

ALIA

Revista de Estudios Transversales
Número 8 07/2019

*Mosè Cometta** **Facebook, Twitter, l'economia privata
e il bene comune** p. 2

*Marco Marian** **Günter Anders y la alteración
de la realidad** p. 7

*Alejandro Villamor Iglesias** **La experiencia
de la locura según Michel Foucault:
Enfermedad mental y personalidad, Historia
de la locura y el Nacimiento de la clínica** p. 13

*Ignacio Marcio Cid** **Una antigua vis(i)ta a la gramática
de saber en Wittgenstein: creencias
en juego y verdades a desmano** p. 35

Atti del Festival del territorio *Arogno, 20.06.2015* p. 54

*Massimo Cattaneo** **Ticino: il punto di vista
di un architetto** p. 56

*Claudio Ferrata** **Il territorio visto dal basso** p. 59



Facebook, Twitter, l'economia privata e il bene comune

ABSTRACT

I social media sono realmente la fine della democrazia rappresentativa? In realtà il disinteresse dimostrato da queste imprese rispetto al bene comune e all'interesse pubblico rimanda a una questione di fondo che non è mai stata risolta dal liberalismo: può la contrapposizione di interessi individuali far convergere la società? L'economia privata è generatrice di bene comune?

KEYWORDS

Social media / egemonia culturale / bene comune / filosofia politica / democrazia

Leggo sul *Guardian* diversi articoli che riflettono su Facebook e Twitter, accusando neanche troppo velatamente questi social media di essere una delle cause – o per lo meno uno dei sintomi – della fine della democrazia rappresentativa¹. Si tratta in realtà di un argomento abbastanza diffuso, e per questo mi preme tentare di analizzarlo più a fondo. In questo testo, dunque, proporrò alcune considerazioni socio-politiche su quella realtà complessa che chiamiamo libertà di informazione, che sembra stare alla base stessa della democrazia europea e occidentale.

Fra le accuse più spesso rivolte a questi media e ai loro proprietari vi sono quelle di «irresponsabilità»² e di «disinteresse» nei confronti della cosa pubblica³,

* Dottorando Doc.ch (Fondo Nazionale Svizzero) presso l'*Università di Losanna*, si è formato in Spagna e Italia. Si occupa prevalentemente di filosofia politica, con una prospettiva vicina alla teoria critica e alla geografia di stampo marxista.

1 NAUGHTON, John, «Twitter and the transformation of democracy», *The Guardian*, 14.09.2013. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/sep/14/twitter-flotation-facebook-politics-social-network> ; NAUGHTON, John, «Twitter was supposed to spread democracy, not Trump's ravings», *The Guardian*, 19.08.2018. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/aug/19/twitter-supposed-to-spread-democracy-not-trumps-ravings>

NAUGHTON, John, «Social media is an existential threat to our idea of democracy», *The Guardian*, 23.12.2018. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/dec/23/social-media-existential-threat-idea-democracy>

2 SITARAMAN, Ganesh, «Facebook threatens the economy, health and democracy», *The Guardian*, 24.02.2019. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/feb/24/facebook-economy-health-democracy-threat>

3 GALLACHER, John; KAMINSKA, Monica, «Facebook needs to be more open about its effect on democracy», *The Guardian*, 12.06.2017. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jun/12/general-election-social-media-facebook-twitter>

che sconfina addirittura nell'«immoralità»⁴. I giganti di internet, insomma, influenzerebbero pesantemente e prepotentemente la vita non solo privata ma anche pubblica. Gli esempi non sono pochi: dall'inazione rispetto alla propaganda di gruppi xenofobi o di stampo neonazista, ai ritardi nel censurare messaggi di propaganda terroristica fino alla valanga di *fake news* che avrebbero influenzato più o meno il risultato di diverse importanti votazioni. La base sulla quale avanzare questa critica, però, parte da una comprensione ben specifica dei social media e del loro ruolo. Essi vengono compresi, infatti, non semplicemente come un'infrastruttura di comunicazione – come una rete vuota sulla quale si possono inviare e ricevere, pubblicare e condividere dei messaggi – ma piuttosto come un'istituzione che dovrebbe assumersi la responsabilità deontologica dei giornalisti⁵. La grande questione sembra dunque essere la seguente: i social media sono semplici imprese private o devono in qualche modo rispondere all'interesse pubblico⁶? E qui sorgono i problemi, che occorrerà osservare con maggior attenzione.

Procediamo con ordine. La produzione del sapere è sempre stata al centro della lotta politica, e dunque necessariamente delle trame di potere. Lo sapevano bene i filosofi greci, che combattevano senza sosta una battaglia contro le falsità sofistiche. Essi consideravano, a ragione, la retorica vuota e convincente uno dei mali peggiori della *polis*. Così, Platone, la cui opera rimase fondamentale segnata dall'ingiusta condanna del maestro, ricordava che il controllo sui favoleggiatori doveva essere una delle prime priorità dei fondatori di *polis*⁷. La Repubblica, in realtà, non è unicamente un trattato di filosofia politica, ma una vera e propria metafora antropologica. Le favole sono importanti, infatti, sia nella vita privata che in quella pubblica.

La produzione della conoscenza acquisisce però il suo pieno rilievo politico-sociale solo nel ventesimo secolo. In tale periodo, infatti, le analisi epistemiche di stampo ermeneutico, nonché gli sforzi compiuti dal marxismo eterodosso per spiegare i problemi del riduzionismo economico, mettono in piena luce l'importanza della produzione della conoscenza come strumento di gestione del potere – non a caso va anche ricordato che il ventesimo secolo è il primo periodo della storia in cui vengono costituiti sistemi istituzionali esplicitamente propagandistici.

Concentriamoci su alcuni elementi d'analisi socio-politica presentati da Gramsci e dagli esponenti della scuola di Francoforte. Tentando di ragionare attorno al vuoto creato dal mancato avvento della rivoluzione⁸, Gramsci sviluppa un sistema d'analisi che permette di approfondire maggiormente la comprensione della realtà. Egli infatti sostiene che vi sono due modi eminenti di *avere* potere politico: esercitarlo direttamente tramite la dominazione – ovvero governare,

McNamee, Roger, «How Facebook and Google threaten public health – and democracy», The Guardian, 11.11.2017. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/nov/11/facebook-google-public-health-democracy>

4 CADWALLADR, Carole, «A digital gangster destroying democracy: the damning verdict on Facebook», The Guardian, 18.02.2019. <https://www.theguardian.com/technology/2019/feb/18/a-digital-gangster-destroying-democracy-the-damning-verdict-on-facebook>

5 LYNN, Barry, «Google and Facebook are strangling the free press to death. Democracy is the loser», 26.07.2018. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jul/26/google-and-facebook-are-strangling-the-free-press-to-death-democracy-is-the-loser>

6 «The Guardian view on Facebook's business: a danger to democracy?», The Guardian, 17.04.2018. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/apr/17/the-guardian-view-on-facebooks-business-a-danger-to-democracy>

7 Platone, *Repubblica*, libro I, 377b.

8 LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 2014.

determinando le regole del gioco – oppure influire indirettamente tramite la direzione culturale – vale a dire stabilendo il quadro discorsivo entro il quale si svolge la lotta per il governo fra i diversi gruppi⁹. In questa prospettiva, un potere dominativo privo di direzione è necessariamente fragile e congiunturale, poiché destinato ad obbedire ad un'agenda e a degli argomenti stabiliti esternamente, indipendentemente dalla sua volontà. La direzione culturale, seppur priva del controllo diretto sul modo di stabilire leggi e avviare riforme, è però garante della capacità di influenzare lo sviluppo della comunità sul medio-lungo termine in modo strutturale. Una generazione nata in un determinato quadro culturale, infatti, sarà tendenzialmente più incline ad accettare e legittimare discorsi politici che siano affini a tale quadro. Gramsci precisa meglio l'idea già espressa *in nuce* da Platone, dunque. Favoleggiare non significa soltanto influenzare le menti dei giovani, modificando la comprensione del bene e della giustizia¹⁰, ma implica altresì – in un quadro istituzionale di democrazia parlamentare – una capacità di influsso sulla vita politica del paese e sugli equilibri di governo.

Anche la scuola di Francoforte, in diverse occasioni, ha sviluppato analisi per comprendere il ruolo della produzione dei discorsi. Particolarmente rilevanti a questo proposito le considerazioni di Adorno e Horkheimer, i quali sostenevano che l'industria culturale non era se non un apparato funzionale al sistema lavorativo¹¹: attraverso il *loisir* e il tempo libero, infatti, i lavoratori ricaricano le proprie energie, preparandosi ad affrontare un nuovo periodo di lavoro. L'industria culturale servirebbe cioè, fondamentalmente, a preservare la produttività della forza di lavoro, a limitare l'invecchiamento e il deperimento dei lavoratori permettendogli una valvola di sfogo. Al contempo, i due autori avvertivano che l'industria culturale dei paesi a regime parlamentare non era fondamentalmente dissimile da quella dei paesi totalitaristi. Essa è infatti caratterizzata da una certa omologazione dei contenuti, dalla ripetitività e dalla mancanza di stimolare la riflessione critica fra gli spettatori: ricarica della forza-lavoro e indebolimento della propensione critica, questi i due grandi obiettivi dell'industria culturale. Jürgen Habermas si è dedicato, nella propria tesi di abilitazione, a migliorare ed approfondire l'analisi dei suoi maestri sull'industria culturale, insistendo sul fatto che la libertà di stampa, nata in periodo illuministico come strumento fondamentale di stimolo del dibattito pubblico e dunque come strumento di contropotere, si sia lentamente trasformata in cinghia di trasmissione che connette potere politico-economico e cultura nell'epoca della comunicazione di massa¹².

Tutte queste osservazioni dovrebbero semplicemente servire a comprendere come l'argomento che vede la libertà di stampa come un baluardo della democrazia sia in realtà una semplificazione grossolana. A dipendenza della struttura economica e della ripartizione della ricchezza, ad esempio, il significato e l'efficacia della libertà di stampa possono variare in modo significativo. Ricorriamo ad alcuni esempi per chiarire meglio quest'idea. L'opinione del direttore di una casa editrice – o dell'editore di un giornale – avrà necessariamente più peso dell'opinione di un normale cittadino: essa influenzerà infatti molto più profondamente la produzione dei discorsi nella società in questione. O ancora: un ricco industriale potrà più facilmente esprimere – direttamente o indirettamente – le proprie opinioni su mezzi stampa rispetto ai suoi lavoratori, influenzando maggiormente nella vita politica e culturale del paese. Ancora: i grandi capitali

9 GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975.

10 O, se si preferisce dare un accento più performativo, producendo una concezione di bene e giustizia.

11 HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010, 145.

12 HABERMAS, Jürgen, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

avranno più facilmente accesso a importanti campagne di lobbying – il famoso lavoro nell'anticamera del potere¹³ – rispetto alla gente comune, potendo dunque determinare con più forza lo sviluppo degli equilibri politici.

Rivendicare la libertà di stampa come elemento indispensabile della democrazia, senza però sollevare la questione della ripartizione della proprietà nell'ambito dell'industria culturale e più in generale della struttura economica complessiva, significa dunque compiere una semplificazione eccessiva e fuori luogo. La libertà di stampa è sì fondamentale per la democrazia, ma lo è quando è veramente tale – vale a dire quando non si limita a nascondere una realtà oligopolistica¹⁴. L'avvento dei social media, abolendo apparentemente la distinzione economica (tutti possono idealmente produrre e pubblicare contenuto) si era manifestato come un cambiamento di paradigma. In realtà, ci si è presto accorti che per poter rendere influente la propria opinione, anche nel mondo dei social media occorre obbedire a determinate regole (fra le quali la semplificazione dei messaggi¹⁵). La contraddizione dei social media – apparsi per democratizzare il dibattito pubblico ma rivelatisi acerrimi nemici dello stesso – non è altro se non una nuova fase, ancor più acuta, delle contraddizioni che già scuotevano la società al tempo dei mass media. Quando si dice che i social media dovrebbero assumere la responsabilità deontologica del giornalismo, si sostiene in realtà una visione romantica e idealistica del ruolo dei mass media, ovviando la questione di fondo.

La vera questione attorno a cui ruota questo dibattito, infatti, è senza risposta da diversi secoli.

Per poterla formulare, occorre richiamare la divisione aristotelica fra economia e crematistica¹⁶. La prima è l'arte di provvedere alle necessità naturali della famiglia, la seconda l'arte di arricchirsi negli scambi. La prima possiede un fine esterno all'attività mercantile, la seconda confonde il mezzo (il possesso di denaro) con un fine in sé. La prima ha dei limiti naturali (le necessità non sono infinite), la seconda è apparentemente illimitata. A questa va aggiunta l'osservazione di Platone secondo cui l'economia è l'unica disciplina a non prevedere una convergenza di fini ma una divergenza¹⁷. La questione che i social media pongono, e che i giornali erano invece riusciti a celare è allora questa: può un'impresa privata – vale a dire un'impresa fondata sullo scopo del guadagno personale – favorire l'interesse collettivo, arricchire il dibattito pubblico, perseguire il bene comune? Come si può capire, la domanda è radicale e pone in questione l'insieme della nostra società. Essa si fonda infatti sull'idea che il mercato (lo scontro fra interessi individuali) sia il più efficace (e forse l'unico) mezzo per far definire e difendere il bene collettivo.

Voler criminalizzare il comportamento spregiudicato dei social media nell'arena pubblica senza però osare porre la questione più radicale della bontà e dell'utilità politica di utilizzare il mercato e i suoi meccanismi (diversi rispetto a tutte le altre discipline, come ricordato da Platone) come unico regolatore sociale, è semplicemente un atto fuorviante. Tale modo di evitare la questione radicale

13 SCHMITT, Carl, *Dialogo sul potere*, Milano, Adelphi, 2012.

14 Il che, come vedremo, non significa idealizzare la piccola proprietà privata dei mezzi di produzione culturale, ma forse mettere in questione la bontà di mescolare interessi privati e cultura.

15 Il che rimanda, naturalmente, alla scomparsa dell'autorità e dell'autorevolezza come conseguenze della distruzione del realismo ingenuo egemonico nelle società tradizionali. Il mercato post-industriale, volendo favorire il consumo, combatte infatti alacramente contro ogni limite (di cui appunto, autorità e realismo, fondamenti del sapere, sono rappresentanti eminenti).

16 ARISTOTELE, *Politica*, Libro I, 1256 a.

17 PLATONE, *Repubblica*, Libro I, 345 c – 346 c.

si basa infatti su un fondamento assai precario: l'idea che i giornali siano un tipo molto particolare di impresa privata, legata all'interesse pubblico. Ma su cosa si fonderebbe questa diversità fra i giornali e le "imprese private normali"? Perché i giornali – imprese private che si occupano di produrre narrazioni – sarebbero diversi da altre imprese che si occupano di altri ambiti? Sono forse la produzione degli spazi abitati (l'edilizia), la gestione dei modi di scambio (le banche) o la produzione di cibo (l'industria alimentare) meno importanti delle narrazioni nel definire concretamente il quadro socio-politico? Affermarlo equivarrebbe sostenere una posizione idealista in cui le parole e i concetti hanno maggior importanza delle pratiche sociali e degli elementi materiali nel determinare la vita umana, una posizione alquanto equivoca.

Per concludere, dunque, tentiamo di ragionare su quanto è stato detto finora. La società contemporanea è (giustamente) sempre più preoccupata per il ruolo che i social media stanno avendo nell'influenzare in modo impercettibile il dibattito pubblico, favorendo interessi privati a scapito del bene pubblico. Ciò però non deve portare a rimpiangere i vecchi tempi dell'industria culturale. Al contrario seguendo i fili di questa preoccupazione l'unica domanda che val la pena formulare è la seguente: può il bene collettivo essere frutto dello scontro fra interessi particolari? Se la risposta è "no", allora l'intero settore della produzione culturale andrebbe rivisto completamente, e occorrerebbe trovare il modo di escludere le logiche di mercato da questo ambito socio-politico. Ancor di più, se l'economia – ambito di scontro di interessi in cui la forza (il capitale) è l'unico criterio dominante – non è capace di perseguire l'interesse collettivo, il ruolo del mercato andrebbe limitato alquanto in tutti i rami sociali, ridefinendo in modo complessivo la struttura socio-economica e le modalità attraverso cui viene prodotto e ricercato il bene comune. Una critica *fondata* ai social media, dunque, non può che trasformarsi – inevitabilmente – in una critica più complessiva del ruolo della crematistica e della proprietà privata nella produzione di strutture sociali.

Marco Marian*

Günter Anders y la alteración de la realidad

ABSTRACT

Ha llegado el momento para la filosofía occidental de reflexionar sobre los efectos provocados por la invasión técnica que tuvo inicio en el siglo XIX. ¿Qué representa la técnica hoy? ¿Quién es el ser humano después de la invasión de los elementos técnicos en su vida? Mi investigación analizará la relación entre individuo y los medios técnicos bajo un punto de vista crítico. En el primer volumen de la *Obsolescencia del Hombre*, Günter Anders revela el nuevo peligro tecnológico. Su obra conecta teoría y praxis, colocando entre paréntesis la vía contemplativa de la filosofía y privilegiando un pensamiento conectado con un posible cambio para la existencia de la humanidad dado por la toma de conciencia del problema técnico.

KEYWORDS

técnica / libertad / mass media / hiperrealidad / control

La filosofía de Günther Anders quiere enseñarnos unos fragmentos característicos del día de hoy a partir de hechos singulares y ocasionales. La escritura de Anders se puede definir como práctica y coherente con una praxis interior de su pensamiento y de su crítica que muestra de lo que habla y escribe sobre lo que se puede ver. Lo que Anders describe son rostros, cuerpos, gestos, comportamientos, acciones donde el sentido apocalíptico de sus análisis se expresan. En la degradación de un rostro es posible percibir la degradación de una era entera. En el primer volumen de *La obsolescencia del hombre*¹ ya es posible notar cómo lo visible y lo superficial expresan un sentido de invisibilidad y profundidad significativos. El retrato descrito por Anders durante los años de la Guerra Fría y de la recuperación económica sería imposible sin la descripción del *make-up* de las chicas, o del *sex appeal* de lo inorgánico que reducen los cuerpos a objetos manipulables.

* Marco Marian dispone del grado y master en filosofía obtenidos en la Universidad de Padua, Italia; es doctor en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostel y actualmente trabaja como investigador colaborador con el centro CEPS de la Universidade do Minho, Portugal. Ha publicado los libros *De una teoría crítica de la sociedad a una teoría crítica digital* (Aracne Editrice, Roma) e *Il dovere di essere se stessi* (Editorial Académica Española, Riga).

¹ ANDERS G., *La obsolescencia del hombre (Volumen I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Valencia: Pre-Textos, 2011.

Anders desvela la prometeica vergüenza del ser humano por haber perdido el control sobre sus artefactos y su capacidad de prever los efectos de su producción. Los aparatos técnicos, constituyendo un sistema autónomo, superan al ser humano, alejándose de él.

El individuo no se avergüenza de las graves consecuencias de su manipulación artificial de la naturaleza, al contrario se avergüenza de no ser un objeto, de no ser perfecto como una máquina, un clon, como desean los profesionales de la *human engineering* y de la genética². El ser humano llega a la paradigmática, irracional e impresionante conclusión de desear ser un objeto.

El individuo de la sociedad tecnológica, encontrándose subordinado a las máquinas creadas por él, se encuentra en una situación de sujeción y vergüenza al mismo tiempo. Los productos mecánicos, cada vez más eficaces, lo convierten en algo anticuado. La perfección de la máquina deriva de su capacidad de reproducibilidad en serie y de su potencial para la inmortalidad, dones que al ser humano no están concedidos. El individuo, frente a la perfección mecánica se considera inferior en cuanto tiene necesidades humanas como el descansar, comer, divertirse o distraerse, que en la era técnica se consideran defectos. En la sociedad industrial la máquina se erige como motor de la vida social del individuo. La vergüenza prometeica sobrepasa el estadio de la reificación en cuanto el ser humano reconoce la superioridad de las cosas sobre él.

