorità inespugnabile, risulta essere d'intralcio al libero sviluppo del mercato. Si inizia pertanto a edificare una nuova forma di gestione della personalità che, essendo piatta e modulare, offre meno resistenza ai flussi economici.

Università e neoliberalismo

Se il paradigma moderno ha portato l'istituzione universitaria alla specializzazione e professionalizzazione, generando di fatto un idiotismo morale diffuso – di cui risulta un triste esempio il rifiuto dell'inventore del Napalm, un professore di una delle più prestigiose università al mondo, di giudicare moralmente l'uso del prodotto che ha contribuito a creare – nell'epoca contemporanea la situazione per la riflessione non si preannuncia migliore. Gli ultimi rappresentanti della grande tradizione moderna – come Ortega – potevano infatti ancora rivendicare la centralità della cultura perché, nell'ottica del soggetto moderno, l'autocoscienza interna non può che tentare di svilupparsi e affrontare l'esteriorità organizzando una narrazione il più possibile coerente. «Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento»²⁰. La transizione dell'Università da centro di cultura a centro di formazione e professionalizzazione è insomma accompagnato da una certa nostalgia, dal rimpianto per il posto che doveva occupare la cultura nella narrazione moderna in quanto strumento fondamentale della costruzione e del funzionamento del soggetto²¹. Nella situazione contemporanea, infatti, l'uso della lingua e le grandi narrazioni tradizionali della cultura classica e moderna sono sempre più sotto pressione. La comunicazione – per essere efficace e rapida – non deve avere ostacoli. Le grandi narrazioni, così come un uso troppo elaborato della lingua orale e soprattutto scritta comportano invece un ingente sforzo ermeneutico. Così, si assiste oggi ad una trasformazione radicale del modo di scrivere e di pensare. Fenomeni come Twitter, e più in generale tutti i *social media* e gli strumenti di messaggeria istantanea educano di fatto le persone ad essere succinte, a semplificare i propri testi rendendoli più diretti. Questa necessità di rapidità e sintesi comportano la perdita di spazio per quell'attività fondamentale che è l'ermeneutica critica, vale a dire la riflessione approfondita circa il senso del messaggio e i suoi limiti contestuali. Perdendo la capacità di iscrivere in grandi narrazioni – e dunque in un insieme complesso e articolato di relazioni simboliche – la propria vita, i profili contemporanei diventano incapaci di stabilire il senso della realtà che li circonda. Così – come aveva già

19 HAN, Byung-Chul, *Psicopolitica*, 96.

20 ORTEGA Y GASSET, José, *Misión de la Universidad*, 35.

21 Tanto che la psicanalisi nasce proprio come tentativo – eminentemente moderno – di trovare una narrazione coerente in base alla quale poter rafforzare la presa del soggetto sul mondo e sulla propria interiorità.

a suo tempo sostenuto Ortega – essi diventano incapaci di affrontare in modo narrativo, vale a dire umanizzando, la morte e in generale il male. L'assurdità del male e della sofferenza, non essendo più tematizzata dalla grandi narrazioni, non può più essere spiegata o pensata, e si trasforma di fatto in un *ab-soluto* negativo che si manifesta come il limite estremo di questo paradigma sociale. «In un mondo de-narrativizzato, de-ritualizzato, la fine è soltanto una *rottura*, che causa dolore e distruzione. Soltanto nella cornice di una narrazione la fine può *apparire* come compimento»²². Questa diffusa incapacità di affrontare le diverse *scale* dell'esistenza, trascendendo l'attimo presente e confrontandosi con la dimensione storica e politica – vale a dire col passato e col futuro – non poteva non avere un forte impatto sull'istituzione universitaria. Se è vero che «la generale de-narrativizzazione del mondo rafforza il senso di fugacità»²³, è pure vero che l'Università, in quanto scuola di specializzazione professionale che non fornisce più i mezzi di un'educazione umanistica classica, contribuisce grandemente ad ostacolare la possibilità che appaiano di nuovo grandi narrazioni. Rinunciando al proprio compito culturale, infatti, l'Università non solo si fa espressione dell'equilibrio egemonico vigente, ma si trasforma di fatto in uno strumento di mantenimento e rafforzamento del potere stabilito.

Se il luogo che, istituzionalmente, dovrebbe ospitare le vette più alte del sapere umano non manifesta la volontà esplicita di fornire una narrazione coerente e sistematica del presente, esso opera di fatto come ostacolo. L'Università non è allora semplicemente espressione del potere vigente, ma anche e soprattutto strumento di costruzione e difesa di tale potere – giacché contribuisce a formare la classe dirigente del futuro. «Complessivamente considerato, e dunque prescindendo dalle preziose eccezioni, il sapere universitario costituisce, infatti, il luogo di organizzazione culturale del pensiero unico»²⁴. Questo pensiero unico si caratterizza, in questo senso, non tanto con una narrazione totalitaria e coerente – come un'ideologia esplicita. È importante osservare più attentamente tale aspetto. La contemporaneità presenta infatti un'autentica proliferazione di messaggi distinti e contrastanti, dando adito a pensare che, in termini generali, quest'epoca sia caratterizzata da una grande libertà di pensiero. In realtà però questa massa di messaggi sono solo apparentemente contrastanti, ma convergono sulle questioni fondamentali, vale a dire sull'impossibilità di stabilire grandi narrazioni. Il relativismo, lungi dall'essere un'ideologia liberante, è in realtà assolutista e totalitario: impone, infatti, la propria verità come *ab-soluta*. Affermare che tutto è relativo significa in realtà difendere lo *status quo* delle relazioni di potere, rendendo impossibile – data la relatività del tutto – di ricorrere a criteri più nobili della forza per rivendicare una situazione diversa. Vinciamo quanto abbiamo visto finora alla situazione universitaria con un esempio calzante: nel suo rifiuto di giudicare l'uso morale della propria invenzione, il creatore del Napalm, risultato dell'idiozia morale moderna ma anche già rappresentante di questo nuovo paradigma universitario relativista, giustificava di fatto l'uso di tale prodotto come arma, appoggiando così le relazioni di potere esistenti e ostacolando la possibilità di pensare in altro modo, di opporsi al dominio assoluto della forza bruta. L'Università contemporanea, come ambito di studio relativista – e dunque favorevole e sostenitore degli equilibri di forza vigenti –, si presenta dunque come l'evoluzione logica dell'idiozia morale che la specializzazione moderna aveva iniziato a generare.

22 HAN, Byung-Chul, *La società della trasparenza*, Roma, Nottetempo, 2015, 55.

23 HAN, Byung-Chul, *La società della stanchezza*, Roma, Nottetempo, 2017, 41.

24 FUSARO, Diego, *Pensare altrimenti*, 75.

Come abbiamo potuto comprendere, il relativismo non è che una forma elaborata di difesa dello *status quo* elaborata dal gruppo egemone ed efficacemente sviluppata dal sistema educativo-culturale – la famosa industria culturale di cui parlavano Adorno e Horkheimer in questi termini: «di fronte alla tregua ideologica che si è instaurata, il conformismo dei consumatori, come l'impudenza della produzione che essi tengono in vita, acquistano, per così dire, una buona coscienza. Esso si accontenta della riproduzione sempre uguale»²⁵. La ripetizione dell'Uguale è allora il nuovo obiettivo implicito dell'istituzione universitaria. Grazie a questa ripetizione, essa disarticola le possibilità di dissenso rispetto al sistema imperante, guadagnandosi così il plauso del gruppo dirigente e, conseguentemente, il rispetto e riconoscimento social-istituzionale che le sono fondamentali per continuare ad esistere. L'Università s'è così trasformata, da potente istituzione disciplinar-clientelare come si era andata costituendo durante la modernità a un luogo di competizione e precarietà, in cui i lavoratori intellettuali vengono mantenuti sotto la costante pressione di valutazioni continue e quantità di pubblicazioni da rispettare. Il nuovo paradigma educativo e il nuovo assetto istituzionale, per operare uno scardinamento del vecchio e clientelare equilibrio di potere fra i cosiddetti *baroni universitari* ha di fatto applicato l'ideale neoliberale all'ambito universitario. «Poner el conocimiento y los saberes al servicio de la competitividad significaba abocarse a una privatización generalizada, a la sapiencia del mercado y al imperativo de tener mano de obra calificada para las transnacionales»²⁶. Grazie alle riforme applicate negli ultimi decenni le Università in tutto il mondo hanno riconosciuto l'egemonia dei discorsi neoliberali come unici generatori di legittimità social-istituzionale, e, così facendo, hanno di fatto contribuito a difendere e rafforzare la posizione di tali discorsi. Essendo un'istituzione, vale a dire uno strumento esplicito di strutturazione della società, l'Università non può infatti astrarsi dalla lotta per l'egemonia, e deve prendere costantemente partito di fronte ai discorsi ontologico-epistemologici. Ora, questi discorsi hanno un'evidente relazione con questioni di ordine antropologico e politico: così, riconoscendo l'importanza della competizione e della prestazione individuale, le istituzioni educative contribuiscono ad applicare una visione del mondo nella quale il mercato è la fonte principale di legittimazione e di creazione di valori. Fonte di verità a cui appellarsi, il mercato si manifesta agli uomini attraverso rapporti di forza concreti. In questo senso, esso non rimanda a una ricerca infinita e in-finitibile – vale a dire la ricerca filo-sofica – della verità come concetto-limite, ma piuttosto alla cristallizzazione di determinate forme di relazione sociale oggi vigenti.

Affermare la centralità del ruolo pedagogico ed intellettuale della competitività significa porre il mercato come unico creatore di valori, il che a sua volta implica l'innecessarietà di ogni ricerca ulteriore circa la verità come concetto-limite e quindi l'impossibilità di trovare nuove forme di legittimazione sociale dei discorsi. Tutto ciò ha effetti importantissimi sulla concezione del compito educativo.

Un'educazione limitata ad assecondare quello che abbiamo chiamato «principio di prestazione» eleva la contingenza a unica guida del suo programma. Nella sua rinuncia all'idealità, finisce con il destinare l'uomo stesso alla contingenza. Anziché un compito infinito, l'educazione diviene in questo modo un compito finito (istruzione) che fa del suo destinatario un «essere di contingenza».²⁷

25 HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010, 142.

26 LORA CAM, Jorge, RECÉNDEZ, Cristina, «La universidad neoliberal y la crisis educativa. De cómo año tras año llegaron las evaluaciones», in *Reflexión Política*, 5, 10, 2003, 73.

27 MERLINI, Fabio, *Ubicumque*, Macerata, Quodlibet, 2015, 59-60.

Conclusione

Concludendo, non possiamo non ribadire – contro ogni visione relativista o ingenua – che l'Università è uno strumento – e tra i più importanti oggi, nella creazione della manodopera specializzata necessaria – di mantenimento del potere. Essa è necessariamente politica in quanto si occupa di trasmettere e rafforzare una determinata prospettiva circa il ruolo del sapere e la fonte di verità. Così, l'Università medievale era fundamentalmente un centro di cultura – giacché a quell'epoca la vita era compresa come il compito ermeneutico che, proprio grazie alla cultura, doveva portare alla luce la verità che Dio aveva iscritto nella realtà – mentre quella moderna, figlia della crescente egemonia borghese, tende a presentarsi come un ambito di specializzazione e professionalizzazione. L'apice di questa trasformazione avviene oggi con l'accettazione, da parte delle Università in tutto il mondo, del paradigma neoliberale. In questo modo si assiste al dispiegamento del paradigma borghese purificato dalle influenze antiche e medievali e dai resti di narratività. L'Università contemporanea rispecchia evidentemente le caratteristiche della classe borghese: essa è concentrata sul lavoro, sulla specializzazione, e ritiene che il sapere non possa non essere al servizio del mercato come strumento di produzione economica. Tutta l'educazione, oggi, ruota attorno alla trasformazione delle persone in individui capaci di adattarsi alle esigenze di mercato, in grado di sopportare la pressione costante di un sistema produttivo vieppiù selvaggio che tende a *spremere* gli uomini fino all'ultimo²⁸. Rispetto all'Università moderna, quella contemporanea ha inoltre abbandonato la propria vocazione disciplinare, smettendo di fatto di essere uno degli importanti strumenti di costruzione dello spazio nazionale e del mercato interno e diventando, invece, uno stimolo all'apertura del paese ai mercati internazionali e alla globalizzazione. Anche in questo possiamo osservare l'influenza della borghesia, una classe che è intrinsecamente *anazionale* e *stradicata*, e che dimora unicamente nei flussi del denaro, non comprendendo nessun'altra forma di appartenenza.

Di fronte a questa impietosa diagnosi non occorre però essere troppo pessimisti. L'Università, come le altre istituzioni, è sempre stata espressione della posizione egemonica profonda, e non poteva dunque non esprimere la visione del mondo borghese. È evidente che, in un momento simile, la ricerca del sapere e il compito degli intellettuali risultano vieppiù difficili, giacché la sede del loro lavoro è diventata un territorio ostile. Ciò nonostante, sarebbe non solo vano, ma addirittura controproducente abbandonare l'istituzione universitaria e compiere così una *fuga dal mondo*. Ricordiamo la lezione di Platone: certo, il sapere e la ricerca della verità è quanto di più bello possa esistere per l'animo umano, ma questa dev'essere sempre vincolata alla necessità di riportare la luce dall'iperuranio alla città terrena. Pur dovendo sopportare privazioni, condizioni avverse e ostilità, compito del filosofo, dell'intellettuale e in generale del pensiero critico non è unicamente ammirare la verità, ma permettere a tutti di farlo, contribuendo all'emancipazione umana. *Bonum est diffusivum sui*.

Joshua Beneite-Martí*

Giro en la ética ambiental: antiespecismo, postecología y apantropinización

“Quien busque leyes que alcancen «desde la ética hasta la técnica» (...) encontrará trivialidades o quimeras. Sólo aquel que examina hondamente las leyes propias del sujeto encuentra huellas de la actividad de aquel poder cuya inmediata percepción nos es perennemente negada a nosotros (...) Y a este poder le llamamos la vida”¹

“No sabiendo creer en Dios y no pudiendo creer en una suma de animales, me he quedado, como otros de la orilla de las gentes, en esa distancia de todo que comúnmente se llama la Decadencia. La Decadencia es la pérdida total de la inconsciencia; porque la inconsciencia es el fundamento de la vida. El corazón, si pudiese pensar, se pararía”²

ABSTRACT

Se ofrece una argumentación tentativa en torno a la posibilidad de un supuesto giro que tendría lugar en el seno de la ética ambiental. Este giro vendría dado por la emergencia de una vertiente política e intervencionista en el antiespecismo contemporáneo que logra fracturar toda relación entre animalistas y ecologistas. Dicha fractura es analizada aquí en los términos de una postecología y de un impulso apantropinizador, pero también se rastrean algunas prefiguraciones del antiespecismo en una hipotética genealogía filosófica y se aborda su peculiar ontología.

KEYWORDS

Filosofía ecológica / Ética ambiental / Postecología / Antiespecismo /
José Ortega y Gasset

Un giro en la ética ambiental

Aunque suele afirmarse que son muchos los puntos estratégicos que unen al ecologismo y al animalismo, cabe apuntar ahora que, al menos en su vertiente actualizada, este último movimiento es del todo incompatible con la visión tradicional del anterior. Ya a finales del siglo pasado J. Baird Callicot y Mark Sagoff identificaban las desavenencias existentes entre ambas posturas, y valdría la pena anotar que desde entonces éstas no han hecho más que agravarse, hasta el punto que hoy puede hablarse de un giro en la ética ambiental³. Callicot, que efectuaba

* Doctorado en Ética y Democracia por la UV, miembro del Grupo de Investigación en Bioética (GIB-UV), la Societat de Filosofia del País Valencià (SFPV) y la asociación Lecturas de Nuestro Tiempo (LdNT).

1 UEXKÜLL Jakob, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, B. Aires: Espasa, 1945, p. 173.

2 PESSOA Fernando, *Libro del desasosiego*, Barcelona: Seix Barral, 1982, p. 29.

3 Nos referiremos con ‘ética ambiental’ a un supuesto paraguas ideológico en el que quedan, o quedaban, recogidos todos los movimientos que tienen que ver con la defensa de la naturaleza no humana, incluidos los animales. La fórmula ‘ética ecológica’, que suele emplearse para referirse a lo anterior, quedaría entonces referida a los programas y las acciones que se derivan del pensamiento ecologista. Así, por lo

una comparativa crítica de la propuesta de la “liberación animal” (asociándola a Peter Singer) con la de la “ética de la tierra” (que toma de Aldo Leopold), ofrece una perfecta introducción al principal problema que surgirá entre ambos movimientos.

Para la ética de la tierra y, en general, los ecologistas no solo son merecedores de consideración los seres sintientes —lo que, a juicio de Callicot, sería principalmente el fruto de una “ética humanitaria”— sino que también las plantas, el suelo o el agua deben ser tenidos en cuenta desde la amplia perspectiva de lo que llamará “ética ambiental” (un epígrafe, ya se ha dicho, en el que hasta ahora quedaban subsumidos tanto el ecologismo y la ética ecológica como el animalismo y la ética animalista). El principal problema, según lo referirá Callicot, es que al cifrar el *summum bonum* en valores como la “integridad”, la “estabilidad” o la “belleza” de la comunidad biótica, la ética de la tierra y también la ética ambiental autorizan la caza y la muerte de determinadas especies para servir de alimento (u otros fines, como la conservación), contraviniendo así la premisa animalista-utilitarista que considera el sufrimiento de los seres sintientes como el eje alrededor del cual debe girar todo: “la moral humanitaria [propia, para Callicot, del animalismo] (...) es *atomística* o distributiva en su teoría del valor, mientras que la ética ambiental [inspirada principalmente por Leopold] (...) es holística o colectiva”. Aunque sugiere la posibilidad de un espacio de convergencia triangular entre ambos movimientos en una reformulación parcial de la ética ambiental, Callicot sostendrá, sin embargo, que la materialización de los objetivos de la liberación animal tendría consecuencias desastrosas para la vegetación, los suelos o los acuíferos; concluyendo que “una sociedad imaginaria en la que todos los animales sintientes recibieran la misma consideración o tuvieran el derecho de recibirla, sería tan ridícula que podría tratarse de manera más apropiada y efectiva en la sátira que en la discusión filosófica”.⁴

El problema entre animalistas y ecologistas según lo ha referido este autor parece quedar reducido exclusivamente todavía al hecho de explotar o dar muerte a ciertos animales por motivos de alimentación, caza, trabajo o conservación ambiental. No obstante, Sagoff, que escribe cuatro años más tarde un artículo sobre el mismo tema, muestra ya las dimensiones reales de un conflicto que se ha acentuado con el tiempo. Sagoff enfatizará de forma más contundente si cabe la escisión señalada por Callicot, al decir que “ni un ecologista puede ser animalista” ni “los animalistas pueden ser ecologistas”. En resumidas cuentas, “el ecologista sacrificaría el bienestar de las criaturas individuales para preservar la autenticidad, la integridad y la complejidad de los sistemas ecológicos” mientras que “el animalista debe estar dispuesto a sacrificar la autenticidad, la integridad y la complejidad de los ecosistemas para el bienestar de los animales”⁵. Lo interesante

menos en el plano analítico, la ética ambiental debiera incluir tanto a la ética ecológica como a la animalista, pero de ningún modo en la actualidad puede seguir manteniéndose esta conjunción. Parte de la confusión que puede generar el uso de estos términos tiene que ver con la manera distinta en que son empleados por el contexto anglosajón, donde no existía, o no suele usarse, el término ecologista sino *environmentalist* o *ecologist* (que en realidad quiere decir ‘ecólogo’). En cualquier caso, más adelante se verá cómo usa Mark Sagoff dichos términos.

4 CALLICOT Baird J., “Animal liberation: a triangular affair”, *Environmental Ethics*, 2, 1980, pp. 311-338, pp. 337 y 337-338 [cursiva en el original].

5 SAGOFF Mark, “Animal liberation and environmental ethics: bad marriage, quick divorce”, *Osgoode Hall Law Journal*, 22: 2, 1984, pp. 297-307, p. 307. Sagoff emplea los términos “*environmentalist*”, que suele traducirse como ‘ecologista’, y “*animal liberationist*”, que hemos preferido traducir sencillamente como ‘animalista’ para aligerar la cita. Anna Bramwell, no obstante, distinguirá dentro de la primera categoría entre “*environmentalists*”, “*light and dark Greens*”, “*deep ecologists*” y “*reform ecologists*” (en BRAMWELL Anna, *The fading of the Greens. The decline of environmental politics in the West*, Yale University Press: London,

es observar cómo parte de lo sugerido por Sagoff en su artículo —de algún modo irónico— forma parte del programa actual de ciertos colectivos que luchan por la abolición del especismo. Sagoff señalará y discutirá el hecho de que llevar hasta las últimas consecuencias la teoría de la liberación y los derechos animales nos obliga a intervenir en la naturaleza para aliviar su sufrimiento, poniendo como ejemplos de una intervención de este tipo la adopción de ciervos hambrientos, la alimentación de los pájaros por medio de soja con forma de gusano, la climatización de las distintas guaridas o la protección frente a las heladas de multitud de seres sintientes indefensos. Pero es especialmente significativo que se refiera a la conversión de determinadas regiones salvajes en “ambientes gestionados”, o que incluso plantee una opción mucho más radical, la cual surge como evidente consecuencia del moderado utilitarismo negativo que respalda la teoría ética del animalismo: “¿cómo podemos erradicar —pregunta Sagoff— de una manera efectiva el sufrimiento animal? La respuesta debe ser: sacando a los animales fuera de su entorno natural”.⁶ En la versión más radical del utilitarismo negativo —que no siempre puede asociarse al movimiento antiespecista— se propondría desde la severa contracepción⁷ de más seres sintientes, hasta la erradicación⁸ de toda la vida del mismo tipo para conseguir reducir el índice total de sufrimiento en el planeta.

El conflicto entre ecologistas y animalistas se juega virtualmente en un terreno filosófico-ontológico, pero adquiere importantes dimensiones axiológicas y normativas. Todas ellas impactarán poderosamente en el campo de la ética ambiental desde la década de los años ochenta del siglo pasado y provocarán un giro bien perceptible en la fractura abismal que se abre entre ambos posicionamientos. La primera dimensión a la que nos podemos referir es la filosófica-ontológica, pero en la medida en que está radicalmente imbricada con la segunda, que se corresponde con el nivel axiológico y normativo de la moral y la ética, vamos por lo tanto a ver fácilmente cómo se derivan una de la otra. El estatuto como fines en sí mismos, casi una personalización, que habían adquirido las comunidades bióticas y los ecosistemas defendidos por la ética ambiental ha sido totalmente devaluado. En la filosofía del giro animalista prima —decía Callicot— una ontología “atomística” antes que una de corte más holista o sistémico: lo que ahora debe defenderse por delante de especies, funciones y sistemas son los individuos sintientes no humanos. Quienes recogerán el testigo de esta lucha por la liberación y la promoción de sus derechos y su bienestar se definen en la actualidad como antiespecistas, un movimiento que ha logrado llevar hasta su punto de ebullición esta trifulca, y del cual vamos a considerar sendas dimensiones tan interesantes como problemáticas.

El antiespecismo político intervencionista

Desde la posición antiespecista se parte de la idea de que la especie biológica no es un criterio relevante para la consideración o desconsideración moral, como

1994, pp. 18-21). Lo mismo puede hacerse, por supuesto, con la segunda categoría, estableciendo las diferencias existentes entre las posturas desde las que se aborda la cuestión de la defensa de los intereses de los animales no humanos. Sin embargo, no es nuestro objetivo un estudio analítico de los distintos términos, y daremos por válida la oposición más general entre ecologistas y animalistas para este escrito.

6 SAGOFF, 1984, p. 300 y 307.

7 LONGUEIRA Ángel, “El sufrimiento animal y la extinción, *Ágora*, 30: 2, 2011, p. 43-56.

8 TORRES Phil, “Moral bioenhancement and agential risks: good and bad outcomes”, *Bioethics*, 31, 2017, pp. 691-696, pp. 693-695.

tampoco otras cualidades cognitivas, al estilo de la futurición o la imaginación, mientras que la sintiencia pasa al primer plano: todos los animales sintientes son dignos de una justicia equivalente. Como resultado de considerar los intereses de todos los seres sintientes de forma igualitaria se revela que existe un índice mayor de sufrimiento en el contexto de la vida salvaje, donde hay más individuos que nacen para morir de forma dolorosa sin apenas oportunidades de experimentar placer. El corolario de esta intersección entre la sintiencia y la moral conduce —al menos en la modalidad política e intervencionista del antiespecismo— a la convicción de que, debido a que el nivel de sufrimiento es matemáticamente mayor en los primeros, estamos obligados a atender a los animales salvajes de otras especies antes que prestarnos a cualquier tipo de acción social entre seres humanos.

Dado que la capacidad para experimentar placer o sufrimiento es tomada ahora por el criterio de consideración más relevante, queda incluso al alcance un delicado hilo capaz de suturar la tradicional brecha ontológica entre seres humanos y no humanos; el cual, sin embargo, devalúa otros criterios como la utilidad para el conjunto o la capacidad organizadora del medio que alberga cada entidad. Al negar la perspectiva de los “organismos no sintientes”⁹ el antiespecismo desacredita de la condición de superorganismo a los ecosistemas u otros modos de organización (más allá de la distribución individual) para reservarles un papel meramente escénico. El objetivo de “conservar especies o ecosistemas o de evitar la interferencia en procesos naturales —apunta Eze Paez— no puede, en primer lugar, darnos razones siquiera suficientes para infligir un mal a seres sintientes y no puede, en segundo lugar, darnos razones siquiera suficientes en contra de impedir que les suceda un mal, o de mitigar un mal que les vaya a suceder”¹⁰. Como veremos más adelante, el antiespecismo plantea hoy la posibilidad de intervenir instrumentalmente los ecosistemas con el objetivo de incrementar el bienestar de los animales sintientes no humanos. Al fin y al cabo, podría decirse, no otra cosa se ha hecho a lo largo de la historia para satisfacer los intereses de los animales humanos.

Conviene notar, para enfatizar la idea del giro que estamos describiendo —y que los propios antiespecistas reconocen¹¹— el hecho de que este movimiento ha forzado a la ética ambiental a transitar desde un paradigma basado en la referencialidad y la confianza hacia los ritmos de la naturaleza —un paradigma (*sensu lato*, no kuhniano y próximo a la idea de cosmovisión o *Weltanschauung*)¹² que podemos llamar, pues, *ecológico*— hasta otro en el que el desequilibrio y la inconsciente crueldad naturales son definitivamente traídos al primer plano y ya no se tiene ninguna confianza (ni respeto) por los, digamos, grandes relatos de la ecología (por ejemplo, la idea de que imitando y ajustándonos a la economía de la naturaleza alcanzaremos la sostenibilidad y un progreso positivo, también moral, para la civilización) —lo cual se correspondería, entonces, con un paradigma *postecológico*. La actitud que correspondería al paradigma ecológico (y

9 PAEZ Ezequiel, “Entre la no intervención y la intervención negativa. *Crítica de la posición ecologista*”, *Actas I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, Vol. XVII, 2015, pp. 25-26, p. 31.

10 PAEZ, 2015, p. 34.

11 DORADO Daniel y HORTA Óscar, “Cambio de paradigma: un análisis bibliográfico de la literatura reciente en ética animal”, *Dilemata*, 6:15, pp. 103-112.

12 Dice José Luis Serrano que “la ecología no es ya solo una ciencia natural, sino también una cosmovisión, una *Weltanschauung*, un paradigma, una hermenéutica, una pragmática, una nueva mirada sobre todo lo que acaece” en SERRANO José Luis, “Premisas para una teoría ecopolítica del estado”, *Ecología política*, 13, pp. 157-163, p. 161 y también “Pensar a la vez la ecología y el estado”, en *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona: Icaria, pp. 181-199, p. 184.

ecologista) se ve muy bien en la siguiente cita donde, a propósito de la noción de “biomímesis”, Jorge Riechmann explica cual es a su juicio el motivo por el que debe guardarse cierta referencialidad hacia la naturaleza. Se trataría de imitarla

“no porque sea una «maestra moral», sino porque funciona. La biósfera es un «sistema de ecosistemas» perfectamente ajustado después de varios miles de millones de años de rodaje, autorreparación, reajuste darwiniano continuo y adaptación mutua (coevolución) de todas las piezas de todos los complejíssimos mecanismos; no es estática, pero se mantiene en una estabilidad dinámica merced a sutiles mecanismos de retroalimentación negativa que los cibernéticos saben apreciar en su justo valor. No es que lo natural supere moral o metafísicamente a lo artificial: es que lleva más tiempo de rodaje”¹³.

Después veremos cuál es la perspectiva postecológica —o en concreto, “post-darwiniana”— que esgrime en oposición a esto el antiespecismo político intervencionista a través de Catia Faria. Ahora vale la pena considerar que una manera filosófica de aproximarse a la visión que tiene de la naturaleza el antiespecismo es darse un paseo por las páginas que Timothy Morton ha escrito sobre estética de la “ecología oscura”¹⁴. Si ya en la primera obra dedicada al tema Morton apostaba por la idea de una “ecología sin naturaleza”¹⁵ —neutralizando la visión romántica e idílica de ésta propia de la literatura romanticista— posteriormente ira mostrando como la mera pertenencia a “la malla”¹⁶ no garantiza el bienestar de sus integrantes —en muchas ocasiones absolutos extraños conviviendo en un escenario brutal— por lo que considera necesario armar una política “eco-comunista” que se base en la torsión antitrascendental de la “subscendencia”¹⁷ —como el viaje desde el Todo a la peculiaridad indeclinable de las partes que lo componen. La visión idílica de la naturaleza, con un gesto en el fondo nada nuevo, pero que adquiere ciertos matices morales y éticos bajo la égida de este movimiento que no pueden pasarse por alto, ha sido especialmente objetivo de las críticas antiespecistas. Diversos autores y autoras han vuelto recientemente sobre esta impresión, que ha logrado adquirir un lugar preponderante en el campo de la ética ambiental española ofuscando otro tipo de perspectivas, para recalcar la prioridad que merece la ayuda a los animales sintientes no humanos en la naturaleza salvaje. No obstante, también Ortega, en 1942, había dicho que “la vida es un terrible certamen, un concurso grandioso y atroz”¹⁸ a propósito del hecho de que

13 RIECHMANN Jorge, “Eros antes que Prometeo. Reconsideración de la filosofía de la tecnología de Ortega. Una relectura de su meditación a la técnica desde el principio de la biomímesis”, *Estudios Sociales*, 17 (34), pp. 251-276, p. 265.

14 Véase especialmente MORTON Timothy, *Dark ecology: for a logic of future coexistence*. N. Y. Columbia U. Press, 2016.

15 MORTON Timothy, *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 140-206.

16 MORTON Timothy, *The ecological thought*. Cambridge: Harvard University Press, 2010, p. 15. No obstante, dicha expresión (“la malla” [*the mesh*]) fue ya usada por Paul Shepard en la famosa introducción a MCKINLEY Daniel y SHEPARD Paul, *Subversive science: essays towards an ecology of man*, Boston: Houghton Mifflin, 1969 (que fue republicada en SHEPARD Paul, “La ecología y el hombre”, *Revista de Occidente*, 143-144, 1975, pp. 201-215).

17 MORTON Timothy, *Humankind: solidarity with nonhuman people*. New York: Verso Books, 2017, pp. 27-42 y 101-121.

18 Ortega, poniendo en claro los motivos por lo que no puede ser considerado un antiespecista, sino en todo caso un ecologista, se refiere seguido a “un misterio fascinante de la Naturaleza: la jerarquía inexorable entre los seres vivientes. Todo animal está en relación de superioridad o de inferioridad con respecto a otro. La igualdad estricta es sobremanera improbable y anómala (...) [nota al pie 1:] Esto permite el orden en la existencia zoológica. Las especies forman grupos en que se articulan como cazadores y cazados. Necesitan unas de otras para regularse en conjunto. No hay especies solitarias. Más importante que la colectividad de

los animales se cazan en la naturaleza. Además, no solo las tempranas impresiones de Darwin sobre la competencia y la lucha por la supervivencia, sino también el posterior giro científico hacia una concepción de la naturaleza como fluyente y “desequilibrada”¹⁹ ha debido de resultar contributivo a su postura. Como quiera que sea, mitos y metáforas más o menos racionalizadas al estilo de Pangea o Gaia han quedado definitivamente arrumbados gracias a la visión desencantada de la realidad natural que ha ofrecido el antiespecismo: se trataría ahora de rescatar o los hijos poco amados, o incluso de reconducir a los vástagos descarriados hacia la senda del mejoramiento moral, de la descuidada madre naturaleza. Una nueva entidad de carácter maternal —en este caso, transgénico— ha nacido para redimir al mundo natural.

Pero quizá el aspecto más interesante, y al mismo tiempo problemático, nos lo encontramos en el corolario que se deriva de la argumentación antiespecista. Una hipotética reforma tras la cual todos los seres sintientes pudieran disfrutar al máximo nivel de sus vidas exigiría el nombramiento de un agente —claramente autoinvestido— que tomara el control del medio de manera que fuera capaz de neutralizar las estrategias evolutivas tradicionales: tal es el contenido de “la tesis intervencionista”²⁰ que da paso a la idea del “mejoramiento ambiental”²¹ [*environmental enhancement*] —como la dimensión más interesante del antiespecismo— y de “una nueva ética de la gestión”²² orientada “de forma prioritaria a la satisfacción de los intereses de los animales salvajes”²³ —como la dimensión más problemática. Debemos considerar, según la definición que ofrece Catia Faria, “mejoramiento ambiental” a “cualquier modificación de las condiciones ambientales naturales que produce un efecto neto positivo sobre el bienestar de los individuos”; y su justificación puede ser presentada de la siguiente manera: si, (i) estamos moralmente obligados a garantizar que los animales no humanos obtengan aquello de lo que dependen para satisfacer sus necesidades básicas; y (ii) el entorno natural de los animales es tal que a menudo sus necesidades básicas no están satisfechas o no se satisfacen en absoluto; (iii) resulta una exigencia moral de mejorar el entorno natural de los animales para garantizar la satisfacción adecuada de sus necesidades.²⁴

Aunque la expresión “mejoramiento ambiental” fuera empleada en 1991 por el *Animal and plant health inspection service* (que elaboró las *Animal welfare regulations* recogidas en *The code of federal regulations of the United States of America*)²⁵ es evidente que el uso que hace el antiespecismo de la fórmula adquiere un sentido muy distinto y, en realidad, son otras las fuentes en las que debe buscarse su origen.²⁶ En el mencionado texto de 1991 únicamente se defendían

individuos es la colectividad de especies. Cualquier intervención externa, si no es muy cuidadosa, desregla el maravilloso de su convivencia” en ORTEGA y GASSET José, “Prólogo a «Veinte años de caza mayor» del conde de Yebes”, *Obras Completas*, VI, Madrid: Taurus, 2004-2010 [1943], pp. 269-356.

19 SIMBERLOFF Daniel, “A succession of paradigms in ecology: essentialism to materialism and probabilism”, en SAARINEN Edward (Ed.), *Conceptual issues in ecology*, Dordrecht: Springer, 1982, pp. 63-99 y “The balance of nature”. *PLoS Biol*, 12(10), 2014, pp. 1-4.

20 TORRES Mikel “El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza”, *Actas I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, Vol. XVII, 2015, pp. 39-53, p. 41.

21 FARIA Catia, *Animal ethics goes wild: the problem of wild animal suffering and intervention in nature*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2016 [Tesis Doctoral], pp. 144 y ss.

22 FARIA Catia, “Dinámica de poblaciones y sus implicaciones para la ética de la gestión ambiental”, *Actas I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, Vol. XVII, 2015, pp. 15-24, p. 22.

23 *Ibidem*, p. 15.

24 FARIA, 2016, pp. 144 y ss.

25 <https://www.govinfo.gov/app/details/CFR-2013-title9-vol1/CFR-2013-title9-vol1-sec3-81> (acceso 23-4-18).

algunos intereses muy básicos de primates destinados a la exhibición o a la experimentación, pero lo que hoy se propone mejorar el antiespecismo no es solo el recinto en el que se hayan cautivos —el cual, estamos de acuerdo, ha de ser abolido— sino que se dirige a los propios escenarios de la naturaleza (tal y como refería en tono irónico anteriormente Mark Sagoff) cuyo curso afecta al bienestar de numerosos individuos sintientes no humanos. Sobre el mejoramiento ambiental cabe decir pues, por lo pronto, que es una cuestión que depende radicalmente del ejercicio de un gran ecopoder. Como denominativo trascendental de la praxis ecotécnica común a toda la vida, pero característicamente intensa en el ser humano, este ecopoder representa una de las dos facetas excesivas e inconfesables del “biopoder” foucaultiano: más allá de los cuerpos individuales o la vida específica, y centrando su acción en el medio —entendido como el lugar donde convergen la evolución biológica y la sucesión ecológica— el ecopoder es el definitivo asalto de los controles bio-geo-físico-químicos del planeta. La otra faceta excesiva e inconfesable del biopoder, si acaso es necesario recordarlo, sería la del necropoder: un dar muerte a muchos de forma intencional para hacer vivir a unos pocos de manera instrumental.²⁷ Sin lugar a dudas el antiespecismo ha de surgir como una revuelta hacia el tipo de necropoder que históricamente se ha alimentado con notable superioridad numérica de individuos no humanos; aunque no es menos cierto que su contraestrategia pasa ahora por el ejercicio del siempre arriesgado regalo del ecopoder humano.

Hay al menos tres tipos de mejoramiento ambiental, todos relacionados entre sí, que pueden ser señalados además de esta mencionada acción modificadora del medio. Existe, en primer lugar, la propuesta ya vista de un mejoramiento de la ecosfera, la cual oscila entre la provisión de subsidios alimentarios o sanitarios y la remodelación de las matrices tróficas de transferencia informativa y energética.²⁸ En segundo lugar, se ha planteado un mejoramiento de las líneas evolutivas mediante la manipulación genética que daría pie a organismos sintientes mejor adaptados a las condiciones ecológicas y con vidas más placenteras.²⁹ Por último, con tintes muy similares a la propuesta anterior, se ha sugerido una intervención en el sentido de implementar las capacidades cognitivas de ciertos animales sintientes para facilitarles la comunicación de sus necesidades.³⁰ Todas estas visiones y propuestas entrarían —a nuestro modo de ver— primero,

26 Concretamente deben rastrearse en el transhumanismo: de algún modo, no siendo ello nada malo, el antiespecismo y el transhumanismo preparan el futuro para evitar que emerjan figuras ultrabiológicas y postnaturales que adquieran un papel dominante como el que ha ejercido tradicionalmente el ser humano.

27 Sobre necropolítica (y necropoder): VALENCIA Sayak, *Capitalismo gore*, Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2010; MBEMBE Achile, *Necropolítica*, Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011; GRŽINIĆ Marina y TATLIĆ Šefik, *Necropolitics, racialization, and global capitalism*. New York: Lexington Books, 2014 y VALVERDE Clara, *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Barcelona: Icaria, 2015.

28 HORTA Óscar, “Contra la ética de la ecología del miedo: por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza”, *Revistaaleca*, 2 (1), 2015, pp. 115-145 y MCMAHAN Jeff, “Goodbye Meat Eaters”, 2010 [<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/> (acceso 4-4-18)].

29 SHILLER Derek, “In defense of artificial replacement”, *Bioethics*, 31, 2017, pp. 393-399.

30 CAMPOS Olga, “Mejora cognitiva: un debate ético sobre los animales no humanos”, *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 70, 2017, pp. 97-114. El mejoramiento cognitivo, dado que la mayoría de los sistemas externos dedicados a captar información en los animales no humanos están mucho más desarrollados que los nuestros, podría desencadenar situaciones problemáticas al favorecer sus sistemas de procesamiento interno: con el mínimo lenguaje puede llegar a desarrollarse una estructura sobre la que montar cultura. En un escenario hipotético se le ha otorgado mayores poderes cognitivos a un selecto grupo de organismos sintientes, pero lo que conviene preguntarse es qué tal van a poder manejar sus instintos estos seres que recién estrenan inteligencia. Al menos deberían poder tener algún acceso a la experiencia evolutiva de la contención de la violencia —que se corona precisamente con el antiespecismo— la cual, por lo demás, parece no haber servido de nada en absoluto al contingente demótico de la especie humana.

en lo que como “postevolución” ha llamado Paula Sibia: “una nueva era comandada por la evolución posthumana o postevolución”, superando “en velocidad y eficiencia a los lentos ritmos de la vieja evolución natural”.³¹ Pero también, segundo, dentro de una nueva perspectiva marcada por la postecología, debido a que ni se piensa que el equilibrio natural sea el mejor escenario para la vida de los animales sintientes no humanos, ni se toma como modelo o referencia este mismo equilibrio para la confección de nuestros proyectos civilizatorios (como podía aconsejar la biomimesis de Riechmann y los/las ecologistas como Callicot y Sagoff). ¿Cuál será entonces la ética que se corresponde con este movimiento que ubica la siguiente baliza en la interferencia de los acostumbrados derroteros evolutivos y la elusión de lo que ha sido hasta ahora la sucesión ecológica?

Ética postdarwiniana, criptomisanropía y apantropinización

Recientemente se ha presentado la idea de la necesidad de una “ética postdarwiniana” basándose en la convicción de que “abstenerse [de la intervención] y dar lugar al curso natural de las cosas” no es aceptable desde “un punto de vista ético”. El motivo es que se estima de la naturaleza que “sus efectos no son moralmente neutrales” toda vez que “el curso natural de las cosas tiene un impacto positivo o negativo en entidades moralmente considerables” y usualmente “no maximiza lo que es bueno”. A redopelo de la visión, en cierto modo conservacionista, que nos traía anteriormente Riechmann acerca de los motivos por los cuales deberíamos imitar a la naturaleza, la “ética postdarwiniana” defiende que, sin embargo, “tenemos razones para corregir los fallos naturales siempre que ello sea netamente beneficioso para los seres sintientes, aun yendo en contra del orden natural de las cosas”, y que es nuestra obligación “evitar perpetuar esos fallos en el diseño de futuros seres sintientes artificiales y ecosistemas”.³² Qué duda cabe en que se nos invita así a un desacoplamiento evolutivo y ecológico, truncando el curso habitual de los procesos evo-eco como habían tenido lugar sobre la superficie del planeta. Tarea primordial será entonces decidir si estamos preparados y preparadas para renunciar a toda referencialidad hacia la idea de equilibrio y orden natural de las cosas.

Quedaría decir que la “ética postdarwiniana” del antiespecismo es, al nivel esencial, equivalente a la propuesta de rediseño ingenieril que, en base a otros motivos, también plantea la ciencia de la ecología (que es por eso ya en cierto sentido postecológica)³³, y que como mínimo nos expone así a un nivel de riesgos

31 SIBILIA Paula, *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: FCE, 2005, p. 10 y 133-157.

32 <https://www.youtube.com/watch?v=KL3GHq58VQo> (acceso 11-4-18). Una cuestión interesante es que para la imaginación de los (buenos) escenarios futuros, la autora apunta que deben tenerse en cuenta también los intereses de los individuos sintientes potenciales (no hay razón para discriminar a los individuos sintientes todavía no existentes) apropiándose de un clásico tema que había sido característico del ecologismo humanista (o antropinista). A nuestro juicio, sin embargo, ello provocaría que el cálculo inevitablemente se colapsara y, por lo demás, hay tantos motivos racionales para considerar a las generaciones futuras como para desconsiderarlas: su existencia es de tal grado contingente —posible, pero no necesaria ni garantizada— que se trata poco menos que de la especulación de puros arcanos.

33 “La restauración ha constituido tradicionalmente la vertiente activa del conservacionismo, pero el conservacionismo en conjunto está ahora volviéndose más intervencionista” sostiene CORLETT Robert, “Restoration, reintroduction, and rewilding in a changing world”. *Trends in Ecology & Evolution*, 31(6), 2016, pp. 453-462, p. 458. Rusty Feagin, de la *Ecological Society of America*, afirmará que “la ecología puede ser una ciencia optimista” y en el “futuro debe ser usada como una fuerza creativa” para “construir el mundo en el que queremos vivir” en FEAGIN Rusty, “Ecology, the optimistic science”, *Front. Ecol. Environ.*, 15(7), 2017, pp. 351-351, p. 351 [cursiva en el original]. La “restauración”, la “reintroducción” y el “rewilding” son

técnicos similares. Pero conviene advertir el hecho de que de imperar un criterio científico y económico —más bien centrado en la supervivencia humana— pase a ponderar otro radical y exclusivamente moral —centrado en los animales no humanos— para justificar nuestras intervenciones. Esa ha de ser una torsión característica de la era de la postecología en cuanto que evidente apéndice del postmaterialismo. Dicho de otro modo, el antiespecismo no pide, como hacia Timothy Morton, una ecología sin naturaleza: sus demandas van quizá hacia lo infinitamente más complicado que representaría una *naturaleza sin ecología*.

Aunque como veremos después ésta viene de lejos, la tesis intervencionista mejorativa ha recibido un renovado impulso en la última década. Jeff McMahan cree que “sería bueno prevenir el enorme sufrimiento y las incontables muertes violentas causadas por la depredación” y nos convida a “asumir la conclusión herética de que tenemos motivos para desear la extinción de todas las especies carnívoras”.³⁴ Pero McMahan sostendrá frente a un aluvión de críticas que ello se trata más bien de un argumento “condicional” sujeto a diversos factores que, en síntesis, van a morir en el intento de no propiciar una situación peor a la de partida. Una de las posibles salidas, para McMahan, es que, si bien no podemos erradicar a los depredadores, sí podemos intervenir en la evolución para evitar que surjan nuevas especies depredadoras. Lo que se pide así es, como venimos comentando, que el ser humano tome las riendas de la evolución, poniendo en tela de juicio la idea de que el equilibrio natural es la opción más adecuada para el bienestar integral de los animales no sintientes. Por eso decimos sobre el antiespecismo que es una radical postecología: su ideario se postula en contra de la noción de equilibrio ecológico tradicional y toda referencialidad hacia ella.

Vale la pena detenerse un momento en la génesis de la idea de superorganismo que será asunto central en las impugnaciones ontológicas del antiespecismo. Durante la segunda mitad del siglo XVIII Franz Mesmer realizó una tesis doctoral sobre cómo los planetas supuestamente afectarían a la salud del ser humano.³⁵ Los intereses de Mesmer transitaban el magnetismo animal, el hipnotismo y el sonambulismo artificial, siendo el impulsor de lo conocido como mesmerismo y convirtiéndose en una figura clave de la medicina romántico-magnetopática. En el sustrato del mesmerismo y, en general, de la holística psicología profunda en ciernes, se encuentran esbozadas las prefiguras de la idea de superorganismo. Pero al pensar en un medio terapéutico en el que tienen que ver tanto el ser humano como la disposición de los planetas, se da un paso mucho más allá de la taxonomía linneana: no solo con su entorno planetario y con otros animales, sino que el ser humano forma una unidad funcional con todo el universo.³⁶

programas destinados a re-crear el planeta, y pese a que todos ellos han recibido críticas por los peligros en materia de “bioseguridad” que conlleva la introducción de especies extintas o no habituales en nichos vacantes (véase BAKER Kezia, DOBSON Andrew y TAYLOR Sarah (eds.), *Biosecurity: the socio-politics of invasive species and infectious diseases*. New York: Routledge, 2013), actualmente se acepta ya el acto ingenieril que afecta a estructuras y funciones ecosistémicas básicas (por ejemplo, en JØRGENSEN Sven y MARQUES Joao *Integrated environmental management: a transdisciplinary approach*, Boca Ratón: CRC Press, 2016). La propuesta de los “ecosistemas noveles” (HALL Carol; HIGGS Erik y HOBBS Richard, *Novel ecosystems: intervening in the new ecological world order*. New Jersey: Wiley, 2013) como alternativa a los programas anteriores, juega por su parte un as en nuestra manga —o es más bien un premio de consolación— al invitarnos a reconciliarnos con los monstruosos (en tanto que novedosos) ecosistemas creados por la acción antropogénica.

34 MCMAHAN, 2010.

35 *De Planetarum influxu en corpus humanum* (aunque se dice que plagió a Richard Mead).

36 Para Friedrich Hufeland “en ninguna parte se manifiesta más claramente la relación que llamamos simpatía, o la dependencia de la vida individual de una esfera vital extraña, que en el magnetismo animal, por el que el sujeto magnetizado, sacrificando su propia individualidad, sin que ello suponga la pérdida de

La salud para Mesmer consiste en “la plena armonía de todos nuestros órganos y sus funciones. La enfermedad no es más que la perturbación de esa armonía. La curación consiste, pues, en que se restaure la armonía rota”. Con estas palabras esboza un estado de desequilibrio y lo entiende como enfermedad, siendo la restauración de una armonía original la única curación posible. Posteriormente esta idea se aplicará de forma explícita en nuestra percepción de la ecosfera como superorganismo: hemos provocado la enfermedad del globo terrestre y nuestra obligación es retornarlo a un estado de salud entendido como equilibrio (ecológico). Pero lo más interesante es notar cómo sostiene que “si la naturaleza no es suficiente para producir crisis [mecanismo que reconduce a la homeostasis perdida] se le ayuda por el magnetismo”³⁷. Con ello Mesmer sugiere ya la posibilidad (y tal vez la ineludible necesidad) de intervenir mejorativamente en la naturaleza durante el tiempo mismo en que la ecología sigue siendo todavía vigilada por la providencialista policía de Linneo.

Según sostenía Gustavo Bueno el “naturalismo ecologista internacional” es fruto de una inspiración “krauso-masónica”.³⁸ El antiespecismo es en parte internacional —aunque quizá cabría referirse mejor a una especie de clase transnacional que habita una subesfera socioeconómica determinada— pero no es ecologista ni tampoco naturalista. Ahora bien ¿qué hay de una posible inspiración krauso-masónica? Dejando de lado la idea de una filiación político-esotérica de este calado —solo hipotéticamente posible a través del particular antiantropocentrismo de Fernando Pessoa³⁹— debe reconocerse la herencia krausista que recibe este colectivo. Karl Krause sería seguidor del mesmerismo y continuador de la idea del superorganismo, a la que adjuntaría una considerable dimensión metafísico-teológica creando lo que se conoce como “panenteísmo”. En Kraus “la Naturaleza” no es, como dice Bueno que fuera para Hegel, “un mero «prólogo» de la Razón” sino que tiene “entidad por sí misma, tiene incluso sus derechos, y, en este sentido (...) se aproxima notablemente a algunas de las actitudes de nuestros movimientos «ecologistas»”. Empero, continúa el riojano,

“Krause mantiene las distancias y defiende las tesis del sometimiento de la naturaleza a la razón, en términos, a veces, que (y dejamos aparte la puerilidad de la argumentación krausista) escandalizarían a los propios ecologistas conservacionistas más moderados de nuestros días. Por ejemplo, cuando Krause concluye que hay muchas especies animales que deberían ser exterminadas por el hombre en acto de

su existencia, y penetrando en la esfera vital del magnetizador, se somete al dominio de éste hasta el punto de que parece como si le perteneciera como parte suya y formara con él uno y el mismo organismo” citado en SLOTERDIJK Peter, *Esferas*, Siruela: Madrid, 2003, p. 240. Así, el documental *In search of balance* de 2016 no dice en realidad nada nuevo [<http://www.imdb.com/title/tt5022626/>] (acceso 4-4-18)]. Por su lado, la iniciativa *Planetary Health* (a medias entre la Fundación Rockefeller, *The Lancet* y el centro medioambiental de Harvard) vuelve a incidir en la idea de un superorganismo y su salud integral [<https://planetaryhealthalliance.org/our-mission>] (acceso 4-4-18)].

37 Mesmer incluso explora primitivamente la idea de los mecanismos de regulación propia del paradigma cibernético que domina desde mediados del siglo pasado las ciencias de la naturaleza, cuando dice que “ninguna enfermedad puede curarse sin crisis; la crisis es el intento de la naturaleza de, por medio de un acrecentamiento de la tensión, del tono y del movimiento, disipar los obstáculos que estorban la circulación”. Todas las citas en SLOTERDIJK 2003, pp. 214 y ss.

38 BUENO Gustavo, “Por qué es absurdo «otorgar» a los simios la consideración de sujetos de derecho”, *El Catoblepas*, 51, 2006, p. 2.

39 Nos referiríamos a cultos a dioses con cabeza de animal como los que se le aparecen a Pessoa en su desasosiego, donde precisamente se rotula el motivo central del antiespecismo: “la Humanidad, siendo una mera idea biológica, y no significando más que la especie animal humana, no [es] más digna de adoración que cualquier otra especie animal”, en PESSOA, 1982, p. 29.

servicio («un acto de servicio amoroso») a la Naturaleza, para liberarla de sus propias miserias (lo del «amoroso acto de servicio», en el contexto de la exterminación, nos recuerda la «caridad abrasada» de los frailes que ayudaban al reo en la hoguera, o la «delicada ocultación» que los nazis practicaban cuando conducían a los judíos a las cámaras de gas, diciéndoles que iban a la ducha). Lo más sorprendente es la relación de especies que Krause incluye en su lista de exterminio: leones, tigres, hienas, serpientes, osos, lobos, chinches, piojos...⁴⁰

En los términos de un “acto de servicio amoroso a la Naturaleza” es donde debe quedar capturada la propuesta de una reforma moral de los ecosistemas. De manera similar a Krause, el antiespecismo ha defendido una depuración —*no siempre* en términos tan graves— de la visceral estética vital característica de la naturaleza, planteando ello un problema radicado, como señala María Antonietta La Torre, en el espacio de la pura discusión moral: “como también forma parte de la naturaleza, el depredador que, nutriéndose de su víctima, «sigue las reglas», adoptando asimismo un comportamiento, que (según criterios de valoración humana) es considerado violento, resulta bastante difícil marcar el «límite» entre lo que es natural y lo que no lo es (o no le es ya), entre lo que debe ser respetado y lo que se puede destruir.”⁴¹

Demos ahora un salto algo más grande para situarnos en el tiempo de Jakob von Uexküll, quien da lugar a una especie de onto-etología en la que tendrán cabida todos los seres vivos, ofreciendo un estupendo anticipo de las maniobras ontológicas que requiere el antiespecismo. A juicio del alemán cada organismo es una perspectiva, todos los animales tienen y se hacen un mundo, a excepción del ser humano que también tiene “*antimundo biológico*”⁴². Si bien puede verse en Uexküll una actitud de respeto⁴³ por la naturaleza, como había en Krause, ha de apreciarse la primacía ontológica-organizadora que de nuevo es otorgada al ser humano ya que se le dota de un espacio suplementario denominado “antimundo” desde el que vuelve para ejercer la ecoarquitectura: cualquier reforma o intervención en los ecosistemas es producto de esa retirada al “antimundo” que únicamente queda al alcance de la especie humana.⁴⁴

La ética ecológica y, en especial, todo el movimiento animalista son ideologías que funcionan con una filosofía de base muy determinada. El perspectivismo es una herramienta epistemológica que sirve también para la ontología y la ética, bien trabajada e integrada en el sistema de pensamiento orteguiano. Deben señalarse ante todo dos momentos cruciales en los que su perspectivismo resulta útil para la discusión tanto ecológica como animalista. Para el primero hay que remitirse —aunque Ortega ya ha tentado el tema con anterioridad— a *Meditaciones del Quijote* (1914). Lanza allí una interesante pregunta: “¿cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna, sino una perspectiva?”. El filósofo revoca con ello la metafísica clásica, en tanto que el ser, de sustancia, se transforma en perspectiva. Y si se continúa la cita hay todavía una aportación muy valiosa para la tarea de

40 BUENO Gustavo, “Krausismo y marxismo (en torno al Krause de Enrique M. Ureña)”, *El Basilisco*, 2ª época, 10, 1991, páginas 89-98. Véase también UREÑA Enrique M., “Algunas consecuencias del panenteísmo krausista: Ecología y mujer”, *El Basilisco*, 4, 1990, pp. 51-58.

41 LA TORRE María Antonietta, *Ecología y moral*, Bilbao: DDB, 1993, p. 50.

42 UEXKÜLL 1945, p. 210 y definición en 211 [cursiva en el original].

43 *Ibidem*, pp. 99-111.

44 Quizá por eso numerosos autores —entre ellos nosotros— sostienen que el antiespecismo es la culminación del antropocentrismo y del proyecto moral humanista. Véase, por ejemplo, MESCHIARI Matteo, “Anti-speciesist rhetoric” en MARRONE Gianfranco y MANGANO Dario (eds.), *Semiotics of Animals in Culture*, Cham: Springer, 2018, pp. 33-42.

construir una ética perspectivista: “La perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande”⁴⁵.

Debe aludirse, en segundo lugar, a *El tema de nuestro tiempo* (1923), donde el método perspectivista alcanza su madurez. En el capítulo décimo (titulado “La doctrina del punto de vista”) Ortega proporciona una pauta que podemos trasladar cómodamente a un andamiaje de contexturas éticas:

“Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo -persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad (...) la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*”⁴⁶.

El aparato antropológico-filosófico orteguiano (*Meditación de la técnica* [1933], *Ensimismamiento y alteración* [1939], “Prólogo a *Veinte años de caza mayor* del conde de Yebe” [1942] o, entre otros textos, *El mito del hombre allende la técnica* [1951])⁴⁷ es un estudio de la peculiar condición del “centauro ontológico” y, por tanto —como toda la “razón viviente”— una puesta en práctica del sistema perspectivista. Mostrando la influencia cordial que recibe de Uexküll, Ortega asume que hay tantas perspectivas como entidades existentes, aunque solo el ser humano se diferencia por poseer también la perspectiva del “ensimismamiento” —o “antimundo”— que le permite desarrollar de forma prodigiosa su técnica exometabólica. Veamos qué posible relación existe entre las ideas que vierte a lo largo de estos escritos y la tesis intervencionistas del antiespecismo.

“La técnica” dice Ortega “es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto (...) un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos”.⁴⁸ Pero el ser humano está (por necesidad y también por amor a lo superfluo) a tal punto sujeto a una condición técnica que “hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”.⁴⁹ Es gracias a ella —movimiento no tan inverso a todos los biológicos si se considera la categoría de ‘organismos ingenieros’ en ecología— que el ser humano se acomoda un mundo que le plantea dificultades para su proyecto vital, ya sea individual o colectivo, creándose una sobrenaturaleza que no es tanto una imagen de la “tecnosfera” como la única esfera capaz de sostener la civilización (sobrenaturaleza = esfera de la sostenibilidad). Se llamará la atención frente a los visos de un potencial impulso prometeico, ya que aparentemente Ortega parece no querer decir nada acerca de los límites que cabe imponerle tanto a la reforma del ser humano

45 ORTEGA Y GASSET José, *Meditaciones del Quijote* en *Obras Completas*, I, Madrid: Taurus, 2004-2010 [1914], pp. 747-828, p. 756.

46 ORTEGA Y GASSET José, *El tema de nuestro tiempo* en *Obras Completas*, III, Madrid: Taurus, 2006-2010 [1923], pp. 559-654, p. 614 [cursiva en el original].

47 Todos ellos en ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomos V y VI, Taurus: Madrid, 2006-2010.

48 ORTEGA Y GASSET José, “Meditación de la técnica” en *Obras Completas*, V, Madrid: Taurus, 2006-2010 [1933], pp. 551-608, p. 559. Más tarde, en *El mito del hombre allende la técnica* (2006-2010 [1952], pp. 811-817, p. 812) dirá que el ser humano “transforma y metamorfosea los objetos de este mundo corpóreo, tanto los físicos como los biológicos, de tal suerte que cada vez más y quizá al final totalmente o casi totalmente, se convierten y originan un mundo distinto frente a lo primigenio y lo espontáneo (...) [el ser humano] es técnica, pretende crearse un mundo nuevo” (ver también pp. ss.).

49 ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la...”, p. 562.

como a la de la circunstancia en su incansable hacer-se técnico. El ser humano, adaptador por excelencia, vuelve de su antimundo

“con un sí mismo que antes no tenía—con su plan de campaña—, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad. Lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario, lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal”.⁵⁰

Pero tal es, ni más ni menos, precisamente la acción que quiere llevar a cabo el antiespecismo con la “reforma de la naturaleza”⁵¹ o el “mejoramiento ambiental”: inyectar en los ecosistemas su sustancia ideal. Ahora bien, ¿hacia dónde tiende el proyecto mejorativo de Ortega? Sin lugar a dudas, no es necesario repetirlo, debemos remitirnos a un evidente atractor antropinista:

“La reforma de la naturaleza o técnica, como todo cambio o mutación, es un movimiento con sus dos términos, *a quo* y *ad quem*. El término *a quo* es la naturaleza, según está ahí. Para modificarla hay que fijar el otro término, hacia el cual se la va a conformar. Este término *ad quem* es el programa vital del hombre. ¿Cómo llamaríamos al logro pleno de éste? Evidentemente, bienestar del hombre, felicidad”.⁵²

Por su parte, el colectivo antiespecista encuentra la felicidad en un gesto de profundo altruismo y —como toda “antropotécnica”⁵³ sería— severa renuncia ascética que, en este caso, persigue incrementar el bienestar de otros seres sintientes que no pertenecen a su especie. Pese a que no deja de asistir a la satisfacción de los deseos de belleza y justicia de un determinado grupo humano, el término *ad que* del antiespecismo representaría ahí más bien un extraño vector que apunta hacia un programa vital, al tiempo, alejado de lo humano: sea, pues, un movimiento apantropinizador. Para ilustrar esta idea hemos querido traducir aquí el desusado neologismo *apanthropinisation* acuñado por Grant Allen en 1880, con él nos referiremos a un alejamiento de lo que tiene que ver con la perspectiva, los intereses y las preocupaciones humanas. Dice —a propósito de una cierta deshumanización del arte— Allen:

“la concepción humana primitiva de la belleza debe haber sido, a mi juicio, puramente antropista: debe haberse reunido principalmente en torno a la personalidad del hombre o la mujer; y toda su historia posterior debe ser la de una apantropinización (pido disculpas por la fea pero conveniente palabra), una regresión gradual o un ensanchamiento concéntrico del sentimiento estético alrededor de este punto fijo que continúa siendo en última instancia su centro natural”.⁵⁴

50 ORTEGA Y GASSET, “Ensimismamiento y alteración”, en *Obras Completas*, V, Madrid: Taurus, 2006-2010 [1939], pp. 529-550, p. 537.

51 ORTEGA Y GASSET, “Meditación de la...”, p. 558.

52 *Ibidem*, p. 577.