La primera razón de esta superioridad puede ser encontrada en la fase de producción de las máquinas compuesta por una multitud de actos individuales que no dejan traza. La segunda causa puede ser representada por el hecho de que el ser humano siendo algo orgánico no es reparable, y entonces es deteriorable, al contrario que la máquina, la cual tiene la posibilidad de ser sustituida y reparada. Los individuos así se ilusionan con vivir cómodamente en el tiempo de la técnica, un tiempo repetitivo, neutral, automático y estéril. La era de la técnica para completar su desarrollo tiene la necesidad de crear una realidad propia, distinta de la original en la medida en la que su sistema quiere ser omnipresente como superestructura física y metafísica.

El medio técnico por excelencia, responsable de empezar este camino, y que vive en la cotidianidad de los individuos es la televisión, se establece como el símbolo de la nueva era, representante de la avanzada fase de la cultura de masas.

Günther Anders ha sido un verdadero fisionomista del medio televisivo y del apocalipsis aportado por él; nadie como Anders ha sido capaz de describir su efecto desrealizante.

La televisión para Anders representa un camino sin vuelta atrás para una humanidad que se encuentra al borde del precipicio. En principio, el público tenía la posibilidad de reunirse en un lugar para asistir a un espectáculo, como por ejemplo el cine, compartiendo de una cierta forma su tiempo y sus emociones. Con la televisión esto ya no ocurre; el carácter doméstico de este medio lleva consigo la pérdida de lo que quedaba de la capacidad emocional colectiva de los seres humanos.³

El objetivo primario de la televisión es el consumo de sus contenidos por parte del individuo de masas. Este medio ha sido responsable de transformar el mundo del consumo desde una dimensión colectiva a una más íntima, encargándose de hacer consumir sus productos al individuo directamente desde su casa. El individuo que recibe estos productos se aparta de lo real, ilusionándose

2 *Ibidem*, p. 51.

3 *Ibidem*, p. 109.

sobre su singularidad, a partir de la posibilidad de contemplar el universo de su salón. Este mundo a domicilio sin embargo es un fantasma del original, una reproducción artificial. Cada consumidor, afirma Anders, se convierte en un trabajador no asalariado, que contribuye a la formación del individuo de masas. El desempleado o el trabajador en su tiempo libre siguen participando en el proceso de producción de una forma totalmente nueva, por un lado consumiendo el producto del medio televisivo, y por el otro a través del consumo, siendo modelados por este.

El sujeto coopera constantemente en la producción del individuo de masas y en el consumo de los productos de los medios de comunicación. Prácticamente, el consumidor paga para venderse, para ser cosificado. Este proceso, deseado por el sistema técnico, incrementa el anhelo del consumidor de integrarse en la máquina, de ser parte de su proceso, reduciéndose, de forma voluntaria y conformista, a ser un engranaje del sistema productivo. La familiarización creada por el *medium* con el mundo a domicilio, crea el fenómeno de la alienación del individuo del mundo. El individuo pierde su relación auténtica con el mundo, y contemporáneamente se pierde a sí mismo, su individualidad.

El gradual extrañamiento de la realidad, operado por los *mass-media*, produce un constante acomodamiento a vivir en la alucinación, hasta llegar, por parte de los espectadores, a tutear a los personajes televisivos y cinematográficos, a participar con pasión en la vida de la *fiction*, empezando a considerar la realidad cómo algo extraño y hostil. La creación del ermitaño de masas es la consecuencia del acercamiento del mundo exterior al interior. El ermitaño de masas es el que consume de forma privada los productos masivos del medio televisivo y radiofónico; es el producto de la masificación de las singularidades, es un sujeto esquizofrénico y desrealizado⁴.

Este individuo pierde su locuacidad, se convierte en sujeto obediente, subordinado, sin argumentos.

Ya no son indispensables las grandes concentraciones de masas de las dictaduras para anular la esfera racional del sujeto. A través de la dimensión individual del consumo, el proceso de condicionamiento ocurre dejando una aparente libertad de elección. El medio deja la ilusión de una vida privada aparente cuando en realidad el mundo doméstico está totalmente invadido por imágenes predirigidas. Cada producto mediático actúa con una función de adoctrinamiento unidireccional sobre el sujeto, prescribiéndole cómo sentirse o lo que decir, actuando sobre su intencionalidad e intentando eliminar la esfera de su pensamiento individual. Cada ermitaño de masas escucha, piensa, compra y habla de las mismas cosas, olvidándose de la originalidad y de la potencialidad emancipadora del evento creativo, siendo englobado en la ética del medio técnico. Estamos frente a una fase de deshumanización del ser humano, se trata de una situación límite de su experiencia. El vivir en una realidad hiper mediatizada se convierte en deseo por parte de los telespectadores, que eligiendo el medio técnico como modelo hacen posible el dominio de las copias y de las matrices sobre el comportamiento humano.

La televisión determina únicamente, bajo la visión del autor, una pérdida; pérdida de realidad, de experiencia, de inteligencia, de sensibilidad, de comprensión, de crítica y de acción. Esta pérdida se esconde a sí misma, vendiéndose como una adquisición de realidad y de experiencia, produciendo una conversión del ser en fantasma.

4 Cfr. *Ibidem*, p. 110.

Los espectadores pierden la relación originaria y directa con el mundo, mediada por el medio de reproducción masivo, nutriéndose, como afirma el autor, de fantasmas.

Viene a perderse la distancia entre espectador y lo que se transmite, aumentando la extrañamiento. Anders remarca como el individuo está cada vez más determinado por el *medium* técnico y por su moral antihumana en la medida en que ahora es el fantasma del mundo el que garantiza la existencia de la realidad; es el *medium* la matriz que la modela. La televisión da forma a la realidad a su imagen y semejanza, alienando a los espectadores a través de un bombardeo de imágenes que acaban por fabricar el mundo en el que ellos viven. La verdadera función de los *mass media* es en realidad la de configurar al individuo como consumidor y mercancía a través de esta imposición del mundo exterior sobre el mundo interior. Ya no sirve la exploración directa de la realidad por parte del ser humano, la experiencia deviene algo anticuado.

La sustitución de la experiencia con la experiencia en directo es un ejemplo de la falsedad y de la transformación operadas por el *medium*. El espectador cree estar viviendo momentos auténticos, no anteriormente grabados y confeccionados; pero al mismo tiempo aquello que cree auténtico en realidad forma parte de un proceso de organización previo, que no es ni libre ni espontáneo, sino calculado y programado, dotado sobre todo de censura. El fantasma del mundo se desarrolla con la creación de la realidad a través de las imágenes.

Las características del fantasma son las de no estar ni cercano ni lejano, estando ausente y presente de la misma forma; su estatuto ontológico es la ambivalencia, la coexistencia de los opuestos; un parricidio contra Parménides.

Anders ve entonces a la radio y a la televisión como peligros, en cuanto creadoras de un universo alienante nuevo. Lo que estos medios de reproducibilidad masiva transmiten confieren al elemento real un estatuto de apariencia, donde imagen y realidad se juntan sin distinciones. El universo de lo real se convierte así en pseudoreal, en un fantasma de sí mismo, como descrito en las obras de Jean Baudrillard. Anders anticipa la noción de código de Baudrillard, denominándolo "matriz" prospectando la intrusión de esquemas fijos responsables de forjar el mundo⁵.

La matriz opera sobre todo en dirección a satisfacer las necesidades, contribuyendo a crearlas. Esta actúa sobre la sensibilidad y las cualidades morales de los seres humanos modelando sus individualidades para que no se alejen del proceso mediático. La inducción al consumo, consume al individuo, que se encuentra dependiente del universo de los objetos que posee, o mejor dicho, que le poseen.

La imagen producida por la televisión (sobre todo por aquella digital) es además algo nuevo, especial; es una imagen super real (podemos pensar a la televisión en H.D.).

No aparece la idea de simulacro de Baudrillard pero se acerca, en la medida en la que el mundo de la televisión está hecho por códigos prefabricados con el fin de fabricar un mundo estereotipado. La realidad pasa a estar cada vez más desrealizada y falsificada, en cuanto es sustituida sistemáticamente por imágenes más verdaderas que la realidad, las cuales hiper realizándola, la desrealizan. La realidad en comparación a la representada por la H. D. queda obsoleta, anticuada. La vieja distinción entre verdadero/falso, real/irreal, verdad/mentira desaparece. La imagen entonces no es sólo culpable de transformar el mundo en

5 Cfr. *Ibidem*, p. 146.

fantasma, sino de producirlo, formarlo y generarlo a través de ella y para ella. Se produce una inversión, en la cual ya no es la imagen la que persigue el mundo para copiarlo y reproducirlo, sino que es el mundo el que mira a la imagen para copiarla e imitarla, para transformarse en esta y poder reconocerse.

La copia es el elemento original en el cual se inspira el mundo real; la reproducción se convierte en el fundamento de la realidad, de lo original.

Anticipando el crimen perfecto de Baudrillard, Anders intuye cómo hiperrealizando el mundo la televisión puede hacerlo desaparecer. El tipo de mundo perfecto para la realidad falsificada es aquel que se presta más a ser reproducido para poder ser consumido por el espectador. La televisión a la que se refiere Anders es antes la americana y después la europea de los años cuarenta y cincuenta, del siglo XX durante la Guerra Fría y es la que manipula los acontecimientos para usarlos como contenido de las transmisiones; si hay espacio para la realidad original entonces es sólo para que pueda ser usada por sus copias.

La paradoja de esta matriz es la que creando el mundo al mismo tiempo lo hace desaparecer. Esto recuerda de cerca la paradoja expresada por la “dialéctica del iluminismo”, donde el progreso y la promesa de libertad de los nuevos medios de comunicación de masas en realidad se convierten en un regreso y en una jaula donde acaban viviendo los individuos de masas de la industria cultural. El mundo visto bajo la mirada técnica tiene valor en cuanto mercancía y responde únicamente a la ciega lógica de la industria y del progreso.

También en Anders ha sido invertida la relación sujeto-objeto, en cuanto no solo el mundo ha sido transformado en mercancía sino también su creador, el sujeto con la distinción de que aquí el sujeto desea tal cosificación.

El hecho de que la prueba de que este mundo es real sea dada por algo artificialmente construido por la matriz confirma el predominio de la irracionalidad de la razón en la era técnica, propio como para los exponentes de la Escuela de Frankfurt. Es posible entonces hablar de irracionalidad de la técnica, de dialéctica de la técnica, para poder actualizar a nuestro tiempo el proceso de análisis del elemento tecnológico. Y como para los frankfurtianos y para el filósofo francés Jacques Ellul, la ética del elemento tecnológico individuada por Anders consiste en que todo lo que no sea perteneciente a su sistema tenga que ser eliminado o englobado.

Ya no existe una realidad que no sea compatible con el mundo televisivo y si existe tiene que ser mediatizada y convertida en hiper realidad. Para Anders como para Jacques Ellul, no somos libres de elegir el uso que darle a la técnica; es esta la que dispone de los seres humanos y muta la forma y el significado de sus ocupaciones.⁶

Estamos frente a una inversión irreparable, que no tiene vuelta atrás, entre realidad y ficción, entre original y copia, modelo y reproducción. El mundo, como para los situacionistas, se transforma en el espectáculo de la propia existencia. Ya no es posible para Anders distinguir donde acaba la realidad y empieza la ficción; este confín ha sido borrado; podemos afirmar que la idea de simulacro de Baudrillard aquí ya está presente. Vivir una existencia totalmente absorbida por las imágenes es el primer objetivo del *medium* televisivo, en cuanto el individuo no tiene que ser libre de vivir fuera de la alucinación creada por este. Como en la caverna de Platón, el ser humano comprende la realidad a través de las imágenes de las sombras reflejadas y proyectadas en la pared, no teniendo ninguna experiencia directa con esta. El sistema de las imágenes induce a los individuos

6 Cfr. G. ANDERS, *Il mondo dopo l'uomo*, Mimesis, Milano, 2008, p. 8.

a la pura contemplación de un mundo que no existe. La técnica inherente a la imagen mediática tiene un efecto narcótico y anestésico sobre sus espectadores, siempre más acostumbrados a consumir, contemplando un mundo imaginario. Los medios de comunicación de masas plasman lo mismo a sus clientes de cualquier forma y uso que estos quisieran darle. Son los medios mismos y no solo las imágenes y sus contenidos los que modelan el comportamiento humano.

Estos no son simplemente medios, sino verdaderas individualidades que plasman a los seres humanos y sus relaciones con el mundo en conformidad con el imperativo técnico.

El modelo comportamental inducido por el *medium* se avala también con la contribución de las modernas ciencias cognitivas. Es conocido el uso de técnicas que vienen de la psicología por los expertos de marketing. La ciencia se ve totalmente absorbida en objetivo mediático mirando siempre más de penetrar en la esfera privada del individuo, evaluando su existencia como un estado de necesidad. Los medios de comunicación actúan como un terrorismo mediático silencioso, líquido, que pasa por cualquiera grieta, evaporándose en el aire y creando una atmósfera propia, embriagando a los individuos y seduciéndolos con su poder. El hecho preocupante está representado por la incapacidad de percibir la falta de libertad y la alienación. El individuo puede crear su mundo, pero sin darse cuenta del precio que tiene que pagar. La técnica permite esta ilusión, acabando por someter al ser humano a su proceso de fabricación. La imagen, formando un universo artificial, llega también a la formación artificial del individuo que vale solo en cuanto producto. Anders espera una salida, una capacidad por parte de los seres humanos de infringir los límites de la desrealización, intentando recuperar la conciencia, la imaginación y el sentimiento. Detrás de la desesperación de Anders se esconde la esperanza de un despertar de la humanidad con el fin de destruir el *medium*.⁷

Para el autor un principio de solución a la alienación mediática consiste en destruir la televisión y los medios de comunicación de masas con el fin de recuperar al individuo y su independencia. El despertar de esta situación de esclavitud voluntaria por parte del individuo incluye no solo la toma de conciencia de las cadenas puestas por el *medium* sino también la *praxis* de la destrucción de estos medios. Las máquinas para Anders tienen que ser saboteadas, destruidas, desrealizadas en contra de todo el progreso como para los luditas.

Pero a diferencia de estos, ya no se trata de una lucha del artesano en contra de la producción de la fábrica, o del obrero en contra de las máquinas, sino de una lucha de toda la humanidad en contra de la desrealización, global y capilar, que se encuentra en la bomba atómica y en la televisión de casa y en el inmenso consumo de imágenes fabricadas industrialmente en escala mundial. El análisis de Anders es anticipador del mundo en el que vivimos, desvela el proceso de engaño técnico y el nuevo tipo de alienación aportado por la tecnología y su ética. Internet y los ordenadores van con el tiempo sustituyendo a la televisión que, sin embargo, sigue existiendo y va renovándose. El mundo a domicilio es algo normal, ha traspasado a la cotidianidad de los seres humanos que ya no se plantean este problema. Por eso el mensaje de Anders es fundamental para poder despertar a las pocas individualidades que han quedado críticas con respecto a este mundo prefabricado y que no quieren vivir una existencia pre confeccionada, sino vivir lo más posible de forma auténtica y libre.

7 Cfr. *Ibidem*, p. 262.

Alejandro Villamor Iglesias*

La experiencia de la locura según Michel Foucault: *Enfermedad mental y personalidad, Historia de la locura y el Nacimiento de la clínica*

ABSTRACT

Un leitmotiv de la obra de Foucault será desde sus inicios el análisis de la experiencia de la locura. Así, sus dos primeras obras, *Enfermedad mental y personalidad* y la *Historia de la locura*, están dedicadas a esta cuestión. Asumiendo la necesidad de llevar a cabo una inagotable observación de los principales referentes de la filosofía y sus cuestiones más propias, en este texto llevaremos a cabo una revisión temática de estas obras con el objetivo de alcanzar una aproximación a la comprensión foucaultiana del loco. Al entender que existe un estrecho vínculo con el mismo, este texto incluye la presentación del ulterior *Nacimiento de la clínica*.

KEYWORDS

Michel Foucault / Locura / Saber / Poder / Dispositivo

1 *Enfermedad mental y personalidad:* el inicio de la problematización de la relación entre el saber y el hombre

1.1 Introducción

Publicada en el año 1954, *Enfermedad mental y personalidad* se erige como la primera de una dilatada lista de obras que constituyen el bagaje bibliográfico de Michel Foucault. Considerada generalmente como una obra de rango menor, y rechazada por el mismo autor años después, Foucault inicia en ella su interrogación en torno a la relación hombre/saber con uno de los objetos recurrentes que protagonizará la que podemos considerar primera etapa de su pensamiento: la enfermedad mental o la locura. Gravitando en torno a la patología mental, esta

* 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 Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca. Actualmente ejerce como profesor de Filosofía en Educación Secundaria. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Autoconciencia y animales no humanos: criterios para su atribución*, Madrid: Ápeiron Ed., 2018, y “La problemática en torno al concepto de especie biológico y sus implicaciones éticas”, *Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política*, 13, 2018, pp. 328-341. Email: alejandrovillamoriglesias@yahoo.es

obra indagará el trato que esta, bajo la forma de la psicopatología, ha realizado del concepto de enfermedad mental y de personalidad. Dos son las cuestiones sobre las que pivota todo el estudio psicopatológico según el prisma foucaultiano: “¿En qué condiciones podemos hablar de enfermedad en el campo psicológico?” y “¿Qué relaciones podemos establecer entre los hechos de la patología mental y los de la patología orgánica?”¹

Estas son dos cuestiones que arrastran, empero, otro problema previo común consistente en la identificación tradicional entre la patología mental y la patología orgánica. Esta identificación es resultado, acorde al francés, del establecimiento de una patología *a priori* con respecto a estas dos, la patología general o abstracta, que impone el marco conceptual a cualquiera de las dos variantes mentadas. Y así: “queremos demostrar que la raíz de la patología mental no debe estar en una especulación sobre cierta «metapatología», sino sólo en una reflexión sobre el hombre mismo”.²

El problema y objeto de este estudio reside, pues, en la asimilación como iguales de la patología física u orgánica y de la patología mental. Ambos vienen compartiendo, al estar conceptualmente hermanados, un mismo campo de análisis y unos mismos métodos. Así, detrás de este método unívoco de estudio nos encontramos dos postulados causantes. El primero de ellos consiste en la consideración de que la enfermedad es una “esencia”, un objeto estático soterrado bajo el reconocimiento de ciertos síntomas:

En primer lugar se postula que la enfermedad es una esencia, una entidad específica señalable por los síntomas que la evidencian, pero anterior a ellos, y en cierta medida independiente de ellos; se describe una base esquizofrénica oculta bajo síntomas obsesivos; se habla de delirios disimilados; detrás de una crisis maníaca o un episodio depresivo se supone la entidad de una locura maníaco-depresiva.³

El segundo pilar de esta identificación recae en el postulado naturalista que identifica ese objeto sustancial e invariable que es la enfermedad con una “especie natural”. Esto es, la enfermedad se naturaliza hasta el punto de ser observada como una unidad independiente definida por una serie de características incommovibles. En imbricación con estos dos postulados la idea de la unidad humana será la responsable última de la existencia de esa unidad abstracta que es la patología general establecedora del paralelismo entre patología mental y orgánica. De esta manera, la enfermedad es comprendida como un elemento global sintetizador del estado de los individuos en lo que a su totalidad psicológica y fisiológica respecta:

La enfermedad atañe a la situación global del individuo en el mundo: en lugar de ser una esencia fisiológica o psicológica es una reacción general del individuo tomado en su totalidad psicológica y fisiológica. En todas estas recientes formas de análisis médico podemos reconocer una significación única: cuanto más encaramos como un todo la unidad del ser humano, más se disipa la realidad de una enfermedad que sería una unidad específica, y más se impone también la descripción del individuo reaccionando a su situación de modo patológico en lugar del análisis de las formas naturales de la enfermedad.⁴

1 FOUCAULT, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1979, pág. 9.

2 *Ibid.*, pág. 10.

3 *Ibid.*, pág. 15.

4 *Ibid.*, pág. 19.

La empresa a llevar a cabo consiste, por ende, en el análisis del elemento constitutivo de la psicopatología para mostrar, finalmente, la necesidad de urdir una divergencia entre la patología mental y la orgánica más allá de la asimilación conceptual llevada a cabo:

Nosotros queremos demostrar, por el contrario, que la patología mental exige métodos de análisis diferentes de los de la patología orgánica, y que sólo mediante un artificio del lenguaje podemos prestarle la misma significación a las “enfermedades del cuerpo” y a las “enfermedades del espíritu”.⁵

En este punto nos pudiéramos preguntar por el papel de la personalidad en este estudio. Para Foucault la personalidad ha de ser entendida como el núcleo del individuo sobre el que la enfermedad tiene lugar. Algo así como la condición de posibilidad que, simultáneamente, permite su existencia y su reconocimiento como las dos caras de la misma moneda: “la personalidad se convierte así en el elemento en el cual se desarrolla la enfermedad y el criterio que permite juzgarla; es la realidad y la medida de la enfermedad a la vez”.⁶ Dicho en positivo, tenemos que dar cuenta de la enfermedad dando crédito al sujeto mismo, analizando su especificidad y la de su enfermedad mental al margen de cualquier metapatología. Teniendo presente la determinación de la especificidad de la enfermedad mental en cada individuo a través de las formas concretas de su vida psicológica y sus condicionantes, la empresa de la presente obra se bifurcará en: “las dimensiones psicológicas de la enfermedad” y “las condiciones reales de la enfermedad”. Con respecto al primero, y valga esto como explicitación de aquellos aspectos que presupondremos en el resto de la redacción, cabe distinguir tres niveles de análisis: la evolución de la enfermedad, su particular historia en cada individuo y la existencia.⁷ Asimismo, el papel del segundo apartado estará ocupado por un estudio diacrónico de la enfermedad o, más bien, alienación mental.⁸

1.2 Las dimensiones psicológicas de la enfermedad

Una primera tentación cometida usualmente en el campo de la psicopatología consiste en la comprensión de la patología mental a través del significado de las funciones afectadas: “la enfermedad no es sólo pérdida de la conciencia, adormecimiento de tal función, obnubilación de tal facultad”.⁹ Foucault niega rotundamente la relación de la enfermedad mental con una evolución regresiva. Mas este semeja ser el camino que siguió la psicología decimonónica caracterizada por el trato de la enfermedad mental como carencia, siempre observándola desde una panorámica negativa. Y, sin embargo, “la enfermedad borra pero subraya; anula por una parte, pero por otra exalta; la esencia de la enfermedad no reside sólo en el vacío que provoca, sino también en la plenitud positiva de las actividades de

5 *Ibid.*, pág. 20.

6 *Ibid.*, pág. 18.

7 MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Ed. Taurus, Madrid, 1983, pág. 25.

8 Lo cual ya nos sirve para establecer un cierto precedente de lo que vendrá ulteriormente con la *Historia de la locura en la época clásica*. Valga de ejemplo el trato que dará al inicio de esta primera obra a la relación entre el enfermo y su medio. Dirá: “En el campo de la patología mental la realidad del enfermo no permite semejante abstracción, y cada individualidad mórbida debe ser atendida a través de las actividades del medio a su respecto. En Francia, la tutela impuesta al alienado por la ley de 1838, su total dependencia de la decisión médica, contribuyeron sin duda a fijar, a fines del siglo pasado, el personaje histérico” (FOUCAULT, M., *op. cit.*, pág. 23).

9 *Ibid.*, pág. 30.

reemplazo que vienen a llenarlo”.¹⁰ Según esta primera concepción, proveniente ya del siglo XIX, que Foucault trata de rebatir, la enfermedad mental se caracteriza, entre otras cosas, por activar de algún modo en el sujeto que la padece ciertas conductas de carácter infantil. Síntomas de este jaez son la tendencia al monólogo, carente de interlocutor, o la incompreensión de las reglas que rigen la dialéctica de la pregunta/respuesta. Lo cual sería consecuencia precisamente de esa naturaleza regresiva que tiene la enfermedad mental. La enfermedad se entiende como “el proceso a lo largo del cual se deshace la trama de la evolución”.¹¹ Esto es algo, advierte Foucault, ya atisbado por el psicoanálisis freudiano en sus comentarios acerca de la neurosis, concretamente de sus formas evolutivas. Así:

Según su gravedad, cada enfermedad anula una u otra de estas conductas que la sociedad en su evolución había hecho posibles, y las substituye por las formas primitivas de comportamiento:

- 1) El diálogo, como forma suprema de la evolución del lenguaje, deja lugar a una especie de monólogo en el cual el sujeto se relata a sí mismo lo que hace [...]
- 2) Al perder la ambigua virtualidad del diálogo, tornando la palabra sólo en la faz esquemática que presenta al sujeto hablante, el enfermo pierde el dominio de su universo simbólico; y el conjunto de las palabras, de los signos, de los ritos, en fin, de todo lo que hay de alusivo y referencial en el mundo humano, deja de integrarse en un sistema de equivalencias significativas [...]
- 3) Este mundo que va desde el delirio hasta la alucinación parece destacar una patología de la creencia como conducta interhumana: el criterio social de la verdad (“creer lo que otros creen”) ya no tiene valor para el enfermo.¹²

Dos son los principales problemas con los que tropieza la descrita visión: el primero de ellos consiste en que esta no proporciona ninguna explicación acerca del origen de la enfermedad, poniendo exclusivamente el foco en su descripción y consecuencias. En segundo lugar, no analiza la enfermedad en su especificidad.

Un segundo punto de vista acerca de las condiciones psicológicas de la enfermedad la protagoniza el mismo Freud. De lo que se trata aquí es, ante todo, del trato que hacemos de la evolución psicológica del individuo así como de la amalgama de elementos que pueden actuar como causa de la enfermedad. Con todo, el factor regresivo se mantiene en el psicoanálisis de distinto modo: “la regresión tiene un sentido bien delimitado [...] es una huida intencional para escapar del presente. Es más bien un recurso que un retorno”.¹³ Estamos ante una noción más compleja de la regresión como mecanismo de defensa primordial del individuo enfermo. Ella, la enfermedad mental instanciada en la regresión, se presenta como el clavo ardiente al que asirse como negación del presente. No es otra cosa que una búsqueda del beneficio; como, por otra parte, ya parecía haber atisbado Freud en *El malestar en la cultura* cuando dice:

La última técnica de vida que le queda y que le ofrece por lo menos satisfacciones substitutivas es la fuga a la neurosis, recurso al cual generalmente apela ya en años juveniles. Quien vea fracasar en la edad madura sus esfuerzos por alcanzar la felicidad, aún hallará consuelo en el placer de la intoxicación crónica, o bien emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis.¹⁴

10 *Idem.*

11 *Ibid.*, pág. 32.

12 *Ibid.*, pág. 38-9.

13 *Ibid.*, pág. 49.

14 FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Alianza Ed., Madrid, 2013, pág. 82.

A esta psicología de la evolución habrá que añadir una psicología de la génesis que la complete otorgándole coherencia. Así, a partir de aquí, la enfermedad mental será analizada en su versión existencial de la mano de investigadores como Jaspers. La angustia torna a ser el concepto clave, la forma de experiencia, cuya posibilidad de reducción naturalista es nula. La angustia:

es una forma de experiencia que desborda sus propias manifestaciones y no puede nunca dejarse reducir por un análisis de tipo naturalista [...] tampoco puede ser agotada por un análisis de tipo histórico. Sin embargo, la historia y la naturaleza del hombre sólo pueden ser comprendidas con referencia a ella.¹⁵

Presumiblemente, con la “comprensión existencial de la enfermedad mental” se quiere decir que la manera legítima de otear la enfermedad es sumergiéndose en el centro de la experiencia misma del enfermo. Ningún papel ocupa aquí la “lógica discursiva” pues estamos ante un fenómeno que la desborda hasta el punto de que su contribución sería hartamente simplificadora. La intuición ocupará esta tarea al “tratar de ver el mundo patológico con los ojos del enfermo mismo: la verdad que busca no corresponde al orden de la objetividad, sino de la intersubjetividad”.¹⁶ Aspecto a favor del presente análisis será la comprensión de la originalidad del enfermo con respecto a sí mismo, a su situación vital. Apunta el joven Foucault que “nada es más falso que el mito de la locura como enfermedad que se ignora”.¹⁷ El enfermo mental es plenamente consciente de su situación, nadie más consciente que él de la “originalidad” de ella. Pero, todavía más allá, la conciencia de la enfermedad, tanto por parte del enfermo como del médico/investigador, no ha de ser reducida a la enfermedad misma, sino “a un mundo patológico cuyas estructuras debemos estudiar”.¹⁸ Estructuras como la configuración temporal del mundo patológico; la estructuración del espacio como “estructura del mundo vivenciado” o el “Mitwelt” en tanto en cuanto universo social y cultural sobre el que se configura la enfermedad del sujeto. Lo mismo sucede con el “Eigenwelt” (“mundo propio”) o, en otras palabras, el propio cuerpo. Estamos aquí, así pues, ante la cuestión del propio reconocimiento corporal, en su inmersión tanto temporal como espacial, en un contexto socio-cultural concreto. Este último es precisamente el campo hacia el que toca ahora dirigir la vista. Habida cuenta de que acabamos de tratar, por decirlo de alguna manera, las condiciones internas de la enfermedad, vayamos brevemente a las externas:

Si esta subjetividad del insano es al mismo tiempo vocación y abandono del mundo, ¿no es acaso al mundo mismo a quien debemos interrogar acerca del secreto de esta subjetividad enigmática? Después de haber explorado las dimensiones interiores, ¿no hemos sido obligatoriamente llevados a considerar sus condiciones exteriores y objetivas?¹⁹

1.3 Las condiciones de la enfermedad

Lo primero que hay que tener presente a este respecto no parece especialmente disparatado, si bien corre el peligro de ser considerado baladí o trivial: “la enfermedad no tiene realidad y valor de enfermedad más que en una cultura que la

15 FOUCAULT, M., *op. cit.*, pág. 63.

16 *Ibid.*, pág. 64.

17 *Ibid.*, pág. 66.

18 *Ibid.*, pág. 71.

19 *Ibid.*, pág. 79.

reconoce como tal”.²⁰ En esta sentencia están contenidos gran parte de los desarrollos ulteriores de Foucault al intuirse la maleabilidad y carácter intrascendente o no esencial del concepto mismo de la enfermedad: “cada cultura se hace una imagen de la enfermedad, cuyo perfil se dibuja gracias al conjunto de las virtualidades antropológicas que ella desprecia o reprime”.²¹ Ya se perfila aquí la imagen del enfermo como alteridad, como lo otro, que es menester excluir en abstracto y en acto, a través de, en este caso, el psiquiátrico. La sociedad moderna no se reconoce en la enfermedad mental:

Nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que ella encierra y aparta o encierra; en el mismo momento en que diagnostica la enfermedad, excluye al enfermo. Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan el origen de lo morboso en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales. En realidad, una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales que manifiestan sus miembros; cualquiera sea el status que otorga a sus formas patológicas...²²

Como tratará la *Historia de la locura*, la fuente histórica, en mutua imbricación esta con la alienación de lo mental, se dirige hasta, cuanto menos, el siglo XVII con el desarrollo de las “nuevas prácticas hospitalarias”. Tras el Medievo ha finalizado el reino de la fuerza para dar comienzo a un imperio mucho más sutil de la salvaguardia. La idea clave de todo esto será expresada con especial lucidez por parte de Morey al respecto de esta idea del francés:

Foucault intenta en él un esbozo de una historia de la alienación mental que no sea una mera recalificación de nuestro presente –desmintiendo el que la locura haya sido siempre y a lo largo de toda la historia la misma forma patética que hoy es para nosotros-. ¿Cuál es el rasgo dominante que identifica al “loco” en las sociedades antiguas, incluso en la experiencia pre-clásica? El “otro”, tanto el brujo, el chamán como el *energoumenos* o el *mente captus*, es un poseído –alguien que tiene una verdad; alguien que participa de una verdad aunque sea la negra verdad de lo demoníaco-.²³

En los siglos XVII y XVIII esto cambia radicalmente hasta el punto de que el enfermo ya no está en comunicación con lo sobrenatural, sino que está aquí, en nuestro mundo, pero no en el mismo lugar: “el siglo XVIII aporta una idea capital: que la locura no es una superposición de un mundo sobrenatural al orden de lo natural, un añadido demoníaco a la obra de Dios, sino sólo la desaparición de las facultades más altas del hombre”.²⁴ Nos situamos así ante una visión de la enfermedad como privación o carencia que ya, desde el panorama interno, se ha tratado en el anterior apartado. Históricamente, al enfermo mental se le hizo carecer de libertad. El enfermo está desposeído de su misma libertad por lo que, en el mismo quehacer práctico, “se sustituye la voluntad del enfermo por la voluntad, considerada como su equivalente, de su familia: se transfiere a otros los estrictos derechos de la libertad individual”.²⁵ La aparente libertad física que gozaba el enfermo en la cultura europea de finales del XVIII se restituye ahora por una condena jurídica, moral incluso, por mor de su condición de “enajenado mental”. El enfermo, dicho en plata, es libre como cualquier otro, como

20 *Ibid.*, pág. 83.

21 *Ibid.*, pág. 85.

22 *Ibid.*, pág. 87.

23 MOREY, M., *op. cit.*, pág. 34.

24 FOUCAULT, M., *op. cit.*, pág. 90.

25 *Ibid.*, pág. 93.

consecuencia de su naturaleza humana, pero está en un *topos* abstracto, bien lejos de la humanidad común y corriente. La enfermedad mental anula, el enfermo está fuera de sus cabales.

De lo dicho hasta el momento se desprenden algunos corolarios. El primero de ellos, que trataremos en mayor profundidad en el apartado que sigue inmediatamente, es la profunda correlación existente entre la alienación histórica en tanto forma *a priori* con la alienación psicológica: “En realidad, porque la alienación histórica es la condición primera de la enfermedad, se ha hecho de la alienación psicológica y jurídica la sanción de la enfermedad”.²⁶ La enfermedad no es sin más, no es esencia, no es una categoría natural fundamental, se constituye. Esto permite a Foucault romper con la dicotómica asimilación con la que comenzamos entre la patología mental y la orgánica. La primera no se debe reducir a la segunda ni viceversa. Y, así:

La verdadera psicología debe liberarse de esas abstracciones que oscurecen la verdad de la enfermedad y alienan la realidad del enfermo; pues cuando se trata del hombre, la abstracción no es simplemente un error intelectual; la verdadera psicología debe desembarazarse de psicologismo, si es verdad que, como toda ciencia del hombre, debe tener por finalidad desalienarlo.²⁷

2 *Historia de la locura en la época clásica: la construcción y experiencia del loco*

2.1 Una introducción

Con la *Historia de la locura en la época clásica* Foucault comienza la que será considerada trilogía del método arqueológico –completada por *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*–. Frente a las apariencias, este no es un trabajo historiográfico que pretenda llevar a cabo una suerte de descripción aséptica de lo sucedido en el clasicismo. Se trata de un texto mucho más suspicaz en el que de lo que se trata es de ahondar en las raíces de la experiencia de la locura o, en otras palabras, los orígenes de la constitución del loco tal y como hoy lo concebimos. Toda precaución es poca a la hora de considerar cuáles son los límites impuestos en este trabajo, a saber, por ejemplo, la ausencia de un “grado cero” u origen último del objeto de estudio. Es decir, no espera Foucault alcanzar un punto primigenio en el que la locura se construye; fundamentalmente porque ese punto no existe. De lo que se trata es de realizar una descripción, historiográfica si se quiere, de un objeto, configurado como de conocimiento en la Modernidad, que ya forma parte indisoluble de la concepción del hombre vigente, la locura. Si bien, como acabamos de señalar, no existe ningún punto inicial del cual podamos decir, triunfantes, que surge la locura, sí es posible detectar tanto en el orden discursivo como en el institucional una serie de líneas configuradoras. Así, si precisamente lo que nos interesa es abordar el concepto de locura y de loco, Foucault dirigirá la atención al punto de confluencia clave de las líneas nombradas: el Clasicismo. Esta época ha configurado con sus líneas de fuerza la condición de posibilidad de la aparición de la concepción moderna de la locura. Es por este motivo, en consecuencia, por lo que el campo de actuación del presente texto

26 *Ibid.*, pág. 115.

27 *Ibid.*, pág. 122.

se focaliza en los momentos previos (Medievo y Renacimiento) y posteriores (Modernidad) del Clasicismo.

Un último aspecto del continente a destacar antes de centrarnos en los contenidos se encuentra en las destacadas influencias que parecen encontrarse en el trasfondo de esta obra. Una de ellas será la de Georges Dumézil, profesor de Foucault en 1954.²⁸ El propio Foucault reconocerá al menos la presencia del celeberrimo historiador en esta obra en tres aspectos que vale la pena traer a colación:

- *Noción de Economía Discursiva*: «... él me enseñó a analizar la economía interna de un discurso de muy distinto modo que por los métodos de la exégesis tradicional o los del formalismo lingüístico».
- *Método Comparativo*: «... él me enseñó a localizar de un discurso a otro, por el juego de las comparaciones, el sistema de las correlaciones funcionales».
- *Análisis Transformacional*: «... él me enseñó a describir transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución».²⁹

2.2 La configuración de la locura en el Renacimiento

Durante los últimos años de la Edad Media y primeros del Renacimiento la lepra, junto con las enfermedades venéreas, había sido considerada condición suficiente para convertir y desplazar a alguien como lo otro, como alteridad. Previa tematización de la locura es el leproso el objeto de escarnio, aquel que se excluye y que está sujeto a todo tipo de juicios morales:

En suma, en el curso del siglo XVI el mal venéreo se instala en el orden de las enfermedades que requieren tratamiento. Sin duda, está sujeto a toda clase de juicios morales: pero este horizonte modifica muy poco la captación médica de la enfermedad.³⁰

La locura será la heredera de la lepra y de las enfermedades venéreas. Con objeto de ilustrar la imagen inicial del loco en el Renacimiento el filósofo francés se servirá de una imagen sobremana rica de connotaciones como es la *Nef des Fous* (“Nave de los Locos”). Esta singular nave, presente tanto en diversas obras de arte pictóricas como literarias, supone el inicio en el imaginario colectivo de la situación limítrofe en la que se topa en loco. Una situación entre la purificación, la santidad incluso, y la exclusión. La existencia de los locos es concebida como errante, una peregrinación inacabable de ciudad en ciudad; en las cuales, con todo, su paso no está permitido, mucho menos su acceso a las Iglesias. Para entender esto debemos remontarnos más atrás, hasta el inicio mismo de la época renacentista en el siglo XV: “Desde el siglo XV, el rostro de la locura ha perseguido la imaginación del hombre occidental”.³¹ Este es el momento en que la locura comienza a atraer propiamente la atención del vulgo en un sentido muy distinto del precedente, vinculado con lo sobrenatural y la muerte. El loco es quien tiene accesos vetados al resto de los mortales; accesos privilegiados, santos, con respecto, por ejemplo, a la catástrofe final cristiana. El loco está asociado entonces con la tentación misma; no está propiamente excluido, pero ni mucho

28 MOREY, M., *op. cit.*, pág. 41.

29 *Idem.*

30 FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, vol. I, pág. 20.

31 *Ibid.*, pág. 30.

menos diluido entre las masas. El loco es objeto de simbolismos varios: es, como decimos, tentación, es la ensoñación enigmática, la fascinación, incluso la animalidad presente en el corazón de cualquier hombre; es el saber inaccesible al resto. La locura fascina:

Ahora la locura es convertida en Tentación; todo lo que hay de imposible, de fantástico, de inhumano, todo lo que indica la presencia insensata de algo que va contra la naturaleza, presencia inmensa que hormiguea sobre la faz de la Tierra, todo eso, precisamente, le da su extraño poder. La libertad de los sueños –que en ocasiones es horrible–, los fantasmas de su locura tienen, para el hombre del siglo XV, mayor poder de atracción que la deseable realidad de la carne.³²

La locura fascina a los hombres porque es el saber ciertamente incomunicable al cuerdo que confirma al hombre de finales del XIV o principios del XV, lo que le proporciona en alta medida su sentido. Se establece aquí con palmaria claridad la relación triádica entre la razón-locura-sabiduría. El loco, con las simpatías que despierta sobre las multitudes renacentistas, es lo otro no tanto como alteridad negativa, sino como objeto de autoconfirmación, por ejemplo, social y religiosa. Esto contrasta con la imagen del loco que a lo largo de la Edad Media se había tenido. El loco fue durante todo ese tiempo la representación del vicio irracional, lo opuesto a lo divino, lo demoníaco incluso, la némesis de la santidad. Se trata aquí de algo abisalmente rechazable en la medida en que “acepta como verdad el error, como realidad la mentira, como belleza y justicia, la violencia y la fealdad”.³³ El loco es el *quid pro quo* hecho carne, la locura es todo aquello que va contra el orden proveniente de los designios divinos, que llega incluso a tomar al “hombre por mujer” o a la “muerte por la vida”, y viceversa. En el Renacimiento, empero, hay que escuchar (de lejos) al loco para entendernos. La “Nave de los Locos” será la excusa perfecta para dar al loco la atención que se merece: no lo queremos en nuestras casas o iglesias, mas sí queremos que haya locura en el mundo. Una locura vagabundeante, cercana y lejana, entre la exclusión y la santidad, que despliegue su eco.