53 Si la ecología ha de ser una metástasis del idealismo (Sloterdijk *dixit*) se trata aquí de un pólipo benigno pero descontrolado que quiere desalojar la cruel espontaneidad del mundo con un proyecto moralizador. Como plantea una crítica integral de la cosmovisión dominante, prescribe un conjunto de prácticas ascéticas sacralizantes y ofrece a cambio una promesa escatológica, el antiespecismo es la última “antropotécnica” con la que se corona el programa moral humanista. Véase, sobre la cuestión de la antropotécnica, SLOTERDIJK Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia: PreTextos, 2012.

54 ALLEN Grant, “Aesthetic evolution in man”, *Mind*, 5 (20), 1880, pp. 445-464, p. 451. Para un uso de la

Cuando se habla de una antropización del planeta quiere decirse que su configuración es alterada en base a las acciones derivadas de las necesidades y los deseos del ser humano: en otras palabras, que se le pone a girar en torno suyo. Pero conviene darse cuenta de que el sentir *an*-antrópico —o apantropinizante, como hemos querido sugerir aquí— de calado ontológico y ético-normativo característico del antiespecismo no es equivalente a una *des*-antropización —lo cual pasaría por defender un retorno al primitivismo o, en una versión más moderada, a la implantación del decrecimiento— sino que resulta ser una deshumanización solo aparente. Mientras que parece relegar los intereses y las preocupaciones propias de la especie, no deja de ser una inyección de su sustancia ideal en la expresión de la naturaleza extensa: el mundo girará más todavía alrededor del *artifex mundi* (o ser humano, en tanto en cuanto que arquitecto constructor del medio) tras la reforma moral de los ecosistemas.

No hablaremos de un potencial guiño criptomisantrópico porque en distintos textos antiespecistas se presente —tachando su propuesta inmediatamente de inmoral— a Pentti Linkola como un modelo de coherencia ecologista;⁵⁵ ni tampoco porque el Centro de Estudios de Ética Animal enlace hasta cuatro veces con la obra ideológica (*The vanishing book of life on earth*) del “hombre lagartija”.⁵⁶ Pero es innegable que cierta apantropinización, entendida —según se ha mostrado— como un alejarse de las preocupaciones y los intereses propiamente humanos, va asociada al antiespecismo político intervencionista de manera intrínseca. En el marco de la discusión estratégica del antiespecismo, se ha insistido recientemente que “tanto por el número de víctimas como por la gravedad de

familia en el español puede verse, por ejemplo, a Félix Evaristo Mejía que se refiere al término “antropinista” en vez de “antropista” como hace Allen: “en cuatro grupos primarios o géneros pueden ser clasificados los fenómenos, sucesos y hechos que suele presentar la verdad histórica científico-filosófica, aunque las más de las veces sólo presente ella algunos aspectos, probablemente ninguna verdad los reúna todos, además del previo asunto de la Crítica histórica, completa, de que ya se ha hablado. Estos grupos o géneros son de índole *cósmica*, *biótica*, *antrópica* y *sociótica*, cada uno de ellos con multitud de matices específicos cuya enumeración empedraría demasiado de sui géneris tecnicismos el discurso. Todos principalmente referidos al hombre y a su morada, porque la Historia es primero antropinista e incidentalmente lo demás. Antes fue exclusivamente antropocentrista” en MEJÍA Félix E., *Prosas polémicas 2. Textos educativos y Discursos* (Tomo II), Santo Domingo-Rep. Dominicana: Búho, 2008, p. 277 [cursivas en el original].

55 A “excepción de una minoría muy reducida de ecologistas más o menos consistentes como Linkola”, los demás han pervertido su ecocentrismo con ciertas dosis de antropocentrismo, “de lo contrario, aceptarían la matanza masiva de seres humanos en pos del equilibrio ambiental” en HORTA 2015, p. 134. Hay “teóricos reputables, no es que sean personas que están completamente locas, que defienden esto (...) [por ejemplo] Pentti Linkola es uno de los más famosos” decía Catia Faria este mismo año en una multitudinaria conferencia [disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=KL3GHq58VQo> (acceso 11-4-18)]. Al parecer —como sugiere MESCHIARI, 2018— se intenta presentar simultáneamente una *reductio ad Hitlerum* de los ecologistas para reconducirnos desde un moderado ecocentrismo antropinista a un sensocentrismo apantropinizador y postecológico. Aunque no tienen que ver con casi ninguno de los/as autores/as que se han citado, existen, por otro lado, conexiones entre el antiespecismo y movimientos extremos como el nazismo: considérense la actitud de PECTA, u otros grupos nacionalistas fanáticos, que queda bien recogida en esta conversación de un blog animalista: “la protección de los animales durante el régimen hitleriano —dice la autora de un artículo sobre la legislación nazi en torno a la vivisección— son también parte de una historia que se debe recuperar (...) No vamos a defender un régimen que torturó y asesinó a millones de seres humanos convirtiéndose en una de las barbaries más grandes en la historia de la humanidad, pero tampoco vamos a hacer la vista ciega respecto al proteccionismo animal pionero de ese régimen”; a lo que un lector, que según dice, representa al público del blog, contesta: “considero que excusarse tanto respecto de la existencia de campos de concentración o la muerte de seres humanos durante una guerra no es necesario. El interés de las personas que visitamos este sitio no son las reivindicaciones o acusaciones políticas de ningún tipo. Nos interesan y nos une el amor por todos los animales” en Prensa Animalista [(<http://www.prensanimalista.cl/web/2011/11/11/el-regimen-nazi-los-grandes-protectores-de-los-animales/>) (acceso 4-4-18)].

56 Sobre Linkola y Erik Pianka véase WALL Derek, *The no-nonsense guide to Green Politics*, Oxford: New Internationalist Publications, 2010, p. 62 y ss. Sobre la amenaza del ecoterrorismo véase también el ya citado TORRES, 2017.

los daños que padecen, los animales no-humanos merecen prioridad ética sobre el resto de causas”. Junto a ello va la premisa de que “un movimiento antiespecista debe posicionarse contra injusticias sufridas por seres humanos” sin, no obstante, “subordinar la lucha contra el especismo a otras luchas sociales”. El objetivo final será “construir una sociedad antiespecista que proteja los intereses básicos de todos los animales, aboliendo su explotación y ayudando a quienes viven en la naturaleza” pero siempre desde la óptica de que “defender a los animales es prioritario, porque son quienes están peor”. Por ello el lema antiespecista ha de ser: “no subordines [la] lucha a tu visión completa de la justicia entre humanas”.⁵⁷ Aquí es donde verdaderamente sale a flote un guiño a la criptomisantropía y asoma una posible fractura social. Fractura que va, sin embargo, en detrimento de los propios intereses del antiespecismo: si la desigualdad entre los miembros de la especie humana no es superada, las que pertenecen a la base de la pirámide ontológica seguirán soportando la peor parte.

Aceptar las tesis antiespecistas exige una extraordinaria puesta en crisis de nuestras convicciones morales que no es de por sí negativa, pero a menudo sus razonamientos nos conducen a conclusiones que oscilan entre la repugnancia parfitiana y la patafísica arrabalesca.⁵⁸ Ya se ha dicho a propósito de ciertos extremismos ecologistas: no podemos, o no nos parece correcto moralmente, emprender medidas que supongan renunciar a la humanidad por el bien de la propia humanidad; ¿pero acaso no se nos estará pidiendo ahora que renunciemos a ella en favor de los intereses de los animales no humanos? Como el proyecto de la reforma moral de los ecosistemas permanece inactivo hasta su posible implementación, pero no dejan de intentar anticiparse —aunque sea de manera contra-fáctica— los posibles escenarios futuros ya en el presente, el movimiento antiespecista político intervencionista se caracteriza por su carácter prefigurativo: prácticamente a la mano, pero no del todo garantizado. Radicalmente actual es, sin embargo, su peculiar influencia apantropinizadora que nos aleja y nos acerca al mismo tiempo de lo humano. Si son capaces de encontrar el equilibrio estratégico —para una masa activista a menudo muy impresionable— y neutralizar la difusión de una actitud insolidaria entre los miembros de la especie humana, no hay más motivos que los vaporosos criterios que nos llevan a condenar el mejoramiento humano para oponerse al mejoramiento ambiental. Pero el proyecto de una fractura social (debido a la insolidaridad implicada) que de suyo le va asociado, se nos antoja muy poco deseable para un mundo en el que la injusticia entre seres humanos revierte directamente sobre la presión de ciertos grupos de seres sintientes no humanos. Tal vez lo mejor sea poner primero en orden el inicuo reino de lo humano, y luego ya si cabe lanzarse a la reforma más extensa de la naturaleza según los términos que nos propone el antiespecismo.

57 Eze Paez en <https://www.youtube.com/watch?v=xNhAyA0CV2M&feature=youtu.be> (acceso 4-4-18).

58 Por ejemplo, más allá del sumun extincionista del utilitarismo negativo, si invertimos una serie de recursos en la mejora de la integración social y el bienestar personal de un ser humano con triple cromosoma 21 —entre otros tipos más o menos considerables de diversidad funcional (como la asexualidad, el optimismo o el fenotipo Prader-Willi)— el principio de igualdad obliga en teoría a dedicar al menos el mismo paquete de medidas para los bonobos y el resto de grandes primates. Aunque se trata de un caso a escala local —que, no obstante, se repite en el resto de la península— conviene plantearse cómo manejar la situación actual de la Comunidad Valenciana, cuando tanto los centros destinados a la promoción de individuos en la diversidad funcional, como los santuarios y las protectoras animalistas pasan serias dificultades frente a la carencia y la mala gestión de un gobierno tras otro: ¿cuánta ayuda a qué colectivo debería primar desde la retícula ideológica del antiespecismo? Esta es la respuesta a quien pregunte por los motivos que indican que no debería haber ninguna agrupación antiespecista —al menos como la versión apantropinizante aquí descrita— con acceso a cargos relevantes en materia de políticas públicas humanas.

*Ignacio Marcio Cid**

No todo: algo menos, un poco. Sobre la ambición omnicomprensiva de la filosofía.

ABSTRACT

Este artículo pretende describir tentativamente algunos ejemplos modélicos del anhelo absolutizador usual en el curso filosófico principal para ofrecer, o recordar, alternativas a esa voluntad de intelección comprensiva total. Esas otras posibilidades representan, en fin, otros modos de entendimiento que son, sanamente, menos ambiciosos, más humanos.

KEYWORDS

Ontoteoepistemología / aporía / no todo / metafísica / insolubilidad

Este escrito transita por algunos momentos de la historia de la filosofía, realizando morosamente algunas catas en aquellos, y sus mutaciones, que al parecer marcaron hitos fundamentales en la ontoteoepistemología y su secularización moderna. El sentido último de este ejercicio, en el que podrán constatarse a buen seguro lagunas y omisiones, no es otro que mostrar la desmesurada ambición de cierta filosofía, que tiene la pretensión de comprender, de manera absoluta, todo. De hecho, incluso algunos filósofos de la sospecha y sus herederos postmodernos se entregan a ese afán intelectualmente totalitario. Por ello, el corolario de lo anterior consiste, más bien, en un reivindicación de la insuficiencia, la incompletud, lo fragmentario, lo trascendentalmente insoluble, las migajas. Esto último debe tenerse presente por cuanto la metodología del texto será, en gran medida y paradójicamente, histórico-filosófica.

La ambición primigenia de la corriente mayor de la filosofía desde Parménides, por estipular un momento germinal, consiste en colmar, como dice Adorno: “la ilusión de la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. Ninguna razón legitimadora podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón; a quien intenta conocerla, sólo se le presenta como realidad total en tanto que objeto de polémica, mientras que la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa perdura únicamente en vestigios y ruinas”.

* Marcio Cid Ignacio: (1980), Es profesor de filosofía en secundaria. Doctor en filosofía, licenciado en filosofía, en filología hispánica y clásica. Ha presentado diversos artículos y comunicaciones en España e Italia.
1 ADORNO, Theodor, ‘La actualidad de la filosofía’, *Escritos filosóficos tempranos*, Madrid: Akal, 2010, p. 297.

Coincidimos, pues, con el francfortés en su desconfianza de la empresa omnicompreensiva encargada a la *ratio* humana en relación con lo absoluto [sin que importe si se refiere a la totalidad de lo real o a (los) dios(es)], ya que tal empeño se acomete desde la finitud y, por eso, a modo de mera *mensura*, en términos asintóticos, tal como ya apuntó Nicolás de Cusa² en la búsqueda del *ens pulcherrimum optimumque*. El significado de lo antedicho no es en absoluto banal, ya que la aproximación anhelada a la totalidad siempre resulta frustrante al operar por análisis, por separación o despedazamiento intelectual, especialmente característico de la razón ilustrada³, que acaba incurriendo, según Kant⁴, en un vicioso proceder subsumptorio, también llamado uso trascendental-dialéctico, raciocinante (*vernünftelnd*), de por sí hipotético y no experiencial, de las ideas de la razón con una pretensión ostensiva, constitutiva (productora de conocimiento real de los objetos), el cual lleva, respectivamente, a los paralogismos (sobre el yo), las antinomias (sobre el mundo) y el ideal (sobre la existencia de Dios) de la razón pura. Nos hallamos, pues, frente a una *ratio* que trata de preservar la identidad entre sujeto y objeto idealista sostenida por un Hegel kantiano⁵. Como alternativa, no necesariamente contraria, por no incurrir en la dicotomía dualista de la que discrepamos, ponemos de relieve aquí la actividad filosófica como una tentativa heurística, no resolutive, falible, aporética, interminable, no sistémica, y en ese sentido, postmoderna y, al tiempo, muy antigua⁶.

Esa filosofía de la diversidad y de la pluralidad aspira, también, a desentrañar el todo, pero menos y menos dogmáticamente. En los márgenes del gran caudal ontoteoepistemológico, siempre ha discurrido un riachuelo conceptual intermitente, ora soterrado ora más reconocido, desde que los atomistas iniciaron su disputa con Parménides y Meliso. Por otra parte, las taras del gran edificio filosófico europeo, la corriente dominante, fueron puestas de manifiesto en tiempo más reciente por parte de los llamados “maestros de la sospecha”⁷, Marx, Nietzsche y

2 CUSA, Nicolás De, *Acerca de la docta ignorancia, libro I*, Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 44: “El entendimiento se dirige hacia la verdad como el polígono hacia el círculo, que cuanto muchos más ángulos tuviera inscripto, tanto más semejante será al círculo, sin embargo nunca logrará que sea igual, aun cuando multiplicara los ángulos al infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo”.

3 CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la ilustración*, Madrid, FCE:1993, p. 55: “La fuerza de la razón es la única que nos abre la entrada al infinito; la que nos lo asegura y nos enseña a ponerle medida y límite, no limitándolo en su ámbito, pero sí conociendo su ley, que todo lo abarca y penetra. Esta legalidad del universo, descubierta por el pensamiento, y determinada por su fuerza, constituye el correlato necesario de su intuitiva inconmensurabilidad”.

4 KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke in zwölf Bänden*, volumen 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 600.

5 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura [KrV]*, RIBAS, Pedro, (ed., trad.), Madrid: Taurus, 2005, ‘Lógica trascendental; La lógica en general’: ‘sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado...’; ‘Lógica trascendental; Analítica trascendental;[§13] Principios de una deducción trascendental en general’: ‘toda combinación (...) constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de *síntesis*. (...) objetos, sino que, al ser un acto (...) del sujeto’ HEGEL, Georg Wilhelm, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke*, volumen 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 10: “In jener Deduktion der Verstandesformen ist das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs bestimmteste ausgesprochen; diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden”.

6 BROCHARD, Victor, *Les sceptiques grecs*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p. 2.: “L’usage de la langue autorise peut-être à employer le mot scepticisme pour désigner l’état d’un esprit non seulement qui doute, mais qui doute de propos délibéré, pour des raisons générales scientifiquement déterminées. Encore n’est-ce pas là sa signification véritable et définitive; car, à ce compte, quel philosophe ne serait un sceptique? La philosophie, en tant qu’elle se distingue du sens commun et s’élève au-dessus de lui, conteste toujours quelques-unes de ses manières de voir, récuse quelques-unes de ses raisons de croire; en un sens, il y a du scepticisme en toute philosophie”.

7 RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1999, pp. 33-35.

Freud, o bien, fácticamente, por la miserable hondonada de la Segunda Guerra Mundial, que hizo tambalear al humanismo⁸, a Europa y Alemania, la cual, tras la Grecia solar, se había arrogado el papel de *inuentrix philosophiae*. Aquí emerge una especial desconfianza de la *ratio* ilustrada occidental, tal como desprende de la *Dialéctica de la Ilustración*, concebida por Adorno con Max Horkheimer y publicada por primera vez en 1944, donde se expresa el rechazo a la *superbia* o desmesura culposa de la razón humana⁹, que quiere erigirse en dueña y señora de la naturaleza y de los semejantes¹⁰.

Desde la escisión, acuñada por Wilhelm Nestle, entre el λόγος y μῦθος¹¹, todavía operativa pese a matizaciones y enmiendas, permanece la preeminencia del primero, no sólo en cuanto lenguaje, pensamiento, sino también como guía cósmica, armonía universal, ley o discurso de todas las cosas, trascendente de la guerra de los opuestos al ser principio de orden y vida subyacente¹². Siguiendo de varios modos ese hilo relaciona con ‘lo que es’ en grado sumo y nace la *theoria*, esto es, la contemplación o consideración especulativa de la realidad. En definitiva, esa clase de investigación busca, con el *principium* / ἀρχή también un τέλος - ἔσχατον, que se suele hallar en un Más allá de la naturaleza, en lo metafísico¹³, que es fuente desplazada de fundamentación legitimadora.

8 ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, 2005, pp. 30-31: “Después de Auschwitz, ninguna palabra pronunciada desde las alturas, ni siquiera desde la teológica, tiene ningún derecho sin transformarse. La provocación contenida en el dicho tradicional, la prueba de si Dios lo permitiría y no intervendría colérico, volvió a ejecutar sobre las víctimas el juicio que mucho tiempo antes Nietzsche había dictado sobre las ideas”.

9 HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1998, p. 83, 109: “La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines.’ (...) ‘Toda Ilustración burguesa está de acuerdo en la exigencia de sobriedad, sentido de los hechos, justa valoración de las relaciones de fuerzas. El deseo no debe ser padre del pensamiento. Pero ello se debe a que todo poder en la sociedad de clases está ligado a la aguda conciencia de la propia impotencia frente a la naturaleza física y sus descendientes sociales: las masas. Sólo la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza pone a ésta bajo el poder del físicamente más débil. La *ratio* que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza «desanimada» imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado. La imitación se pone al servicio del dominio, en la medida en que incluso el hombre se convierte en antropomorfismo a los ojos del hombre”.

10 *op. cit.*, pp. 59, 60 y 73: “el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización [explotación] de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo.’ (...) “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. (...) La naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo”.

11 NESTLE, Wilhelm *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1942², pp. 1- 2: ‘Mythos und Logos - damit bezeichnen wir die zwei Pole, zwischen denen das menschliche Geistesleben schwingt. Mythische Vorstellungen und logisches Denken sind Gegensätze. Jenes ist unwillkürlich und aus dem Unbewuten schaffend und gestaltend - bildhaft, dieses - absichtlich und bewusst zergliedernd und verbindend- begrifflich. Ursprünglich ist die mythische Vorstellungsbildung die einzige Form, in der der Mensch seine aussere und innere Welt sich verständlich zu machen versucht. Alle Vorgänge auf beiden Gebieten, der Auf- und Untergang der Gestirne, die atmosphärischen Erscheinungen, das Wachstum der Pflanzen, die Äusserungen des Tierlebens, Gesundheit und Krankheit, Geburt und Tod, so gut wie Liebe und Hass, Tapferkeit und Feigheit, Klugheit und Verblendung, Traum und Verzückerung, Begeisterung und Wahnsinn werden mit Hilfe der Personifikation und bildhafter Phantasie auf dämonische Wesen zurückgeführt. (...) Genauer charakterisiert sich das mythische Denken durch den völligen Mangel einer Prüfung seiner Vorstellungen an der Wirklichkeit, also einer Abgrenzung von Schein und Sein (...)’.

12 DIELS, Hermann y KRANZ, Walther (eds.), ‘Fragmenta’ en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [vol. 1], Berlin: Weidmann, 1951⁶ [repr. Dublin/Zurich: 1966], especialmente fr. 1 Sexto, *adv. math.* vii 132 y fr. 45, DIÓGENES LAERCIO, ix 7.

13 JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 10-11: “Así, pues, al proponer Platón en la *República* ciertos τύποι περί θεολογίας, ciertos ‘esbozos

De acuerdo con esto, en Platón detectamos, como hito, esta *superbia intellectualis* al esbozar el dualismo como doctrina que sostiene que la realidad consta de dos partes inconmensurables separadas por una fractura insalvable. En este planteamiento dicotómico, ambas partes se presentan como sustancias, ἀρχαί coexistentes, supremas, rectoras, increadas, irreductibles pero antagónicas e independientes. Ejemplos de ello serían, para lo que en este trabajo interesa, las distinciones entre mundo sensible o fenoménico y mundo inteligible o de existencia (más) plena, [es decir, “μᾶλλον ὄντα”¹⁴], entre (a)parecer y ser, entre finitud e infinitud, mortalidad e inmortalidad, imperfección e perfección, bondad y maldad. A ese segundo nivel, el racionalmente percibido, se concede mayor rango de esencia y él alberga la perfección, la necesidad, la verdad, el conocimiento, lo incorruptible, lo inteligible, lo eterno, lo inmutable, lo increado, la bondad, la belleza, la justicia, la felicidad, la vida plena, la estabilidad o reposo, la afirmación, lo etéreo, lo deseabilísimo y toda cualidad intrínsecamente buena en grado sumo. En cambio, el primer τόπος, el vivido, se define por oposición (relativa o absoluta) a aquél: la imperfección, la mentira, la contingencia, la corrupción, la sensibilidad, la temporalidad, la mutabilidad, lo creado, la maldad, la fealdad, la injusticia, la muerte, el movimiento o inquietud, la negación, lo material, lo no deseable y toda cualidad intrínsecamente mala.

En la Antigüedad tardía el propio Agustín de Hipona¹⁵ toma la filosofía como una suerte de *ancilla theologiae / preaparatio euangelica*, y la concibe como *theologia naturalis* en su platonismo para el pueblo, es decir, cristianismo.

Otro rasgo destacable del afán omnicomprensivo radica precisamente en lo intelectualivo. No se trata tanto de que el ser humano sea un animal racional, cuanto de que esa razón debe ordenar clasificando e imperando y que ésta se emancipa y cosifica para devenir instancia rectora independiente. De esta forma, incorporada la filosofía antigua favorable a su cuerpo teórico y esta inteligencia omnipotente, el cristianismo, en tanto que sistema de creencias y aparato de poder, representa un producto cultural dotado de gran fuerza constructora del imaginario ideológico europeo. Con su alternancia entre el bien, principio supremo, y el mal, entre las dos *ciuitates* agustinianas articula la existencia del todo, incluyendo la humana, en la que dios, *ens perfectissimum*, con omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia y eternidad, inescrutablemente gobierna la creación.

Desde nuestra perspectiva, tanto la metafísica dualista filosófica antigua como la religiosa posterior pueden figurarse, pues, como el abandono del caminar para optar por el volar; el camino sin salida se resuelve en la verticalidad, en un proceso ascensional que sobrevuela la ἀπορία. Se trata, en última instancia, de una salida del τόπος.

Incluso con el advenimiento de la modernidad filosófica, persiste la preeminencia dualista de una instancia sobrehumana emanante, substancia en sentido propio, en contraposición con la *res cogitans* y la *res extensa*. *Dei gratia* se hace el sujeto cartesiano consciente a priori de su existir gracias a la duda

de teología; brotó la creación de la nueva palabra del conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios. (...) De un lado, entiende ‘teología’ la rama fundamental de la ciencia filosófica que también llama ‘filosofía primera’ o ‘ciencia de los primeros principios’, la rama que más tarde recibe el nombre de ‘metafísica’ entre sus seguidores. En este sentido, la teología es la última y la más alta meta de todo estudio filosófico del Ser”.

14 PLATÓN, *Politeia*, VII, 515d.

15 cf. AGUSTÍN, santo, obispo de Hipona, *La ciudad de Dios*, Barcelona: Orbis, 1991, libro VI, capítulo 5; cf. *ibidem*, libro VII, cap. 29: “todo lo que los fisiólogos y filósofos naturales refieren al mundo y a sus partes lo debían referir a un solo Dios verdadero porque todo cuanto estos escritores insinúan de tales deidades, como fundados en razones físicas y naturales, lo refieren al mundo”.

metódica¹⁶ y a la estricta aplicación de las *Regulae* en busca de claridad y distinción de las intuiciones a la hora de decretar la certeza científica. De algún modo, el *lóγος* divino se trasmuta en la *ratio*¹⁷ humanizada o bien en *understanding* pensante realista sensualista, que compite en la lucha por la fundamentación y que “realza la soberanía de la observación, de la percepción sensible, y la primacía de los hechos”¹⁸.

Conciliador-superador de racionalismo y empirismo, Kant procura esclarecer el puro intelecto y opera una revolución copernicana en lo epistémico por cuanto postula la prevalencia del sujeto, antes contemplativo, sobre el objeto contemplado, al que aquél configura¹⁹. En su planteamiento crítico, sobrepuja la *Vernunft*, con dos significados fundamentales. En primer lugar, designa, *lato sensu*, la capacidad epistémica suprema y autónoma, que se realiza en las funciones del pensamiento, en oposición a la capacidad pasiva, y menor en comparación, de la sensibilidad; bajo este concepto se incluye también, subordinado, el conocimiento de la *Verstand*, o entendimiento (dotada de categorías y conceptos); Kant menciona la *reine Vernunft* aprorística, y la subdivide en la *Verstand* subordinada y capacidad deductiva (o razón *sensu stricto*, dotada de ideas). En segundo lugar, y especialmente, designa el grado supremo de actividad de la capacidad cognoscitiva libre, la de conocer algo por sus principios, esto es, lo particular por lo general, y entenderlo, condición de posibilidad de la experiencia sensible; la capacidad, de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios, de subordinar los conceptos particulares a los generales. La razón maneja conceptos puros de razón o ideas trascendentales, de lo incondicionado, frente a las ideas estéticas. La unidad que expresan esos conceptos, a saber, la unidad de los múltiples conceptos y reglas del entendimiento bajo conceptos superiores *a priori*, es la unidad de la razón, sólo conocida hipotética y supuesta, no naturalmente. Los objetos de los conceptos se llaman entes del entendimiento. El fundamento supremo de la razón pura es la deducción, a partir de la existencia de lo condicionado, de la existencia de lo incondicionado. El uso puro de la razón se llama hipotético, por no experiencial; así, la pretensión ostensiva, constitutiva (productora de conocimiento real de los objetos) en el uso (trascendente y dialéctico) de las ideas de la razón se llama ‘raciocinante’ (una *ratio* perezosa o errada) y puede incurrir en contradicciones, ilusiones infundadas y fundamentos trascendentes conducentes a inevitables paralogismos y a antinomias y derivados de las ideas usadas trascendentemente. El uso dialéctico de la razón significa, cuando se ocupa de la totalidad, o bien la síntesis de las condiciones de un pensamiento

16 DESCARTES, René, *Discurso del método*, Madrid: Maxtor, 2007, cuarta parte: “resolví fingir que todas las cosas, que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovér-la”.

17 procede de *reor*, que, en sentido, estricto, significa calcular; *ratio* significa cuenta (matemática), facultad o modo de calcular, de dónde, cálculo, juicio, método, doctrina, razón determinante en ERNOUT, Albert y MEILLET, Antoine., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1967, s. u. REOR.

18 ALBERT, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1969, p. 21.

19 KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica*, párrafo 36, p. 320 y *KrV A* 125-127, citado por COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero. La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona: Herder, 2006, p. 141: “el entendimiento no toma sus leyes a priori de la naturaleza, sino que se las prescribe.” (...) “El orden y la constancia de los fenómenos, que llamamos naturaleza, nosotros mismos lo hemos puesto y de ningún modo podríamos encontrarlo en ella si nosotros mismo no se lo hubiéramos intorducido... En consecuencia el entendimiento no es solamente una facultad de hacerse con leyes mediante la comparación de los fenómenos: él mismo es el legislador de la naturaleza”.

(psicología, yo), o del pensar empírico (cosmología, mundo), o del pensar puro (teología, dios), siendo ésta la tripartición de la ilusión trascendental. Por el contrario, el uso regulativo y heurístico de la razón, como conceptos y máximas de una meramente ideal unidad de la razón de los conocimientos del entendimiento, lo presenta como inmanentes y resulta auténtica vía de la perfección sistemática de un conocimiento verdadero.

Por su parte, heredero de Kant, el idealismo alemán, cuyo máximo exponente se encuentra en Hegel, también pone en juego esa voluntad de fagocitación intelectual total, puesto que el filósofo define la razón en su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: 'la verdad que es en sí y por sí, que la razón es, es la simple identidad de la subjetividad del concepto y su objetividad universalizadora. La universalidad de la razón tiene por ello tanto el significado del objeto que en la misma conciencia como tal es dado solamente, pero que es ahora el mismo universal, y abraza y compenetra el Yo, y además el puro yo, de la forma pura que sobrepasa el concepto y lo encierra en sí'²⁰. Así, la razón hegeliana, unidad de pensar y ser, es negativa y dialéctica, porque revela y disuelve las contradicciones implícitas en las abstracciones del entendimiento. Sin embargo, la razón también es positiva o especulativa porque produce lo general, incluye en ella lo particular, supera la dicotomía entre ser y nada en la estabilidad relativa del ser determinado. El primado del Espíritu (*Geist*) y de su razón totalizadora hunde sus raíces también en la historia, habida cuenta de que aquella rige el mundo y se manifiesta, desplegándose, en el tiempo, de modo efectivo, puesto que "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional"²¹.

Esta línea que hemos esbozado de continuidad metafísica omniabarcante la alcaza excelentemente Heimsoeth en su obra *La metafísica moderna*, donde sostiene que "la conexión de la metafísica moderna con la metafísica de la Edad Media tiene que concebirse de un modo más profundo del que se usa por lo común. (...) [L]os sistemas clásicos de la metafísica moderna en el siglo XVII prolongan los problemas y las tendencias que en la cumbre de la Edad Media habían impulsado a San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Escoto a levantar sus edificios metafísicos, contruidos de un modo tan distinto"²².

Como es harto sabido, Freud y Nietzsche, especialmente, pusieron de manifiesto las carencias o faltas de los sistemas idealizantes en relación con la psique y los tabúes de sexo y muerte, así como con la moralidad y la tradición antivital represiva, que ha podrido durante siglos las fuerzas del ser humano, ansioso de encontrar el Ser providente, cuando en realidad, como dice el aldabonazo nietzscheano contra un criterio absoluto e inapelable: "Dios ha muerto"²³. Marx, por su parte, también denuncia el progreso histórico y enuncia una ley que, según su opinión, regula la evolución humana, a saber, la lucha de clases. No obstante, éste último confía, también, en totalización explicativa de su socialismo científico.

Nosotros preferimos ayudarnos nuevamente con Adorno, quien enfoca el problema que aquí queremos plantear. En el pórtico de su *Metacrítica de la teoría del conocimiento* estampa la cita atribuida a Epicarmo de Sicarcusa 'es

20 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México: Juan Pablos, 1974, párrafo 438, p. 14.

21 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona: Edhasa, 1999, p. 59.

22 HEIMSOETH, Heinz, *La metafísica de la modernidad*, Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 14.

23 "¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podríamos consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y el más poderoso que el mundo poseía hasta ahora desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién limpiará esta sangre de nosotros?" en NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, Madrid: Edaf, 2002, sección 125, p. 210.

necesario que el mortal comprenda lo mortal, no lo inmortal²⁴. Igualmente, trata de poner en evidencia que Husserl – deudor de Hegel – busca una *prima philosophia* ‘por medio de la reflexión sobre el espíritu purificado de toda traza del mero ente²⁵, que conduce a la metafísica del Ser. De esta forma, según señala el autor, emerge una concepción metafísica que pretende desarrollarse retrotrayendo los conceptos al sujeto pensante, enredándose en un sistema jerárquico con un primero fundamental privilegiado, que aspira a ‘fundamentar mediante la filosofía de la inmanencia el ser trascendente²⁶. Señala el estudioso, en un esfuerzo antimetafísico, la gran falla de toda filosofía primera, a saber: “La identidad del espíritu consigo mismo, la posterior unidad sintética de la apercepción, resulta proyectada sobre la cosa mediante el mero procedimiento, y ello ocurre tanto más desconsideradamente cuanto más limpio y conciso querría suceder. Es éste el pecado original de la *prima philosophia*. Para imponer a toda costa la continuidad y la integralidad, ésta debe recortar de lo que juzga todo cuanto no se adapta a su juicio²⁷”. He aquí una confiscación por parte del espíritu dirigida hacia cuanto no se le parece, para poseerlo²⁸. En este proceso se constituye un *absolutum, principium*, que incluye la idea de verdad pero se basa en una mentira, dado que ‘[c]on la interpolación de lo residual en calidad de verdadero, el comienzo de la verdad se transforma en el comienzo de la ilusión. Es una conclusión falaz la de que lo que perdura sería más verdadero que lo pasajero.’²⁹ Por ello afirma el autor lo siguiente, en contra, como se ha repetido, de la ontoteoepistemología, dando cuenta, después, de en qué medida hay verdad y no verdad en la *prima philosophia* científica³⁰: “Desde la antigüedad, el portavoz de la *prima philosophia* se ofrece, triunfante, como aquél que todo lo tiene en su morral y que todo lo sabe. Frente a los muchos que ata a sí por el desprecio, eleva una pretensión de soberanía que en Platón aún se manifestaba en la recomendación de los reyes-filósofos³¹. Del mismo tenor es la siguiente afirmación: “Pero la necesidad sistemática, la de no contentarse con sus *membra disiecta*, sino alcanzar el saber absoluto, cuya aspiración se alza involuntariamente en la perentoriedad de cada juicio singular, fue a veces más que una pseudomorfosis del espíritu en el irresistiblemente exitoso método de las matemáticas y las ciencias naturales. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, los sistemas, sobre todo del siglo XVII, tenían un fin compensatorio. La misma ratio que, de acuerdo con el inlercs de la clase burguesa, había derruido el orden feudal y la forma espiritual de su reflexión, la ontología escolástica, frente a las ruinas, su propia obra, sintió

24 EPICARMO de Siracusa, frag. 263, línea 1 en KAIBEL. G. (ed.), *Poetarum Graecorum fragmenta*, vol. 6.1, ‘Comicoorum Graecorum fragmenta’, vol. 1.1, ‘Fragmenta Pseudepicharmea’, Berlin: Weidmann, 1899, p. 135 y ss.: ‘Θνατὰ χρῆ τὸν θνατόν, οὐκ ἄθανατα τὸν θνατὸν φρονεῖν’.

25 ADORNO, Theodor, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Caracas: Monte Ávila, 1970, p. 12.

26 *op. cit.*, p. 15.

27 *op. cit.*, p. 19.

28 *op. cit.*, p. 35: ‘La determinación de lo absolutamente primero en inmanencia subjetiva fracasa porque ésta jamás logra absorber por completo en sí al factor no-idéntico, y porque al mismo tiempo la subjetividad, el órgano de la reflexión, se resiste a la idea de un primero absoluto como inmediatez pura. Mientras que la idea de la filosofía primera apunta monísticamente hacia la identidad pura, la inmanencia subjetiva, en la que lo primero absoluto pretende permanecer imperturbado en sí mismo, no se deja reducir a esa identidad pura consigo misma.’

29 *op. cit.*, p. 28.

30 *op. cit.*, p. 38: ‘[l]a teoría del conocimiento es verdad en la medida en que toma en cuenta la imposibilidad del propio comienzo y se deja impulsar, en cada uno de sus pasos, por la insuficiencia de la cosa misma. Pero es no-verdad debido a la pretensión de que se habría logrado el proceso y de que a sus construcciones y a sus conceptos aporéticos corresponderían, siempre y sencillamente, estados de cosas.’

31 *op. cit.*, p. 24.

enseguida miedo al caos³²”.

Adorno critica el sistema filosófico como un constructo de una ratio furiosa, depredadora, hambrienta, ligada al principio del yo fundante³³. Frente a esto, una dialéctica negativa, propuesta por el autor, no apegada a la identidad, produce vértigo³⁴ pero no pretende incurrir, al pensar sin suelo, ni en relativismo, ni en absolutismo³⁵.

También insatisfecho con la tradición metafísica dualista, el pragmatismo no se interesa tanto por el adagio latino de la *adaeuatio intellectus ad rem* en la formulación aristotélica ‘es mentira decir que el ser es o que el no ser no es y es verdad decir que el ser es y que el no ser no es’³⁶. El empeño de los pragmatistas es muy otro, tal como bien distingue Dewey:

“Todas las filosofías del tipo clásico han establecido una distinción terminante y fundamental entre dos reinos del existir. Uno de ellos corresponde al mundo religioso y sobrenatural de la tradición popular, y este mundo se convirtió, al ser trasladado a la metafísica, en el mundo de la realidad más elevada y última. De la misma manera que había ido a buscarse en las creencias religiosas superiores e indiscutibles la fuente y la sanción última de todas las verdades y reglas importantes de conducta en la vida de la comunidad, se buscó en la realidad absoluta y suprema de la filosofía la única garantía segura de verdad en los problemas empíricos, y se hizo de ella el único guía racional para las instituciones propiamente sociales y para la conducta individual. Frente por frente de esta realidad absoluta y del número que sólo podía apresarse mediante la disciplina sistemática de la filosofía misma, se alzaba el mundo ordinario, empírico, relativamente real, fenoménico, de la experiencia cotidiana. Los asuntos de orden práctico y utilitario de los hombres formaban parte de este mundo. (...) las tareas de la filosofía del futuro consistirán en poner claridad en las ideas de los hombres en lo referente a las pugnas sociales y morales de su propio tiempo. Su finalidad será la de ser, dentro de lo humanamente posible, un órgano que trate de esos conflictos. Lo que formulado con distinciones metafísicas, pudiera ser presuntuosamente ilusorio, adquiere significado intenso cuando se liga con la lucha entre las creencias e ideales de la sociedad. La filosofía que renuncie a su monopolio algo estéril de las cuestiones de la Realidad Última y Absoluta hallará su compensación iluminando las fuerzas morales que mueven al género humano contribuyendo a la aspiración humana de llegar a conseguir una felicidad más ordenada e inteligente”³⁷.

Conviene ahora consignar algunas reflexiones de William James, otro de los príncipes del pragmatismo, que aborda la espinosa cuestión de la verdad y el modo en que un pragmatista debe conceptualarla o, simplemente, manejarla:

“El método pragmático es, en primer lugar, un método para apaciguar las

32 ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa*, en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal: 2005, pp. 30-31.

33 *cf. op. cit.*, p. 35.

34 *cf. op. cit.*, p. 40.

35 *cf. op. cit.*, p. 43: ‘Para los ontólogos fundamentales el escándalo de un pensar sin suelo es el relativismo. La dialéctica se opone tan abruptamente a éste como al absolutismo; no buscando una posición intermedia entre ambos, sino atravesando los extremos, los cuales por su propia idea se han de convencer de su no-verdad. Proceder así con el relativismo es oportuno, pues la mayoría de las veces la crítica que se le hacía era tan formal que en cierto modo dejaba intacta la fibra del pensamiento relativista (...) [que] presupone al menos algo absoluto, a saber, la validez de sí mismo, y, con ello, se contradice, es miserable.’

36 ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1011b26, en ROSS, W.D. (ed.), *Aristotle’s metaphysics*, Oxford, Clarendon Press: 1953, “τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές”.

37 DEWEY, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires: Aguilar, 1959, pp. 91-92.

disputas metafísicas que de otro modo serían interminables. (...) en tales casos trata de interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para cualquiera que fuera cierta tal noción en vez de su contraria? Si no puede trazarse ninguna diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana. [...] El pragmatismo vuelve su espalda una vez para siempre a gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones a priori, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos ‘absolutos’ y ‘orígenes’. [...] ‘Cualquier idea sobre la que podamos cabalgar, por así decirlo, cualquier idea que nos conduzca prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra, enlazando las cosas satisfactoriamente, laborando con seguridad, simplificándolas, ahorrando trabajo es verdadera; esto es, es ‘verdadera instrumentalmente’. [...] La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas. [...] La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su verificación. (...) La posesión de pensamientos verdaderos significa en todas partes la posesión de unos inestimables instrumentos de acción, y nuestro deber para alcanzar la verdad, lejos de ser un mandamiento vacuo del cielo o una ‘piqueta’ impuesta a sí mismo por nuestro intelecto, puede explicarse por excelentes razones prácticas. La importancia para la vida humana de poseer creencias verdaderas acerca de hechos, es algo demasiado evidente. Vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente perjudiciales”³⁸.

Si uno se atiene a lo defendido por Dewey y James, y tiene presente la afirmación de Nietzsche, es justo sostener que, de algún modo, la postmodernidad, desengañada, principia con ellos, pues con ellos parece comenzar también lo que Lyotard llama ‘la incredulidad con respecto a los metarrelatos como dispositivo metanarrativo de legitimación’³⁹ De este modo, la razón pragmatista rechaza toda absolutización de un relato, referencia o relación⁴⁰ puede considerarse como el entrelazamiento de una maraña laberíntica que conduce a un callejón sin salida (la aporía) inútil por abstrusa e hiperambiciosa, debido a un proceder subsumptorio *ad infinitum*.

Incluso el propio Kant, que aspira a convertir la metafísica en una ciencia, repara astutamente en este problema y percibe las limitaciones del intelecto, como se deriva de la incognoscibilidad del número⁴¹ o de su bella formulación sobre los dos troncos del conocimiento humano⁴², que sí vivimos.

38 JAMES, William, *Pragmatismo*, Madrid: Sarpe, 1984, pp. 60-61, 66, 68, 80.

39 LYOTARD, François, *La condición postmoderna: informe sobre el estado del saber*, Madrid: Altaya, 1999, p. 10.

40 Todo procede el verbo latino *refero*, formado a partir del *re-* y *fero*, cuyo enunciado es: *fero, fers, ferre, tuli, latum*.

41 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura [KrV]*, RIBAS, 2005, B310-311, p. 272: “El concepto de número, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (sólo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio. En efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase de intuición posible. Además, el concepto de número nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (en efecto, las demás cosas a las que no alcanza dicha intuición reciben el nombre de números a fin de mostrar precisamente que esos conocimientos no pueden aplicarse a todo cuanto el entendimiento piensa). Sin embargo, el resultado es que no se entiende la posibilidad de tales números. Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, problemáticamente, los fenómenos, pero no una intuición - ni siquiera el

Sin caer en el miedo líquido, insistimos en sostener una concepción de la filosofía que, sin perder rigor, no sea dualista, metafísica, demasiado ambiciosa, nostálgica de absolutos, es decir, que no aspire a endiosarse, haciéndose un saber esotérico, secreto, elitista, inaccesible, no apto para legos, que exige iniciación, y que es reservado a aquellos capaces de desplazarse desde el *hic et nunc* sin sentido hasta el *Audelà* filosófico, en un trance inducido por gracia e inspiración de una razón lógica. Es contraproducente apropiarse de un absoluto, un ideal, una Verdad con mayúsculas que toma el nombre de Idea, Dios, Progreso, Crítica, Ciencia, Perfección o Belleza, por cuanto el individuo, tan finito e imperfecto como su intelecto, vive en asimetría continua frente a tales ídolos, o bien cree no estar en ella y se siente redentoramente elegido. En el primer caso, que nos parece de mayor peso, la felicidad desaparece del horizonte del individuo y la palabrería reina, hasta el punto de que la sabiduría abandona

Esta propuesta, como otras, invita a reubicar la filosofía en un lugar no prescriptivo ni vigilante y supone una recuperación del saber del no saber o a un no saber del saber, o sea, la aceptación de la falta, de la imperfección, del no todo, de la incompletitud que había, de hecho, en la primera filosofía como búsqueda sin término, actividad aporética, proceso sin resultado, como mero amor, tendencia o impulso hacia la riqueza y multiplicidad de lo que se presenta, inagotable o inasequible a la coerción o comprensión que implican las formas de apropiación o fagotización intelectual llevadas a cabo por la unidad yoica, como son la comprensión o la captación intelectual, metáforas de apropiación que designan el conocimiento.

Lo que aquí se propone, pues, es recordar / revivir una filosofía más sabia, más en paz con la imperfección y la insuficiencia (intelectual) humana, no resignada pero tampoco endiosada. Tal propuesta, otra entre tantas, puede contribuir a la aceptación, aun revolucionariamente transformadora, del *hic et nunc* y fomentar la conciencia juguetona, propia de un *homo ludens* destinado a la muerte, para que esté en disposición de entender la vida y viva lo que entiende gozando lo máximo y sufriendo lo mínimo. Instalado en el presente, más libre, tal ser humano reaprende a hacer de sí lo que puede o quiere, consciente de lo personal de sus creencias y valores, aunque concordante, para la convivencia y la comunicación, con la comunidad.

concepto de una intuición posible- mediante la cual puedan dárseos objetos fuera del campo de la sensibilidad y mediante la cual sea posible emplear asertóricamente el entendimiento más allá de esa sensibilidad. el concepto de número no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. Aun así, aun teniendo en cuenta que el número no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma”.

42 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura [KRV]*, RIBAS, Pedro, (ed., trad.), Madrid, Taurus, 2005, B59-60, pp. 60-61: “Si queremos dividir, desde el punto de vista de sistema en general, la ciencia que ahora exponemos, ésta debe contener, en primer lugar, una doctrina elemental y, en segundo lugar, una doctrina del método de la razón pura. Cada una de estas partes principales tendría sus subdivisiones, cuyas razones no podemos ofrecer aún. Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*.”

Alex Escamilla Imperato*

Catalunya escrúpulo europeo.

"Y he de decir también que si algún día dominara en Catalunya otra voluntad
y resolviera remar ella sola su navío,
sería justo permitirlo y nuestro deber consistiría en dejarlos en paz."

MANUEL AZAÑA, 27 de marzo de 1930

ABSTRACT

El reciente conflicto soberanista que se está viviendo en Catalunya y que ha actualizado unas reivindicaciones históricas que deberían haber sido resueltas dentro de las dinámicas democráticas del Estado español, pone en evidencia que las instituciones nacidas de la Transición han servido para bloquear un desarrollo del modelo de estado hacia un federalismo plurinacional más acorde a la propia idea de Europa. Este bloqueo, ensayado localmente como modelo autonómico irreformable mediante procesos democráticos, podría estar generalizándose a la hora de configurar las instituciones de la UE con el fin de sustraer soberanía, en este caso a nivel supranacional, también a una ciudadanía que es esencialmente multicultural y tendiente a un polietnicismo producto de los movimientos migratorios globalizantes.

KEYWORDS

Soberanía / Catalunya / Transición / Europa / Ciudadanía diferenciada

Hay suficientes razones para detenerse a pensar en lo que está ocurriendo en Catalunya entorno a algo fundamentalmente político como es el concepto de soberanía, entre otras cosas porque hay también razones 'insuficientes' que intentan liquidar la cuestión desde un acostumbrado pensamiento europeo que sólo es capaz de ver en este asunto la expresión del temido *veneno*¹ del nacionalismo. Como si con el simple hecho de maldecir el concepto de nacionalismo se lograra hacer desaparecer la idea de *nación* o incluso la de *pueblo*. Tensionando la ocurrencia² orteguiana de 1910 podríamos llegar a decir ahora, un siglo después, que

* Nace en Barcelona en 1972. Ingeniero Informático (U.P.C.), Master en Gestión de Tecnologías de la Información (La Salle) y Licenciado en Filosofía (UB). Colabora escribiendo artículos de opinión en la revista digital www.rebellion.org. Blog: <http://transnacional.blogspot.com/>

1 El presidente de la Comisión Europea dentro del ciclo España 40-40 organizado en Bruselas expresaba que sus mayores preocupaciones políticas eran: 'dos viejos conocidos de Europa, las tentaciones nacionalistas y la pujanza de la extrema derecha' repitiendo insistentemente, como suele hacer Jean-Claude Juncker, que el nacionalismo es *veneno*.

2 Ortega y Gasset formula la conocida frase: "España es el problema; Europa la solución" junto con toda una generación de intelectuales que pretendían superar el estado de decadencia en el que se encontraba España después de la pérdida de las últimas colonias con la esperanza puesta en los ideales europeos. Justo después de formular esta sentencia Europa sucumbirá a la destructiva Guerra Civil del siglo XX.

si Catalunya sigue siendo el problema entonces ni España ni Europa parecen ser la solución. ¿Pero de qué viejo problema estamos hablando todavía? ¿Qué nos duele exactamente a los europeos catalanes en este principio de siglo?

Escrúpulo – del lat. *scrupŭlus*, “piedrecilla” – apunta a una molestia a la que le sigue una duda o recelo que inquieta a la conciencia sobre si es necesario hacer algo desde un punto de vista moral. De esta forma define el diccionario de la Real Academia Española esta palabra dándole como primera acepción un sentido ético.

En estos últimos años, y de forma acelerada a partir del 1 de octubre de 2017, los acontecimientos políticos vividos en Catalunya han movilizado esa clase de sentimientos relacionados con la 'indignación' generando un movimiento democrático transversal con raíces históricas que apuesta decididamente por el derecho de autodeterminación de los pueblos. Un derecho político que parecía ya olvidado en las actuales democracias occidentales pero que se revela ahora como herramienta indispensable para plantearnos cómo debería constitucionarse un Estado de derecho cuya soberanía residiera en una idea de nación entendida como *civitas* multicultural, siguiendo el enfoque del filósofo canadiense Will Kymlicka, y por extensión cómo deberíamos democratizar el espacio político supranacional que significa Europa para asumir los retos que plantea la globalización.

Parece que el viejo conflicto entre mayorías y minorías dentro de un espacio democrático de gobernanza sigue vigente en la Europa globalizada y post-colonial del siglo XXI, poniendo en dificultades a los teóricos modernos que habían intentado definir conceptos políticos tan problemáticos como el de *nación* o *pueblo*. En este sentido nos parecen útiles las investigaciones de Kymlicka y su riguroso análisis de la integración de las minorías culturales en sociedades con una cultura mayoritaria dominante dentro de lo que define como estados *multinacionales* y estados *poliétnicos*. Lo multicultural, término esencial en las investigaciones de este autor, hay que entenderlo desde los parámetros de la interculturalidad y en todo caso no reducirlo al modo en cómo se han aplicado ciertas políticas en el Reino Unido y Alemania generadoras de guetos y segregaciones. Resulta interesante la dialéctica que puede establecerse entre el conocido concepto orteguiano de 'conllevancia' y la forma de entender la relación entre las distintas comunidades culturales y políticas que plantea el profesor Kymlicka para apreciar esa diferencia entre el multiculturalismo y el interculturalismo.

La idea orteguiana de 'conllevancia' se nutre del concepto europeo ilustrado de tolerancia - y de identidad y libertad individual en un sentido fuerte-, pero desde nuestro presente, si incorporamos la crítica contemporánea del término, podemos apreciarla como una virtud menor, una forma a menudo distante y jerarquizada de relacionarse con el otro, con el que es distinto a lo que nos identifica, y asociarla de este modo al tipo de políticas multiculturales de las que ahora Europa anuncia su fracaso. Otra manera de entender la diversidad cultural -identidades complejas en sociedades plurales- es la aproximación intercultural que se sustenta en el reconocimiento mutuo y la aceptación de la diferencia considerando que las sociedades democráticas no pueden alcanzar su pleno desarrollo sin fomentar el encuentro y la comprensión entre las diversas culturas del territorio.

Kymlicka, partiendo de la teoría liberal del Estado y aceptando a la vez la importancia que tiene la cultura en el desarrollo del individuo, construye una oportuna defensa de la identidad cultural de los grupos sociales y de los pueblos

y la necesidad de protegerlos mediante las instituciones y el derecho. Para defender la necesidad de una ciudadanía diferenciada según la cual el Estado debe adoptar '*medidas específicas*' en función de la pertenencia grupal orientadas a acomodar las diferencias nacionales y étnicas. Este autor piensa en tres formas de derechos diferenciados:

- *Derechos de autogobierno (la delegación de poderes a las minorías nacionales, a menudo a través de algún tipo de federalismo).*
- *Derechos poliétnicos (apoyo financiero y protección legal para determinadas prácticas asociadas con determinados grupos étnicos o religiosos).*
- *Derechos especiales de representación (escaños garantizados para grupos étnicos o nacionales en el seno de instituciones centrales del Estado que los engloba).*

El modelo suizo, citado por Kymlicka, es un ejemplo de Estado multinacional, con cuatro lenguas diferentes, todas reconocidas como lenguas oficiales del estado – muchos documentos traducidos por lo menos en dos o tres de ellas – y con su representación en los canales de radio y televisión públicos, con sus dos cámaras federales –una con el número de representantes en base a la población del Cantón y la otra con dos representantes por cada Cantón–, y responde a ese federalismo respetuoso e integrador de las minorías.

Otras formas de pluralismo cultural son producidas por los fenómenos migratorios y requieren según este autor otro tipo de derechos específicos para erradicar las discriminaciones y los prejuicios, especialmente contra las minorías visibles, permitiendo expresar su particularidad cultural sin que ello obstaculice su participación en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante. El autor considera países como Australia, Canadá o Estados Unidos como ejemplos de Estados poliétnicos -a la vez que multinacionales- debido a los procesos migratorios que han determinado su propia historia.

Esta forma de replantear el Estado de derecho liberal y aceptar su multinacionalidad y polietnicidad, garantizando derechos diferenciados, debe limitar a su vez con el Derecho internacional. Los derechos humanos actualmente ya figuran positivizados en la mayoría de las constituciones del mundo. Los grupos deben respetar los derechos de sus miembros a la disidencia así como la capacidad crítica de replantearse sus propios valores, garantizando la libertad de conciencia de cada individuo para que no pueda ser usurpada por el grupo.

Convendría ser cautos también y no confundir el populismo, como lo hace el actual presidente de la Comisión Europea, con una suerte de ideología demagógica o con un determinado contenido programático – de derechas o de izquierdas – y considerarlo más bien, en palabras de Ernesto Laclau, una fase constituyente dentro de la lógica política donde se busca consolidar un nuevo sujeto de la acción colectiva –el pueblo– con el fin de reconfigurar un orden social vivido como injusto. En Europa, la ruptura del pacto social que históricamente sostenía el Estado de bienestar, las decisiones que se han tomado a raíz de la Gran Recesión, la incapacidad de defender los derechos fundamentales dentro y fuera de sus fronteras con el *indigno* trato a los refugiados, son la condición de posibilidad del momento populista que atraviesa la política actual y hacen urgente volver a dotar de sentido la idea misma de soberanía, casi irreconocible desde su formulación moderna en la Paz de Westfalia y vaciada de contenido en la actualidad por la hegemonía de la ideología neoliberal y por la globalización y las prácticas

de movilidad. De la forma en cómo los europeos reaccionen ante esta crisis de la política liberal-democrática dependerá la posibilidad de construir instituciones políticas que permitan el ejercicio legítimo de la soberanía tanto a nivel nacional como supranacional.

¿Podría un asunto local tener la virtud de mostrarnos algo sobre cómo debería ser la necesaria cesión de soberanía a unas instituciones supranacionales democráticas que gobiernan sobre un territorio esencialmente multicultural como es Europa?

La población que rechazó la *nonata* Constitución europea impuesta por los Estados vio postergado su derecho a iniciar un proceso constituyente, profundizando un déficit de representatividad de las instituciones supranacionales, y ahora vuelve a manifestarse de forma territorializada para recuperar ciertos niveles locales de soberanía. Transfigurado en apariencia como la repetición del viejo problema catalán³ y causante de un conflicto que Europa se empeña en considerar un asunto interno del Estado español, lo ocurrido es clave también para avanzar sobre la necesaria cuestión de la soberanía e identidad europeas.

El problema no es la necesaria idea de Europa, la de Ortega y la nuestra, ni tampoco la más necesitada idea de una España plurinacional⁴, sino la realidad política e institucional de la Monarquía española y el club de estados en el que se ha convertido la UE, así como la forma en cómo entienden y ejercen la soberanía en el siglo XXI. Pero para que esta *molesta* demanda del catalanismo soberanista, primero hacia el Reino de España con la intención de instituirse como República, y luego hacia la integridad territorial del sur de Europa, pueda ser considerada reveladora políticamente hablando – y de interés filosófico – y no simplemente una repetición del viejo fantasma nacionalista deberíamos revisar con detenimiento y sin prejuicios el problema de la soberanía nacional y la representatividad de las instituciones comunitarias. Si cabe pensar desde el liberalismo europeo en comunidades políticas comprometidas territorialmente con sistemas jurídicos e instituciones democráticas que protejan las diferencias culturales y que acerquen el poder de decisión y representación a la ciudadanía para que asuma su responsabilidad en el ejercicio del autogobierno.

Claramente *pueblo* y *nación* son conceptos que siguen estando en disputa dentro del conflicto político del siglo XXI más allá del esquema moderno de izquierdas y derechas, y que en sociedades plurales como las nuestras deben ser reformulados con el fin de permitir nuevos pactos sociales que garanticen la gobernabilidad. Los flujos migratorios en la era global están haciendo aún más compleja la idea misma de ciudadanía y la capacidad de reconocer qué demandas políticas pueden ser consideradas como nacionales. Desde las instituciones nacionales y europeas en nombre del liberalismo se rechaza el nacionalismo y se repudia el populismo, aunque sean las mismas instituciones que ejercen el peor nacionalismo identitario y excluyente – colonialista – para justificar sus acciones o inacciones. Son los propios Estados los que utilizan los medios de comunicación política masivos para generar propaganda y mediante el ruido – y la gestión interesada de la *postverdad* – controlar el mensaje que quieren imponer a las sociedades. En este sentido el esfuerzo de repensar el liberalismo clásico del

3 Ortega y Gasset dirá: "El problema catalán es un problema que no se puede resolver, que sólo se puede conllevar" y "Llevamos muchos siglos juntos los unos con los otros, dolidamente, no lo discuto; pero eso, el conllevarnos dolidamente, es destino común"

4 Desde los tiempos de Ortega no se ha pensado mucho en la idea de España constatándose ahora con el fracaso del autonomismo y la falta de opciones políticas propositivas que acepten la plurinacionalidad como horizonte político de un futuro digno.

filósofo canadiense Will Kymlicka en un mundo globalizado pero culturalmente fragmentado y su defensa del concepto de una ciudadanía diferenciada puede sernos de gran ayuda para visitar el conflicto soberanista en Europa.

Diacronías y sincronías del conflicto catalán

El concepto político de soberanía tiene un largo recorrido desde que se ha ido forjando en la Edad Media hasta el pensamiento contemporáneo y en nuestros sistemas liberales democráticos, en nuestras constituciones, ha ido adquiriendo distintas expresiones que van desde formulaciones más progresistas/revolucionarias que consideran que *'la soberanía reside en el pueblo'*, a más liberales/conservadoras entendiéndolo que *'la soberanía reside en la nación'*. La relación que necesariamente tiene que haber entre los distintos niveles de soberanía definida en los Tratados de Maastricht hacen todavía más compleja esta discusión. El debate histórico en Europa a nivel nacional entre ambas concepciones, la de Rousseau y la de Sieyès, ha ido confluyendo hasta encontrar el acomodo en textos constitucionales tan actuales como es el caso de la Constitución española del '78 donde el *Artículo 1.2* del Título preliminar expresa que:

*'La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado'*⁵.

Con esta clara fusión y confusión entre el concepto de *pueblo* y *nación* se pretendía resolver la dicotomía entre las vías reformistas y revolucionarias surgidas de la propia tensión interna entre los principios de igualdad y libertad que aparece en todo sistema democrático. La Constitución española lejos de ser progresista como podrían parecer ciertas partes del texto es muy conservadora e institucionaliza un Estado muy difícil de reformar, cerrando bajo llave conceptos clave como su forma monárquica o el de la nación española, esencializándola en su indisoluble unidad en el *Artículo 2* donde declara que:

'La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas'.

Muy comentado ha sido este artículo porque su redactado fue impuesto por parte de los grupos representantes del antiguo régimen y las fuerzas militares, con el fin de fundamentar la Constitución sobre la unidad de la nación española y de esta forma desactivar jurídicamente cualquier posible interpretación del término 'nacionalidades' propuesto por socialistas, comunistas y nacionalistas, que justificara el reconocimiento futuro de otras aspiraciones federalistas. Un claro ejemplo contemporáneo de cómo las clases dominantes han intentado construir un concepto de nación para fundamentar su poder y blindar sus privilegios y su patrimonio monopolizando la interpretación de dicha 'nación', eliminando así las condiciones de superación de su dominio y garantizando la pretensión de legitimidad de su gobierno.

5 Otras versiones propuestas más progresistas del artículo expresaban que : *'La Soberanía reside en el pueblo y se ejerce a través de los poderes regulados en la Constitución'*

El autonomismo se presentaba después de cuarenta años de dictadura como la única solución democrática para resolver el problema territorial en España, iniciando la necesaria descentralización del Estado, pero limitando la posibilidad reformista de llevar a cabo un intento federalista de entender la soberanía. Seguimos anclados a una interpretación conservadora de la solución liberal de Ortega al problema de España y parece que la tan alabada Constitución del '78 ha fracasado como modelo⁶ justamente por no ser capaz de ir más allá del autonomismo sin dejar de ser un Estado de derecho⁷.

En el discurso que Ortega pronunció en 1931 en la Cortes Constituyentes de la República decía:

'Federalismo y autonomismo son: primero, dos ideas distintas; segundo, apenas tienen que ver entre sí; tercero, como tendencias y en su raíz, son más bien antagónicas. () El autonomismo es un principio político que supone ya un Estado sobre cuya soberanía indivisa no se discute porque no es cuestión. Dado ese Estado, el autonomismo propone que el ejercicio de ciertas funciones del Poder público – cuantas más mejor – se entreguen, por entero, a órganos secundarios de aquél, sobre todo con base territorial. Por tanto, el autonomismo no habla una palabra sobre el problema de soberanía. () El federalismo, en cambio, no supone el Estado, sino que, al revés, aspira a crear un nuevo Estado, con otros Estados preexistentes, y lo específico de su idea se reduce exclusivamente al problema de la soberanía. Propone que Estados independientes y soberanos cedan una porción de su soberanía a un Estado nuevo integral, quedándose ellos con otro trozo de la antigua soberanía, que permanece limitando el nuevo Estado recién nacido. () Hablan de problemas diferentes. El federalismo se preocupa del problema de soberanía; el autonomismo se preocupa de cómo haya manera de ejercer en forma descentralizada las funciones del Poder público que aquella soberanía creó. () Son antagónicos. () Ahí [en el autonomismo] está la solución, y no segmentando la soberanía, haciendo posible que mañana cualquier región, molestanda por una simple ley fiscal, enseñe al Estado, levantisca, sus bíceps de soberanía particular'

Como es sabido Ortega piensa en la autonomía adaptando la metafísica de Leibniz de la *Monadología* para interpretarla en clave política como una indivisible soberanía que transmite el poder a sus partes delegando la administración de ciertas competencias. Como si de un cálculo infinitesimal se tratara, la gestión de las autonomías – función derivada – se reduce a la aplicación territorializada del poder público Estatal – función integral –, implementándose como una mera cesión de la ejecución de un plan establecido por la incuestionable soberanía indivisible que detenta el Estado. La Transición pactada con las fuerzas reaccionarias del país aprovechó esa *circunstancial* y racionalista⁸ solución política de Ortega al problema de España para implementar el nuevo Estado democrático autonómico a la vez que configuraba unas instituciones limitadas en origen para avanzar hacia una reforma federal. Esta misma solución es la que puede llegar a

6 No sólo como texto jurídico sino también ha fracasado en el ámbito intelectual como pretende denunciar la expresión del *Régimen del '78* y el movimiento 15-M dirigiendo sus críticas a la producción cultural que ha servido para legitimar la Transición española y sus imperdonables omisiones y olvidos.