2.3 El Clasicismo y el “Gran Encierro”

Según Foucault, este estado de cosas no duró mucho tiempo. A principios del XVII, inicio del Clasicismo, cambia drásticamente la imagen de la locura. La locura ya no es nave o barca, comienza a ser hospital. Con el Clasicismo se inicia un vasto proceso de secularización que hace descender de las nubes al loco, se rompe la línea de conexión con lo santo o demoníaco. Llega el imperio de la razón barroca y el binomio racional/irracional se impone sobre todo el continente obligando a categorizar en pro del buen orden al loco como lo uno o como lo otro. La locura se sitúa en las antípodas de la racionalidad. Ya no se quiere escuchar en el inicio del Clasicismo la voz de loco pues perturba, es un peligro para el buen pensar: “La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio en la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza”.³⁴

El 27 de abril de 1656 se funda el Hospital General de París. Curiosamente, en el edicto se dirá lo siguiente:

32 *Ibid.*, pág. 37.

33 *Ibid.*, pág. 45.

34 *Ibid.*, pág. 75.

Queda prohibido a todas las personas de todo sexo y edad, calidad o nacimiento, sea cual fuere su estado en el que se encuentren, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables, mendigar en la ciudad y barrios de París.³⁵

La fuerza discursiva y la institucional propician una imagen del loco que conduce al fenómeno infraestructural de creación de numerosos internados denominado como “Gran Encierro”. Tal será la magnitud de este “Gran Encierro” que en torno al 1%³⁶ de la población parisiense fue, en algún momento del XVII, encerrada: “Se sabe bien que en el siglo XVII se han creado grandes internados; en cambio, no es tan sabido que más de uno de cada cien habitantes de París, ha estado encerrado allí, así fuera por unos meses”.³⁷ El internado se convierte en el espacio propio del loco. Siguiendo la estela del Hospital General, por toda Francia se construyen y abren hospitales generales, llegándose incluso a reciclar las viejas instituciones de encierro de los leprosos para estos, los “dementes” –etimológicamente, aquellos que están privados de su mente. Se manifiesta así el afán burgués por ordenar la miseria.

Es de vital importancia tener presente el progresivo cambio de percepción que todo esto supondrá en la población. Su cambio de percepción de la locura. Estos ya son los miserables, los indeseables. La locura ya no es percibida como algo sacro, sino como objeto de escarnio, mofa y desprecio. Se considera que los magistrados y la policía deben actuar:

Si el loco aparece ordinariamente en el paisaje humano de la Edad Media, es como llegado de otro mundo. Ahora, va a destacarse sobre el fondo de un problema de “policía”, concerniente al orden de los individuos en la ciudad [...] Despojada de los derechos de la miseria y robada de su gloria, la locura, con la pobreza y la holgazanería, aparece en adelante, secamente, en la dialéctica inmanente de los Estados. El internamiento, ese hecho masivo cuyos signos se encuentran por toda la Europa del siglo XVII, es cosa de “policía”.³⁸

El loco es agrupado junto al pobre, al inválido, al mendigo... pero también al ladrón, al borracho decadente... La pobreza es decadencia. Buena parte del sentido de este cambio semeja proceder de la crisis económica que azota Europa durante el XVII. Así, el loco confinado será incluso empleado como mano de obra en las “Workhouses” inglesas, pero también en Alemania, donde “cada casa de internos tiene su especialidad”.³⁹ El loco es asimilado al ocioso, al que no quiere trabajar, por lo que esto será tomado en el imaginario colectivo como enunciado discursivo. Esto es, la ética del trabajo se impone y el loco no rinde, es un “inútil social”. El loco es el vago y, por esto, “el prisionero que puede y que quiere trabajar será liberado; no tanto porque sea de nuevo útil a la sociedad, sino porque se ha suscrito nuevamente al gran pacto ético de la existencia humana”.⁴⁰ Este hecho traerá consigo una profunda vigilancia en lo que al respeto a las costumbres sociales, y educación religiosa, concierne. En la medida en que es esto así podemos hablar de que, en el siglo XVII, no se recluye tanto a los locos sino, más bien, se los “crea” por doquier. La experiencia de la locura emana de una experiencia

35 MOREY, M., *op. cit.*, pág. 55.

36 Por aquellos momentos París tenía una población aproximada de 425.000 habitantes de los cuales unos 40.000 eran mendigos.

37 FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. I, pág. 79.

38 *Ibid.*, pág. 101.

39 *Ibid.*, pág. 108.

40 *Ibid.*, pág. 118.

social de la locura que la aliena. Es esto así hasta el punto de que la “mirada médica” no es ni mucho menos algo prístino en su pureza: “La percepción médica está subordinada a esta intuición ética. Y a menudo, queda borrada por ella...”⁴¹

En sus inicios, la medicalización del loco encuentra un fuerte soporte en la violencia con el objetivo de hacerle retornar a la normalidad. Y así:

Hay todo un lado, casi pedagógico, que hace de la casa de internamiento una especie de manicomio para la verdad: aplicar una coacción moral tan rigurosa como sea necesaria para que la luz resulte inevitable [...] durante largo tiempo existirá la convicción de que si se vuelve sobrio, moderado y casto aquel que afirma que no hay Dios, perderá todo el interés que pueda tener en hablar de ese modo, y se verá reducido así a reconocer que hay un Dios. Es éste uno de los principales significados del internamiento.⁴²

El hombre abandonado a sí mismo, el loco, debe reconocer la verdad. La necesidad de normalización se canaliza mediante un proceso de medicalización. Pero dista esta medicalización, en estos momentos en que nos movemos, de constituirse como una respuesta a una especie de desgracia involuntaria de enfermos:

Si hay un médico en el Hospital General, no es porque se tenga conciencia de encerrar allí a enfermos; es que se teme a la enfermedad de los que ya están internados. Se tiene miedo a la célebre “fiebre de las prisiones” [...] Los cuidados médicos se incorporan a la práctica del internado para prevenir ciertos efectos; no constituyen ni su sentido ni su proyecto.⁴³

Además de la función a la que acabamos de aludir, el médico también tendrá cierta responsabilidad, todavía mínima, en el diagnóstico de la locura. Si bien son los distintos miembros de la sociedad, especialmente las familias, quienes denuncian la locura, el médico tendrá la última palabra; él da la certidumbre que permite sacar al sujeto de la normalidad para enmarcarlo en la locura: “Al médico le corresponde descubrir las marcas indudables de la verdad”.⁴⁴ Ahora bien qué locos se deben internar es potestad del ámbito jurídico, policial y eclesial.

En lo que concierne a la experiencia de la locura Foucault discierne las dos formas de alienación consideradas predominantes: el loco como desposeído, tal y como hemos mencionado en el apartado dedicado a *Enfermedad mental y personalidad*, de la libertad humana y de la responsabilidad; o bien como moralmente libre, y precisamente por ello culpable.⁴⁵ Estas son “las dos grandes experiencias de la locura que se yuxtaponen en el curso de la época clásica”.⁴⁶ Si en el primero de los casos se trata de una inhabilitación para la vida en general, por lo que asume la tutela del loco la familia correspondiente, en el segundo ya estamos en el plano estrictamente ético. La locura se hace perceptible bajo la forma de la inmoralidad, llegándose a hablar incluso de la “locura fingida intencionalmente”⁴⁷: se encuentra aquí una suerte de voluntad perversa e interesada. En virtud de estas implicaciones morales, este supone un deshonor para las familias, las cuales suelen ser la primera parte denunciadora de la locura: “fuera de los peligros del ejemplo, el honor de las familias y el de la religión es suficiente para que se recomiende internar a un sujeto”.⁴⁸ Vemos, con todo, cómo la culpabilidad en

41 *Ibid.*, pág. 137.

42 *Ibid.*, pág. 157.

43 *Ibid.*, pág. 180.

44 *Ibid.*, pág. 198.

45 *Ibid.*, pág. 210.

46 *Ibid.*, pág. 211.

47 *Ibid.*, pág. 216.

48 *Ibid.*, pág. 227.

torno a esta figura, con ciertas excepciones, se mantiene en el Clasicismo hasta el XIX, cuando la imagen resultante será la del enfermo. Y he aquí la gran paradoja del loco en los siglos XVII y XVIII:

Es ésta, sin duda, la paradoja mayor de la experiencia clásica de la locura; es retomada y envuelta en la experiencia moral de una sinrazón que el siglo XVII ha proscrito en el internamiento; pero también está ligada a la experiencia de una sinrazón animal que forma el límite absoluto de la razón encarnada, y el escándalo de la condición humana. Colocada bajo el signo de todas las sinrazones menores, la locura se encuentra anexada a una experiencia ética, y a una valoración moral de la razón; pero ligada al mundo animal, y a su sinrazón mayor, toca su monstruosa inocencia. Experiencia contradictoria si se quiere...⁴⁹

2.4 La experiencia de la locura en la Modernidad

Con el paso del siglo de las Luces el internamiento se mantendrá con ciertos altibajos. La locura se comienza a percibir, a categorizar, como enfermedad patológica, completamente involuntaria, y que determina por completo al insano:

Actualmente hemos adquirido el hábito de ver en la locura una caída hacia un determinismo donde desaparecen progresivamente todas las formas de libertad; no nos muestra sino las regularidades naturales de un determinismo, con el encadenamiento de sus causas y el movimiento discursivo de sus formas; pues la amenaza de la locura para el hombre moderno consiste en el retorno al mundo sombrío de las bestias y de las cosas, con su libertad impedida.⁵⁰

La mentalidad positivista mantiene el encierro, pero el móvil ya no es afín al del Clasicismo. Nace la ciencia psiquiátrica para tratar el caso particular, ya singularizado, del enfermo mental; una ciencia heredera, si no de los métodos, sí de la cultura clásica de la locura: “los siglos XIX y XX han dejado caer todo el peso de su interrogación sobre la conciencia analítica de la locura”⁵¹. Abandonada explícitamente la comprensión clásica de la locura, la moderna se enfrenta a nuevas dificultades. Una paradigmática cuestión a resolver será la de cómo podemos percibir al loco como diferenciado del cuerdo: “¿Cómo se hace este reconocimiento tan indudable del loco?”⁵² Esta cuestión tan aparentemente inocente cobija en su interior la creación y configuración misma del concepto de locura en su historia. El *quid* reside en que el loco, por ser loco, no tiene verosimilitud en sus palabras,⁵³ por lo que la determinación la tendrá siempre un tercero. En la Modernidad este es el médico en la medida en que es quien tiene acceso a la nosología, es quien sabe qué enfermedades mentales hay y cómo se presentan. La percepción médica se erige en criterio basándose en el ansia taxonómica de las enfermedades proveniente del siglo XVIII. Recuérdese, a modo anecdótico, la llevada a cabo por Linneo en 1763:

49 *Ibid.*, pág. 252.

50 *Ibid.*, págs. 248-9.

51 *Ibid.*, pág. 267.

52 *Ibid.*, pág. 282.

53 Estamos refiriendo evidentemente a la que Foucault denomina paradoja de Epiménides aplicada al loco: aquel que se reconoce como loco no tiene legitimidad en su juicio si en verdad está loco. Así, si estoy loco, no puedo decir que en verdad estoy loco; o en cualquier caso no debo ser tomado en consideración por ello (*Ibid.*, pág. 328).

Clase V: Enfermedades mentales.

- I. *Ideales*: delirio, transporte, demencia, manía, demonomanía, melancolía.
- II. *Imaginativas*: desasosiego, visión, vértigo, terror pánico, hipocondría, sonambulismo.
- III. *Patéticas*: gusto depravado, bulimia, polidipsia, satiriasis, erotomanía, nostalgia, tarentismo, rabia, hidrofobia, cacosisia, antipatía, ansiedad.⁵⁴

Otra cuestión también acuciará a los médicos e investigadores del siglo XIX, esto es, hasta qué punto la enfermedad mental afecta a lo orgánico. Es decir, se procura determinar si la enfermedad mental es un problema cerebral (material u orgánico) o espiritual. Varias son las opiniones que se propusieron a este respecto. Nos dice Foucault: “Doctos y doctores tratan de mantener la pureza del alma y, dirigiéndose al loco, quisieran convencerlo de que su locura se limita a los solos fenómenos del cuerpo”.⁵⁵ Esto se reduce, con todo, a la relación del médico con el enfermo; pero los argumentos para considerar a la enfermedad mental como un producto orgánico, vista especialmente la influencia que ejerce la psiquiatría desde sus orígenes, son poderosos. Un ejemplo lo constituye aquél sostenido sobre el hecho de que, en el cerebro del enfermo, dependiendo de la clase de enfermedad mental en la que nos movamos, existen variaciones de peso. Señala de modo representativo el filósofo francés con respecto a una serie de experimentos llevados a cabo:

Primera conclusión: el peso del cerebro no es constante, varía con los diferentes estados patológicos. En segundo lugar: puesto que el cerebro es más ligero en las enfermedades de agotamiento como la tisis, el cerebelo en las enfermedades donde los humores y los fluidos corren por el cuerpo, la densidad de esos órganos debe ser atribuida a “la inundación de los pequeños canales que se encuentran allí”.⁵⁶

Allende este segundo problema nos topamos con más. Caso de la determinación del porqué de la locura, en vista de que, por ejemplo, ésta ya no es una suerte de facultad semidivina otorgada a unos pocos. Es decir, hay que saber cuáles son las causas de la locura. Ya en el siglo XVIII algún que otro estudioso, no obstante, había reconocido toda una serie de causas lejanas de la locura, como por ejemplo la “disposición hereditaria; embriaguez; exceso de estudio; fiebres; sucesión de partos; obstrucción de las vísceras; contusiones y fracturas; enfermedades venéreas; viruelas; úlceras secadas demasiado pronto; reveses, inquietudes, penas; amor; celos...”⁵⁷ A poco que observemos estas causas nos percataremos de que los diagnósticos llevados a cabo en el siglo XIX no se encuentran singularmente lejos. En el 1804, a petición del Ministro de Interior de Francia se llevará a cabo un estudio de un centro de internamiento para determinar las causas por las que a los internos había llegado la enfermedad. De 476 casos se determinan las siguientes causas:

151 han caído enfermos a causa de afecciones vivas del alma, como los celos, el amor contrariado, la alegría llevada al exceso, la ambición, el terror, las penas violentas; 52 por disposición hereditaria; 28 por onanismo; 3 por virus sifilítico; 12 por abuso de los placeres de Venus; 31 por abuso de bebidas alcohólicas; 12 por abuso de las facultades intelectuales; dos por la presencia de gusanos en el intestino; uno por repercusión de la sarna; cinco por repercusión del herpes; 29 por metástasis lechosa; dos por insolación.⁵⁸

54 *Ibid.*, pág. 303.

55 *Ibid.*, pág. 327.

56 *Ibid.*, pág. 340.

57 *Ibid.*, pág. 347.

58 *Ibid.*, págs. 347-8.

La lista en el siglo XIX no dejará de aumentar. Siguiendo a Sauvage, Foucault asegura que en la raigambre misma de gran parte de estas causas se encuentra la pasión. Que, recordemos, es enmarcada durante el Clasicismo en el plano de lo irracional frente a lo racional. Finalmente, una última cuestión que gravita en torno a esta nueva concepción moderna de la locura es la del remedio. La hospitalización, en conjunción con la medicalización de la locura, comienza a asumir el trabajo de curar al enfermo; no sacarlo de la vista, no castigarlo, no utilizarlo como mano de obra barata. Ahora la reclusión del enfermo mental se realiza por su propio bien para sanarlo. Si bien este es un tema particularmente farragoso donde la discusión parece interminable, sí aclara inicialmente Foucault que “el mito de la panacea aún no ha desaparecido por completo”.⁵⁹ Sin duda alguna, el opio copará un lugar privilegiado en esta medicalización de la enfermedad. Pero serán algunos procesos constituidos progresivamente por “aquellos que saben”, los médicos, los que se comenzarán a aplicar masivamente. Entre estos están: la consolidación (que pretende dar fuerza al espíritu frente a la enfermedad, esto mediante diversas prácticas), la purificación (que buscan eliminar los elementos corruptores del cuerpo), la inmersión (que busca restablecer los equilibrios perdidos a través, por ejemplo, de baños) o la regulación del movimiento (donde se trata de restituir “un movimiento ordenado hacia la movilidad moderada del mundo exterior”⁶⁰). Cabe añadir que los problemas que surgen en torno a esta nueva configuración de la enfermedad mental se dilucidarán en la distinción de saberes y competencias:

Quando esté disociada, en años posteriores, esta gran experiencia de la sinrazón, cuya unidad es característica de la época clásica, cuando la locura, confinada por completo en una institución moral, no sea más que enfermedad, entonces la distinción que acabamos de establecer tomará otro sentido; lo que era enfermedad dependerá de lo orgánico; y lo que pertenecía a la sinrazón, a la trascendencia de su discurso, será colocado dentro de la psicología. Así es precisamente como nace la psicología, no como verdad sobre la locura, sino como señal de que la locura está ahora desunida de su verdad que era la sinrazón, y que ya no es sino un fenómeno a la deriva, *insignificante*, que flota en la superficie indefinida de la naturaleza. Enigma sin otra verdad que la que puede reducirlo.⁶¹

Frente a lo que pudiéramos pensar, reiterará persistentemente Foucault, en el siglo XIX la locura sigue siendo comprendida de modo altamente parecido al del Clasicismo; a aquel modo de comprensión que se convirtió en la condición de posibilidad del internamiento con el “Gran Encierro”. Refiriéndose al XIX dice: “la locura ya no será comprendida como la contrapartida de la historia sino como el anverso de la sociedad”.⁶² El cambio en la experiencia de la locura se debe precisamente a varias modificaciones a nivel institucional producidas en los límites del XVIII con el XIX. Por ejemplo, en la misma Francia la Declaración de los Derechos del Hombre contribuyó sobremedida a la configuración de la nueva visión del loco como enfermo involuntario. Poco a poco “se exige poner aparte a los criminales”, pues hay que distinguirlos del loco. Si el encierro continúa ya no será por una cuestión de castigo o de cualquier tipo de aprovechamiento, se trata de seguridad para la ciudadanía sana. En cualquier caso, “el internamiento ha dejado de ser, de manera rigurosamente negativa, la abolición total y absoluta

59 *Ibid.*, pág. 462.

60 *Ibid.*, pág. 495.

61 *Ibid.*, pág. 528.