7 La violencia policial, jurídica y política que el Estado ha puesto en funcionamiento para resolver la cuestión catalana está siendo denunciada por asociaciones de juristas y organizaciones como Amnistía Internacional mostrando su preocupación en relación a la independencia judicial del Estado de derecho en España.

8 No debe ser casual que, de todo el raciovitalismo de Ortega, los padres de la Constitución y los que estaban a la sombra hayan aprovechado la parte más racionalista de su pensamiento. El franquismo encontró en el desarrollismo la forma de perpetuar su poder político autoritario más allá de lo que debería haber permitido una Europa liberal acabada la guerra.

ser el verdadero problema de Europa si sus instituciones en vez de configurar un espacio supranacional de soberanías compartidas, siguiendo un modelo político auténticamente federal o confederal -donde la cuestión es la soberanía como recordaba Ortega-, acaban convirtiéndose en la implementación burocrática e irreformable de una única racionalidad soberana supranacional sin referencias territoriales ni culturales que se transmite de forma directa e incuestionable a sus *autonomías* estatales sin una fundamentada representatividad de la voluntad popular.

La cuestión catalana y el reconocimiento de su identidad nacional se convierte en la cuestión española y su incapacidad de resolver democráticamente su esencia plurinacional, que es a su vez la cuestión de la soberanía y la identidad europeas.

Cronología del conflicto

El inicio del actual conflicto catalán suele situarse en el proceso de reforma del Estatuto de autonomía, aprobado por el parlamento de Catalunya en 2006 y refrendado por la población siguiendo los procedimientos democráticamente acordados, y que fue finalmente derogado por una sentencia del Tribunal Constitucional. En este caso la polémica institución fué la encargada de redactar jurídicamente la interpretación definitiva de la cuestión territorial en España en la Constitución, que no se pudo ni se quiso resolver completamente durante la Transición, dejando simbólicamente abierta la puerta, con el concepto de *nacionalidades*, a un reconocimiento de los derechos históricos de los llamados -también por Ortega- *nacionalismos periféricos*.

Esta sentencia del 2010 respondía a un recurso político presentado por el Partido Popular, el partido que actualmente gobierna en España y gestiona la crisis catalana, culminando de ese modo un proceso de deriva recentralizadora del Estado autonómico, iniciado en la segunda legislatura de José María Aznar de 2000, y una persecución simbólica al catalanismo político y cultural, con un especial interés en crear conflictos sociales por el uso de la lengua catalana en las escuelas y en las instituciones y los medios de comunicación autonómicos.

En el nuevo Estatuto se pretendía ampliar el autogobierno en materia de política económica y tributaria y fijar un principio de bilateralidad entre la Generalitat y el Estado que claramente abría la puerta al debate federalista. La vía de la reforma democrática parecía tener un límite claro en el autonomismo expresado jurídicamente por la sentencia del Tribunal Constitucional del 2010. Tampoco cabía esperar por parte del Estado ningún reconocimiento de la identidad nacional catalana y por lo tanto se hacía explícita la renuncia a su misma esencia plurinacional.

Desde entonces en Catalunya se inició una movilización ciudadana que ha ido ampliando su base social y que ha organizado manifestaciones masivas cada año, de forma pacífica, con el fin de internacionalizar su demanda de autogobierno y abrir el debate en Europa. El movimiento de los *indignados* del 15-M del 2011 no sólo diagnosticó correctamente la crisis de la Constitución del '78 y señaló claramente la falta de representatividad del sistema político con el popular lema '*No nos representan*' o '*No somos mercancías en manos de políticos y banqueros*', también supo poner en común un nuevo espacio de configuración de la realidad política. Ese espacio ensayado por el 15-M fue utilizado también por el catalanismo para consolidar el movimiento soberanista y darle capacidad autoorganizativa suficiente para generar en Catalunya lo que John Rawls llama

consensos por superposición – *overlapping consensus* – para seguir aumentando su base social. Este movimiento popular territorializado en una cultura política plural -de izquierdas y derechas, federalistas e independentistas- que aspira a un reconocimiento diferenciado de su soberanía pero que ha sabido construir una ciudadanía integradora, esencialmente bilingüe desde una lengua minoritaria, con un tejido social muy activo también en lo económico, representa una comunidad basada en una identidad claramente multinacional, tal y como la define Kymlicka, y mucho más allá de la política institucional de partidos, una idea de nación -postmoderna y postcolonial- que debería tener cabida en Europa. Más que un problema de fronteras dentro del espacio Schengen, lo que plantea el conflicto catalán es la necesidad legítima de un reconocimiento de identidades comunes frente a la lógica uniformizadora global.

Los partidos políticos catalanes, incluidos los herederos del pujolismo⁹, iniciada la crisis del régimen del '78 y la escisión territorial del consenso constitucional puesta de manifiesto por la reforma del Estatut de 2006, aprovecharon el movimiento social surgido en las multitudinarias manifestaciones soberanistas para iniciar en 2012 lo que se ha denominado '*el procés*' y que podría resumirse como un proceso político dentro de las mismas instituciones autonómicas del Estado con el objetivo de lograr el derecho de autodeterminación. Esta institucionalización del conflicto soberanista es importante para entender realmente el alcance de esta crisis política y de régimen del Estado español, pero a la vez no debería confundirse con el movimiento social con raíces en el catalanismo histórico que ha ido fortaleciéndose a medida que la reacción de todas las instituciones coercitivas del Estado central, así como la negativa de Europa a tomar cartas en el asunto, han mostrado sus propias contradicciones derrumbando poco a poco las garantías propias de un Estado de derecho.

Los datos sociológicos nos dicen que durante más de cinco años, el 80% de los ciudadanos en Catalunya y un 57% de los ciudadanos españoles estaban de acuerdo en legalizar un referéndum de autodeterminación. Como respuesta a la falta de propuestas del Estado, el 1 de octubre de 2017 más de dos millones de personas consiguieron organizar una jornada electoral fuera de la legalidad, pero dentro de los principios de la desobediencia civil pacífica, defendiendo con sus cuerpos unas urnas que sobre todo expresaban una necesidad de reconocimiento político. A partir de entonces los acontecimientos sociales e institucionales fueron precipitándose por la insistente falta de un diálogo político. El discurso que el Rey, jefe del Estado y del ejército, pronunció el 3 de octubre y que evidenció el temor de la monarquía española a ser cuestionada, significaba también una brecha abierta entre los autodenominados constitucionalistas y los que quedaban fuera de ella en todo el ámbito nacional. El 27 de octubre se precipitó una declaración¹⁰, más simbólica que jurídica, de Independencia en el mismo Parlamento de Catalunya. La judicialización del conflicto junto con los mecanismos de excepción que se están aplicando amparándose en el artículo 155 de la Constitución, están afectando al Estado de derecho en España y a los derechos

9 La Constitución del '78 se encargó de integrar en el nuevo régimen democrático a las élites nacionalistas vasca y catalana, que se convirtieron en uno de sus pilares. El pujolismo que gobernó hasta el 2003 aceptó moverse siempre dentro del autonomismo pactando competencias con el Estado central. La crisis del régimen del '78 se convertirá también en una escisión territorial basada en un pacto de intereses mutuos que ha acabado evidenciando con su ruptura un sistema de corrupción y de financiación ilegal de partidos.

10 La Declaración Unilateral de Independencia "*aprobada*" en el Parlament, en forma de Propuesta de Resolución, en realidad no tenía ningún efecto jurídico. No sólo por ser una propuesta no de ley (PNL), sino porque, además, la declaración se contenía en la parte de la "exposición de motivos" considerado más bien como preámbulo de una futura ley.

civiles y políticos defendidos por Europa. Los diputados electos y activistas que actualmente siguen encarcelados o exiliados, las persecuciones judiciales a alcaldes locales, las medidas coercitivas a profesores y periodistas, el uso indiscriminado de los delitos de odio para perseguir la disidencia y la crítica en el ámbito de la cultura o las recientes censuras de obras de arte, están mostrando un claro debilitamiento de los principios democráticos en España y un ataque directo a la libertad de expresión. Diversos organismos internacionales ya han denunciado el intento por parte del Estado español de criminalizar los movimientos pacíficos de protesta, fenómeno preocupante que también está ocurriendo por ejemplo en EEUU con las movilizaciones contra Trump.

La cuestión de la soberanía que, en palabras de Ortega, es la esencia del federalismo – diferenciándolo del autonomismo –, no nos debería doler sólo a los que vivimos en Catalunya. Ortega acierta en ver que esencialmente la cuestión del federalismo: '*...Propone que Estados independientes y soberanos cedan una porción de su soberanía a un Estado nuevo integral, quedándose ellos con otro trozo de la antigua soberanía, que permanece limitando el nuevo Estado recién nacido*'. Quizá ese sea el nuevo reto del liberalismo democrático del siglo XXI, tanto a nivel nacional como supranacional, y es el de saber reconocer cuando surgen nuevas comunidades políticas susceptibles a exigir legítimamente una representatividad de su soberanía para garantizar derechos diferenciados dentro de una sociedad plural que no renuncie a construir un concepto de ciudadanía compleja más acorde a la actual realidad política.

La incapacidad de dar respuesta a estas nuevas necesidades más bien es sintomática de toda la construcción de una identidad y de un espacio político europeo que parece enmudecer cuando se le pone de cara al problema de la representatividad de sus instituciones y la legitimidad de su soberanía.

¡Soberanistas de todos los países, uníos!

*Alejandro Villamor Iglesias**
**Acerca de la relación
entre pensamiento y lenguaje:
los argumentos
de Davidson y Bermúdez**

ABSTRACT

La pregunta por la exigencia del lenguaje como requisito previo para la posesión de pensamiento o de estados mentales admite, grosso modo, dos posibles respuestas. O bien, como defiende Davidson, aceptamos que esto es así y que por lo tanto los seres no lingüísticos no pueden pensar, o bien podemos sostener, con Bermúdez, la posibilidad de que existan ciertos pensamientos que no requieren una base lingüística. El fin de este trabajo consiste en analizar los principales argumentos aportados paradigmáticamente por los dos autores mencionados, así como algunas posibles objeciones a los mismos.

KEYWORDS

Donald Davidson / José Luis Bermúdez / Lingüismo / Lenguaje / Concepto

1 Introducción

Tal y como sucede con el célebre dilema del huevo y la gallina, la pregunta por la posibilidad de que un organismo posea estados mentales sin tener un lenguaje nos remite a una complicada pregunta, ¿qué es anterior, el lenguaje o estados mentales como las actitudes proposicionales (creencias, temores, deseos...)? La respuesta que otorguemos no resultará en ningún caso baladí en vista de las implicaciones que ella tendría no sólo en la comprensión del fenómeno cognitivo en los animales no humanos, sino en aquellos individuos humanos carentes de lenguaje, como es el caso de los bebés o de algunas personas con diversidad funcional intelectual. Respecto a la mentada cuestión podemos discernir dos posibles respuestas: la primera es que el lenguaje es un fenómeno previo de los estados mentales, por lo que aquel se debe tomar como una *conditio sine qua non* para que estos últimos se produzcan. La otra posible respuesta reside en la tesis de que es posible reconocer la existencia de estados mentales, como creencias o deseos, en seres no lingüísticos. En consecuencia, el lenguaje no puede

* Graduado en Filosofía con premio extraordinario por la Universidad de Santiago de Compostela. Máster en Formación de profesorado por la Universidad de Santiago de Compostela y estudiante de Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: “The Overwhelming Prevalence of Suffering in Nature”, *Revista de bioética y derecho*, 42, 2018, pp. 181-195 y “O Papel da Actual Educação Escolar na Conformação do Sucesso Posmoderno”, *Agora: Papeles de Filosofia*, 37, 2018, pp. 99-121. Email: alejandrovillamoriglesias@yahoo.es

considerarse una condición necesaria para que se dé cualquier estado mental *per se*, lo cual no conlleva que sí pueda llegar a considerarse como un requisito previo para otorgar a un organismo estados mentales complejos, como por ejemplo creencias de segundo orden.

Con el fin de ilustrar los principales argumentos esgrimidos para sostener ambas respuestas, en este trabajo tomaremos a dos paradigmáticos defensores de las mismas respectivamente: Donald Davidson y José Luis Bermúdez. En concreto, consideraremos como referencia los textos “Animales racionales”¹ y “La aparición del pensamiento”² de Davidson como defensa de la imposibilidad de que individuos carentes de lenguaje, fundamentalmente los animales no humanos, puedan tener actitudes proposicionales. Al contrario que Davidson, Bermúdez mantiene que el lenguaje no es en ningún caso un elemento que nos pueda servir de filtro para determinar qué entidades pueden o no tener estados mentales puesto que, de hecho, sí es posible “pensar sin palabras”. Para plasmar los argumentos de Bermúdez nos serviremos prioritariamente del texto “The limits of thinking without words”,³ en el que se sintetizan las principales ideas de su obra *Thinking without words*.

Respecto a su distribución, el apartado 1 del presente trabajo estará dedicado al análisis de los argumentos de Davidson. Así, en él se tratarán pormenorizadamente los dos principales argumentos del filósofo norteamericano, en vista de su concepción del pensamiento como holista, objetivo e identificado con la posesión de conceptos.⁴ A saber, el argumento en virtud del cual la creencia requiere la posesión del concepto de creencia y el argumento acorde al cual el lenguaje es una exigencia para la atribución del concepto de creencia.⁵ En el apartado 2 nos centraremos en la propuesta de Bermúdez, quien caracteriza el pensamiento animal en términos no conceptuales. Concretamente, este autor partirá de una definición diferente de “pensamiento” que Davidson que incluye como tales a estados mentales no necesariamente conceptuales. Por este motivo, haremos en este punto especial hincapié en las distintas formas de pensamiento consideradas por Bermúdez, así como a los motivos por los cuales este discierne aquellos que requieren la posesión de lenguaje de los que no. En el apartado 3 se expondrán algunos inconvenientes achacados a ambas posiciones, dedicando una mayor atención a aquellos presentado por el filósofo Hans-Johann Glock.⁶ Finalmente realizaremos unas breves valoraciones conclusivas.

2 El lenguaje como requisito del pensamiento según Davidson

Una de las primeras asunciones que se encuentra en el texto “Animales racionales”⁷ de Davidson se encuentra en la identificación entre racionalidad y la posesión de actitudes proposicionales como creer o desear.⁸ Otra de estas asunciones recae en la que se conoce como tesis del holismo mental de Davidson. Es decir,

1 DAVIDSON Donald, *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 141-155.

2 *Ibidem*, pp. 176-190.

3 BERMÚDEZ José Luis, *Thinking without words*, Nueva York: Oxford University Press, 2003, pp. 165-188.

4 MARTÍNEZ MANRIQUE Fernando, “Davidson y la adquisición de pensamiento”, *Daimon*, 37, 2006, p. 163.

5 DAVIDSON, 2003, p. 150.

6 GLOCK Hans-Johann, *La mente de los animales: problemas conceptuales*, Oviedo: KRK, 2009.

7 DAVIDSON, 2003, pp. 141-155.

8 *Ibidem*, p. 141.

el pensamiento está conformado por una amplia red conceptual en la que no es posible individualizar un concepto como separado del resto:

Una creencia requiere muchas creencias, y las creencias requieren de otras actitudes básicas como las intenciones, los deseos y, si es que estoy en lo cierto, que tengamos el don de lenguas. Esto no quiere decir que no haya casos dudosos. Sin embargo, el carácter intrínsecamente holista de las actitudes proposicionales hace que la distinción entre tenerlas y no tenerlas sea tajante.⁹

Acto seguido Davidson presentará un conocido ejemplo propuesto por Norman Malcolm.¹⁰ Supongamos que vemos cómo un perro persigue a un gato que se dirige hacia un roble que tiene justo en frente. Velozmente, y sin que el perro se percate, el gato desvía su trayectoria para subirse a un arce. Puesto que no advirtió la maniobra del gato, el perro continúa su recorrido hacia el roble, al que comienza a ladrar. Ante este hipotético caso, Malcolm afirma que alguien que le atribuyera al perro la creencia de que el gato está escondido en el roble estaría en lo cierto en vista de la respuesta conductual del perro. Ahora bien, Davidson pondrá en cuestión esto afirmando, en relación con lo dicho, que esta atribución requeriría que el perro tuviera el concepto de “roble”. Pero para tener el concepto de “roble” el perro también necesitaría, a su vez, una serie de creencias compuestas asimismo por una serie de conceptos y así sucesivamente: “Por ejemplo, ¿el perro puede creer de un objeto que es un árbol? Esto parecería imposible a menos que supongamos que el perro tiene muchas creencias generales acerca de los árboles: que son cosas que crecen, que necesitan suelo y agua, que tienen hojas o que se queman”.¹¹ De este modo, entre las condiciones necesarias para la atribución de una creencia se encuentra la atribución de una multitud indeterminada de conceptos y de actitudes proposicionales estructuradas coherentemente.¹²

Continuando con su razonamiento, el filósofo norteamericano se pregunta por el criterio en virtud del cual se puede llevar a cabo la dicha atribución. Concretamente, este criterio se sitúa en la observación conductual de una “pauta de comportamiento” lo suficientemente compleja como para poder colegir un pensamiento, y esta es el lenguaje. A partir de aquí se infiere que “una criatura no puede tener un pensamiento a menos que tenga un lenguaje”.¹³ Ante la posibilidad de que alguien pudiera replicar tomando el carácter explicativo de la atribución de actitudes proposicionales a los animales como referencia, Davidson se adelantará proponiendo el siguiente contraejemplo: imaginemos que alguien explicara la acción de un misil dirigido atribuyéndole sus propias creencias y deseos. El caso es que, aun cuando esta explicación se podría adecuar a los movimientos del misil, parecería dudoso aceptar que ello fuera así.¹⁴ Con todo, dadas las evidentes deficiencias del mencionado contraejemplo, Davidson deja de lado la posible objeción basada en el carácter explicativo de la atribución de pensamiento a los animales para explicitar directamente los argumentos según los cuales esto no podría ser así. En particular, este se trataría de un único argumento dividido en dos partes: “*En primer lugar* argumentaré que para tener una creencia es

9 *Ibidem*, p. 142.

10 MALCOLM Norman, “Thoughtless Brutes”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 46, 1972, p. 13.

11 DAVIDSON, 2003, p. 145.

12 *Ibidem*, p. 146.

13 *Ibidem*, p. 148.

14 *Ibidem*, p. 149.

necesario tener el concepto de creencia. *En segundo lugar* argumentaré que para tener el concepto de creencia se debe tener lenguaje”.¹⁵

Respecto a la primera parte, Davidson sostiene de hecho que para poseer cualquier tipo de actitud proposicional es necesario el concepto de creencia, es decir, tener una creencia de segundo orden o, dicho en plata, una creencia de una creencia.¹⁶ Con el objetivo de poder determinar quién posee esta creencia de segundo orden, nuestro filósofo señala que la sorpresa es el criterio adecuado, puesto que ella solamente puede producirse cuando alguien tiene tal tipo de creencia. ¿Por qué? Pues porque la sorpresa requeriría “que me percate del contraste entre lo que creía y lo que paso a creer después”.¹⁷ Esto es, nadie podrá tener una creencia o, por ejemplo, una intención, a no ser que sea posible que ese alguien se sorprenda cuando esa creencia no se materializa en el mundo. Por ejemplo, para que yo crea que tengo en la mochila un libro, tiene que existir la posibilidad de que, una vez abro la mochila y compruebo que no hay ningún libro, corrija mi creencia anterior reconociendo que era de algún modo falsa. Esto es lo que concierne a la primera parte del argumento.

Continuando con lo dicho, Davidson también mostrará que este concepto de creencia requiere de un lenguaje. Como acabamos de ver, la sorpresa tomada como criterio para la atribución del concepto de creencia nos permite vislumbrar que, para tener una creencia, es necesario que el sujeto pueda llegar a saber que estaba en lo falso. Es decir, el sujeto tiene que manejar en relación con el concepto de creencia los conceptos de verdad o falsedad objetiva en la medida en que sólo estos pueden constatar su capacidad para comprender el contraste “entre lo que se cree y lo que es el caso”.¹⁸ Pero sucede aquí que nuevamente nos vemos obligados a recurrir a un criterio para determinar cuándo podemos atribuir a un sujeto la posesión de los conceptos de verdad y falsedad. Y este criterio es, en este caso, el lenguaje en tanto manifestación conductual que precisa necesariamente, de otro modo no podría ser viable ninguna comunicación, de una comprensión de verdad intersubjetiva.¹⁹ Esta es la llamada triangulación entre dos sujetos que se están comunicando acerca de un tercer objeto externo.

Tal y como se ha presentado en “Animales racionales” Davidson se encuentra con el problema del origen del pensamiento. Y es que, como señala a este respecto Horta: “El abismo entre quienes no pueden pensar y quienes tienen pensamientos complejos ha sido saltado en la historia evolutiva sin pasos intermedios. Esto resulta difícilmente creíble. ¿Cómo puede ser que el pensamiento surja de un modo tan abrupto?”.²⁰ Este es un serio inconveniente del cual Davidson fue consciente, y al que le dedica precisamente el texto “La aparición del pensamiento”, que podemos decir que complementa al primero.

La cuestión de la aparición del pensamiento, y por ende el de la aparición del lenguaje, reconoce Davidson, es sobremanera complicada debido precisamente al holismo de lo mental acorde al cual no es posible aislar completamente un aspecto del pensamiento.²¹ Como se ha apuntado, todo concepto o actitud proposicional requiere inevitablemente de otros conceptos o actitudes proposicionales, hasta el punto que solamente la posesión de un lenguaje permite inferir la

15 *Ibidem*, p. 150.

16 *Ibidem*, p. 152.

17 *Ibidem*, p. 153.

18 *Ibidem*, p. 154.

19 *Ibidem*, p. 154.

20 HORTA Oscar, “¿Quién puede poseer actitudes proposicionales?”, *Teorema*, 29, 2010, p. 64.

21 DAVIDSON, 2003, p. 177.

existencia de una red conceptual tan compleja. Más allá de lo dicho en “Animales racionales”, Davidson apunta que existe una vinculación entre las creencias, necesarias para el pensamiento, los deseos y las intenciones: “Según he argumentado, no hay creencias sin tener muchas creencias relacionadas, ni creencias sin deseos, ni deseos sin creencias, ni intenciones sin las dos cosas, creencias y deseos”.²² En relación con el problema de la aparición del pensamiento lo que se está poniendo así de manifiesto es precisamente la dificultad de explicarla, dado que una explicación en términos físicos no sería relevante²³ y el susodicho holismo de lo mental.

Conforme avanza en el texto, Davidson comienza a atisbar ciertas sugerencias acerca de cómo se puede comenzar a producir el pensamiento, por ejemplo, en el caso de los niños de corta edad. En particular, la triangulación de la que hemos hablado un poco más arriba es considerada en un estado más primitivo como la condición necesaria para el desarrollo del pensamiento.²⁴ Solamente cuando un agente sea capaz de interactuar al menos con otro acerca de un tercer objeto externo este podría desenvolver pensamientos. Las razones para sostener esto son, de la misma manera que sucedía en el caso de los seres lingüísticos, “la objetividad del pensamiento y los contenidos empíricos del pensamiento acerca del mundo”.²⁵ No obstante, como ya sabíamos del texto anterior, que la triangulación sea una condición necesaria para el pensamiento no implica que sea suficiente. A este respecto dice Davidson: “¿Qué más se necesita para el pensamiento? Pienso que la respuesta es el lenguaje”.²⁶ Por supuesto, con esta respuesta junto con su justificación el filósofo simplemente reitera lo ya conocido sin aportar nueva información. Motivo por el cual finalmente recurre a una explicitación de los distintos estadios en los que un sujeto, que tenga esa disposición, adquiere un lenguaje y, por lo tanto, comienza a pensar. Esta fase prelingüística iría desde un proceso de progresiva complejidad, desde la mera adquisición de palabras sueltas hasta la cuantificación (como “algún” o “todos”) pasando por la inclusión de conjuntores.²⁷

3 La posibilidad del pensamiento sin lenguaje según Bermúdez

A pesar de mantener ciertas restricciones respecto a la capacidad de pensar de las entidades que no posean lenguaje, José Luis Bermúdez defiende en su obra *Thinking without Words* la posibilidad de que este tipo de entidades piensen en algún grado. Comenzando por las similitudes con Davidson, es decir, por aquella clase de pensamientos o estados mentales que están condicionados por la posesión de un lenguaje, Bermúdez afirma que únicamente los seres lingüísticos podrán tener creencias de creencias o creencias de segundo orden, deseos de deseos o deseos de segundo orden, una teoría de la mente para la interpretación de los pensamientos de otros sujetos, el pensamiento de relaciones lógicas o cierto tipo de pensamientos generales. En aras de vislumbrar la delimitación realizada por Bermúdez entre el pensamiento “lingüístico” y “no lingüístico”, en lo que sigue expondremos sucintamente los principales motivos por los cuales el autor restringe los mencionados tipos de pensamientos a los seres lingüísticos.

22 *Ibidem*, p. 180.

23 *Ibidem*, p. 181.

24 *Ibidem*, p. 183.

25 *Ibidem*, p. 183.

26 *Ibidem*, p. 185.

27 *Ibidem*, p. 189.

El primero de los estados mentales mencionados consistió en las creencias de segundo orden. Es decir, aquellas creencias que tienen la estructura de creer algo acerca de otra creencia. Con el fin de mostrar la exclusividad de estas a los seres lingüísticos, Bermúdez comienza por distinguir los “resultados sensibles prácticos” (“practical outcome-sensitive”) de los “resultados sensibles doxásticos” (“doxastically outcome-sensitive”).²⁸ Enunciados de una forma somera, los primeros serían aquellos comportamientos manifestados por una criatura que es capaz de modificar su conducta a la vista de su resultado perceptible. Por su parte, los “resultados sensibles doxásticos” serían propios de las criaturas capaces de modificar su conducta a la vista de un cambio de concepción acerca de la verdad o falsedad de una de las creencias implicadas.²⁹ Dentro del grupo concerniente al “resultado sensible doxástico” el autor discierne asimismo³⁰ entre la “modificación doxástica directa” (“direct doxastic modification”) de la “modificación doxástica reflexiva” (“reflective doxastic modification”). Mientras que en la primera la valoración acerca de una creencia es modificada directamente, de forma irreflexiva, ante una determinada percepción, la segunda sí requiere que la modificación se encuentre basada en un cambio acerca del valor veritativo otorgado a una creencia. Una vez establecida esta diferenciación se puede encontrar clara la vinculación existente entre las “modificaciones doxásticas reflexivas” y el lenguaje.³¹ El motivo aducido por el autor reside en la apelación a la necesidad de que, para evaluar una creencia respecto a otra, es necesario que el sujeto pueda comprender las relaciones lógicas existentes entre ambos estados mentales, lo cual demanda forzosamente la presencia del lenguaje.³²

Por otra parte, los deseos son otra clase de pensamientos, concretamente actitudes proposicionales, que pueden ser entendidos como de primer orden o de órdenes superiores cuando están referidos a aquellos. Por ejemplo: “[a] second-order desire is a desire to the effect that one should have a particular first-order desire”.³³ Sin necesidad de realizar más diferenciaciones conceptuales, el argumento presentado para mantener la exclusividad de los deseos de segundo orden a seres lingüísticos parece claro. Si aceptamos que, por su propia definición, el contenido de los deseos de segundo orden refiere a deseos de primer orden, luego se debería aceptar también que aquellos conllevan un contenido conceptual restringido a los seres lingüísticos.

Acorde a Bermúdez, únicamente unos pocos casos de atribuciones psicológicas pueden ser atribuidos a otros sujetos por partes de seres no lingüísticos.³⁴ La primera premisa de la que parte el filósofo afirma:

To attribute, for example, a belief or a situation-desire to another creature is essentially to view that creature as standing in a particular relation to a thought –the relation of believing the thought to be true or the relation of desiring that the state of affairs characterized in the thought come to pass.³⁵

En consecuencia, la atribución de un estado mental a otro individuo, como una creencia, requiere que el sujeto atribuidor tenga un estado mental dirigido

28 BERMÚDEZ, 2003, p. 167.

29 *Ibidem*, p. 167.

30 *Ibidem*, p. 169.

31 *Ibidem*, p. 170.

32 *Ibidem*, p. 170.

33 *Ibidem*, p. 170.

34 *Ibidem*, p. 172.

35 *Ibidem*, p. 172.

intencionalmente hacia un pensamiento. Puesto que una creencia, por ejemplo, sólo puede ser atribuida si el sujeto atribuidor puede representarse tal creencia como tal, este sólo podría llevar a cabo tal acción si posee un lenguaje como una especie de “vehículo” conector.³⁶ No obstante, se admite que cuando el pensamiento atribuido no requiera una representación de una actitud proposicional, como es el caso de las creencias, los seres no lingüísticos sí podrían disponer de una teoría de la mente.³⁷

Una clase de pensamientos no consistente, como en los casos precedentes, en la imposibilidad de tener representaciones de orden superior sin un lenguaje son los pensamientos lógicos compuestos.³⁸ Como se puede apreciar con claridad en casos como los de la conjunción, disyunción o implicación material. Según Bermúdez, en cualquiera de estos casos, como en todos aquellos en los que estén involucradas relaciones lógicas, ninguna criatura no lingüística podrá poseerlos. Esto es debido a la incapacidad de estas para entender la dependencia del valor de verdad de estas relaciones lógicas respecto a la verdad o falsedad de sus componentes: “Understanding a truth-functional operator is understanding how it serves to form compound thoughts whose truth-value is a function of the truth-values of their parts”.³⁹ Tomemos como ejemplo el caso de la disyunción A–B. Pues bien, de lo que se trata, según Bermúdez, no es que el sujeto que piense en ello piense, por ende, en los dos pensamientos expresados por A y B, sino que este es un pensamiento “about the states of affairs that serve as the truth-conditions for the thoughts”.⁴⁰

Finalmente, los seres no lingüísticos tampoco serían capaces, en opinión de Bermúdez, de tener cierto tipo de pensamientos generales. Para justificar esto, y siguiendo a Lewis e incluso al filósofo medieval Pedro Abelardo, se disciernen dos formas de pensar sobre la generalidad.⁴¹ A saber, la “generalidad colectiva” (“collective generality”) y la “generalidad distributiva” (“distributive generality”). Un pensamiento acerca de una “generalidad colectiva” tendría la forma siguiente: si creo que todo F es G, luego el pensamiento de esta generalidad estará compuesto por una proposición en virtud de la cual todo lo que es F es G.⁴² Por su parte, si mi creencia es referida a una “generalidad distributiva”, luego el contenido del pensamiento no sería una proposición ya que, en todo caso, cuando piense un F tenderé a pensarlo como G. Pero en cualquier caso estas serán “creencias singulares” acerca de esa relación. La razón por la cual sólo los seres lingüísticos pueden tener uno de estos dos tipos de pensamiento con exclusividad, concretamente el referido a la “generalidad colectiva”, reside en la imposibilidad de tener estos pensamientos sin que actúen cuantificadores lógicos.⁴³ Dado que, como se vio, los pensamientos explícitos de relaciones lógicas se restringen forzosamente a individuos con lenguaje, solamente estos podrán tener tales pensamientos.⁴⁴

Lo visto hasta aquí nos permite vislumbrar la frontera trazada por Bermúdez entre los pensamientos de los seres lingüísticos y los no lingüísticos. Así, si bien la carencia de lenguaje dificulta la atribución de una teoría de la mente *sensu stricto* a seres no lingüísticos, todavía existen ciertas formas en las

36 *Ibidem*, p. 172.