62 FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, vol. II, pág. 62.

de la libertad”.⁶³ Adquiere este, el internamiento, un valor terapéutico al tratarse el que está ingresado de un enfermo, sigue siendo el lugar propio del loco, pero para curarlo:

Se ha dado el paso inicial: el internamiento ha tomado sus cartas de nobleza médica; se ha convertido en lugar de curación; ya no es aquello en que la locura velaba y se conservaba oscuramente hasta la muerte, sino aquello en que, por una especie de mecanismo autóctono, se supone que ella se suprimirá por sí misma.⁶⁴

Esta será la visión de la reclusión del loco que hoy todavía tenemos, con ciertos matices. No obstante, el debate en torno a él no estuvo nunca finiquitado. Nos referimos concretamente a aquello que Foucault denomina la “ruina del internamiento”. Un ejemplo paradigmático de esta discusión se mantuvo tras la Revolución francesa, cuando el debate se vivió explícitamente en terreno político. La fuerte conciencia de que entre los internados había “inocentes” comenzó a suscitar la controversia entre aquellos que consideraron la necesidad de liberar a los encerrados y aquellos que mantenían la necesidad de perpetuar la reclusión. En este contexto sucederá lo siguiente:

Por primera vez en la historia del hospital general, se nombra para las enfermerías de Bicêtre a un hombre que ya ha adquirido cierta reputación en el conocimiento de las enfermedades del espíritu; la designación de Pinel prueba por sí sola que la presencia de los locos en Bicêtre ya se había convertido en un problema médico.⁶⁵

Pinel fue el hombre responsable de la llamada “Liberación de los Encadenados de Bicêtre” en el año 1794. Considerado como símbolo de la “buena libertad” este gesto, junto con todo un conjunto de reformas, cuajará finalmente en lo que se considera el “asilo de Pinel”. Lugar donde se eliminan las constricciones físicas pero basado, eso sí, en tres principios básicos: el silencio, el reconocimiento en el espejo (la locura “se verá a sí misma, será vista por ella misma, siendo a la vez puro objeto de un espectáculo y sujeto absoluto”⁶⁶) y el juicio perpetuo (la locura se ha de juzgar a sí misma). En todo caso, no hay que perder de vista que este espacio reformado del sanatorio seguirá siendo “el reino homogéneo de la moral”⁶⁷ donde se constituye una autoridad que no necesita de armas, sino de la razón, una autoridad vigilante y enjuiciadora que sirve al loco para reconocerse como tal. No hay violencia física, sin lugar a dudas, pero no está clara la ausencia de violencia. Esta nueva reclusión, claro precedente inmediato del manicomio contemporáneo, puede llegar a ser incluso mucho más cruel que los internados pre-revolucionarios al hacer del loco un prisionero de sí mismo. Se trata de que el loco abandone la locura haciéndole saber que está loco, haciéndole interiorizar “la instancia judicial” y provocando en él el “surgimiento del remordimiento”.⁶⁸ Hay que relacionar al hombre con su verdad; de este manantial bebe la psiquiatría desde sus albores: “Lo que se llama la práctica psiquiátrica es una cierta táctica moral, contemporánea de los últimos años del s. XVIII, conservada dentro de los ritos de la vida del asilo, y recubierta por los mitos del positivismo”.⁶⁹ Así,

63 *Ibid.*, pág. 147.

64 *Ibid.*, pág. 150.

65 *Ibid.*, pág. 198.

66 *Ibid.*, pág. 243.

67 *Ibid.*, pág. 238.

68 *Ibid.*, pág. 249.

69 *Ibid.*, pág. 260.

la estructura antropológica tripartita el hombre/su locura/su verdad sustituirá, todavía en la actualidad, a los binomios clásicos de razón/sinrazón, verdad/error, sano/insano... El loco, por ende, ya no es aquel insensato asimilado a la miseria cuyo espacio es la sinrazón. Ahora el loco es el alienado cuya exclusión persiste por mor de la enfermedad.

Nos encontramos, así pues, en pleno apogeo de un movimiento de psicologización del hombre mentalmente enfermo que sirve en buena medida para consolidar en muy alta medida el ser del hombre contemporáneo. La verdad del hombre, se comienza a intuir, está en su ausencia bajo la forma de aquel concepto tan recurrente desde el Clasicismo como la locura. El concepto, en profunda imbricación con la cuestión del saber/poder del hombre, es únicamente utilizado como excusa, a modo de espejo en que poder observar al hombre moderno, y entenderlo rebuscando en sus propias constituciones. Y así: “Es pensable que, un día no muy lejano, se designe a Europa como aquella cultura cuyos integrantes se autentificaron como tales midiéndose en la distancia que les separaba de la locura”.⁷⁰

3 *El nacimiento de la clínica:* el himeneo entre lenguaje y observación

3.1 Una introducción

El subtítulo de la obra a la que ahora nos atenemos, cronológica y temáticamente posterior a la *Historia de la locura*, “una arqueología de la mirada médica”, da buena cuenta de sus tesis fundamentales al respecto de la locura. Considerada la segunda obra de la trilogía del método arqueológico que se cerrará con *Las palabras y las cosas*, al igual que en la anterior obra, esta se encargará de llevar a cabo una búsqueda por los orígenes del nacimiento de la clínica, cómodamente instaurada en nuestra cosmovisión a día de hoy. Una búsqueda basada en una descripción histórica donde los avatares en el nacimiento de la clínica, y sobre todo de la mirada clínica, copan todo el protagonismo. En la línea de la *Historia de la locura*, la búsqueda de las condiciones de posibilidad, a nivel discursivo e institucional ya no será a través tanto de la dicotomía razón/sinrazón, sino entre lo normal y lo patológico. La pregunta a responder no sería otra, pues, que: “¿Cómo se constituye este saber médico capaz de apropiarse y declararse órgano de gestión supremo incluso de la distinción razón-sinrazón, y, a través de ella, de la «normalidad» de las poblaciones; del ser social del Hombre?”⁷¹

El objeto, en definitiva, de este trabajo será explícitamente, tras los dos anteriores, el discurso a partir del cual se compone la realidad. Y es que “estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho”.⁷² Se trata aquí de llevar a cabo un estudio estructural sobre las condiciones de la historia misma, de narrar lo todavía no-pensado teniendo en cuenta la importancia del objeto en cuestión en la configuración del sujeto: “La clínica [...] debe su importancia real al hecho de que es una reorganización en profundidad no sólo del discurso médico, sino de la posibilidad misma de un lenguaje sobre la enfermedad”.⁷³ En la Modernidad

70 MOREY, M., *op. cit.*, pág. 75.

71 *Ibid.*, págs. 78-9.

72 FOUCAULT, M., *El nacimiento de la clínica*, Siglo veintiuno ed., México, 1979, pág. 10.

73 *Ibid.*, pág. 14.

muchas cosas han cambiado; entre ellas el mismo trato que se da al ser humano mismo. Se ha producido una mutación del discurso en relación al saber del hombre, del hombre sobre el hombre, del que habla y de lo que se habla. En la línea de la empresa ya en tránsito se procura bajar al nivel de la verbalización misma de lo patológico. De tirar sutilmente del hilo hasta encontrar aquellas líneas de fuerza, tanto al nivel discursivo como institucional, que posibilitan nuestro estado de cosas. La raíz de la mirada médica se encuentra en torno a finales del siglo XVIII, momento en que surge la medicina moderna, en que comienza a reflexionar sobre sí misma, sobre sus métodos, sobre el hombre mismo, fijando su *modus operandi* en la experiencia clínica. La percepción se convierte, con el fortalecimiento de esta experiencia médica, en fundadora del individuo. El paciente es ahora el “experimento de laboratorio” sobre el que se aplica el discurso racional, que se ha abierto como podemos ver, en este nacimiento de la clínica, al hombre mismo; ya es este objeto explícito de un discurso que, como un bucle, bebe de la mirada médica:

Entre las palabras y las cosas, se ha trabado una nueva alianza, que hace *ver* y *decir*, y a veces en un discurso tan realmente “ingenuo” que parece situarse en un nivel más arcaico de racionalidad, como si se tratara de un regreso a una mirada al fin matinal.⁷⁴

El nacimiento de la clínica moderna data, entonces, en torno a la Revolución francesa, por mor de toda una serie de variaciones del discurso, de las instituciones y, también, de la tecnología que determinan un nuevo campo acerca de lo visible y de lo decible. Tras esto, dirá Foucault, queda determinado el *a priori* histórico de la mirada médica que todavía nos constituye hoy. Debido a esto, el análisis del francés se vuelve a iniciar en el Clasicismo para intentar dar cuenta de las mentadas variaciones con respecto a los inicios de la Modernidad.

3.2 La práctica médica y los hospitales

Puede que en la actualidad no nos resulte muy singular la visión del cuerpo como foco, campo operativo si se quiere, de la enfermedad. No obstante, esto no era tanto así con anterioridad al surgimiento de la medicina moderna. Así, tras ella, el cuerpo humano es el espacio donde la enfermedad tendrá su “origen” y se “repartirá”. Pero, antes de ser siempre relativa al cuerpo, la enfermedad se había configurado a través de una organización jerárquica: “Pero más profundamente que esta “metáfora” espacial, y para hacerla posible, la medicina clasificatoria supone una cierta “configuración” de la enfermedad: jamás ha sido formulada por sí misma, pero se pueden definir después sus requisitos esenciales”.⁷⁵ Los principios sobre los que se han regido estas configuraciones son fundamentalmente: la identificación con una experiencia histórica, el papel de las analogías como elementos definitorios de las esencias, esta analogía como ley de producción y la interpretación de estas especies de enfermedades como naturales y esenciales/ideales (lo cual nos recuerda en suma medida a los postulados de la metapatología de la que hablamos con *Enfermedad mental y personalidad*). En el desarrollo de la ciencia moderna el papel del investigador/médico se divide en dos tareas: primeramente se trata de identificar o encuadrar la enfermedad, detectarla, y, ulteriormente, se dirige la mirada al cuerpo:

74 *Ibid.*, pág. 5.

75 *Ibid.*, pág. 18.

La enfermedad, que puede señalarse en el cuadro, se hace aparente en el cuerpo. Allí encuentra un espacio cuya configuración es del todo diferente: es este, concreto, de la percepción. Sus leyes definen las formas visibles que toma el mal en un organismo enfermo: la manera en la cual reparte, se manifiesta, progresa alterando los sólidos, los movimientos, o las funciones, provoca lesiones visibles en la autopsia, suelta, en un punto u otro, el juego de los síntomas, provoca reacciones y con ello se orienta hacia un resultado fatal, o favorable.⁷⁶

En la determinación de la enfermedad el tiempo ocupará un papel de notable relevancia. Lo cual está directamente relacionado con la introducción de la matemática, en tanto forma segura del conocimiento, en la percepción médica. Estamos inmersos, en el camino cara la medicina moderna, en pleno Clasicismo, en la llamada medicina de las especies. A partir de aquí, una vez identificada cuál es la enfermedad –una identificación que sólo puede alcanzar plena certidumbre a través de la boca de un médico–, esta se localiza en el cuerpo del enfermo. Hablamos de unos momentos donde el hospital todavía no ha llegado a acceder plenamente al estatuto de *topos* oficial del paciente, constreñido todavía al espacio familiar. Y así:

La medicina de la percepción individual, de la asistencia familiar, de la atención a domicilio no puede encontrar apoyo sino en una estructura controlada colectivamente, en la cual está integrado el espacio social en su totalidad. Se entra en una forma nueva, y casi desconocida en el siglo XVIII, de espacialización institucional de la enfermedad. La medicina de las especies se perderá en ella.⁷⁷

Resulta interesante este conflicto, narrado por Foucault, acerca de cuál es el lugar idóneo para el trato al enfermo. Por una parte están aquellos que aseveran que “el lugar natural de la enfermedad es el lugar natural de la vida, de la familia: dulzura de los cuidados espontáneos, testimonio de afecto, deseo común de curación, todo entra en complicidad para ayudar a la naturaleza que lucha contra el mal”.⁷⁸ Las críticas a la expansión de los hospitales también llegarán de la mano de argumentos con una carga socio-económica. El enfermo, por estar enfermo, no es capaz de desenvolverse en ningún puesto de trabajo pero, si lo que se decide hacer con él es ingresarlo en el hospital, se convertirá en una “carga doble” para la sociedad. No trabajará ni aportará nada y, aun por encima, costará dinero. Además, el hospital se puede convertir en lugar de contagios:

El hospital, creador de la enfermedad por el dominio cerrado y pestilente que diseña, lo es una segunda vez en el espacio social donde está colocado. Esta división, destinada a proteger, comunica la enfermedad y la multiplica hasta el infinito. A la inversa, si ésta se deja en el campo libre de su nacimiento y de su desarrollo, jamás será más que ella misma: se extinguirá como apareció; y la asistencia que se le prestará a domicilio compensará la pobreza que provoca.⁷⁹

Por desgracia para estos defensores acérrimos del trato familiar de la enfermedad, bajo la medicina de las especies, un duro golpe hará tambalear sus pretensiones. Llegarán a finales del siglo XVIII, tras la Revolución francesa, un ciclo de epidemias de “fiebres biliosas” que afectarán a una no escasa cantidad de niños

76 *Ibid.*, pág. 26.

77 *Ibid.*, págs. 40-1.

78 *Ibid.*, pág. 37.

79 *Ibid.*, pág. 39.

del territorio francés. Esto apremiará el surgimiento poco a poco de una nueva concepción de la medicina (la “medicina de las epidemias”) que traerá consigo la imperiosa necesidad de establecer un nuevo estatuto político a la medicina, al modo en que sucede con el trato a los locos:

Y, no obstante, a fin de cuentas, cuando se trata de estas figuras terciarias que deben distribuir la enfermedad, la experiencia médica y el control del médico sobre las estructuras sociales, la patología de las epidemias y la de las especies, se encuentran ante las mismas exigencias: la definición de un estatuto político de la medicina, y la constitución, a escala de un estado, de una conciencia médica, encargada de una tarea constante de información, de control y de sujeción; cosas todas que “comprenden otros tantos objetos relativos a la policía, como los hay, que son propiamente de la incumbencia de la medicina”.⁸⁰

Se incorpora a la medicina la vigilancia, el control y el registro. El impacto de este último será especialmente paradigmático: se ha de registrar todo acontecimiento con cierta relación médica hasta el punto de que se consiga una cantidad de información abismal. El espacio médico comienza a atravesar completamente el espacio social. “Se desea un control estadístico de la salud, gracias al registro de los nacimientos y de los decesos”.⁸¹ Este registro termina en la activación de una conciencia social de la enfermedad que lleva a todos los individuos a formar parte de este control de vigilancia y alerta del enfermo. En la medida en que lo médico se sale del ámbito privado, de la familia, este choca con lo político. El político ha de adaptar sus políticas a la prescripción médica: “La primera tarea del médico es, por consiguiente, política: la lucha contra la enfermedad debe comenzar por una guerra contra los malos gobiernos: el hombre no estará total y definitivamente curado más que si primeramente es liberado”.⁸² Finalmente, como ya podemos presumir visto el resultado, habrá consenso, una convergencia “espontánea” y “profundamente arraigada”, entre la “ideología política” y la “tecnología médica”. Pero esto no fue fácil, durante el camino, en plena época post-revolucionaria, persistirá en grandes dimensiones el conflicto acerca de la expansión o cambios que debía llevar a cabo la medicina. De una parte aquellos que consideran que el Estado debe costear el ingreso en el hospital de todos aquellos que lo necesiten y, de la otra, aquellos que no lo ven así.

Si bien en los años posteriores de la Revolución como estamos viendo no era tanto así, posteriormente terminará imponiéndose la visión conforme a la cual el hospital es algo necesario. Máxime teniendo en cuenta que supone ser una “protección de la gente sana contra la enfermedad”.⁸³ Aceptada definitivamente la necesidad de los hospitales para el trato al enfermo un nuevo problema surgirá en torno a esta configuración de la visión médica moderna. A saber, la referida a la formación que han de tener los médicos para desempeñar su profesión. Este debate, al fin y al cabo, no es otro que el precedente revestido de un nuevo objeto y, así, el hospital se volverá a consagrar progresivamente como el lugar idóneo para la formación médica:

El campo de la práctica médica está dividido entre un dominio libre, e indefinidamente abierto, el del ejercicio a domicilio, y un lugar cerrado, cerrado sobre las verdades de especies que descubre; el campo del aprendizaje se divide entre un dominio

80 *Ibid.*, págs. 48-9.

81 *Ibid.*, pág. 55.

82 *Ibid.*, pág. 59.

83 *Ibid.*, pág. 68.

cerrado de las verdades esenciales, y éste, libre en el cual la verdad habla por sí misma. Y el hospital desempeña alternativamente este doble papel: lugar de las verdades sistemáticas para la mirada que posa el médico, es el de los experimentos libres para el saber que formula el maestro.⁸⁴

3.3 El asentamiento de la mirada clínica en la medicina

Hasta este punto nos hemos referido, siguiendo a Foucault, en términos generales al plano de la medicina sin centrar el foco en el punto al que propiamente dedica su trabajo: el nacimiento de la clínica. Lo primero que a este respecto quizás haya que mencionar es que la clínica dista mucho de ser una consecuencia de la reestructuración hospitalaria o del nacimiento de la medicina moderna. Mucho antes de finales del XVIII, dice el autor, ya existía: “Existía ya en las formas primeras de la medicina”.⁸⁵ Concretamente, en Europa se comenzó ciertamente a extender y organizar en los hospitales militares, a lo que le seguiría su inserción en los hospitales locales. Por tanto, aun a pesar de que su existencia viene de muy atrás, en el XVIII la clínica no tiene todavía gran valor en lo que concierne al conocimiento científico de la enfermedad, sí se va incorporando en la forma del aprendizaje en los hospitales con la enseñanza basada en la percepción. Posteriormente, en la Modernidad, se coaligará con el saber médico como un todo, como formando parte de la experiencia médica. La clínica se encargará de descubrir, en pocas palabras, “el arte de demostrar mostrando”.⁸⁶

En el transcurso de esta incorporación de la clínica en los hospitales no fueron escasos los debates en torno a su pertinencia en los mismos. Con el paso del tiempo se irá incorporando en los hospitales a través del ámbito educativo: “La clínica figura por lo tanto como una estructura esencial para la coherencia científica, pero también para la utilidad social y para la pureza política de la nueva organización médica”.⁸⁷ La clínica se inserta en la misma raigambre de una formación médica que ellos mismos, los médicos, controlan y dirigen (“se *reservará* a los médicos la iniciación a la clínica”⁸⁸). Dirá Foucault, en un momento que bien vale la pena citar a pesar de su extensión, cual es la función de la clínica:

He aquí, fuera de toda medida, la extensión del dominio clínico. “Desentrañar el principio y la causa de una enfermedad a través de la confusión y de la oscuridad de los síntomas; conocer su naturaleza, sus formas, sus complicaciones; distinguir al primer vistazo todos sus caracteres y todas estas diferencias; separar de ella por medio de un análisis rápido todo lo que le es extraño [...] Determinar con precisión cuándo es preciso actuar y cuándo conviene esperar; decidirse con seguridad entre varios métodos de tratamiento, los cuales ofrecen todos ventajas, e inconvenientes [...] calcular todos los azares; adueñarse de los enfermos y de sus afecciones; aliviar sus penas [...] soportar sus caprichos; manejar su carácter y regir su voluntad, no como un tirano cruel que reina sobre esclavos, sino como un padre tierno que vela por el destino de sus hijos.”⁸⁹

Estamos, en definitiva, ante una nueva comprensión del quehacer médico basada en una mirada perceptiva del paciente, la mirada clínica. Estamos ante la

84 *Ibid.*, pág. 78.

85 *Ibid.*, pág. 87.

86 *Ibid.*, pág. 94.

87 *Ibid.*, pág. 107.

88 *Ibid.*, pág. 123.

89 *Ibid.*, pág. 129.

que bien podríamos entender como “ciencia ocular” o del campo perceptivo. Asumiendo la transparencia entre significantes y significados se establece la relación signo/síntoma a través de un código perceptivo que se introduce en el médico durante su periodo de formación. Se entiende, pues, que “el acto descriptivo, es, por derecho propio, una percepción del ser”.⁹⁰ No existe la enfermedad si no es dentro del campo de lo visible o, más en general, de lo perceptible; por consiguiente, de lo que es enunciable. La mirada clínica, abisalmentesoterrada en la empresa médica actual, se sostiene sobre una comprensión de los signos que le permite llevar a cabo una traducción útil. Así, la mirada clínica se cimenta sobre lo que Foucault denomina “mitos epistemológicos”, a saber: la consideración de la enfermedad como estructura alfabética y, por ende, traducible por el médico; la consideración de una necesaria “reducción nominalista” y “reducción de tipo clínico” y la posibilidad, mediante una “rica sensibilidad”, de que la experiencia clínica sea satisfactoriamente llevada a cabo por el médico competente.

Ahora bien, más allá del plano estrictamente teórico, el punto que marcará un antes y un después en la experiencia clínica llegará con la determinación definitiva del cuerpo como lienzo; es decir, con el nacimiento de la anatomía patológica. Precedentemente el médico debía ejercer su trabajo bajo el paraguas de los prejuicios morales y religiosos que no hacían otra cosa que contaminar una investigación para nada desinteresada: “La anatomía patológica vivió una vida de penumbra, en los límites de lo prohibido, y gracias a ese valor de los saberes clandestinos que soportaron la maldición; no se diseccionaba sino al amparo de dudosos crepúsculos, en el gran miedo de los muertos”.⁹¹ Con la llegada del siglo de las Luces estos prejuicios poco a poco se diluirán, o, cuanto menos, se aminorarán. El cadáver se convierte en el espacio más claro donde se desvela la verdad. Este, el cadáver, se incorpora al campo médico erigiéndose como el punto clave, la “tábula rasa” de referencia de un saber que ya se posiciona como fundamento al fin objetivo, real e indubitable de la descripción de las enfermedades. La muerte es para el médico del XVIII el hecho simultáneamente más absoluto y relativo de los fenómenos patológicos; el punto de referencia que sirve de guía en la determinación de la figura del sano y del enfermo: “La vida, la enfermedad y la muerte constituyen ahora una trinidad técnica y conceptual”.⁹² “Abrid algunos cadáveres: veréis desaparecer en seguida la oscuridad que la observación sola había podido disipar”.⁹³ A partir de este momento la subsunción de la enfermedad bajo la mirada médica-clínica es imparable. La enfermedad es aquello que está entre la vida y la muerte, y que el médico, sirviéndose de la mirada clínica, sabe detectar. La clínica se constituye, en conclusión, como el punto sobre el que pivotará el quehacer médico, sumamente determinante de la naturaleza de los hombres, a través de la mirada que habla, que se basa en “establecer estos signos, artificiales o naturales”, lo cual “es arrojar sobre el cuerpo vivo toda una red de señales anatomopatológicas: dibujar en puntillado la autopsia futura”.⁹⁴

Huelga decir, para concluir, que en la mirada clínica descansa buena parte de la responsabilidad de la mirada que del ser humano en la Modernidad se tiene. Una importancia que, además, se magnifica si tenemos en cuenta el papel innovador que esta tendrá en la configuración del cuerpo humano como espacio de investigación positiva: “A partir de ello puede comprenderse la importancia

90 *Ibid.*, pág. 138.

91 *Ibid.*, pág. 178.

92 *Ibid.*, pág. 205.

93 *Ibid.*, pág. 209.

94 *Ibid.*, pág. 230.

de la medicina en la constitución de las ciencia del hombre: importancia que no es sólo metodológica, sino ontológica, en la medida en que toca al ser del hombre como objeto de saber positivo”.⁹⁵

Ignacio Marcio Cid* **Una antigua vis(i)ta a la gramática de saber en Wittgenstein: creencias en juego y verdades a desmano**

ABSTRACT

El presente artículo pretende ofrecer cierto aclaramiento, familiaridad y orientación operativa sobre la gramática de ‘saber’ en Wittgenstein; se toma como centro el libro *Sobre la certeza*, a partir del cual giran las reflexiones ulteriores, en torno a las importantes nociones de saber, ciencia, verdad y certeza, desde una perspectiva que integra, especialmente, elementos procedentes de la filosofía antigua helena.

KEYWORDS

Wittgenstein / saber / ciencia / verdad / certeza / Grecia

*Caminas sobre ascuas,
ocultas bajo engañosa ceniza.*

HORACIO, *Odas*, II, 1.

Por ‘gramática de saber’ se entiende un estudio, entre descriptivo y prescriptivo, de los usos filosóficos y no filosóficos (ordinarios) del semantema y término ‘saber’. En este sentido, y dado que cuanto el filósofo vienes pone en juego está estrechamente vinculado con la cuestión de la verdad, la fundamentación y la dualidad sujeto-objeto, resulta necesario primeramente hacer algunas observaciones previas sobre distintas cuestiones, entre las cuales se halla la etimología, si bien no se pretende incurrir en la falacia etimológica, otorgar preeminencia a ciertas lenguas o buscar insondables; se desea aprovechar *buenamente* lo que uno sabe.¹

En cuanto a su origen, ‘*Gewißheit*’, certeza - sustantivo participial abstracto - deriva, con variaciones fonéticas, de ‘*gewußt*’, sabido, como ocurre con ‘*Gewissen*’, ‘conciencia moral [inicialmente, de culpa]’ y ‘*Bewußtsein*’, conciencia de sí; sabido está emparentado con ‘*wissen*’, cuyo significado denota un estado

* Es profesor de filosofía en secundaria y asociado en la universidad; doctor en filosofía, licenciado en filosofía, filología hispánica y clásica por la Universidad de Barcelona. Ha presentado diversos artículos y comunicaciones en España, Portugal e Italia.

1 El deseo es aprovechar *buenamente* lo que *uno sabe* o puede investigar prefilosóficamente. No se trata de imponer al uso actual el significado antiguo de un término o el de sus formantes, sino describir éstos con fines que se consideran filosóficamente legítimos, fecundos, exploratorios y sugerentes; esto mismo pretende ser una *nota bene* más que una *excusatio non petita*.

consistente en encontrar, descubrir, (re)conocer, ver, alcanzado mediante la acción, de modo que puede traducirse como ‘he encontrado, conocido, visto’ y, por lo tanto, sé; de éste deriva ‘*Wissenschaft*’, ciencia. ‘*Wissen*’ está relacionado con el griego ‘οἶδα’, sé, perfecto de ‘εἶδω’ e, indirectamente, con el latín ‘*uideo*’²; el carácter perfectivo resultativo del conocer expresado por el saber se halla igualmente en la diferencia latina ‘(g)*nosco*’ (conozco, con matiz incoativo debido al sufijo *sco*) y ‘*noui*’ (he llegado a conocer, sé); por otra parte, incluso los términos alemanes que indican prueba, evidencia y demostración, ‘*Beweis*’ ‘*beweisen*’ tienen que ver con ‘*weisen*’, que significa ‘hacer saber’. Por su parte, ‘*wahr*’ y ‘*Wahrheit*’, verdadero y verdad respectivamente, enlazan con ‘confianza, lealtad, consentimiento, promesa y obligación’³. Estas notas tienen el propósito de señalar la próxima vecindad entre lo sabido, lo demostrado, la ciencia y lo cierto. En la misma línea, parece constatar una íntima trabazón entre lo sabido y lo visto. Desde el punto de vista simbólico es harto conocida la relación entre luz y conocimiento-saber-certeza⁴, que también ha sido empleada por numerosos pensadores⁵, entre ellos Platón⁶ y Agustín de Hipona.⁷ Otro elemento que se une temáticamente con lo antedicho se refiere al saber-conocimiento como apropiación intelectual comprensiva y coercitiva llevada a cabo por la unidad yoica tal como se hace patente en numerosos verbos, por ejemplo: *coger, captar, pillar, capire, capio, comprender, to get, to catch* y *begreifen*. Ello puede interpretarse como el vestigio de una primera lógica corporalista de lo concreto, carnal e individual sometida luego a un proceso de progresiva abstracción impersonal y universalizante.⁸ Ahí se inscribe esa tradición del estoico Zenón de Citio cuando, según Cicerón, se refiere así a las diferencias entre representación, asentimiento, comprensión y ciencia:

‘Niega, en efecto. Zenón que vosotros sepáis algo. ¿Cómo?, preguntará. Porque nosotros sostenemos que inclusive el tonto comprende muchas cosas. Pero negáis que alguien sepa cosa alguna sino el sabio. Y esto, por cierto. Zenón lo llevaba a cabo con el gesto. Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía: ‘Así es la representación’. Después, contrayendo un tanto los dedos: ‘Así, el asentimiento’. Luego, cerrándola por completo y apretando el puño decía que ésa era la comprensión. Y gracias a este símil. le impuso a ésta el

2 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2006, párrafo 90.

3 KLUGE, F.; *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [CD – ROM], Berlin, Gruyter, 2002, s. u.: gewiß, wissen, Beweis, weisen, wahr; CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967, s. u. οἶδα; FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1991. s. u. οἶδα.

4 CIRLOT, J.; *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1978, s. u. “luz” y CHEVALIER, J. (dir.); *Diccionario de símbolos*; Barcelona, Herder; 1986, s. u. “luz”.

5 cf. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía: L-Z*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951, s. u. luz.

6 PLATÓN, *Diálogos IV: República*, libro VII, 517b-c, Madrid, Gredos, 1988, p. 342: “comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia”.

7 AGUSTÍN DE HIPONA, santo, *Las retractaciones*, I, 4, 4, en MADRID, TEODORO C. (trad., ed.) *Escritos varios (2º)* [Obras completas XL], Madrid, BAC, 1995, p. 658: “es más creíble que hasta los ignorantes respondan cosas verdaderas sobre algunas disciplinas, cuando son bien interrogados, precisamente porque, en cuanto pueden comprenderlo, tienen presente la luz de la razón eterna, en la cual ven estas verdades inmutables”.

8 cf. LÉVI-STRAUSS, C.; *El pensamiento salvaje*; col. Breviarios; ed. Fondo de Cultura Económica; Méjico, 1972. Capítulo primero: “La ciencia de lo concreto” y segundo: “La lógica de las clasificaciones totémicas”.

nombre de *katálepsis*, que antes no existía. Acercando, en fin, la mano izquierda y apretando el puño con pericia y fuerza, decía que así es la ciencia, de la cual nadie goza sino el sabio.⁹

En contraposición con esos modos de pensar apresadores, objetuales y estáticos, Alan Watts se pregunta desde el zen: ‘¿Qué ocurre con mi puño —objeto sustantivo— cuando abro la mano? El objeto desaparece milagrosamente porque la acción estaba disfrazada por una parte de la oración que generalmente designa una cosa.’¹⁰ Con esta cuestión, que es análoga a la que interroga sobre el regazo cuando uno se pone de pie, pretende este autor poner de relieve cómo la educación implica integración social, aceptación de códigos de representación lingüística, de valores (morales, artísticos, cuantitativos) y demarcaciones cognitivas en la experiencia cotidiana, como el distingo entre objetos, sucesos y actos, mientras que sucede, paradójicamente, que ‘gran número de palabras chinas hacen tanto de sustantivos como de verbos, de manera que a quien piensa en chino le cuesta muy poco advertir que los objetos son también sucesos, que nuestro mundo es una colección de procesos más que de entidades.’¹¹ A algo parecido alude Rorty en *Cultura y Modernidad: Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*¹².

Tras estos preliminares, cuyo sentido debe de ser claro, es fuerza ocuparse de las reflexiones de Ludwig Wittgenstein a propósito de la certeza, la cuales tiene un motivo impulsor en una afirmación de G. E. Moore, la cual aspira a echar una mano en la prueba del mundo exterior, a saber: ‘puedo hacer ahora una gran cantidad de demostraciones diferentes [de la existencia de cosas fuera de nosotros], todas ellas completamente rigurosas. Además, creo que en otros momentos he estado en posición de dar muchas otras. Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, «Aquí hay una mano», y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, «y aquí hay otra». Si, al hacer esto, he probado ipso facto la existencia de cosas externas, todos verán que puedo hacerlo también de muchísimos modos diferentes: no hace falta multiplicar los ejemplos.’¹³ Esta prueba mooreana causa problema a Wittgenstein, no al primero, atomista lógico del *Tractatus*¹⁴, sino al segundo. Para entender dónde radica

9 ZENÓN DE CITIO, conservado en CICERÓN, *Académicos primeros* II, 144 y publicado en CEPPELLETTI Á. J. (trad., ed.), *Los estoicos antiguos*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 60-61, texto 87.

10 WATTS, A. W., *El camino del zen*, Retamar (Almería), Ediciones perdidas, 2005, pp. 24-25.

11 *ibidem*.

12 cf. DEUTSCH, E., RORTY, R., *et alii*, *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairós 2001, p. 193.

13 MOORE, G. E. “La prueba del mundo exterior”, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 155-157; sigue con: “(...) (2) tengo que saber que son verdaderas las premisas aducidas. No basta que lo crea sin que sean ciertas en absoluto, o que no sepa que son verdaderas, aunque de hecho lo sean; (...) (2) Con toda certeza, en aquel momento *conocía* lo expresado con la combinación de ciertos gestos y la pronunciación de las palabras «Aquí hay una mano y allí otra». Sabía que había una mano en el lugar indicado por la combinación de cierto gesto con el «aquí» pronunciado en primer lugar, y que había otra en un lugar diferente señalado por la combinación de cierto gesto con el «allí» pronunciado en segundo lugar. ¡Qué absurdo hubiese sido sugerir que no lo sabía, sino que sólo lo creía, y que quizá no fuese así! ¡Del mismo modo se podría sugerir que no sé que ahora estoy de pie y hablando, que quizá, después de todo, no lo esté, que no es totalmente seguro que lo esté! (...) Por tanto, mi demostración de la existencia de cosas fuera de nosotros satisfizo tres de las condiciones necesarias de una demostración rigurosa. ¿Hay otras condiciones necesarias que no satisfaga? Quizá pueda haberlas; no lo sé. Pero deseo subrayar que, según me parece, todos nosotros aceptamos constantemente demostraciones de este tipo como absolutamente concluyentes (como dando por solventados ciertos problemas sobre los que antes estábamos en duda)”.

14 WITTEGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009, 2.0211: “Los objetos forman la sustancia del mundo; si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera”.

el núcleo de *Sobre la certeza* conviene, primero, familiarizarse un tanto con el autor de las *Investigaciones*; éste sugiere conceptuar el lenguaje como un juego, que forma parte de una actividad o forma de vida¹⁵, un juego cuyas reglas (indicadores de caminos) se aprenden observando cómo juegan otros¹⁶ y que está constituido por una complicada red de parecidos de familia¹⁷, y no está absolutamente delimitado por las reglas, sino que las va poniendo y cambiando sobre la marcha, al tiempo que las respeta¹⁸. Wittgenstein parece poner en suspenso la ontología y la metafísica, rechazando además lógica en cuanto idealización lingüística del ser, o ideal de precisión, dotada de sublimidad e investida, según el irónico Wittgenstein, de “una especial profundidad — un significado universal. Ella está, según parecía, en el fundamento de todas las ciencias.— Pues la consideración lógica indaga la esencia de todas las cosas. Intenta ver las cosas en su fundamento y no debe ocuparse de si lo que sucede efectivamente es así o así. — Nace no de un interés por los hechos del acontecer natural, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración a entender el fundamento, o esencia, de todo lo que la experiencia enseña. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevos hechos: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada nuevo con ella”.¹⁹

Frente a esto, el filósofo vienés repone que llega un momento en que cesa la cimentación fundante, se dobla la pala, ‘la justificación tiene un límite’ y es preciso decir ‘así simplemente es como actúo’, en obediencia ciega y no elegida a la regla²⁰, de manera que las cosas se dan por zanjadas aunque sea virtualmente imposible que queden zanjadas, como cuando se dice ‘No hay más que hablar’ o ‘El asunto está concluido’, dando a entender que se da carpetazo al asunto, es archivado y se marca como acabado.²¹ Con esta consideración filosóficamente pragmática, cercana a lo cotidiano, a la vida, Wittgenstein enfrenta por superar lo que Hans Albert ha llamado ‘el problema de la fundamentación’²² sin decantarse por ninguna de las alternativas clásicas, a saber: el intelectualismo²³ y el empirismo²⁴. Pese a sus divergencias, ambos tienen una ambición de trascendencia fundante dualista, convencida de las distinciones entre esfera sensible o fenoménica y esfera de ideas-pensamiento-lenguaje; (a)parecer y ser; sujeto y objeto; finitud e infinitud; imperfección e perfección; necesidad y accidentalidad; mutabilidad e inmutabilidad; racionalismo y empirismo optan, cada uno a su modo, por una primacía ontológica y epistemológica.²⁵

Emparejada con lo anterior está el juego de términos ἐπιστήμη / δόξα. La primera se vincula con el conocimiento científico, esto es, aquel que no consiste en saber que, por ejemplo, hay un trueno en las nubes, sino en saber *por qué* hay

15 cf. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2010, párrafo 23.

16 cf. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, párrafo 53.

17 cf. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, párrafo 67.

18 cf. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, párrafo 84.

19 WITTGENSTEIN, *op. cit.*, párrafo 89.

20 cf. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, párrafos 217 y 219 y 192.

21 WITTGENSTEIN, L., *Cuaderno marrón*, en *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976, pp. 203-204.

22 ALBERT, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1969, p. 8: “cuando se trata de captar la esencia del conocimiento o de distinguir auténtico conocimiento y saber verdadero de meras opiniones, suposiciones o impresiones subjetivas, por lo común se topa muy pronto con lo que suele considerarse un problema central, o mejor, el problema central de la epistemología”.

23 ALBERT, H., *op. cit.*, 21: “que parte de la soberanía de la razón, de la intuición intelectual y de la primacía del saber teórico”.

24 *ibidem*: “que realza la soberanía de la observación, de la percepción sensible, y la primacía de los hechos”.

25 Es obligado señalar aquí a Hume como excepción escéptica desde el empirismo.

truenos²⁶. Se presenta, entonces, como un saber *ex causis*, verdadero, tal como distingue Platón en la *República*: “Entonces estaremos satisfechos, como antes, con llamar a la primera parte ‘ciencia’, a la segunda ‘pensamiento discursivo’, a la tercera ‘creencia’ y a la cuarta ‘conjetura’, y estas dos últimas en conjunto ‘opinión’, mientras que a las dos primeras en conjunto ‘inteligencia’²⁷ Se ofrece aquí un conocimiento universal, seguro, sistemático, objetivo y subsistente, ontológicamente real, propio de un topos entitativamente más pleno, como conviene al sentido etimológico²⁸ de ἐπιστήμη, aquello que se coloca debajo, esto es, un conocimiento fundamental, basal, *grundlegend*. De acuerdo con esto, Rudolf Carnap cifró el carácter epistémico en lo lógico y la ‘ciencia’ y concluyó que ‘the logical analysis of philosophical problems shows them to vary greatly in character. As regards those object-questions whose objects do not occur in the exact sciences, critical analysis has revealed that they are pseudo-problems. The supposititious sentences of metaphysics, of the philosophy of values, of ethics (in so far as it is treated as a normative discipline and not as a psycho-sociological investigation of facts) are pseudo-sentences; they have no logical content, but are only expressions of feeling which in their turn stimulate feelings and volitional tendencies on the part of the hearer. In the other departments of philosophy the psychological questions must first of all be eliminated; (...) According to this view, then, once philosophy is purified of all unscientific elements, only the logic of science remains.’²⁹ Por su parte, la δόξα, denostada por la filosofía griega desde Parménides y Platón (pero no por Aristóteles), significa «opinión», «creencia», «conjetura» y «estimación» está emparentada con δοκεῖ μοι (‘me parece, creo o considero’) y puede relacionarse con φαίνεται μοι, que en griego significa “se me aparece” y “me parece” también en ocasiones como creencia, en virtud de la distinción dicotómica entre apariencia y ‘realidad’. La *doxa* tiene su reflejo en el δόγμα, versión petrificada, estática, del parecer, de la misma manera que πράγμα es el hecho o la acción y πράξις es la faceta dinámica del πράσσω (obrar, hacer o ejecutar), la actividad. Todo lo descrito conlleva la caída de la ἀληθεία griega, aquello que no pasa desapercibido, que no se escapa al conocimiento, que no queda inadvertido, (λανθάνω), lo involdidado o inolvidable (λήθη), por decirlo con Heidegger: ‘ἀληθεία, els grecs anomenen així allò que solem ‘traduir’ amb el mot ‘veritat’. Tan mateix, si traduïm ‘literalment’ la paraula greca, llavors aquesta diu, en alemany, Unverborgenheit, ‘il·latència’³⁰.