37 *Ibidem*, p. 173.

38 *Ibidem*, p. 178.

39 *Ibidem*, p. 178.

40 *Ibidem*, p. 178.

41 *Ibidem*, p. 183.

42 *Ibidem*, p. 183.

43 *Ibidem*, p. 184-185.

44 *Ibidem*, p. 185.

que, podemos pensar, estos pueden pensar “about the perceptions and desires of other creatures and hence in which they can explain and predict behavior in, broadly speaking, psychological terms”.⁴⁵ En conclusión, la separación establecida por Davidson entre los seres con lenguaje y los que no sería desde el esquema de Bermúdez excesivamente exigente en su definición de pensamiento. Es decir, la diferencia proporcionada por el lenguaje recae en los tipos de pensamiento atribuibles a los distintos sujetos, pero en ningún caso puede ser óbice para distinguir el pensamiento de un no pensamiento.⁴⁶

4 Algunos inconvenientes a ambos planteamientos

Tanto la propuesta de Davidson como la de Bermúdez han sido objeto de una serie de críticas, de las cuales en el presente apartado mencionaremos algunas sin llevar a cabo una verdadera problematización de las mismas. Para ello, en el primer caso tomaremos como referencia algunas de las señaladas en la citada obra *La mente de los animales* del filósofo Hans-Johann Glock y otras del artículo “¿Quién puede poseer actitudes proposicionales?”⁴⁷ de Óscar Horta. Respecto a la posición de Bermúdez, tendremos presente los inconvenientes señalados por Mariela Aguilera en el trabajo “Animales sin lenguaje en el espacio de los conceptos”.⁴⁸

4.1 Los reproches a Davidson

4.1.1 Hans-Johann Glock

Uno de los puntos centrales que criticará Glock en su obra *La mente de los animales* reside en la asunción de que la posesión de conceptos es una condición necesaria para la atribución de pensamientos, concretamente de creencias. Idea que, como vimos, es el pilar fundamental sobre el que Davidson edifica su propuesta. El hilo argumentativo que el autor adopta tiene una doble función: por una parte, se centrará en las diversas críticas de que es susceptible la posición lingualista davidsoniana para, simultáneamente, presentar su propuesta. Tres serán los supuestos puntos a favor del lingualismo a los que Glock dedicará sus embestidas: “el argumento de la naturaleza intensional del pensamiento”, “la idea de que los pensamientos implican conceptos” y “el argumento holista de las conexiones lógicas creadas por los conceptos”.⁴⁹ Glock dejará patente que su metodología de la investigación se desarrollará desde la perspectiva de tercera persona, tal y como lo hace Davidson. Que se adopte un análisis de la cuestión en tercera persona quiere decir todo fenómeno al que se apele deberá manifestarse conductualmente.⁵⁰ Hasta tal punto que este filósofo definirá “concepto” del siguiente modo: “De acuerdo con una interpretación, los conceptos son principios de discriminación, y poseer conceptos es tener la capacidad de reconocer o discriminar entre diferentes tipos de cosas”.⁵¹

Tomando como punto de partida comportamientos tales como el descrito por Malcolm, Glock presenta el “canon de Glock” según el cual la atribución

45 *Ibidem*, p. 188.

46 *Ibidem*, p. 188.

47 HORTA, 2010, pp. 55-68.

48 AGUILERA Mariela, “Animales sin lenguaje en el espacio de los conceptos”, *Teorema*, 29, 2010, pp. 25-38.

49 GLOCK, 2009, p. 60.

50 *Ibidem*, p. 84.

51 *Ibidem*, p. 114.

de capacidades mentales se debe llevar a cabo como la mejor explicación de la conducta. Por la contra esto del “canon de Morgan”, que defendería la atribución de estados mentales a los individuos cuando esta sea la única explicación de su conducta. Así, tomando este como uno de los puntos de partida, Glock sostendrá que hay animales no humanos que pueden poseer, al menos, aquellos pensamientos que se puedan expresar a través del comportamiento no lingüístico. Para Davidson, como hemos visto, deberíamos tener cuidado con los mentados cánones de Morgan y de Glock, pues una cosa es hablar de estados mentales en los animales por economía lingüística (“el perro cree que el gato está en el arce”) y otra es que de facto los tengan:

Así, de acuerdo con Davidson, la falta de una alternativa superior proporciona una justificación pragmática para nuestra atribución de pensamientos a los animales, pero no demuestra que los animales puedan tener pensamientos.⁵²

Ahora bien, como dirá Glock, y por los motivos que se intentarán exponer someramente a continuación, no se puede considerar que la atribución de pensamiento a los animales no humanos sea una mera cuestión de “conveniencia”, sino algo “enteramente justificado”.

El primer argumento que nuestro autor recoge de los lingualistas reside en la “naturaleza intensional de los pensamientos”. Al afirmar que “el perro cree que el gato se subió a ese roble” no podemos, del mismo modo, decir que “el perro cree que el gato se subió al árbol más viejo del jardín” o “el perro cree que el gato se subió al árbol que plantó Mario hace 12 años”. El caso es que la sustitución de expresiones que consideramos correferenciales puede conllevar el paso de atribuciones que pudieran parecer verdaderas a otras que consideramos simplemente absurdas. Una forma, propuesta por Quine, de hacer frente a esta objeción consiste en parafrasear de distinto modo las proposiciones atribuidas para evitar el dicho problema. De esta manera se propone parafrasear “(I) El perro piensa que el gato subió a ese roble” por “(I’) El perro piensa, con respecto a ese roble, que el gato se subió a él”.⁵³ Esta respuesta no la ve tan clara Davidson pues, dice, pudiera ser el caso que el perro no distinguiera aquello que nosotros llamamos ‘roble’ de otros objetos. Y es que, para que el perro distinguiera el roble, sería necesario atribuirle toda una serie de creencias acerca de los árboles como que “son cosas que crecen, que necesitan tierra y agua, que tienen hojas o acículas, que arden”.⁵⁴ En estrecha vinculación con las siguientes objeciones, veremos como esta no se sostiene. Para empezar, pudiéramos señalar, para distinguir a un objeto de los demás, en este caso un árbol, no parece necesario que el perro tenga que creer que este, el árbol, crece. Bien puede ser que las propias capacidades perceptivas del perro le sirvan para la diferenciación de objetos. En este caso, por ejemplo, podría diferenciar el roble del arce en virtud de su olor.

Llegados a este punto nos topamos con el primer gran obstáculo que los lingualistas dicen atisbar en el camino orientado a la atribución de pensamiento a los animales. A los animales les atribuimos pensamientos que implican conceptos que difícilmente podemos sostener que tengan. En la línea de lo dicho en el párrafo anterior, si decimos que “el perro cree que el gato subió al roble” parece que estamos otorgando al perro una actitud proposicional que conlleva la posesión del concepto de “gato” o de “roble”. Frente a lo que pudiera semejar, esta

52 *Ibidem*, p. 81.

53 *Ibidem*, p. 96.

54 *Ibidem*, p. 98.

crítica no está en la línea del “modelo de mecano” según el cual los pensamientos se construyen a partir de la combinación de los átomos que son los conceptos. Concepto a concepto se iría construyendo cada pensamiento. Esto será criticado tanto por Davidson como por Glock. El primero, según Glock, adoptaría una perspectiva “holofrástica” según la cual las creencias se constituyen a partir de la comprensión de las oraciones como un todo. Vemos, en este punto, como al hablar de oraciones las creencias quedarían reducidas al campo de las criaturas lingüísticas. La respuesta de Glock consistirá en la asunción de un punto de vista “holodoxástico” según el cual los conceptos no son los pilares sobre los que se asientan los pensamientos; los conceptos son “abstracciones” emanadas, *a posteriori*, de los pensamientos. Son las diferentes percepciones del animal las que determinan sus pensamientos, y así, a través de la conducta que constatamos que deriva de determinadas percepciones, podemos atribuirle determinados estados mentales. Es decir, si vemos como un perro salta encima de una mesa para coger un hueso, resultaría sumamente estrambótico negar que el perro percibiera el hueso. Como tampoco semeja aceptable negar que instantes antes del salto el perro creía que el hueso estaba encima de la mesa.

A este respecto, el lingualista pudiera reiterar que, a pesar de todo, es absurdo considerar que “el perro creía que el hueso estaba encima de la mesa” porque “hueso” y “mesa” son conceptos humanos. Pero, como dice Glock: “los defensores de esta postura han de conceder que los conceptos que poseen los animales no suelen ser los que usamos al atribuirles pensamientos”.⁵⁵ Si, tal y como parece entenderla Glock, la conceptualización es una suerte de habilidad de discriminación de una clase de entidades,⁵⁶ entonces bien pudiera ser el caso que

un perro podría poner en un mismo grupo a gatos y hamsters, o distinguir a los gatos negros del resto de los gatos; e incluso si coloca en un grupo a todos los gatos y sólo a los gatos, podría reconocerles más por el olor que visualmente.⁵⁷

Todo parece depender de las diferentes formas de percepción con que el individuo acceda al mundo que le rodea.

Un último argumento de los lingualistas que recupera Glock en su texto, consiste en la “naturaleza holista del pensamiento”. Como hemos apuntado en el apartado dedicado a Davidson, los animales no pueden tener siquiera creencias simples puesto que estas se encuentran en una amplia red de creencias generales que los animales no poseen. Así, para que el perro de Malcolm pueda creer que el gato que perseguía se subió a un árbol, el perro debe también creer que los gatos, entre otras cosas, pueden subir a los árboles. Si S cree que p, y p implica q, entonces S también tendría que creer q. No obstante, varias son las críticas que Glock dirige contra este argumento de Davidson. Podemos comenzar por negar el propio “cierre de clausura epistémica” que acabamos de describir. Un sujeto humano bien puede creer que las nubes tapan el sol y no saber que las nubes son vapor de agua.⁵⁸ No es cierto que para que mi vecino mire al cielo y crea que una nube le está tapando el sol deba creer, asimismo, que la nube está compuesta de vapor de agua. Otra crítica de Glock a este argumento recae en la posibilidad de que la red que compone los pensamientos de los animales no sea tan compleja ni extensa como la de Davidson:

55 *Ibidem*, p. 112.

56 *Ibidem*, p. 114.

57 *Ibidem*, p. 113.

58 *Ibidem*, p. 139.

Pero estas reflexiones no establecen que la red de la que cualquier creencia debe ser parte necesite extenderse tanto como la red del pensamiento humano sofisticado. Puede haber redes más grandes y más pequeñas.⁵⁹

Quizás, en su crítica a la visión antropomórfica de los animales no humanos, el mismo Davidson esté cayendo en cierto antropomorfismo al defender que la red de estados mentales de los animales deba ser tan compleja y semejante a la de los seres humanos. No como todos, cabe añadir, pues la conducta de seres no lingüísticos humanos, como puede ser el caso de bebés, ancianos seniles o individuos con diversidad funcional intelectual, no parecería dar cuenta, al igual que los animales no humanos, de los requisitos propuestos por Davidson para tener pensamiento.

De este modo, es simplemente falso, acorde a Glock, que las creencias impliquen la posesión de conceptos. Desde la perspectiva holodoxástica los conceptos son “abstracciones” realizadas tras pensamientos como las creencias. No sucede que cuando decimos que “el perro cree que el gato se subió al roble” estemos afirmando que el perro haya conceptualizado esa entidad que en castellano llamamos “árbol” y esa otra que es el “gato”:

Aunque las oraciones que utilizamos al hacer adscripciones de pensamientos tengan componentes, nuestras adscripciones no se basan en una adscripción *previa* de esos componentes. Por el contrario, se basan en la manifestación por parte del sujeto de ciertas capacidades perceptivas, actitudes y emociones.⁶⁰

Dado que el perro muestra determinadas conductas hacia eso que llamamos “roble” y con respecto a aquello que llamamos “gato”, decimos que “el perro cree que el gato está en el roble”. La percepción que le atribuimos, legítimamente, al perro acerca del roble y del gato, sea esta del modo que sea, parece ya implicar (lo cual se confirma con la observación de la conducta) que el perro cree algo acerca de ellos: “percibir que p implica o bien *saber* que p [...] o implica meramente *creer* que p”.⁶¹

En lugar de hablar de un perro, supongamos que una tarde soleada vemos como alguien está tumbado en medio del campo. Por su actitud amodorrada, en conjunción con el silencio y la idoneidad de la temperatura, tenemos serios indicios para pensar que el individuo en cuestión se está quedando dormido. Repentinamente vemos como una bolsa de supermercado se acerca por la espalda del individuo que, de una forma violenta y sumamente veloz, se levanta de un salto. Por su pauta de comportamiento, podemos decir que “el individuo creía que algo lo atacaba”. La explicación que seguramente daríamos consistiría en que el sujeto comenzó por percibir un sonido que lo sobresaltó provocando en él un estado mental de, por ejemplo, temor. Una determinada percepción hizo creer al sujeto que estaba en peligro. Pero la percepción misma no conlleva concepto alguno para el sujeto. A esto se podría reprochar que la conceptualización sí es previa a la creencia pues, de saber que era algo inofensivo, el sujeto no se habría sobresaltado. Se pudiera decir, el individuo creyó que lo atacaba un lobo, y por eso se levantó rápidamente. Mas de lo que se trata aquí es que, al no poder determinar qué era lo que creyó que le atacaba —supongamos que, tras ver el espectáculo, nos acercamos al hombre para preguntarle qué pensaba que era lo que se

59 *Ibidem*, p. 141.

60 *Ibidem*, p. 104.

61 *Ibidem*, p. 105.

le acercaba por detrás y nos contesta que no lo sabía—, no podemos decir que haya conceptualizado (en el sentido del “concepto” Glock) nada. Simplemente, al discriminar perceptivamente un sonido muy cercano creyó que algo lo atacaba; pero el concepto de “lobo” se hace presente inmediatamente después de levantarse, esto es, tras haber creído que algo (donde este “algo” no está en lugar de ninguna cosa concreta) lo atacaba. El sujeto creyó que se encontraba en peligro sin necesidad de subsumir previamente el peligro bajo ningún concepto. En definitiva, la aceptación de la perspectiva holodoxástica propugnada por Glock permite poner en entredicho la posición de Davidson.

4.1.2 Óscar Horta

En una línea muy semejante a la de Glock, Horta presentará en un artículo distintos inconvenientes de la propuesta davidsoniana. Uno de los puntos centrales en la crítica al planteamiento de Davidson descrito en este trabajo reside en la posibilidad de que, aun aceptando la tesis del holismo de lo mental, los seres no lingüísticos puedan seguir teniendo actitudes proposicionales.⁶² El primer argumento para sostener esto consiste, siguiendo a Glock, en la asunción de que las creencias que tiene que tener un ser no lingüístico no tienen por qué coincidir con las nuestras.⁶³ Es decir, el perro que ladra al roble “creyendo” que en él está escondido un gato no tendría que “creer” asimismo, como afirmaría Davidson, que hay un gato escondido en el “árbol más viejo del jardín”. Este bien podría tener una serie de creencias más “simples” basadas en conceptos propios extraídos a partir de una epistemología distinta de la humana.⁶⁴ De este modo, aunque la posesión de lenguaje podría ser considerado una prueba de conducta compleja para la posesión de creencias complejas, Davidson no contemplaría la posibilidad de que los seres no lingüísticos tuvieran una red de creencias más simple basada en una epistemología diferente de la humana.⁶⁵

Asimismo, respecto a la premisa de Davidson según la cual los seres no lingüísticos no podrían tener creencias porque, para ello, estos tendrían que tener creencias de segundo orden manifestadas mediante la sorpresa, también existen posibles objeciones.⁶⁶ En particular, se podría defender que para que un sujeto se sorprenda, en realidad, no es necesario que posea una creencia de segundo orden, sino simplemente de primer orden.⁶⁷ En relación con esto, la asunción de que para poder tener creencias es condición necesaria tener un concepto de verdad objetiva, probada únicamente a través del lenguaje sería cuestionable. En este sentido, se argumenta, en primer lugar, que la capacidad autocorrectiva de algunos animales, como los cercopitecos *vervet*, podría dar perfecta cuenta de un “reconocimiento de lo verdadero aun y cuando no se poseyese el concepto de verdad”.⁶⁸ En segundo lugar, la posibilidad de que se produzca una triangulación como la apuntada por Davidson sin que se recurra al lenguaje como vehículo (por ejemplo, “un sujeto puede modificar sus creencias acerca de un cierto objeto simplemente tras observar la conducta de otro sujeto ante tal objeto”⁶⁹) manifestaría la no necesidad de la posesión del concepto de verdad objetiva para la corrección de creencias.

62 HORTA, 2010, p. 60.

63 *Ibidem*, pp. 60-61.

64 *Ibidem*, p. 61.

65 *Ibidem*, p. 61.

66 *Ibidem*, pp. 61-62.

67 *Ibidem*, p. 62.

68 *Ibidem*, p. 63.

69 *Ibidem*, p. 64.

4.2 Objeción a Bermúdez

Como se ha visto en el apartado dedicado a su propuesta, Bermúdez se distinguirá de Davidson al plantear la posibilidad de que pueda darse el pensamiento sin lenguaje. Para ello, este filósofo distingue un contenido mental no conceptual del conceptual (en el cual, como vimos, se encuentra la capacidad de tener pensamientos lógicos compuestos o de una teoría de la mente). Si bien esta posición de Bermúdez amplía sobremanera la concepción de pensamiento de Davidson, Aguilera le reprochará su insuficiencia. En particular, se argumenta contra Bermúdez que estudios etológicos llevados a cabo en los últimos años (paradigmáticamente el uso del lenguaje de signos en los simios) nos forzarían a aceptar ciertos “procesos inferenciales” en los animales en aras de explicar su conducta.⁷⁰ Así, casos como el uso de herramientas por animales o los gritos de alarma deberían ser explicados “invocando las razones para actuar del agente”.⁷¹ Como señala la autora, aunque Bermúdez acepta explícitamente la existencia de una racionalidad en el pensamiento animal, esto no sería suficiente para atribuirles a estos un tipo de pensamiento conceptual. Con todo, casos como el de las madres chimpancés que, en virtud del rango del individuo que se está peleando con su hijo, decide acudir o no⁷² parecen apuntar a la existencia de “procesos de categorización” en seres no lingüísticos como los animales. La conclusión de ello consiste, pues, en que mediante esta atribución estaríamos en condiciones de explicar los diferentes comportamientos que tiene un sujeto, como la madre chimpancé, ante objetos “que comparten las mismas propiedades”.⁷⁴

Conclusiones

En el presente trabajo se han presentado en relación con la vinculación entre lenguaje y pensamiento dos propuestas paradigmáticas. En primer lugar, al reducir el pensamiento a las actitudes proposicionales, Davidson rechazará la posibilidad de que los seres carentes de un lenguaje que sirva de ejemplo de conducta compleja para la posesión de una red de creencias puedan pensar. Frente a este, Bermúdez discernirá entre el pensamiento conceptual, restringido a los seres lingüísticos, y el no conceptual, compartido con los seres carentes de lenguaje. Como se ha mostrado, la frontera entre ambos tipos de pensamiento se encuentra trazada, acorde a Bermúdez, fundamentalmente por la posesión de un pertrecho conceptual que permita elaborar pensamientos de orden superior. Además de mostrar sendas propuestas en torno a la vinculación entre lenguaje y pensamiento, este texto ha concluido trazando someramente algunos inconvenientes que se le han presentado a ambas sin llevar a cabo una problematización de los mismos.

70 AGUILERA, 2010, p. 28.

71 *Ibidem*, p. 29.

72 *Ibidem*, p. 30.

73 *Ibidem*, p. 30.

*Adolfo Silván Martí**

Más allá de la ventana, el mundo. Reflexión filosófica de un profesor retirado

Quiero agradecer la oportunidad de publicar este escrito a mi amigo el doctor Ignacio Marcio. También, y muy especialmente al Dr. Manuel Baldiz, psiquiatra y psicoanalista, autor y conferenciante que me ha hecho valiosas sugerencias y que me ha acompañado en mi modesta singladura intelectual durante prácticamente cuarenta años. Creo que, sin nuestros diálogos, mi manera de pensar sería otra. También a la Profesora Pilar Español, amiga muy querida, por tantos años de afecto y respeto.

ABSTRACT

Un repaso informal a la experiencia de cuarenta años de profesor de enseñanzas medias. Se pasa revista a cuestiones vigentes: ¿cómo concebir y practicar una filosofía dirigida a los adolescentes? ¿cómo pensar la realidad presente, desde la vida retirada de un profesor jubilado?. Se toma un enfoque derivado de la lectura constante de Platón, Heidegger, Freud y Lacan, amén de muchos filósofos de corte clásico.

KEYWORDS

Filosofía fácil / Adolescentes / Retrospección / Heidegger / Psicoanálisis

0. La Filosofía me ha dado muchas cosas y ha hecho muchas cosas conmigo. Ahora, cuando ya no me gana la vida con ella y vivo alejado de las aulas y el ambiente escolar, he recibido el encargo de escribir un artículo y me he puesto en acción. Al final, sin saber muy bien por qué, esto se ha convertido en un ajuste de cuentas con esa vieja, humana e inevitable disciplina intelectual. He pasado revista a lo qué es la filosofía para mí, al tipo de inteligencia que se pone en juego en su práctica, a los efectos que produce su ejercicio, a lo que hace a quien la explica y a quien la recibe, a los temas que perennemente aborda.

Todo eso lo he hecho sin demasiado orden, pero con total y sincera honradez. Creo que, como mínimo, este artículo tiene el valor del balance que un profesional puede hacer del ejercicio de su tarea: de su negocio que, en este caso, ha sido también un peculiar y gratificante tipo de ocio.

1. Alguna de las cosas que pienso decir en estas líneas es que prefiero a la filosofía académica, la filosofía mundana o cotidiana. Decir existencial podría inducir a confusión. Si dijera existencial, no debería de entenderse en el sentido filosófico del término.

Durante los años en que he explicado lecciones de filosofía en mis plazas de profesor de bachillerato, he tenido la impresión, nítida y persistente, de que al

* Adolfo Silván Martí, Barcelona 1951 es profesor y catedrático de filosofía de bachillerato desde 1976. Ha ejercido la docencia en diversos institutos de bachillerato. Ha sido profesor formador del ICE y ha coordinado el Practicum del Master de Profesores de Secundaria para la UB. Ha dictado numerosas conferencias y publicado diversos artículos. Ha dirigido carteles de trabajo para la Escuela Europea de Psicoanálisis y dirigido actividades de filosofía y arte, filosofía y cine para el programa cultural del Ayuntamiento de Barcelona.

explicar el pensamiento de los diferentes autores también me explicaba a mí mismo. Quiero decir que me involucraba de tal manera en mi propio discurso que, llegado un momento, me hubiera resultado imposible saber si lo que atribuía a los autores en realidad lo añadía yo o realmente provenía de ellos.

Entiendo que esa manera de proceder ha restado valor académico a mis lecciones, pero, quiero creer que, a cambio, las ha dotado de una autenticidad incontestable. Con ello, como mínimo, me ha podido quedar la impresión de que mi condición de profesor de filosofía ha sido, más que una propiedad accidental y transitoria, un auténtico atributo: una propiedad que ha formado, prácticamente, parte de mi esencia. Como la sabiduría fue un atributo de Sócrates o el saber enciclopédico de Montaigne o la autoexigencia y el rigor del comportamiento y la obra, de la vida y el pensamiento de Kant o de Wittgenstein.

He sido, pues, hasta que se ha pasado mi tiempo, profesor de filosofía y eso ha conformado no solo mi forma de pensar, sino también mi relación con muchas de las personas que he tratado y, desde luego, mi forma de estar en el mundo... Para lo bueno y para lo malo; con las satisfacciones, los disgustos, los goces, las penurias y todo el conjunto de vivencias que he experimentado por causa o por mor de mi actividad profesoral.

Quizás, incluso probablemente, esta preferencia por la filosofía mundana, de la que he hablado antes, derive de mi escasa capacidad para el pensamiento más abstruso. Desde luego, no es ésta una oposición que ignore la que hacía David Hume en la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* entre la filosofía abstrusa y la fácil.

Hume proclama la mayor utilidad de la filosofía fácil para la mayoría de los seres humanos: utilidad para su vida, para hacer de su vida un objeto más agradable y soportable. Las mentes más robustas, si gustan de ello, que se entreguen a los goces de la filosofía más abstracta, dice el gran filósofo escocés, pero que no obliguen a nadie a seguirles en sus especulaciones... Al final de la obra establece que las cuestiones intelectuales que no se derivan de cuestiones de hecho o de relaciones entre ideas, no pueden contener más que ilusión y superchería.

Antes de seguir adelante, debo decir que la manera filosófica de pensar me ha apartado muchas veces de personas amigas. Incluso en alguna ocasión he tenido que pasar por el trance no agradable de que amigos se mostraran despreciativos con alguna de las posiciones que he defendido. Entiendo que eso es lógico. Si Sócrates sabía sobre su no saber, en muchos diálogos platónicos se encuentra con personajes que encarnan la ignorancia de la propia ignorancia. Céfalos y Polemarco, en la *República*, representan la ignorancia ingenua e insalvable de los que comulgan con el saber popular y con la tradición... Merecen respeto y ante la incapacidad de definir, callan y se distraen. Dirigen su atención hacia lo que no es esencial. Pero el joven Trasímaco, como Calicles en el *Gorgias*, se muestran despreciativos con Sócrates... Se burlan de él. No quieren saber, entienden el conocimiento como un pugilato narcisista. A esos no hay más remedio que soportarlos y aceptar que no desean saber ni mejorar su vida... Que, probablemente, solo quieren el placer y el triunfo sin cumplir con deber alguno... Y morir en la cama sin dolor, después de haber paseado su capricho impunemente.

Es difícil, ahora, sostener que la realización tiránica de los caprichos hace al ser humano infeliz. Y por eso es imposible que quien no piense algo parecido pueda apreciar el valor humano del pensamiento filosófico.

A Sócrates le convenían personas que, ante las contradicciones que él forzaba con su técnica, guardaran silencio, pusieran en duda sus certezas, escucharan

y quisieran saber. Esos son el buen otro para el que dice filosofía. Tal como en los matemas lacanianos se indica, la técnica del profesor de filosofía es ocultar su saber ignorante, pero evidenciar que posee algo de valor. Enfrentar al otro con su propia limitación y hacerle desear ser lo que no es y tener lo que no tiene... En todo eso el amor, sea el eros o la philia, tiene mucho que ver. Recuerdo a menudo cómo me fascinó la definición lacaniana de amor: Dar lo que no se tiene a quien no lo es. No dar capitales de conocimiento acumulativo, si no más bien, instrumentos para que el otro pueda alcanzar la fuerza que uno mismo no posee.

En cierto modo me refiero a lo que Luís Miguel Dominguín afirmó con motivo de la muerte de Manolete: “Es que no entendía a los toros”¹. Parece una afirmación taoísta. El torero de la leyenda no sabe de toros... El sabio más sabio, no sabe, quiere saber. Son dos formas de docta ignorancia que cuestan la vida.

John Lennon dijo: “La vida es lo que pasa mientras nos ocupamos de otra cosa”². Se podría decir que esa ocupación puede ser el juego del intelecto discursivo. Mientras el pensamiento se eleva a las alturas del concepto, la vida se escapa inadvertidamente y sin dejar frutos. Si el cantor calla, calla la vida. Un profesor de filosofía, tal como yo lo entiendo, no puede tener como objetivo que sus alumnos aprendan, sino que intuyan que en el pensamiento la vida no queda despojada de ninguno de sus cargos, pero se enriquece. La filosofía impele a hacerse cargo, entre otras cosas, de la vida. De modo semejante a como el psicoanálisis responsabiliza, que no culpabiliza, al sujeto de sus síntomas.

Sócrates afirma, o Platón se lo hace afirmar, que no es legítimo quitarse la vida, porque la vida no es suya, es de los dioses. La vida es un envenenado regalo tanto como una oportunidad, y no puede arruinarse por descuido. Y, es evidente que, al hablar de la vida, me refiero también a lo que la vida nos ha dado: nuestras cualidades, y eso se entiende mejor desde una posición no católica ni marxista, no son méritos de los que vanagloriarse, sino pertrechos que deben ser usados de buena manera.

Esa idea no es más que la versión sencilla del *Humanitätsbildung* (*formación humana*) de Herder, Goethe, Nietzsche o Heidegger. Cabe una forma más auténtica, intensa, rica y excelente de vivir... Y a ella, entre otros caminos, puede conducir la reflexión y especialmente, la reflexión filosófica. El lema de Goethe, que tanto gustaba a Freud: “Aquello que has heredado de tus padres, adquiérela para poseerlo.”³ y en el que inspira la tesis central de la segunda tópica que expone en su escrito *El Yo y el ello*: “Allá donde ello era, el yo debe advenir”⁴, lo sugiere. En la misma línea el subtítulo que Nietzsche da a su autobiografía escrita en Torino, *Ecce Homo*: “Cómo se llega a ser lo que se es”⁵.

André Breton, en su novela *Najda* dirá: “La Vida no tiene nada que ver con lo que se escribe.”⁶ Pero el personaje de *Najda*, Leona, le dice: “Escribirás una novela sobre mí. Te lo aseguro. No digas que no. Ten cuidado: todo se desvanece, todo desaparece. Algo nuestro debe perdurar”⁷. Y cuando dice esas cosas, Najda, que es

1 Entrevista en TVE a Luís Miguel Dominguín. Inhallable.

2 Frase de Lennon: Es un fragmento de la canción “Beautiful boy” del L.P. “Double fantasy” (1980) y aunque muchos la atribuyen al propio Lennon, al parecer la extrajo de un escrito de Allen Saunders en “Readers Digest” de 1957.

3 Frase de Goethe citada por Freud: (*Fausto*, parte 1, escena 1). Freud la menciona en dos ocasiones: *Totem y tabú* (FREUD, Sigmund, *Totem y tabú*, Obras, tomo 13, Buenos Aires: Amorrortu, 1976, 1ª ed., p. 159) y *Esquema del psicoanálisis* (FREUD, Obras, tomo 23, pp. 208-209)

4 FREUD, 31 de *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, Obras, tomo 22, p.74.

5 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid: Alianza, 1985.

6 BRETON, André, *Najda*, Madrid: Cátedra, 1997, pp. 167-168.

7 BRETON, 1997, pp. 181-182.

el principio de la palabra Esperanza en ruso y el nombre de una prostituta a la que Breton conoció, está expresándose filosóficamente. No hay filosofía cotidiana que no haya recibido formulaciones poéticas. El niño, el loco, como Najda y Breton, son filósofos, y tal como Foucault detecta, habitan en regiones próximas a la verdad.