Importa señalar, por último, que el dualismo ontológico (dos mundos) y epistemológico (dos niveles o tipos de ‘saber’) conecta con la cuestión de la verdad como correspondencia expresada con el latinajo *adaequatio intellectus ad rem*, esto es, adecuación, acuerdo o concordancia entre dos términos; si atendemos al significado de esa caracterización, la verdad supone una igualación, un dación mutuamente vinculante o un corazón común, único y armonioso, que va mano con mano, entre dos extremos correlativos. La *adaequatio intellectus ad rem* fue definida por Aristóteles cuando escribió: ‘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’³¹; esto

26 cf. AUDI, R. (ed.), *Diccionario Akal de filosofía*, Madrid, Akal, 2004, s. u. ARISTÓTELES.

27 PLATÓN, *Diálogos IV: República*, libro VII, 533e-334a, Madrid, Gredos, 1988, p. 366.

28 CHANTRAINE, P., *Dictionnaire etymologique de la langue greque. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1967, s. u. ἐπιστήμη.

29 CARNAP, R., *Logical syntax of language*, London, Routledge, 2000, pp. 278-279.

30 HEIDEGGER, M., *Parménides*, Barcelona, Quaderns Crema, 2005, p. 37.

31 ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1011b26: en ed. ROSS, W.D., *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”.

mismo fue modernizado, según Tugendhat³², por Alfred Tarski con la fórmula “p es verdadero \equiv p”. Una forma más moderna de presentar así la ‘verdad’ distingue entre esquema y contenido³³. La correspondencia veritativa vincula, pues, las palabras, las ideas y las cosas, o, por mejor decir, el pensamiento-lenguaje y la realidad, o, en otros términos, de lo físico y lo metafísico o transnatural cuya intermediación y *medium tertium* se producía por el *logos* o palabra razonadora humana. Tal propuesta enraíza en el logicismo metafísico de Parménides, continuado por Platón en sus discursos cuando se refiere al ser y al no ser en correlación con verdad y falsedad en el diálogo *Sofista*, donde participa el Extranjero y se comete el parricidio de Parménides³⁴.

Las consideraciones previas resultan pertinentes porque contribuyen a apreciar el alcance y los compromisos o evitaciones de cuanto Wittgenstein sostiene en *Sobre la certeza* y cuyo estudio ahora continúa. Al pensador de Viena le insatisface la prueba mooreana y expone sus observaciones al respecto, más que sus razones, *Gründe* y *Begründungen*.³⁵

Según Wittgenstein, el que ‘las cosas sean así’ no tiene por qué condecirse con o seguirse de la certeza subjetiva propia de que las cosas son así, ni con la comunicación pública de dicha certeza, incluso si dicha expresión cuenta el asenso general de los interlocutores que o bien la comparten o bien la adquieren derivadamente por considerar al emisor digno de crédito, lo que constituye una suerte argumento de autoridad; con todo, parece tener poco sentido dudar de ello.³⁶ La duda no procede avanza, no funciona, no es legítima o funcional cuando se refiere a las manos, al cerebro, a la silla que está allí, al hecho de ser un hombre, entre otros. Esa certeza como convicción subjetiva y subjetivamente irrefutable, fuera de duda, relaciona con la verdad en tanto que abstracción lingüística que, a su vez, designa una apuesta operativa e instrumental o una creencia argumentada y compartida, fruto de repetidas inducciones, que regula y garantiza (un cierto) éxito de la acción y da sentido o aclaración funcional en forma de criterios decisorios en cualquier ámbito práctico o teórico. Este conjunto de certezas y verdades, cosas sabidas que se confirman en la vida ordinaria está regido por criterios de validez establecidos según el contexto, esto es, por estipulaciones, pactos, convenciones y por decisiones, cortes o tajos electivos teórico-prácticos³⁷. Esas verdades y certezas topan con su límite justificativo que no son la claridad y distinción cartesiana, sino nuestras prácticas y actuaciones, que yacen en el fondo del juego de lenguaje³⁸.

32 TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter, 1970, p. 2.

33 Cuyo cariz metafísico evidencia WELLMER, A., *Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, p. 215: “die Idee einer Korrespondenz zwischen Aussage und Wirklichkeit ein irreführendes Bild suggeriert: nämlich das Bild einer von irgendeinem Standpunkt – der nicht unserer sein Punkt, sondern vielleicht derjenige Gottes – feststellbaren Übereinstimmungsbeziehung zwischen Aussagen oder Überzeugungen und einem Stück Wirklichkeit bzw. Den Dingen selbst”.

34 PLATÓN, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1998, *Sofista*, 239a-268a (pp. 390-480).

35 Sobre estos dos últimos términos cabe observar que *Grund* como razón tiene plural mientras que *Grund* como suelo carece de plural; el tránsito de éste a la abstracción racional parece evidente, lo turbador radica en que en el “*Grund*” no hay plural, es único.

36 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2006, párrafo 2. cf. 192: “Si ahora todo habla en favor de una hipótesis, y no hay nada que hable en contra -¿es verdadera con toda certeza? Podemos expresarlo así. Pero, ¿está de acuerdo tal hipótesis con la realidad, con los hechos?-Con esta pregunta ya te mueves en un círculo”.

37 cf. *op. cit.*, párrafo 5: “Que una proposición pueda, en último término, revelarse falsa depende de lo que considere que es válido para decidir sobre ella”; 200: “La proposición es verdadera o falsa” sólo quiere decir que ha de ser posible decidir a favor o en contra de ella. Pero con ello no se proporciona el tipo de fundamento que corresponde a tal decisión”; párrafo 362.

38 cf. *op. cit.*, párrafo 205.

Este repertorio de proposiciones mooreanas remite a aquello que se sabe en el sentido de estar seguro, con la actitud de estar tranquilamente ‘sin curarse ello, sin requerir cuidado o solicitud’ (*securus*) sobre lo que ‘es difícil imaginar por qué alguien habría de creer lo contrario’ o ‘de lo que ‘ninguna persona razonable dudaría en este caso’³⁹. La seguridad del saber en sentido ordinario es caracterizada por Wittgenstein como una forma de vida⁴⁰, algo animal, en la cual uno no puede admitir evidencia como prueba refutatoria y que condiciona su obrar, más allá de la dicotomía justificado / injustificado, pero que tiene lugar en el juego del lenguaje, donde se aducen ‘buenas razones’⁴¹ para sostener que ‘sé’. El entramado de estas verdades operativas incuestionadas – vivencialmente incuestionables – forma lo que Wittgenstein llama la ‘imagen del mundo’. Esa cosmovisión es ‘el trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso’⁴², aceptada sin crítica, juicio ni por convicción, a modo de mitología que funciona como las reglas de un juego que se aprende por la práctica, o bien como los canales por los que discurre lo fluido *sub iudice* que, adoptando la solidez, puede convertirse en nuevo canal para permite el movimiento, el flujo de lo que antes era sólido. Quizás esa mitología puede perfilarse como una hipótesis vitalmente necesaria, como algo que está puesto debajo como la manta de retales que sirve para desplazar el armario, que puede ser de mejor o peor calidad, funcionar bien o mal, atorarse, rasgarse, deslizarse rápido o lento, zurcirse o ser cambiada. De esa ‘imagen del mundo’ no cabe tener duda; dice Wittgenstein: ‘Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras’, ‘Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza’ y ‘¿No se necesitan razones para dudar?’⁴³. Esto recuerda a la afirmación kantiana de que el dogmatismo precede al escepticismo.⁴⁴ Por su parte, el propio Descartes reconoce que en su pesquisa necesita opiniones previas y una moral provisional⁴⁵; ese trasfondo operativo que detiene el *regressus ad infinitum*⁴⁶ se liga con la distinción de Ortega entre ‘ideas’ y ‘creencias’⁴⁷. La duda tiene lugar,

39 *op. cit.*, párrafo 93 y 453; cf. 19.

40 *cf. op. cit.*, párrafos 358-359.

41 *op. cit.*, párrafo 18.

42 *op. cit.*, párrafos 93 y 94, respectivamente.

43 *op. cit.*, 112, 114 y 115.

44 KANT, I., *KrV, Crítica de la razón pura*, A-760-1. B-788-9, RIBAS, P. (trad.), Madrid, Alfaguara, 1978, p. 603: “el primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es *dogmático*. El segundo, el que acabamos de mencionar, es *escéptico*, y pone de manifiesto la prudencia de un Juicio escarmentado por la experiencia”.

45 DESCARTES, R., *Discurso del método*, Valladolid, Maxtor, 2007, p. 18: “Segunda parte “por lo que toca a las opiniones, a que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón”. Tercera parte: (...) hube de arreglarme una moral provisional, que no consistía sino en tres o cuatro máximas: (...) seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando constantemente la religión; (...) ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas; (...) fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo”.

46 El tropo escéptico consistente en toda afirmación de que ser justificada mediante otra que, a su vez, remite a otra, en un retroceso infinito en busca de un fundamento primero; es decir, si se justifica inferencialmente O1, entonces es necesario que esté justificada, al menos en parte, por O2, y así sucesivamente y sin fin en un proceso regresivo de concatenaciones. Cf. a este respecto, ALBERT, H. *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr Siebeck, 19915, pp. 15 y sig.: “Wenn man für *alles* eine Begründung verlangt, muß man auch für die Erkenntnisse, auf die man jeweils die zu begründende Auffassung – bzw. die betreffende Aussagen-Menge – zurückgeführt hat, wieder eine Begründung verlangen. (...) 1. einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben scheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchzuführen ist und daher keine sichere Grundlage liefert”.

47 ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*, Madrid, Alianza, 1986, p. 24: “«ideas» básicas que llamo «creencias» —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra

entonces, desde algo, a partir de una certeza, como indica la propia etimología de dudo / *dubito*, [estar dividido entre dos posibilidades], que está, a su vez, relacionado con la raíz latina **dub*-⁴⁸, que se vincula con *duo* y *duplex* (dos y doble o dúplice, respectivamente); análogamente, en griego clásico, el giro ἐν δίοῳ, que procede de δίοοι (dos, ambos < δύο), significa *in dubio*, en duda; de manera similar, el sustantivo alemán *Zweifel* (duda) es un compuesto formado por *zwei* (dos) y *-falt* (relacionado con *-fältig*, en latín *-plex*, doblar, plegar), con el significado etimológico de “doble, dúplice”. Bien se echa de ver cómo el hecho de dudar no es más que hallarse, inicialmente, entre dos posibilidades, esto es, entre más de una, tanto en el obrar como en el pensar. Así pues, según Wittgenstein, todos contamos con un repertorio de certezas como punto de partida sobreentendido para iniciar la duda; con algo en qué creer sino de un modo irracional sí inmune a ciertos razonamientos refutatorios, incluso a todos.

Esto se vincula, pues, con la convicción, la creencia, la fe y. Si atendemos al origen léxico de la primera, cabe mencionar numerosos elementos relevantes. La convicción guarda relación con el hecho de convertir en culpable a un acusado a través de testimonios, de forma que quede vencido, convicto y, en otro sentido, convencido. En este punto aparece la metáfora legalista de la razón que resuelve en el kantiano tribunal de la conciencia. Por su parte, la creencia parece estar ligada, según la tradición decimonónica – (Darmsteter por primera vez) de Monier-Williams⁴⁹ y los modernos Pokorny⁵⁰ y Mayerhofer⁵¹, contra Ernout-Meillet⁵² y Walde-Hofmann⁵³, que siguen a éstos - a dos formantes con el significado de ‘poner el corazón en algo’ – con el valor de la confianza, la entrega y la devoción. En otro proceso diverso, pero con alguna cercanía, la creencia en inglés⁵⁴ y en alemán⁵⁵ está emparentada con el ‘tener por estimable, agradable o querido con amor (liebe / lubans)’. La fe, por último, remite a *fides*, πιστις que, al decir al decir de Benveniste – que también se pronuncia sobre la creencia⁵⁶ –, tienen el valor del crédito, la fidelidad, el pacto mutuamente vinculante. Con esta prolija información se aspira a sugerir la preeminencia obvia que el filósofo vienés otorga a nuestro *Weltbild*, a nuestra red de creencias hasta el punto de que, según parece decir la etimología, pertenecen a nuestra carnalidad, nos jugamos el corazón por ellas y nos obligamos; en cierto sentido, eso sí es algo por lo que morir y por lo que matar, por lo que jugarse el pellejo. Ese aparataje creencial tiene, además, una expresión teísta cristiana ofrece Anselmo

vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos”.

48 cf. ERNOUT, A[LFRED], y MEILLET, A[NTOIN], *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967, s. u. DUB-, DUBŌ, DUBĀRE, DUBITŌ, DUBITĀS, DUBIUS, DUBIA, DUBIUM.

49 MONIER WILLIAMS, M., *a Sanskrit English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1960, s. u. Śraddhā.

50 POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München, A. Francke, 1959, vol 2, p. 579 y ss., s. u. [^]kerd.

51 MAYRHOFER, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen = A concise etymological Sanskrit dictionary*, Heidelberg, Winter, 1956-1980, vol 2, p. 386 y ss. s. u. Śraddhā.

52 ERNOUT, A[LFRED], y MEILLET, A[NTOIN], *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967, s. u. *credo*, donde hablan de “étymologie populaire”.

53 WALDE, A. y HOFMANN, J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heilderberg, Carl Winter, 1982, s. u. *credo*.

54 *Oxford English dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2009, CD-ROM, s. u. “believe”.

55 POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München, A. Francke, 1959, vol 2, p. 579 y ss., s. u. “leubh”.

56 BENVENISTE, ÉMILE, *Vocabulario de las instituciones europeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 74-78 y 112-117 respectivamente.

de Canterbury⁵⁷, quizás inspirado en Agustín de Hipona⁵⁸, cuando expone, el primero, el argumento ontológico por vía de demostración apriorística, lógica y en busca la contradicción interna o la inconsistencia lógica en el pensamiento o en las palabras de quien niega a Dios. Incluso un filósofo empirista como Quine subraya el valor de nuestros conocimientos, no sólo prefilosóficos y vivenciales, en cuanto constructo humano a modo de red de conceptos con elementos periféricos en contacto con la experiencia y otros centrales más alejados de ésta y más difíciles de cambiar – como la lógica o las matemáticas –, pero también modificables⁵⁹, como sucede con la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Precisamente sobre esto último se pronuncia Hillary Putnam, matizando a Quine, pero dándole en gran parte de la razón sobre la relativa inutilidad del distingo. Putnam estudia la diferencia entre una proposición tipo ‘todos los solteros son no casados’ analítica y otra ‘hay un libro en la mesa’ sintética. Según parece, la segunda remite a lo empírico, mientras la primera es verdadera por definición, en virtud de la sinonimia semántica, de las reglas del lenguaje o

57 ANSELMO DE CANTERBURY, santo, *Proslógio*, capítulo I, 1.457, en FERNÁNDEZ, C. (ed.), *Los filósofos medievales: selección de textos; volumen II, Escoto Eriúgena a Nicolás de Cusa*, Madrid, BAC, 1980, pp. 70-72: “No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender”. “Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón: *No hay Dios*. Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo. (...) y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad”.

58 AGUSTÍN DE HIPONA, santo, Sermón XLIII: Comentario de *2 Pe 1, 18, 4* [III], en *Sermones 1º*, FUERTE LANERO, M., CAMPELO M., (ed., trad.), [*Obras completas VII*], Madrid, BAC, 1981, p. 591: “Me dice alguien: «Entienda yo y creeré». Le respondo: Cree y entenderás. Habiendo, pues, surgido entre nosotros una especie de controversia al respecto, en modo que él me diga: «Entienda yo y creeré» y yo le responda: Más bien, cree para entender, llevemos el pleito al juez; ninguno de nosotros pretenda fallar en causa propia. ¿A qué juez iremos? Examinados uno a uno todos los hombres, no sé si podremos encontrar otro juez mejor que un hombre mediante el cual Dios hable. No recurramos, pues, en esta controversia y en este asunto a los autores profanos; no sea el poeta quien nos juzgue, sino el profeta”.

59 QUINE, W. V.O., “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 86-87: “La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geografía y la historia hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados. O, con otro símil, el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones-límite da la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo: hay que redistribuir los valores veritativos entre algunos de nuestros enunciados, La nueva atribución de valores a algunos enunciados implica la re-valoración de otros en razón de sus interconexiones lógicas -y las leyes lógicas son simplemente unos determinados enunciados del sistema, determinados elementos del campo. Una vez redistribuidos valores entre algunos enunciados, hay que redistribuir también los de otros que pueden ser enunciados lógicamente conectados con los primeros o incluso enunciados de conexiones lógicas. Pues el campo total está tan escasamente determinado por sus condiciones-límite -por la experiencia- que hay mucho margen de elección en cuanto a los enunciados que deben recibir valores nuevos a la luz de cada experiencia contraria al anterior estado del sistema. Ninguna experiencia concreta y particular está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo, sino que esas ligazones son indirectas, se establecen a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo. Si esta visión es correcta, será entonces erróneo hablar del contenido empírico de un determinado enunciado –especialmente si se trata de un enunciado situado lejos de la periferia del campo-. Además, resulta entonces absurdo buscar una divisoria entre enunciados sintético; que valen contingentemente y por experiencia, y enunciados analíticos que valen en cualquier caso. Todo enunciado puede concebirse como valedero en cualquier caso siempre que hagamos reajustes suficientemente drásticos en otras zonas del sistema”.

de la estipulación o de la convención implícita. Pero entonces se pregunta por el valor de ciertos enunciados científicos que pasan por analíticos cuando son sintéticos, como ocurre con la definición de la energía cinética e incluso con los principios de la geometría, donde la noción de línea recta ha sido sustituida por la de ‘rayo lumínico’, más óptica. Las verdades analíticas son, por decreto, inmunes a la revisión, tienen un carácter modélico y se originan en un lenguaje cuyas reglas se aceptan por el mero hecho de usarlo, ya las fije un inventor si se trata de un lenguaje formalizado, ya vengan prefijadas desde tiempo inmemorial si se hace referencia al lenguaje humano. La fijación de las reglas y la carga semántica (definiciones) de las proposiciones analíticas, irrefutables y no verificables en sentido práctico⁶⁰ y que permiten sinonimia perfecta analítica corresponde al hombre y al lenguaje mismo, remiten a los criterios, creencias y valores del gramático filósofo. La discusión de la analiticidad incumbe, pues, de nuevo a qué creemos sobre cómo articular las razones (lógica) y cuál es su contenido semántico, y ahí emergen disonancias, como ocurre con la noción de ‘matrimonio’ y su(s) sinónimo(s) perfecto(s) ‘unión ¿electiva?, ¿estable? y legalizada con ¿fines afectivos y sexuales? entre un hombre y una mujer, dos hombres, dos mujeres, dos seres humanos, dos seres humanos no emparentados hasta cierto grado... Pese al carácter polémico de esto último queda claro que es preciso algo en qué creer, generalmente de modo consensuado. En consecuencia, resulta inviable en la vida, por tanto, un proceso continuo y total de duda, conservador, conducente primero a la suspensión absoluta del juicio y la inacción y la muerte como epojé terminativa incluso en cuanto a la respiración; de hecho, ninguno de los *Philosophierende*, humanos, idealistas o empiristas dice, de estar gravemente enfermos, ‘voy a dejar de tomar la medicación’ porque tiene la certeza práctica de que si deja de tomarla morirá (antes); se trata, más bien, de un *als ob* que cuenta con condicionantes efectivos y respetados.