La verdad es más una cuestión de sentimientos que de pensamiento lógico.

El texto de Breton es de 1927. La protagonista, una mujer que le ama. Es el mismo periodo en que se aman profundamente Heidegger y Hannah Arendt. Quien ama, o siente alguna clase de pasión vital fuerte, ha hallado una circunstancia idónea para pensar la vida, mientras vive. En la emoción la vida se atrapa y si se da reflexión y manifestación discursiva conceptual, entonces la Vida se manifiesta bajo la forma de un producto filosófico.

La filosofía no abstrusa es aquella que piensa la vida desde la experiencia que de su vida tiene el filósofo. El autor es un a priori de la reflexión filosófica, y sus sentimientos la probable raíz de su reflexión.

Cuando el autor no se siente sentir, su pensamiento es solo fruto de la relectura. Y la filosofía que es solo fruto de la relectura, puede ser conceptualmente muy potente, pero solo es Filosofía Académica. También Hume advierte de que el filósofo no debe olvidar que antes que filósofo es un hombre.

No es pensamiento filosófico auténtico el que no retorna a lo que los filósofos han pensado, pero no es pensamiento filosófico útil el que no se construye sobre las bases del sentimiento.

Quiero, a propósito de esto, referirme a un poema. Es el último escrito de Heidegger. Lo redactó muy poco antes de su muerte.

“Más instaurador que el instaurar / Más fundante que el pensar / Queda el agradecimiento. / Lo logrado es el agradecimiento / Lo devuelve aquel ante / la presencia de lo inaccesible / A la cual nosotros, los mortales / Todos, desde el inicio, / Somos apropiados”⁸.

Sus últimas palabras fueron: GRACIAS.

Se trata de un enunciado perlocucional. La concepción heideggeriana de la filosofía, opta por una concesión a la practicidad: hay que dejar que las palabras hagan algo. No es solo una traducción del pensamiento. Son palabras que hacen cosas. Agradecen. Aquí convendría detenerse a pensar lo que es la gratitud. Sin duda algo que se siente, que se formula, que se da, como retorno de lo que se ha recibido. Incluso aquello de lo que uno carece, en mi caso de la capacidad para el pensamiento abstracto, puede ser merecedor de un agradecimiento. Agradecer lo mucho que en la práctica vital se aprende de las propias carencias. Gracias a que no tenemos y a que hay alguna clase de saber sobre ello, podemos ser agradecidos.

El agradecimiento nace de la percepción del valor vital de las posesiones y las carencias que en la relación con el otro se revelan como características propias.

Quizás sería más lógico que Heidegger hubiera pedido el perdón, pero en lugar de ello dio las gracias. Nunca pidió un perdón que probablemente no se le hubiera dado. Un perdón que se puede suponer que no creía necesario ni merecido. Esas gracias es posible que se dirigieran a Arendt, Jaspers y Jean Beaufret, que le dieron una vida en segunda instancia. O una nueva oportunidad, al estilo de la que trataré cuando hable del relato *El milagro secreto*, de Borges.

Una vida en segunda instancia que Heidegger vivió vuelto hacia adelante, mirando hacia el horizonte. El *dasein* está ahí y no es apto para volverse atrás. Es

interesante: las oportunidades se dan para probarlo de nuevo. Lo hecho queda como una sentencia escrita y no recurrible.

Sorprende que el teórico del olvido del ser, no tuviera memoria para algunos actos determinantes de su biografía, actos para nada inocuos.

Debería reconocerse que la gratitud es un sentimiento más positivo que la culpa. Y que, por lo tanto, acabar agradeciendo es más constructivo que acabar en el arrepentimiento. Sobre estos asuntos reflexionó Spinoza muy profundamente en su *Ética*.

Es muy hermoso y agradable pensar que la filosofía, como último resultado, produzca personas agradecidas.

Un trasunto de esto se encuentra en la narración platónica del final de la vida de Sócrates. Su último encargo a Cebes, cuando el veneno que ha bebido ya le aproxima hacia el sueño sin sueños o a la orilla de la patria perdida, es para dar las gracias a Esculapio. El agua de la vida está emponzoñada. La condición humana más esencial es la de un condenado a muerte que, por algún milagro secreto, ha obtenido un inesperado aplazamiento. Volveremos sobre eso cuando se haga referencia al relato de Borges, el *Milagro secreto*, tal y como he apuntado más arriba.

Sócrates y Heidegger formulan un sentimiento de gratitud que muy ciertamente tiene como destinatario a la vida. Igual que hará Wittgenstein cuando, dos días después de haber recuperado el estado de ánimo necesario para hacer filosofía, le hace un ruego a la esposa del médico que le ha ofrecido su hogar para morir: “Dígales que ha sido una vida maravillosa”. Se refiere a sus amigos. Parece que hubiera vivido para otros.

O Kant, que, ante el rector de la universidad de Königsberg, a muy poca distancia temporal de la demencia y la muerte, se mantiene de pie, para hacer patente su reconocimiento de la formalidad y que, finalmente, agotado afirme: “Qué bien, aún conservo un rasgo de humanidad”⁹.

Subrayemos que el filósofo necesita de otro para que su filosofía llegue al mundo. Me permito plantear la posibilidad de que ese lugar para la voz transmisora intermedia, sea el del profesor de filosofía.

Me refiero, claro está, al buen pobre profesor de filosofía de enseñanzas medias.

El profesor de filosofía de enseñanzas medias que tiene a un otro idóneo para recibir su verbo: el adolescente... Es decir, el que carece y el que crece. Es verdad que el adolescente es el alumno indicado para que el profesor de filosofía le muestre el camino de la vida: por carecer es crédulo, concede la oportunidad de que le expliquen, y porque está creciendo puede asimilar e integrar los pensamientos y saberes nuevos. El adolescente es el portador de la materia para aprender la vida más auténtica: aún le apremian el saber y la necesidad de cuidar de sí mismo, saber de lo que no sabe, ponerle palabras a lo que es más difícilmente expresable. Todo porque el soporte familiar se ha vuelto insuficiente. Ya no mira a la casa. Ahora mira a través de la ventana, al mundo. Se ha de dar a sí mismo, entre otras cosas, un sentido, una cordura y una sexualidad más allá del ámbito familiar. Nadie sino él podrá dárselo. Más tarde será demasiado tarde. Será imposible. La filosofía solo provocará la burla del adulto alineado ideológicamente: la burla que recibieron Anaxágoras, Sócrates o Kierkegaard, la descalificación que practican las tribus mentales mayoritarias.

9 WASIANSKI, *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, en Immanuel Kant. Sein Lehen in Darstellungen van Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,, 1993, p. 264.

Las emociones se integran en el hacer de los filósofos. Lo hacen de un modo característico. Heidegger habla de una vida auténtica.

La filosofía proporciona instrumentos para vivir de modo no trivial, ni rutinario. La filosofía es un instrumento para enfrentarse a la travesía muy particular del propio tiempo vital. El asunto que conviene esclarecer es el del modo en que la filosofía cumple esa peculiar misión.

Adelantemos que lo hace cuando el filósofo aprende a utilizar los pensamientos ya previamente formulados y los aplica a los asuntos que se ponen en juego en su vivir cotidiano: a sus deseos, sus miedos, sus dolores, sus dudas. La filosofía es un arma poderosa para pensar temporalmente y pensar la propia temporalidad y la propia época. La filosofía es una actividad política: que educa.

2. La filosofía, aunque no sea academicista, es pensamiento riguroso. Es su característica el rigor conceptual y la precisión terminológica. Tal como entendió Kant, un concepto es una regla para pensar las experiencias de la propia vida.

Desde Sócrates, Platón y Aristóteles, no cabe el pensamiento riguroso, (aquel que lleva a superar la contradicción que se plantea entre escépticos: nada se puede saber y por lo tanto la verdad es imposible de alcanzar y relativistas: todo es verdad y por lo tanto no cabe pensar en una verdad universal y comparable), sino es en el saber conceptual: saber es saber definir y el saber de la definición lleva al saber del decir. Al saber del sentido, lógico existencial, personal y en último término vital de lo dicho. Hacer filosofía es, antes que otra cosa, saber lo que uno se dice.

Tal como he planteado al principio, comprometerse en el propio decir. Que eso es ser un profesor de filosofía.

Después de eso, del adiestramiento analítico-dialéctico, ya viene la síntesis comprensiva, aquella que Platón llamó la visión sinóptica y que, entiendo yo, solo es expresable por medio de metáfora: la del uno mismo, la del bien, la de la belleza, la de la forma pura, la del fantasma primigenio, el paraíso perdido, el ser como horizonte, o la verdad que el pasante formula en el final del análisis por medio de un testimonio, o el auténtico psicoanalista explicita en su praxis y en su tarea de formador y maestro en los grupos de trabajo, los congresos y bajo cualquier forma de publicación de su saber fundado en la experiencia clínica y el estudio. Hago referencia a la institución lacaniana del pase, con que se cierra el proceso psicoanalítico. El psicoanálisis produce psicoanalistas, como el pensamiento filosófico produce filósofos, amantes del saber permanentemente inquietos y en busca de un saber satisfactorio.

Las nociones que he planteado en el apartado anterior quedarían envueltas en una nebulosa de imprecisión si no hiciera ahora un trabajo encaminado a esclarecer cómo entiendo que se lleva a cabo el acto de pensar, y pensar, filosóficamente. Lo voy a hacer, pero adelanto que también en mi caso lo que queda es el sentimiento de gratitud.

La filosofía no es la deriva metonímica, ni la asociación libre de palabras e imágenes, ni el azar objetivo, de que habla Aristóteles en el libro segundo de la *Física*, llamándole la causa de lo casual, o el efecto sorprendente del escarabajo al que se refiere Jung, ni, por descontado, la escritura o el pensamiento automáticos.

Breton y Louis Aragon se entrenaban a recoger y conservar las ideas que sobrevenían a su mente cuando estaban a punto de dormirse. Lo hacían porque sabían, quizás por haber leído a Freud, que esos significantes enlazados por una sintaxis peculiar, eran portadores de un significado. Yo creo que más que portar

un significado lo que hacían era crear un efecto de significación muy poderosamente dotado de la fuerza de crear emociones y sentimientos, de fuerza poética en mayúscula.

La filosofía, de haber seguido ese camino, sería pensamiento surrealista. Y no digo que eso la privara de su fuerza de penetración en la verdad, pero esa sería una penetración poética más que filosófica. Eso sería surreal, en el sentido en que se acuña ese término en la tragedia *Las tetas de Tiresias* de Guillaume Apollinaire¹⁰. Este escritor francés dijo en 1917 que cuando los seres humanos tuvieron la necesidad de mejorar su forma de desplazarse, inventaron la rueda, que no tiene nada que ver con los pies, lo cual resulta completamente surreal.

Ha habido filósofos muy surreales, pero igual que ha habido poetas muy filosóficos. Heráclito, San Agustín, Nietzsche son buenos ejemplos de lo primero. Villiers de l'Isle Adam, Jean Joris Huysmans o Jorge Luis Borges, de lo segundo. Lo específico de la filosofía es la aspiración a ocupar un lugar cognitivo y expresivo no superponible ni coextenso con el lugar de la creación poético literaria o del producto discursivo psicoanalítico.

Ese ámbito específico de la filosofía, según yo entiendo ahora, es un lugar que ocupa un discurso generador de verdad y que nace, según formula con exactitud Adorno, de un anhelo de conocimiento asociado a un ideal de vida justa¹¹.

Muy sencilla manera de presentar como básica la conexión que en la filosofía ha de darse entre la emoción (el deseo y el miedo lo son, igual que el placer y el dolor) y el pensamiento discursivo. Adorno se pregunta de qué manera se podría anhelar tanto a lo bueno si no se despreciase con tanta intensidad lo malo.

En el libro de relatos *Los Tíos de Sicilia*, Leonardo Sciascia, al evocar su estancia en España durante la guerra civil, en el relato *El Antimonio*, plantea que el camino hacia la justicia requiere derrotar al fascismo constitutivo que nos caracteriza como individuos. Me atrevo a decir que más a los hombres que a las mujeres... pero también a ellas. Tarea ética, proyecto de superación personal, aspiración a una vida auténticamente humana. De eso se trata.

Adorno y Sciascia están pensando lo mismo, pero lo formulan en claves expresivas diferentes. Así puedo empezar a explicar cómo entiendo yo la filosofía y la práctica profesional que me ha ocupado durante cuarenta años. O casi cincuenta.

Un viaje, sin puerto de salida ni de destino conocidos. Una travesía entre una oposición y una jubilación. Una representación desarrollada frente a un desfile incesante de cuarenta añadas de alumnos, a muchos de los cuales se ama. O por lo menos se respeta. Una travesía en que no puede olvidarse que el merecedor de una oportunidad no es el maestro, sino el alumno. El maestro antes que de otra cosa ha de ocuparse de no destruir más que lo imprescindible en su alumno / discípulo. Eso que debe de ser derrotado, es su juvenil complejo de omnipotencia mental.

La filosofía ha de herir, sembrando la duda y reventando los sistemas de flotación de la creencia ingenua, pero ha de proporcionar instrumentos para mantenerse a flote. Mal profesor el que luce su saber y acompleja al que no puede ponerse a su altura.

Infame profesor. Recuerdo la definición que Borges hace de la filosofía en el prólogo de su *Historia Universal de la Infamia*, viene a decir que la filosofía es el honrado intento de poner en orden el sistema de nuestras confusiones. Nada en Borges es improvisado.

10 APOLLINAIRE, Guillaume, *Las tetas de Tiresias*, Buenos Aires: Ed. Gog y Magog. 2010.

11 ADORNO, Theodor, *Terminología Filosófica*, Madrid: Taurus, 1976.

3. Tendré que explicar el sentido del título de este escrito. En su momento lo haré. Puedo anticipar que se inspira en lo que escribe Wittgenstein en los *Notebooks* de 1914-18. Yo estoy frente a mi mundo, como mi ojo está frente a su campo de visión. Yo no soy parte de mi mundo...soy en todo caso quien da sentido a ese mundo: soy, dirá el pensador vienés, el portador de la ética, la estética y la lógica. Entiendo: el portador de las palabras y conceptos que me permiten descubrir un orden en ese mundo. O imponerle un orden. El trabajo de construcción de mi mundo se hace a partir de esos a priori de los que soy portador y con el vivir según mi forma. Soy, y cada uno lo es del suyo, creador de mi mundo¹².

No es una cita literal, sino un desarrollo de lo que el autor vienés escribe entre junio y agosto de 1916. Evoquemos el título de la magnífica autobiografía del escritor y médico portugués Miguel Torga.

La creación del mundo y el sentido de este son por su parte el quehacer de mi vida y la tarea de mi pensamiento. El “Conócete a ti mismo y cuida de ti mismo” del oráculo.

Hace poco leí un ensayo autobiográfico de un amigo muy próximo que emplea el paseo descendente por la calle de Muntaner como metáfora de su vida. Nació cerca de Muntaner en la parte alta y luego desciende. El mundo es lo que va recorriendo. El mundo de la familia, el mundo de los amigos, de los colegas profesionales, de los amores y el matrimonio, de la paternidad, de la orfandad y luego el del ahora.

Indicaré ahora que, en el título de este escrito, entre mí y el mundo hay una ventana. ¿Es quizás una metáfora del sentimiento de alejamiento e impotencia que padece la subjetividad ante la objetividad? ¿O una insinuación del voyerismo escópico del sujeto humano? ¿O, tal vez un modo de hacer ver que las cosas no están tan a la mano como Heidegger indica?

La cosa es más simple: yo, con mi conciencia al cargo, estoy separado del mundo. Esa es una actitud muy propia de la filosofía. Vivo en una permanente suspensión de la acción, a la espera del momento en que la reflexión haya sido suficiente.

La actitud fundamental del filósofo es la de un escepticismo mesurado. El filósofo se toma su tiempo para hacer las cosas medianamente bien, lo mejor posible.

Vuelvo a una idea ya formulada: no he sido persona dotada para el pensamiento muy abstracto o muy formal o muy riguroso. No me he entendido bien con los sistemas de significantes no interpretados. Tengo la debilidad de quien continuamente necesita del ejemplo.

Sin embargo, creo que en la filosofía que conviene más a mi forma de ser hay verdaderamente inteligencia. Claro: no es la inteligencia dialéctica o matemática. Es una inteligencia no propedéutica de un saber superior, difícilmente alcanzable para los no dotados; pero es una auténtica inteligencia.

Es una inteligencia rara, no reconocible como tal por la mayoría. Es pues la inteligencia del que puede parecer tonto o simple o distraído.

Yo creo que, en el *Discurso del Método*, donde Descartes habla de los elementos que componen la inteligencia, se refiere a esta suerte de talento infrecuente.

Descartes concibe la inteligencia como la combinación de pensamiento ágil, imaginación nítida y precisa y memoria extensa y rápida. Es la primera página del *Discurso del Método* donde así lo escribe. Sorprende su no fingida

12 No se trata de una cita literal, sino de una elaboración sobre WITTGENSTEIN, Ludwig, *Diario filosófico: 1914-1916*, Barcelona: Planeta Agostini, 1986, días 11-6-1916 a 24-7-1916.

modestia. Tan poco fingida como la socrática, se debe de entender. Dice que no posee estos tres elementos en mayor medida que muchas de las personas a las que ha tratado.

Creo que ha de entenderse que el pensamiento no puede ser premioso. Quizás su transmisión en la palabra dicha o escrita sí haya de serlo. Sobre eso trata la exposición platónica de las dificultades de comunicación de la verdad filosófica en el *Fedro*. Y también de la superioridad de la filosofía dicha sobre la escrita. Piensa rápido y fíate de lo que pienses. Sigue la línea de tus asociaciones conceptuales. Seguramente esas sigan las reglas de la asociación de ideas de que habla Hume: asociación por semejanza, por contigüidad conceptual o por causa y efecto. De la semejanza nacerán las categorías más permanentes y substantivas, las que servirán de base a la intelección, de la contigüidad las que establezcan coincidencia o disyunción, y de la causa y el efecto la dinámica que permitirá transitar al pensamiento de concepto en concepto, de nota en nota hasta llegar a los principios que dan lugar a la comprensión.

De la noción de lo permanente y lo cambiante, Kant deriva las de substancia y accidente, y de esas la idea del alma. De la de exclusión y complementación, la acción recíproca, la idea del mundo, y de la causa y el efecto la de dios. Tres modos del tiempo: permanencia, simultaneidad y sucesión.

No importa si de todo eso el conocimiento sea imposible. No importa tampoco que la evolución del pensamiento ratifique o contradiga esas ideas. A mí me parece que la noción de verdad psicoanalítica y el método de la asociación libre emparentan con todo esto. Lo importante es que, sin uso del pensamiento, sin actividad de la mente creadora, no cabe nacimiento posible de la inteligencia. Volveremos sobre ello.

Ante un alumno que se bloquea y no sabe qué decir, solo es acertada la invitación no agobiante a la producción de ideas. Eso y no otra cosa es fomentar la inteligencia. La inteligencia faculta para conocer, pero no da por sí misma conocimiento. El conocimiento lo aporta la capacidad de iluminar líneas que guíen el pensamiento: la capacidad, se ha de decir, de imaginar conexiones, relaciones, puntos de continuidad y de ruptura. La imaginación hace ver “lo que tiene que ver”. La imaginación y el pensamiento quizás se desorienten y elijan caminos tortuosos o lleven a callejones escandalosamente sin salida, pero en sí mismos ni son aún conocimiento, ni son prescindibles si se aspira a la intelección.

Pensar e imaginar. Pero, ¿sobre qué? Entiendo que la respuesta cartesiana apunta a que lo que da materia para que el pensamiento y la imaginación no trabajen sobre el vacío es la memoria.

Conocer es recordar. Si tomo el fresco vaticano la *Escuela de Atenas* y cada elemento y personaje que se representan en ella, en la medida en que se ha establecido en mi memoria como una base, me permite pensar. Pienso, pues, sobre lo que sé y sé por la memoria: porque se han dado los tres momentos de instauración del saber: Inscripción, repetición y reconocimiento.

He visto repetidas veces la obra, la he reconocido y una vez registrada, puedo disertar sobre ella.

Puedo hablar de la pintura de Rafael porque soy capaz de hacerla presente a mi mente. No podría hacer eso con *El monje a la orilla del mar* o *Mujer en la ventana*, de Friedrich.

Freud dirá: el momento de ver, el momento de saber y el momento de querer. Su brillante fórmula para describir la transformación que experimentan los sujetos ante el descubrimiento de la diferencia sexual anatómica, es sencilla

y ocurrente. Una muestra difícilmente mejorable de inteligencia cartesiana. El niño ve a la niña, sabe que ella no lo tiene (el pene) y él quiere conservarlo. La niña se lo ve al niño, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo. Fue Lacan quien leyó lucidamente esta cuestión freudiana y construyó a partir de ella su teoría de los tiempos lógicos: el instante de la mirada, el tiempo de comprender y el momento de concluir. Lo hace en su escrito: *El tiempo lógico y el aserto de una certidumbre anticipada*¹³.

Subrayo que ahora eso no suena acorde con los criterios del pensamiento correcto, pero que expresa claramente que la verdad y el saber se revelan en el campo del otro. El otro real, el otro del lenguaje, el otro que habla y actúa.

El otro estructural. De la absoluta igualdad no nacería el saber. Tiene que haber habido tiempo de olvidar, para que la victoria sobre ese olvido nos haga sabios. Eso es doloroso, como las muertes y los nacimientos lo son. Lo deseable, pues que inevitables, es que sean muy rápidos. El dolor es la técnica de la memoria, explica Nietzsche en la *Genealogía de la moral*. Duele olvidar, pero duele recordar. Una memoria rica y extensa es una pesada carga.

Ahora bien, sin esa pesada carga no hay inteligencia ni posible conocimiento. El sabio es pesadamente memorioso. Vamos a pensar más en lo que es la memoria para un atolondrado profesor de filosofía de un instituto de bachillerato.

He de decir que una vez puse un examen con el siguiente enunciado: “Haz una lista de afirmaciones, sentencias, aforismos o formulaciones verbales que te permitan pensar sobre temas diversos”. Di a los alumnos quince días para hacerlo y, me importa poco que copiaran, los resultados fueron extraordinarios. En uno de los ejercicios se empleaban más de trescientas formulaciones: llamémosles filosofemas.

Si tiene hierba, la vaca rumia. Un filósofo es una vaca, ironizaba Nietzsche.

Hay citas emblemáticas. Pensar desde citas emblemáticas acerca al pensar filosófico.

4. He hablado de la *Escuela de Atenas*, la gran pintura de Rafael Sanzio.

Ahora hablaré de unos archivadores de colores en los que, durante toda mi vida académica, mejor sería decir de profesor, o docente, he guardado mis notas de clase. Las indicaciones de lo que debería explicar en cada una de mis lecciones.

Esas dos cosas, la prodigiosa pintura y las farragosas notas, me permitirán contar una anécdota que creo que aclara porque sin memoria, sin guardar el saber en una instancia inmediatamente accesible a la mente, no hay conocimiento, ni inteligencia, ni filosofía. Se dice que lo mismo pasa con el ajedrez. Saber es saber de memoria. Kasparov nunca pudo con el programa *Deep Blue* porque éste tenía archivadas muchas más jugadas de ajedrez que él.

Creo que en mis clases siempre he hablado de memoria. Al recordar una expresión se generaba un discurso en cierto modo preestablecido. Esas expresiones referenciales son las ideas filosóficamente fértiles. Mis conocimientos.

[Antes de relatar la anécdota me permito recordar que una vez, hace muchos años, en un escrito, señalé que una idea es como un indicador de dirección. Quería decir, un faro que ilumina y orienta, en lo intelectual y lo práctico. Ahora se me ocurre que es, sobre todo, un estímulo para el pensar, el decir y el actuar.

Las ideas, y especialmente las filosóficas, vienen a ser como semillas que germinan, crecen y se multiplican en la mente.

El aprendizaje de una idea vendría a ser como el acto en el cual se entierra la semilla. La tierra, la mente, debe ser fértil. La planta, el árbol del saber, en la metáfora cartesiana, se irá desarrollando hasta dar como fruto el alumbramiento de una verdad. Si esa verdad es nueva, estaremos en presencia de un tesoro de significación. En cualquier caso, es muy difícil que una idea sea original. Haría falta ser Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Freud, Wittgenstein o Heidegger para tener ideas originales. Para tener ideas originales, literalmente, que den lugar a formas de pensar radicalmente diferentes hace falta ser un genio. Poseer esa ingenuidad necesaria para ver de otra manera. O para caer en lo que nadie antes ha caído. Para asumir el riesgo de que de las nuevas ideas personas inteligentes y buenas puedan decir: no se entiende nada. Eso dijeron Jaspers y Husserl de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*. O Norman Malcolm dice de algunas de las clases que Wittgenstein daba en sus habitaciones de Cambridge. Aunque luego añade: no se entendía nada, él parecía luchar contra una esencial dificultad de expresar lo que quería, pero era evidente que sobre aquello había pensado mucho.

Cito de memoria. Importa poco si cito con exactitud o no. Las ideas no son mías, me apropio de ellas como instrumentos para posibilitar mi reflexión. ¿Qué importaría si las inventara? Un sueño nunca es falso. Es igualmente un producto de la mente el sueño soñado o fantaseado. Ambos son susceptibles de interpretación. Y ponen en tránsito hacia la posibilidad del hallazgo de una verdad.

Durante años me preocupaba si Borges citaba o inventaba y era una preocupación bastante irrelevante. Creo que mucho más a menudo cita que inventa, pero siempre hace pensar y pone en marcha el pensamiento. Lo encamina hacia la verdad.

Volveré sobre ello. Al filósofo no le cabe más que retornar y repensar. Como le pasa al enfermo crónico con sus prácticas terapéuticas. Se ha de dializar cada día. La enfermedad no se cura, se mantiene a raya.

Me parece que fue Farrington, lo cita Guthrie en el capítulo que dedica en la magna *Historia de la Filosofía griega* a la *Carta VII* de Platón, quien escribió: la *Carta VII* está llena de sabiduría, pero no es la sabiduría del hombre de la calle, es la sabiduría del filósofo.

Las ideas filosóficas, así concebidas, alientan pensamientos que la imaginación enlaza y que engendran discursos filosóficos. Un profesor de filosofía viene a hacer de campesino en la época de siembra. Diría que la cosecha no es ya cosa que deba de preocuparle en exceso. Si ayuda a alumbrar personas agradecidas, no habrá sido poco lo que haya hecho.

Cierro el paréntesis.]

La anécdota verdadera es la que sigue.

Después de mi jubilación y cuando ya dejé disfrutar ansiosamente de la placidez de unos domingos por la tarde sin lunes y de unos agostos no ensombrecidos por la amenazadora posibilidad del septiembre, me entró el deseo de hacer alguna actividad filosófica. Lo más exacto sería decir de dar alguna clase de filosofía. Me costó mucho esfuerzo encontrar dónde hacerla y a quién dirigírsela. Un gran amigo me facilitó el camino y encontró la fórmula.

Bien: he podido hacer durante años unas charlas, dirigidas a personas mayormente retiradas o a las que medio obligué a venir a escucharme. He hablado de filosofía, de política, de literatura, de cine, de arte y movimientos artísticos y de otros temas varios. Nunca he dado una clase de historia de la filosofía. Creo que, por temor y por respeto a los filósofos cuyo pensamiento y cuyas ideas he

usado, siempre he procurado ser fiel a mi forma particular, que no original, de pensar y emplear las palabras.

Un día sentí un intenso deseo de hablar de la obra de Rafael Sanzio la *Escuela de Atenas*. Me había encontrado con una noción que no había salido de ningún libro. Ni de ninguna web. A mí eso me pasa muy pocas veces. Mejor sería decir que no creo que me hubiera pasado antes. Creo que por eso admiro y me fascinan las mentes de aquellas personas que tienen ideas nuevas o que encuentran maneras no planteadas antes de pensar las ideas de siempre. Lacan, Foucault, Arendt, se encuentran entre estos. No es fácil de superar en importancia la idea de Hannah Arendt de la banalidad del mal, o de la identificación del mal con la radical falta de empatía.

Pues bien, yo tengo la ilusión, posiblemente infundada, de que alumbré solo la idea de que en *La Escuela de Atenas* lo que pinta el joven genio Rafael es el ambiente que hace posible la transmisión del conocimiento.

Este es el tipo de expresión que se enuncia enseguida pero que tardaría mucho en explicarse. Desarrollar su explicación es algo que me ha permitido hacer el modo filosófico de pensar. Porque en ese ambiente que Rafael representa, o pinta, se contienen por igual la tensión intelectual, el diálogo, la grandeza de los maestros, el silencio atento y la dificultad de aprender, la soledad creativa, el deseo apasionado, la atención despierta, la curiosidad, el murmullo bullicioso de quien expresa sorpresa o ha quedado fascinado por lo inesperado, la contemplación... Todo aquello sin lo cual los métodos pedagógicos están condenados al más escandaloso de los fracasos. El buen maestro sacude y estremece y el malo fatiga y martiriza. Sócrates fue el mayor fenómeno educativo de la historia de occidente.

Y hay más. Rafael representa esta obra frente a otra maravilla titulada *La disputa de los sacramentos*. Una se sitúa frente a la otra, en la misma sala. Está representando el paso de una época, la del pensamiento teológico y escolástico a otra época, la del pensamiento clásico y renacentista. Muestra dos tipos de autoridad y de sabiduría.

Me detengo. No hace falta que repita más de mi presentación. En todo caso, quien así lo desee, podrá seguirla. La pondré a disposición de quien lo solicite.

Quizás me equivoque al pensar que todo lo que leo en la obra de Rafael, toda mi interpretación y exégesis, sea fruto del ejercicio del modo de pensar filosófico. Quizás, sin una mente apropiada para ese modo de pensar, se pueda hacer más y obtener mejores frutos. Es posible. En todo caso yo no he encontrado nadie que lea mejor la obra de arte que Foucault, o que entienda mejor la compleja realidad del lenguaje simbólico que Wittgenstein, Kant o Lacan.

Seguro que cada clase de saber tiene su valor. Ninguna disciplina como la ciencia para describir la realidad fenoménica y su orden interno, ni la mitología para iluminar el escenario mental de la vida cultural humana. Pero, la filosofía es otra cosa. Hay inteligencia científica, matemática, perceptiva, práctico-técnica, poética y musical y también filosófica.

La inteligencia y la sabiduría no son lo mismo, siendo ambas virtudes superiores.

No sé por qué ni en qué momento me fascinó esa obra de las estancias vaticanas. Conjeturo que la presencia de Platón y Aristóteles y sus libros el *Timeo* y el *Nicómaco* me hizo pensar que la obra decía algo a lo que había que seguir la pista. De eso hace toda una vida. En aquellos años aún se podía ir a las Estancias Vaticanas y pasar un buen rato mirando la pintura.

Luego la he mirado mucho. Me he documentado sobre ella. He entendido que Rafael establecía las bases del nacimiento de la nueva sabiduría y de los Estudios de Humanidades, de las letras humanas en vez de las divinas. Incluso he podido pensar en la amabilidad de Euclides, la seriedad de Pitágoras, la gestualidad de Sócrates y la erótica mirada que cruzan Rafael y Margarita Lutti. He podido establecer la conexión de todo esto con la convivencia intercultural que se originó en las escuelas de traductores, desde Domingo Gundisalvo hasta Baldo de Ubaldis y Bartolo de Sassoferrato. Todo esto es fruto del enlace entre piezas mnémicas. La conceptualización es más cosa del pensamiento abstracto, al que me he referido como filosofía difícil. Eso que planteo, analizado arqueológicamente por Foucault, sería verdadera filosofía conceptual. Mi mente no alcanza a poder.

Así se originó mi descubrimiento, a partir de él se gestó una presentación de la que me siento satisfecho y a la que titulé: “Lo que veo en la pintura de Rafael la *Escuela de Atenas*”. Esa fue una buena presentación filosófica.

La memoria, a tiempo pasado, nos permite mirar y ver de otra manera.

Lacan decía que el psicoanálisis es una terapia que no es como las demás. De ahí surge la formulación verosímil de que la filosofía es un saber que no es como los demás: un saber hacer cosas con lo recordado de manera diferente. Cosas que hacen de quien la practica alguien no del todo igual.

También es un saber mirar y escuchar de otra manera. Un saber qué hace posible otro tipo de comprensión. Una comprensión de otro nivel.

Y termino la anécdota. Cuando me retiré estuve pensando qué hacer con mis archivadores de colores: el de cada época, el de autores, movimientos, temas y lo que se quiera. Ahí se contenían todas mis ideas filosóficamente productivas. También los desarrollos literales que había explicado decenas de veces y que eran un auténtico depósito de sabiduría, una reserva de mi saber.

Y decidí tirarlos.

Deshacerme de ellos.

Los destruí, pero ahí están muchos de ellos, seguramente casi todos, almacenados en la memoria. Tiene lógica. Si no estuvieran en la memoria, si no los supiera, no me servirían para nada. Y si hubiera perdido la memoria estarían allí, en la polvorienta estantería, sin aportar nada a mi vida. Con mínimas probabilidades de que algún otro fuera a hacer algo con ellos.

Cuando se pierde la memoria de lo que una ha sabido, entonces uno deja de ser lo que era. Al final de su vida de profesor, Jean Paul Sartre, que iba perdiendo progresivamente la vista afirmó: “Mi oficio de escritor está completamente destruido”¹⁴. Sartre no era igual que Borges o que Homero, que hicieron luminosa su falta de visión.

Sartre, Wittgenstein, Kant, Hegel, Heidegger, Husserl, Jaspers y muchos otros fueron funcionarios. Profesores en la Universidad.

Algunos desconocidos hemos sido también funcionarios, en la escuela secundaria.

Que una persona sea funcionaria indica que ha sido elegida y designada. Eso quiere decir, autorizada. Un momento de atención sobre ello.

Aquí se ha de hablar de la autorización que se da uno mismo y de la autorización del otro. Del Gran Otro del lenguaje y del saber y del otro del orden político. Un psicoanalista auténtico se autoriza a sí mismo a practicar el análisis y necesita de otro al que testimoniar en qué fundamenta esta autorización. Si no funciona algo de este orden, entonces es solo un farsante y un tramposo. El

propio Freud, que inventó el psicoanálisis, hizo algo equivalente en su correspondencia con Fliess, al que llamaba “mi otro”.

El joven licenciado en una carrera, frecuentemente después de obtener su título, se presenta ante un tribunal que, si así lo considera, le autoriza a ejercer de profesor. El tribunal representa al estado. Es el estado quien entiende que ese joven estudiante puede hablar en su nombre.

Aún en los momentos en que más se ha puesto en duda el método de selección de funcionarios docentes, más he creído yo que esto era así. En cada una de mis clases, en cada momento de todas ellas, yo sabía que actuaba sostenido en mi lugar por otro al que en la medida de lo posible representaba.

Pierrepont, el último verdugo británico, también funcionario, reconoció al final de su carrera de muertes, que su práctica profesional se había sustentado en un terrible malentendido. No es mi caso. Sé lo que no he hecho bien, lo que podría haber hecho mucho mejor, pero el encargo recibido no implica ningún error de base.

Los alumnos que la sociedad, el estado, han recibido de sus familias y el sistema ha puesto en mis aulas eran suyos y he mirado de devolvérselos en un mejor estado de aquel en que los recibí.

La enseñanza de la filosofía es, parafraseando a Borges, el honrado intento de volver más humanos a los alumnos que la aprenden.

5. El órgano de la filosofía, su instrumento esencial es la palabra que da soporte a la mirada, la escucha y permite a la experiencia dar sus buenos frutos. La filosofía es inteligencia discursiva, saber de los propios límites, hija de la incertidumbre y generadora de certezas mejor fundadas.

La filosofía fácil piensa tal como he ejemplificado al hablar de la *Escuela de Atenas*. En mis carpetas de colores antes y en mi memoria ahora casi tanto como antes, se contiene el depósito de significación alojado en enormes racimos de filosofemas, aforismos o proclamas filosóficas, del que se extraen las nociones necesarias para pensar de ese modo al que he llamado el modo de pensar filosófico.

Si no se emplean esas reservas el pensamiento puede ser riguroso, pero no es modo alguno filosófico.

Su tarea se realiza al aprovechar estas perlas elementales de sabiduría (las agalmas de las que habla Sócrates en el *Banquete*) para alumbrar la visión de las cosas bajo su luz. Para ver la realidad con visión comprensiva: visión sinóptica. Creo que no hay mejor manera de expresarlo que cómo la hace Platón en el mito de la caverna.

El psicoanalista Jorge Belinsky decía: si miras la palabra de cerca, la palabra mira lejos¹⁵. El filólogo, el etimólogo enseñan ese camino. Toda palabra es un depósito inusitadamente rico de significación. Diría que un depósito inagotable de significación. Si alguna de esa significación se usa para pensar la vida, entonces se usa filosóficamente.

Y si se piensa la vida, el sujeto se puede llegar a conocer más a sí mismo. Sorprende la fuerza del aforismo: Me he pasado la vida preparándome para la muerte y he aprendido a vivir¹⁶.

6. ¿Sobre qué problemas dirigir la atención filosófica? No todo va a ser pensar los cuadros, las películas, las novelas o las series. A mí me impresiona lo que

15 BELINKSY, Jorge, *El retorno del padre*, Buenos aires: Lumen, 1991.

16 Aforismo atribuido a Cicerón. Probablemente apócrifo. Referencia inhallable.

Heidegger, el paradigma de la contradicción interna del filósofo-persona, decía después del año 68 a quienes le preguntaban por el sentido de estudiar filosofía y por las dificultades de su época.

Es paradójico, pero a mí me sirven para entender los motivos de mi vida profesional, los mismo que aquellos que da Heidegger a los jóvenes que se sienten inclinados a estudiar filosofía.

Cuando en 1965 le preguntaban por los consejos que daría a un joven que fuera estudiar filosofía, decía: “Que no frecuente la universidad y que no estudie la filosofía tal como se la enseñan en la Universidad. Que lea a los griegos”¹⁷.

Bien: yo no he frecuentado la universidad. Me han faltado conocimientos e inteligencia para ello. No hubiera podido competir con los profesores universitarios. Eso quiere decir, no he sido un lector de textos ni un hermeneuta en sentido fuerte. No he navegado por mares de profundidad y belleza superiores. He estado en casa, en el instituto y en la calle. No he profundizado en la filosofía: me he servido de ella y por medio de ella he pensado la vida.

Con el tiempo he ido acostumbrando a mi mente a la práctica del estudio incesante, de muchas horas. Un estudio pensado siempre con el objetivo de abrirlo a su enunciación en voz alta y para otro: a veces yo, a veces mis alumnos, a veces, otras personas. En alguna ocasión he hablado como con un padre. Mi padre no quería que yo estudiara filosofía.

También he seguido el consejo de Heidegger de leer a los griegos. El tópico me haría decir que en los griegos está todo, como señala Whitehead en *Proceso y realidad*, toda la filosofía se escribe anotando al margen de los diálogos de Platón.

Pero yo creo que hay otra razón que tiene más que ver con la ingenuidad de los filósofos y con mi falta de recursos intelectuales: en los griegos está la filosofía más natural. Es un pensamiento que brota de la superación reflexiva del mito y que se acoge a las formulaciones más inmediatas. No es un pensamiento al que le haga falta romper con ninguna tradición, ni imponerse como nueva vuelta de tuerca.

Las doctrinas de los filósofos griegos son las primeras y más puras concreciones del uso conceptual de la palabra. Eso es completamente evidente en la *Metafísica* de Aristóteles, especialmente en el libro quinto, y en la *Ética nicomáquea*.

Sorprende el rigor y exactitud con que clasifica las virtudes y las clases de amistad. Su arte es el de la definición exacta y rigurosa. La definición que hace inteligible y comprensible la realidad.

Que viera que el cambio solo se da cuando aquello que cambia permanece constante a lo largo de todo el proceso, es la demostración de que se podrá matizar lo que haga falta, pero que la noción ya está establecida.

La filosofía griega es fundante e instauradora: creadora de razonamiento y modelos de explicación. La filosofía es repensar los eternos problemas del pensamiento.

Yo creo que, como en la enfermedad, la solución del problema está en gran medida en cogerlo a tiempo, en formularlo correctamente. La filosofía ha de pensar los problemas en que pensaron los griegos. Las preguntas kantianas sobre el conocimiento, el deber y la finalidad se encuentran en la filosofía. Desde muy al principio.

17 POSSE Abel, “Recuerdo de una visita a Martin Heidegger”, *La Prensa*, Suplemento literario, 12 de agosto de 1979.

Además, la filosofía griega fue, tanto como las otras y aún en mayor medida, pensamiento sobre la realidad: sobre la sociedad, la vida, el comportamiento de los humanos. Los griegos, sin complejos ante ningún pasado demasiado farragoso, dieron un perfecto ejemplo de cómo pensar su propia época. Y de rendirle un servicio.

Heidegger hace brillantes observaciones sobre esto, que aquí recogemos de diversas fuentes, parafraseándolas. En el pensamiento filosófico dominan las profundas ligazones con el ser, por eso todos los grandes pensadores piensan lo mismo. La pregunta filosófica siempre envuelve en su seno al preguntante. La Filosofía es hermana de la Religión y del Arte. Sin nostalgia no es posible filosofar. Podemos filosofar porque nunca nos sentimos en casa. Filosofamos porque hay un todo que de algún modo nos solicita. El todo que nos requiere al preguntar filosófico es inalcanzable e inquietante: La inquietud es el signo de nuestra limitación y finitud.

Creo que estas observaciones del anciano Heidegger implican todo aquello de lo que he estado tratando: El sentimiento como raíz del pensamiento filosófico. Diría que el sentimiento de melancólico desasimiento. Freud habla de una *Hilfslogiskeit*: desvalimiento, desamparo. La atención a una llamada: la llamada del otro pasado, el eco de cuyas palabras resuena en nuestro vivir. La desubicación de lo humano: entiéndase la dificultad de realizar cómodamente la función de ser humano. Platón ubica el anhelo de realización humana resuelto con éxito en un exterior: en una tierra limítrofe con esta pero que no es esta, en una tierra que no es ninguna tierra, que no tiene lugar, pero que nos moviliza y determina en tanto que habitantes del mundo de las formas y los símbolos. Eso retorna en el “mi reino no es de este mundo”. San José no es el verdadero padre. La paternidad es una función representativa.

La conexión de esto con el arte, la religión, con la añoranza de un paraíso perdido, de una edad de oro, con la tierra de la gran promesa, es propia de toda filosofía.

Los individuos humanos siempre somos repetición y novedad: hemos de pasar por el trance y aprender de ese paso. Pero ese ser nuevos exige que la pregunta sea siempre a su vez la misma pero renovada.

Lo que renueva la pregunta es la determinación del carácter histórico de la biografía humana.

Pensarse, de nuevo, es pensar la propia época. No es apropiado a la vida personal no tener en cuenta que somos seres históricos y no pensar la propia época. Si se vive de espaldas a la propia dimensión histórica, si se oscurece la condición de la propia época, la vida se empobrece y se existe sin un nivel de conciencia rico y suficiente para autentificar la propia existencia.

¿Qué puedo decir ahora sobre cómo se piensa la propia época?

Puedo decir que se ha de tener en cuenta que nuestra palabra, nuestras formulaciones, nuestras doctrinas, no han existido siempre. Hay que mirar atrás y darse cuenta de los efectos que causan los acontecimientos históricos en los tiempos que les siguen.

Tampoco se trata de mirar muy atrás. Basta reflexionar sobre una magnitud cronológica imaginable. Una magnitud no cosmológica, de una duración temporal semejante a una vida humana.

Se podría tomar un siglo. Pensar lo que pasó hace un siglo y lo que se ha perdido e incorporado a nuestra realidad. Hace un siglo no existían los dinosaurios y la luna era aproximadamente lo que es hoy. Pero 1917/1918 no son como 2017 y 2018.

2017 y 2018 son nuestro ahora. Vuestro ahora infantil, adolescente, de treintañeros, cuarentones o maduros y nuestro ahora de ancianos. La edad nos posiciona de modo particular frente al ahora.

1917 y 1918 son nuestro antes. Un antes en que se establecían las bases de lo que ahora caracteriza a nuestra época, pero que era esencialmente distinto a lo que caracteriza al presente de esta segunda década del siglo XXI.

En 1917 Wittgenstein escribe en el campo de batalla de las trincheras. Tristán Tzara funda en el Cabaret Voltaire el dadaísmo. Heidegger ya está en Friburgo dándole vueltas al *Ser* y al *Tiempo*. Ya ha alumbrado la noción de *Dasein*. En octubre cae el régimen zarista.

Es una simplificación, pero se abren tres caminos en cuya interacción se juega la evolución del siglo: A las vanguardias estéticas se opone el pensamiento Existencialista fenomenológico. Al orden del mercado, la experiencia del socialismo real.

Y todo pasa por las manos de unos cuantos individuos que llevan una vida personal particular y que se reúnen en pequeños círculos interconectados. El grupo surrealista no llega a más de una veintena de personas y en su núcleo fundante quizás solo a dos: Aragon y Breton. En 1937, Picasso escribe una obra de teatro: *El deseo atrapado por la cola* y bajo la dirección de Camus, se reúne un cuadro escénico del que forman parte Sartre, Simon de Beauvoir, Lacan, Sebastian Peret, que será marido de Remedios Varo, Paul Éluard y su hermana y pocos más. Se ha sellado el encuentro de la vanguardia surrealista, el pensamiento existencialista, la militancia comunista y el saber analítico,

Los existencialistas, los vanguardistas y los revolucionarios viven y conciben el mundo de otra manera. Son hijos espirituales de la derrota de los grandes relatos de que habla Jean Lyotard y de la revolución intelectual de Marx, Nietzsche y Freud.

Pero es que además ha llegado el cine, la telefonía, las armas, los aviones: el mundo es otro. Más pequeño, más tecnificado, menos libresco. Al hombre romántico y su aspiración de absoluto le ha substituido el hombre desconcertado, inseguro, escéptico e innovador.

El XVIII es un siglo de ilustrada ilusión, el soñado fin de la minoría de edad del ciudadano occidental. El XIX es el siglo de las exhibiciones universales, de la totalidad de la obra realista, de la definitiva revolución industrial, del fin de la ingenuidad. Se empieza a establecer una vida cotidiana diferente a la anterior. Ya no se sueña, sino que se realiza.

El XIX es el siglo pasaje. Benjamin, en su póstumo *Libro de los Pasajes* descubre un modo de interpretar una época por oposición a la que le precede y le sigue. París y Berlín son la esencia del siglo XIX. El XX es siglo de hundimientos, del Titánic, de la bolsa, de la física newtoniana, de la concepción realista del lenguaje, del discurso literario natural, realista y naturalizado.

Aparecen los pintores del domingo, las salas de cine, el jazz y el charlestón: la guerra se realiza en plenitud por dos veces durante el siglo, ya desposeída de casi todo su halo de fascinación heroica homérica.

La visión del ser humano, de su sexualidad, del poder ceden a la presión explicativa de los descubrimientos y postulados freudianos. El inconsciente está estructurado como un lenguaje, el inconsciente es el discurso del otro, los decires son actos y muchas veces actos engañosos. La ciencia ya no tiene nada que ver con el sentido común: su objetivo no es el saber de las causas, sino la descripción de lo regular que haya en la naturaleza.

Los niños juegan de otra manera. Las mujeres se revueltan contra su situación histórica. Parece haber una radical transformación de la sexualidad y de las tensiones intersexuales.

Cuando, en 1950 y 1960 este profesor retirado y sus amigos vivían su época de niños y adolescentes, los trenes iban despacio y se movían, era raro viajar en avión, se aprendía de libros y de enciclopedias, el saber se alojaba en estantes y se disfrutaba del cine y se oía hablar del deporte, que nunca era otra cosa que un relato y algunas fotos. La vida exigía salir de uno mismo en busca de otros que ilustraban sobre el camino de la sexualidad, del amor y del saber. La realidad se mantenía a una justa distancia.

Ahora los libros sobran. La técnica lo resuelve casi todo. No se sabe bien qué es ser un padre, ni cómo tratar a unos viejos que abundan más que antes y que son incompetentes en las destrezas básicas.

Todo se resuelve en la relación con pantallas cada vez más pequeñas e interactivas. El signifiante cadena para referirse a una emisora de televisión ha cambiado su significado. La televisión encadena, pero ofrece la libertad de no depender de horarios y hacerse la programación a la carta. Todo esto aísla cada vida privada de las demás

Ya nadie escribe cartas y ya no se desvela el final, se hace *spoiler*.

Y todo funciona. La técnica y la revolución informática y digital lo dominan todo.

Decía Heidegger pensando en la técnica: La filosofía no puede entender ni desactivar el dispositivo que la inteligencia humana ha fabricado¹⁸.

La técnica, el ser a la mano de las cosas del mundo, valga la contradicción, se nos escapa de las manos. Los viejos de la época actual vivimos más años, pero nuestra cualidad básica es la incompetencia.

Una pregunta esencial sobre esta época nuestra es la pregunta por la técnica y los nuevos hábitos.

¿Cabe pensar en la recuperación de una amistad sin *WhatsApp*? ¿De una relación sin la mediación de una superficie plana y brillante? Ya será cierto más allá de todo simbolismo lo que decía Lacan: “la relación sexual no existe”¹⁹.

Todo esto me hace sentir el desconcierto e inseguridad que caracteriza a los primeros años del siglo XX. Sentir una enorme proximidad a lo que plantea Lyotard en *La condición postmoderna*. Pero hay un matiz que no encaja. Lyotard habla de caída de grandes relatos y de una Historia que se libera del pensamiento de los estados nacionales y eso último no casa bien con los movimientos sociales y políticos que ha traído el siglo XXI.

La técnica y la red encierran al sujeto en casa, lo encriptan, pero a su vez se percibe una especie de resurgimiento del apego al suelo natal. Es difícil de entender.

El mito pedagógico de la Escuela Moderna es el de que hay que aprender a aprender, integrarse y profundizar en el entorno, pues que lo otro es ya accesible, está en la nube. La generación de los que ahora son jóvenes es la mejor preparada de la historia. Se dice. Pero no les hace falta mucho la memoria.

Hemos de meditar. Qué lugar ha de tener el amor al suelo natal en esta época en que se ha impuesto una civilización mundial completamente tecnificada y uniformizada.

18 HEIDEGGER, Martin, *Sobre la pregunta por la técnica. Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994.

19 LACAN, Jacques, *Seminario 19* (“...ou pire”) y *20* (“Encore”), Buenos Aires : Paidós, 2012 y 2006.

Parece que la técnica es ingobernable. Los fenómenos del terrorismo y la violencia humana adquieren formas más y más extraordinarias y crueles.

Se ha abolido la pena capital en muchos sitios, pero una furgoneta se convierte en un arma de destrucción masiva.

Dudo. No sé, no entiendo. Me esfuerzo en hacerlo. Pero ya no vale el discurso del padre, ni del sabio. Ha vuelto el Amo. La técnica produce unos efectos que los humanos no podemos dominar. Se ha establecido un sistema en que la información inmediata es la base de todo. Un sistema, hay que decir, que funciona. Por lo menos en apariencia todo funciona y ese funcionamiento produce una inercia al mayor funcionamiento y a la más rápida obsolescencia.

El viejo filósofo y el viejo profesor, aún el padre y la madre clásicos, se han vuelto obsoletos. Han fosilizado. Va quedando muy atrás lo que habían sido y solo les queda el desarraigo.

Es demasiada la magnitud de lo que del pensamiento la época actual requiere. Yo creo que va más allá de los límites de lo que la inteligencia puede pensar.

Este de hoy es un mundo nuevo.

Para los viejos un mundo de existencia solitaria y para muchos jóvenes de existencia solipsista. Viven encapsulados. Hay un enquistamiento. Quizás a la espera de la llegada de un tiempo nuevo. Las manifestaciones de interés por el estudio de las humanidades deben de significar algo. Que la técnica no lo da todo. Que hay algo que hace falta.

7. He titulado este artículo "Mas allá de la ventana el mundo". Creo que podría haberlo titulado como un artículo de Friedrich Waissman: "How I see Philosophy". Mi visión de la filosofía. La tesis central que se defendía, muy wittgensteiniana, es la de que los problemas filosóficos son con frecuencia malentendidos concebidos como problemas y que no se trata de resolver problemas sino de disolverlos.

Ya me queda poco por decir. Lo que le debo a la filosofía. Un día escribí: lo mejor que puede haber en mí está causado por la filosofía; el resto es mi carácter, injusta afirmación: gratitud por mis virtudes a mis antepasados, a la música, a las palabras de los libros, a las obras de arte, al cine y sobre todo a las personas que me han querido y se han dejado querer por mí.

La vida es un milagro pequeño e inexplicable.

La filosofía debe de recibir mi gratitud porque me ha hecho compañía y me la hace siempre. Porque enriquece mi soledad y me permite sentir que comprendo un poco ante tal torrente de hechos caóticos.

Le agradezco lo mejor que creo que hay en mí porque siempre que he pensado y explicado filosofía lo he hecho impulsado por emociones positivas. Debo matizar: una emoción es positiva cuando no se fundamenta en un malentendido de base. La tesis es de Spinoza. El arrepentimiento, los reproches, la ira son móviles erróneos para la actuación. El otro es tan imperfecto y falible como uno mismo, y no hemos de despreciarlo pero tampoco que entronizarlo. No nacemos limpios ni buenos, ni basta con tener buenas intenciones para actuar correctamente. Por tremendos que puedan ser Nietzsche y Cioran, entiendo que solo cabe filosofar desde la empatía, la compasión y la necesidad del otro, pero conservando la lucidez de quien sabe con quien trata y quien y como es él mismo.

Y los otros sentimientos no capacitan para el filosofar sencillo. Un profesor de filosofía no puede sino tener buena voluntad, o voluntad buena para sus

alumnos. No puede pecar de ingenuo ni de prepotente. Y si lo hace, no desempeñará la tarea que le corresponde. Es difícil no ser esclavo ni verdugo, pero en un término medio debe ubicarse la virtud profesional del profesor de filosofía.

Ahora que mi tiempo profesional ha pasado y, tal como explicaré, ya solo soy un paseante, me hace sentir bien que mis amigos Pilar E. e Ignacio M., tengan la oportunidad de hacer de sus emociones positivas combustible para sus lecciones. La inteligencia filosófica es una inteligencia que a mi entender es provocadora de auténtica vida moral y de humanidad. Ambos son personas a las que admiro sin límites.

No tengo demasiado que reprocharle a la filosofía. A veces me ha hecho sentir solo y me ha puesto ante mí mismo muy en evidencia. Me ha hecho sentir la dureza de mi inconsistencia moral, intelectual y existencial. Creo que esa labilidad nos caracteriza a todos.

Lo peor que le puedo reprochar es que no me ha librado de sufrimientos innecesarios ni me ha dado la fuerza suficiente para aventurarme más en la vida. No me ha librado de mis síntomas.

Pero me ha hecho quedar bien y ejercer de profesor, de amigo y de persona con una cierta, digamos que suficiente, dignidad.

Acabará hablando del relato de Borges: *El milagro secreto*. Y luego explicará una anécdota.

El milagro secreto es un relato que forma parte de la recopilación *Artificios* de 1944. Breve. Cualquiera que haya seguido este artículo hasta aquí, lo leerá enseguida.

Empieza con una cita de *El Corán*, II, 261. Obsérvese que Borges usa su memoria. La cita dice así: “Y Dios lo hizo morir durante cien años y luego lo animó y le dijo: ¿Cuánto tiempo has estado aquí? Un día o parte de un día respondió”²⁰.

Nos sitúa la narración en Praga el 14 de Marzo de 1939, el día en que las tropas del tercer Reich ocupan la ciudad. Un escritor judío, Jaromir Hladik, heterodoxamente sabio, es detenido después de tener un sueño. Todo evoca a Kafka.

Jaromir había traducido el Sefer Yezirah y un juez nazi, no hay hombre que fuera de su especialidad no sea un crédulo, lo condenó a muerte.

Jaromir sintió terror ante la expectativa de ser fusilado. No le hubiera horrorizado tanto la horca, la decapitación o el degüello. En eso siente lo contrario que yo.

Estuvo, obsesivamente, pensando en cómo sería morir frente al pelotón. Imaginaba incesantemente el momento de la ejecución.

Llegó la semana prevista para su fusilamiento y para librarse del horror pensaba... aún no. Él todavía no permanente de que habla Heidegger.

Cuando se acercaba el principio de la semana del día de su ejecución “razonaba en voz alta: Ahora estoy en la noche del 22; mientras dure esta noche (y seis noches más) soy invulnerable, inmortal”²¹.

Pensaba en el tiempo y repasaba las diversas teorías de la eternidad pensadas por la filosofía desde el ser inmóvil de Parménides. Especulaba sobre el carácter falaz del tiempo.

Rememora el drama en verso *Los enemigos*. La desarticulación y repetición del tiempo. La suspensión del modo de la contigüidad.

Imaginó que él era el autor de esa obra y que aún le faltaba redactar dos actos: siempre queda algo por hacer. Es difícil que un hombre de por acabada su

20 BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Madrid: Alianza, 1979, p. 149.

21 BORGES, 1979, p. 151.

obra. Habló con Dios: “Para llevar a término este drama, que puedo justificarme y justificarte, requiero un año más”

La última noche soñó en una biblioteca. Una voz ilocalizable le dijo: “El tiempo de tu labor ha sido otorgado”.

Como a Sócrates al que la voz en el sueño le dijo: “compón música”. Y muy socráticamente recordó que los sueños de los hombres pertenecen a Dios y que Maimonides ha dicho que son divinas las palabras de un sueño.

Enseguida le dieron el paseílo. Lo llevaron al lugar de la ejecución y allí llegó a las 8:44, dieciséis minutos antes de la hora señalada. Aceptó un cigarrillo del Sargento por cortesía o por humildad, porque el no era fumador. Recordó a su esposa.

Por fin el sargento vociferó la orden final.

Ahí Borges utiliza el recurso del punto y aparte: “El universo físico se detuvo”.

Las armas le apuntaban, pero nadie se movía. Nada trascendente ocurría.

Pensó: estoy en el infierno, o estoy muerto o estoy loco. Pensó el tiempo se ha detenido.

Pero el tiempo es condición para el discurrir del pensamiento. Para comprobar que pensaba repitió mentalmente la misteriosa cuarta *Bucólica* de Virgilio. Sintió que la angustia se apoderaba de todo. Esa égloga habla de un niño que nacerá por la angostura del conducto vaginal y llegará para refundar una Edad de Oro.

Dios le había escuchado. Iba a ser ejecutado por la Gestapo pero en su mente activa pasaría un año entre la orden del disparo y la ejecución de esa orden. De nuevo el eleatismo monista y estaticista

Dice Borges: “De la perplejidad pasó al estupor, del estupor a la resignación, de la resignación a la súbita gratitud. Tuvo tiempo de imaginar entera la redacción del segundo y tercer acto, como el *Jugador de Ajedrez* de Stefan Sweitz sus partidas perfectas.

Ya no quedaba nada por hacer. Una gota de agua resbaló por su mejilla e inició un grito terrible y la descarga lo derribó. Jaromir Hladik murió el día previsto para su ejecución a las nueve y dos minutos de la mañana”.

Una vez en que hice leer y comentar este relato a mis alumnos, una buena estudiante me preguntó: ¿Y qué tiene que ver lo que le pasa a un condenado a muerte con nosotros?

Callé. Una voz del aula dijo: todos, desde el principio somos condenados a muerte y nuestra vida es la milagrosa oportunidad de concebir una obra y concluirla.

La joven se echó a llorar.

La melancolía es el gesto supremo del espíritu. La muerte de cada uno y sus milagros secretos conciernen a la reflexión sobre la vida.

Luego he estudiado la cuarta Égloga y he visto su conexión con el libro de Isaías que Virgilio probablemente conocía: Isaías 11. 6-11.

“El lleó conviurà amb l'anyell, la pantera jaurà amb el cabrit, menjaran junts el vedell i el lleó; un nen petit els guiarà. La vaca i l'ossa pasturaran juntes, jauran plegades les seves cries. El lleó menjarà palla amb el bou, l'infant de llet jugarà vora el cau de l'escurçó, el nen ficarà la mà a l'amagatall de la serp. Ningú no serà dolent ni farà mal en tota la muntanya santa, perquè el país serà ple del

20 BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Madrid: Alianza, 1979, p. 149.

21 BORGES, 1979, p. 151.

coneixement del Senyor, com l'aigua cobreix la conca del mar. Aquell dia el rebrot de Jesse s'alçarà com a bandera entre els pobles; les nacions li demanaran Consell i el lloc on habitarà serà gloriós. Aquell dia, el Senyor tornarà a mostrar el seu poder per rescatar la resta del seu poble: els que quedin"²².

Una nueva infancia, un liberador, la recuperación de un poder, la edad de oro, temas repetidos en la mitología y la épica humanas. El lenguaje produce las figuraciones que le hacen falta.

Ahora el profesor jubilado es un paseante. Las horas que pasa encerrado en sí mismo, o pensando o escuchando música le permiten enriquecer su soledad. Recuerda el pasado y mira el mundo del que está separado por la ventana. Un mundo que ya no le reclama nada y que va, como a caballo de la quimera cual si persiguiera fuegos fatuos.

Cuando sale a la calle, el profesor se convierte en paseante, más bien flâneur, en deambulante. Se encuentra con dos amigos y lleva su memoria y sus palabras con él, aunque esté mayormente callado. Ha visto que la vida se acaba comprendiendo como el paseo por un sendero estrecho.

Deja que las campanas marquen el ritmo de la vida mientras se desplaza. Recorre reflexivamente, abriéndose a la vida que le prestan el paisaje y los amigos, el sendero campestre y su senda de pensador.

Si va a la ciudad comercial y turística se siente como un aldeano en París.

No es mala ni pobre su soledad. Su discurrir le hace sentir que está cayendo en la cuenta de que la psicogeografía no es ninguna tontería. Y en el pasear la ciudad se revela llena de inesperados detalles que manifiestan la vida pasada y la presente.

Recuerda, siente algo de nostalgia, mucha gratitud, disfruta y procura mantener vivo el archivo de su memoria.

Regresa a casa para encontrar nuevos estímulos para su pobre pensamiento de profesor de filosofía.

Desde su retiro, más allá de la ventana está el mundo.

Acostumbra a irse adormir agradecido.

Un momento antes de que la consciencia le abandone, se pregunta por las dos clases de liberación de que habla Platón en el mito de la caverna: La liberación del grillete y la posterior liberación que da el ascenso hacia el mundo exterior. Y se pregunta, ¿Quién le quita los grilletes al prisionero?

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, junio 2018

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X