A Wittgenstein no le incomodan las certezas ordinarias o cotidianas constitutivas y vitalmente necesarias, conviene repetirlo, sino, muy al contrario, el mal uso de ese ‘sé’ mooreano, por cuanto supone una desatención al carácter especializado de ese término y el empleo inveterado de ‘proposiciones [filosóficas] a las que volvemos una y otra vez como hechizados’⁶¹, las cuales él desea eliminar. Lo que le importa subrayar al autor consiste en que, al estudiar filosóficamente, el ‘sé’ aflora, más bien, la creencia de saber y, en consecuencia, lo que el vienés llama ‘la paradoja de Moore:

‘La paradoja de Moore se puede expresar así: la aserción «Creo que esto es así» se usa de manera similar a la afirmación «Esto es así»; y, no obstante, la suposición de que yo creo que esto es así no se usa de manera similar a la suposición de que esto es así. (...) Asimismo: el enunciado «Creo que va a llover» tiene un sentido análogo, es decir, un uso análogo, a «Va a llover», pero «Entonces creí que iba a llover» no tiene un uso análogo a «Entonces llovió».’⁶²

60 PUTNAM, H., “The analytic and synthetic” en *Mind, language and reality: philosophical papers volumen 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 68-69: “There they are, the analytic statements: unverifiable in any practical sense, unrefutable in any practical sense, yet we do seem to have them. This must always seem a mystery to one who does not realize the significance of the fact that in any rational way of life there must be certain arbitrary elements. They are “true by virtue of the rules of the language; they are “true by stipulation; they are true by implicit convention. Yet all these expressions are after all nothing but metaphors: true statements, but couched in metaphor nonetheless. What is the reality behind the metaphor? The reality is that they are true because they are accepted as true, and because this acceptance is quite arbitrary in the sense that the acceptance of the statements has no systematic consequences beyond those described in the previous section, e.g. that of allowing us to use pairs of expressions interchangeably”.

61 WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafo 31. cf. para lo anterior: párrafos 11, 406.

62 WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, X.

Lo que Wittgenstein tematiza⁶³ consiste que todo ‘sé’ que se tiene por infalible y que no garantiza la verdad de su decir, o incurre en algún tipo de circularidad del estilo: ‘hay una mano’ porque sé que hay una mano porque hay una mano, o, a la cartesiana: tengo idea de mano y la mano es generadora de ideas de mano, luego, existe la mano. Es preciso conformarse con ‘creer saber’, ya que en toda demostración aducida para el saber tiene un lugar o bien el error, la equivocación, lo falible o bien el límite en la comprobación y la atribución de crédito a otra instancia. La posibilidad del error y de la detención del proceso deviene, en cierto sentido, consustancial a una *ratio* proporcional, aproximativa, *mensura*, analítica en sentido estricto, esto es, separadora, tajante, de despedazamiento sistemático y disolutivo por su impotencia ante lo infinito con lo cual, como indicó Cusa, se relaciona en términos asintóticos⁶⁴, como también indica literariamente Borges en ‘La biblioteca de Babel’ al referirse al libro que contenía todos los libros, en un proceso *ad infinitum*.⁶⁵ La *ratio* siente su insuficiencia, como indican el *cogito* dubitativo cartesiano⁶⁶ y el *fallor* agustiniano⁶⁷, por lo cual necesita justificación, confirmación, comprobación o corroboración. Aquí resurgen las notas de hacer algo justo, con exactitud y fuerza de ley absoluta, divina, de la firmeza, del dar algo por bueno o probo, de lograr que una verdad sea fuerte como un roble (*robur*), del mismo modo que *Rechtfertigung* apela a lo *recht-* relacionado con *richtig* y con *rectus*, que, a su vez, se emparenta con corregir y, especialmente, con regir, esto es, gobernar o guiar en línea recta.

Descartes encuentra, así pues, la seguridad y fortaleza de roble para su *arbor scientiarum*, un fundamento consistente, riguroso e inconstestable, en la creencia por antonomasia, en la fe religiosa secularizada⁶⁸, una metafísica

63 WITTEGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 407 y 408.

64 CUSA, N. D., *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”.

65 BORGES, J. L., “Ficciones: La biblioteca de babel”, *Obras completas I*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 469: “También sabemos de otra superstición de aquel tiempo: la del Hombre del Libro. En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto *de todos los demás*: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un dios”.

66 DESCARTES, R., *Discurso del método*, Valladolid, Maxtor, 2007, cuarta parte, pp. 42-43: “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 conmovérsela, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar”.

67 AGUSTÍN DE HIPONA, santo, SANTAMARTA DEL RÍO S. y FUERTES LANERO M. (trads.), *La Ciudad de Dios*, vol. 1, Madrid, BAC., 1988, libro XI, capítulo 26, p. 732 y ss: “todo el que conoce su duda, conoce con certeza la verdad, y de esta verdad que entiende, posee la certidumbre; luego cierto está de la verdad. Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad”.

68 DESCARTES, *Discurso del método*, Valladolid, Maxtor, 2007, pp. 44-45: “Pero no podía suceder otro tanto con la idea de un ser más perfecto que mi ser; pues era cosa manifiestamente imposible que la tal idea procediese de la nada; y como no hay menor repugnancia en pensar que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, que en pensar que de nada provenga algo, no podía tampoco proceder de mí mismo; de suerte que sólo quedaba que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza verdaderamente más perfecta que yo soy, y poseedora inclusive de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea; esto es, para explicarlo en una palabra, por Dios. A esto añadí que, supuesto que yo conocía algunas perfecciones

moderna que garantice el *quod clare et distincte percipitur*, que va más allá de las certezas animales constitutivas de la imagen del mundo que propone el filósofo de Viena. La *ratio* humana – que podría ser, como señala Hume, no la capacidad argumentativa de un sujeto mental sino conjunto de proposiciones ligadas un cúmulo caótico de estados mentales – trata de salvar su limitación en cuanto aspira a la identidad idealista entre sujeto y objeto idealista sostenida por un Hegel kantiano⁶⁹, con lo que aspira a comprimir el todo, a ser omniabarcadora, con lo que, en realidad, se ve obligada a realizar recortes para cuadrar su aspiración, como bien indica Adorno:

‘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 juicio.’ (...) ‘[I]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.’⁷⁰ (...) ‘La totalidad de la contradicción no es nada más que la no-verdad de la identificación total, tal como se manifiesta en ésta. La contradicción es la no-identidad bajo el dictamen de una ley que afecta también a lo no-idéntico. Pero ésta no es una ley del pensamiento, sino real. Quien se pliega a la disciplina dialéctica ha incuestionablemente de pagarlo con el amargo sacrificio de la diversidad cualitativa de la experiencia.’⁷¹

El propio Adorno expresa, con Max Horkheimer, el rechazo a esa *superbia* o desmesura culposa de la razón humana que, pese a su incapacidad y finitud, pretende erigirse en dueña y señora de la naturaleza y de los semejantes⁷², que realiza así el sueño cartesiano⁷³, que lleva a Auschwitz.

que me faltaban, no era yo el único ser que existiese (aquí, si lo permitís, haré uso libremente de los términos de la escuela), sino que era absolutamente necesario que hubiese algún otro ser más perfecto de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto yo poseía; pues si yo fuera solo e independiente de cualquier otro ser, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que yo sabía faltarme, y ser, por lo tanto, yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios”.

69 KANT, I., *KrV, Crítica de la razón pura*, RIBAS, P., (ed., trad.), Madrid, Alfaguara, 1978, “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, G. W., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke*, Band 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”.

70 ADORNO, T., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 19. y p. 45.

71 ADORNO, T., *Dialéctica negativa*, en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005, p. 18.

72 *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”.

73 DESCARTES, R., *Discurso del método*, sexta parte, pp. 85-86 en *Discurso del método. Meditaciones filosóficas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982: “es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos,

Con lo inmediatamente antedicho se ha intentado apuntar la detención del proceso ejecutada por la razón, de forma que pone fin a la fundamentación.

Ahora conviene regresar a Wittgenstein para tratar el otro asunto que se mencionaba junto a la detención del proceso, a saber, el error. A pesar de la certeza propia, si todos los demás disienten y aportan testimonios contrarios, entonces de nada sirve ese saber. Aquí aflora el carácter normativo del saber en el sentido de lo mayoritario o social y estadísticamente normal, lo que se da por norma.⁷⁴ Sin embargo, como el propio autor escribe en otra parte, el hecho de que diga y sepa que las cosas son así y que los demás me den la razón no significa que sean así. Cabe la posibilidad de que el escéptico o el idealista tengan razón, aunque sean minoría⁷⁵. Por otra parte, el filósofo de Viena se pregunta cómo separar error y perturbación mental⁷⁶ y anota que el error tiene causa, tiene un lugar adecuado en medio de cuanto correctamente sabe quién se equivoca; así mismo el error constituye una anomalía excepcional, tiene una duración y ámbito de afectación menor, mientras que la perturbación – o idea delirante – tiene mayor alcance y duración, se muestra que ‘si hago cierta clase de enunciados falsos no está claro que los comprenda’⁷⁷, como cuando alguien dice percibir a una persona y nadie más lo hace. En este punto conviene apuntar la cuestión del realismo como ‘la creencia – propia del sentido común – de que el mundo que representan el lenguaje y el pensamiento humanos es un mundo objetivo, independiente de la mente y del lenguaje que lo representan’⁷⁸ y la consecuente división entre lo objetivo y lo subjetivo. Lo objetivo en los acontecimientos y en sus constituyentes se caracteriza por 1) la intersubjetividad o acceso compartido y literal para múltiples individuos; 2) la sustantividad o acaecer independiente de un perceptor; 3) la fisicidad o reductibilidad descriptiva a términos científicos; 4) la normatividad o valor normativo de los acontecimientos para evaluar las representaciones. Por su parte, lo subjetivo conlleva 1) la privacidad o imposibilidad de compartir entre dos o más la misma vivencia; 2) la transparencia o el notar consciente; 3) irrectubilidad o imposibilidad de precisar con términos científicos sus características; 4) incorregibilidad o carácter no normativo en sentido positivo o negativo con respecto a las vivencias.⁷⁹ En estas definiciones opuestas tienen también un papel las convicciones o apuestas de creencia. Wittgenstein acepta ese realismo objetivista como condición de posibilidad de cualquier otra pesquisa, como punto de partida indudable y, no obstante, el mundo realista objetivo se presenta y es el mundo de la vida ordinaria. A partir de la bipartición antedicha es posible reseguir las observaciones del vienés sobre el lenguaje privado y las sensaciones. Tilda de absurda la formulación ‘sé que aquí yace un hombre enfermo’⁸⁰ y deja claro en las *Investigaciones* que sólo que el ‘saber’ sobre la propia sensación es indudable cuando digo ‘tengo dolor’ mientras que los otros lo inducen o lo presumen y dicen saberlo, a partir de mi conducta, en un empleo espurio de ‘saber’, ya que en él no hay convicción o certeza absoluta e indudable.⁸¹

que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza”.

74 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafo 503.

75 cf. TITO LIVIO, CONWAY, R.S.-WALTERS, C.F. (eds.), *Ab Urbe condita*, Oxford, Clarendon Press, 1914, XXI, IV, 1: “*ut plerumque fit, maior pars meliorem uicit*”.

76 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 73, 74, 75 y 647.

77 WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 81.

78 GARCÍA CARPINTERO, M., *Las palabras, las ideas y las cosas: una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 125.

79 *ibidem*, pp. 61-62 y 72-73.

80 WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafo 10.

81 WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2010, párrafo 246.

En otro orden de cosas, es obligado consignar que el hecho importante de que la certeza, el saber y el error, y otras muchas prácticas humanas, se realiza con el auxilio de juegos de lenguaje, esto es, muestran la capacidad lingüística y social de los seres humanos⁸², a partir del diálogo, del lenguaje, de la gramática, del principio de cooperación de Grice en su faceta cualitativa (ser veraz),⁸³ pues existe una dimensión moral y un aspecto práctico que, como indica Kant⁸⁴, impiden que la mentira sea ley universal; importa la veracidad porque, como bien apunta Nicol, lo éticamente problemático es la persistencia voluntaria en el error, que pone en duda el afán de veracidad y se convierte el engaño.⁸⁵ En estrecha relación con el lenguaje, por ser una clase formalizada de éste, se encuentra la lógica, que cuenta con variables proposicionales, operadores lógicos y reglas de formación y formalización de proposiciones. En cierto sentido, se trata de una gramática. Esto aparte, filósofos notables sostienen que la lógica regula o prescribe las leyes del pensamiento al modo de un *ars recte cogitandi*, cuyas leyes básicas son tres, necesarias y suficientes para que el pensar discurra por carriles “exactos”. Estas leyes del pensamiento han recibido tradicionalmente los nombres de Principio de Identidad [$p \vee p$, siempre verdadero], Principio de Contradicción [$p \wedge \neg p$, siempre falso] (también llamado a veces Principio de No Contradicción) y Principio del Tercero Excluido [$p \vee \neg p$]⁸⁶. De hecho Aristóteles cifra en el principio de no contradicción el principio metafísico e indudable de su filosofía⁸⁷. Wittgenstein también vincula estrechamente juego de lenguaje y lógica⁸⁸; se refiere a la *ésta* en la aplicación de las reglas en términos generales de forma que ofrezcan certeza objetiva o a las específicas de cálculo, de manera que excluya lógicamente la posibilidad del error, en circunstancias *caeteris paribus*, cosa que él considera no posible⁸⁹. También en el ámbito de la lógica hay una atribución de valor, una estipulación de tablas de verdad, una decisión sobre lo que se considera válido para decidir sobre una proposición, con valor probatorio de verdad y saber.⁹⁰ En otro punto señala Wittgenstein que el saber se liga con el reconocimiento, esto es, con la investidura de elogio, de dignidad, de confianza, lo que quizás vuelve a tener que ver con el poner el corazón en juego, con creer, contrario de suyo a la coherencia formal absoluta. En este sentido, el filósofo Giorgio Colli propone una refutación del principio de contradicción de Aristóteles, que

82 ARISTÓTELES, *Política*, Oxford, Clarendon Press, 1978, 1253a 9-10.

83 GRICE, P. «Logic and conversation». en P. COLE; J. L. MORGAN (eds.). *Syntaxis and Semantics*. vol. 3: *Speech Acts*. New York, Academic Press, 1975, pp. 41-58, p. 45.

84 KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro, 2003 p. 32: “bien puedo querer la mentira, pero no puedo querer, sin embargo, una ley universal de mentir, pues, según esa ley, no habría ninguna promesa propiamente hablando, porque sería inútil hacer creer a otros mi voluntad con respecto a mis futuras acciones, ya que no creerían mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieran, me pagarían con la misma moneda. Por lo tanto, tan pronto como se convirtiese en ley universal, mi máxima se destruiría a sí misma”.

85 NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 2003, p. 158 y ss. “La dimensión ética de la verdad”.

86 COPI, I., M., *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, EUDEBA, 2007, p. 321.

87 ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ (IV), 3, 1005 b 11 – 34, CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS, (trad.), Madrid, Gredos, 1994, pp. 172-174: ““El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. (...) Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos. Digamos a continuación cuál es este principio: es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido (y cuantas precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas). Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensa que Heráclito dice”.

88 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafo 56.

89 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 26, 194.

90 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 5 y 82.

éste tiene por fundamento absoluto, en su obra *Filosofía de la expresión*⁹¹, donde se de lo que llama el principio modal⁹² y la ley cualitativa.⁹³ Incluso en el ámbito de la lógica puede proponerse, entonces, un acto de estipulación, un otorgación diversa de valor de verdad, como sucede en las lógicas alternativas; también ahí resurge la cuestión de la creencia o aquello a lo que se le da valor regulativo. En el sentido de que *todo* constructo lingüístico (formal y, por ello creado de forma datable; o natural y por ello tradicional), en cuanto primera *domesticación* o primera manera de ‘estar en casa como un hombre’ está asociado a un primer adoctrinamiento, formación, conformación amaestramiento y adiestramiento en cuanto al uso y de significado de las palabras y en la ordenación del mundo, de donde se desprende la verdad de las preferencias o proposiciones⁹⁴; de hecho, en el lenguaje natural, la educación, crianza o criación conlleva un proceso de creación o recreación según el modelo y la ideología del educador, pues de otro modo, se impide el diálogo, la intercomprensión y la conmensurabilidad, que hacen inferir a los dialogantes su mutua coherencia y veracidad⁹⁵. Esto entronca con la denostada hipótesis lingüística de Sapir⁹⁶ y Whorf⁹⁷, según la cual los

91 COLLI, G., *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 180-181: “La ley general de la deducción se formula: un objeto, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es. Sigue la demostración. Un objeto expresa o lo necesario o lo contingente [aplicación del principio modal]. Si expresa la necesario [resolución del principio modal], es decir si se resuelve como objeto necesario, o es o no es [primera parte de la ley cualitativa]; si expresa lo contingente [resolución del principio modal], es decir si se resuelve como objeto contingente, es y no es [segunda parte de la ley cualitativa]. En primer lugar se resuelve como necesario. Puesto que un objeto, tanto si es como si no es, expresa o lo necesario o lo contingente [corolario de la aplicación del principio modal], entonces el objeto resuelto como necesario, si es, queda excluido en tanto que contingente [resolución-exclusión de la segunda parte de la ley cualitativa]. En tal caso el mismo objeto, si no es, será igualmente excluido en tanto que contingente [resolución-exclusión de la segunda parte de la ley cualitativa]. Pero este objeto que no es, excluido como contingente, por necesidad resulta necesario [resolución-exclusión del principio modal]. Por otra parte, el objeto resuelto como necesario, si no es, queda excluido como contingente [resolución-exclusión del principio modal]. En este caso el mismo objeto, si es, será igualmente excluido como contingente [resolución-exclusión de la segunda parte de la ley cualitativa]. Pero este objeto que es, excluido como contingente, por necesidad resulta necesario [resolución-exclusión del principio modal]. Ya que un objeto necesario o es o no es, y no hay otros casos a considerar; entonces un objeto necesario, si es, por necesidad, no es, si no es, por necesidad, es. En segundo lugar, se resuelve como contingente. Un objeto contingente es y no es: sólo juntando la formulación afirmativa y negativa se expresa un objeto contingente. Si se aísla una de las dos, se sigue de esto por necesidad la formulación de la otra. Así pues un objeto contingente, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es. Queda así demostrado que un objeto, si es, por necesidad no es; si no es, por necesidad es”.

92 El principio modal dice que cualquier objeto abstracto (conceptos, o juicios (la unión de los conceptos) o es necesario o es contingente, es decir, no puede ser ambas cosas a la vez.

93 La ley cualitativa distingue entre Si un objeto es una expresión condicionada por un nexo modal, se llama necesario al que expresa un vínculo causal y productivo entre representaciones, y se llama objeto contingente al que expresa un entramado casual entre representaciones.

94 DAVIDSON, D., *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 196: “la verdad de una preferencia depende sólo de dos cosas: de lo que significan las palabras tal como han sido dichas y de cómo está dispuesto el mundo. No hay relatividad ulterior alguna a un esquema conceptual, un modo de ver las cosas o una perspectiva. Dos intérpretes, tan disimilares en cuanto a cultura, lengua y punto de vista como se quiera, pueden estar en desacuerdo acerca de si una preferencia es verdadera, pero sólo si difieren en cómo son las cosas en el mundo que comparten o en qué es lo que significa esa preferencia”

95 DAVIDSON, D., *op. cit.*, 211: , “la interpretación correcta por parte de un intérprete de lo que una persona dice y de sus actitudes da como resultado que haya un elevado grado de verdad y consistencia en lo que un agente piensa y dice. Pero se trata de la verdad y la consistencia según las normas y medidas del intérprete. ¿Por qué no podría ocurrir que el hablante y el intérprete se comprendieran mutuamente sobre la base de creencias compartidas pero erróneas? Esto puede ocurrir, y sin duda ocurre a menudo “

96 SAPIR, E., *The Selected Writings of Edward Sapir*, Berkely, University of California Press, 1949, p. 162: “Language is a guide to social reality [...] Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society [...] the real word is to a large languages unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The words in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached”.

cuales sistemas lingüísticos diversos implican también pensamientos diversos y acercamientos a lo real diversos. Sobre el que permanece en exterioridad al lenguaje ya dijo Aristóteles que es ‘una bestia o un dios’⁹⁸ y ya el Wittgenstein tractariano describe prescriptivamente ‘los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites; De lo que no se puede hablar hay que callar.’⁹⁹ Esto quiere significar que el lenguaje natural cuenta con regulación intrasistémica, a partir de convicciones y creencias compartidas implícitas, que afecta tanto lo sintagmático y lo agramatical cuanto lo semántico; de allí no es posible salir ni buscar un *tertium quid* estipulador, a menos que se cree un ente regulador de la lengua, como la RAE, la cual se remite, empero, al uso generalizado refrendado por los escritores escogidos, de manera que se retorna al uso, a la aplicación y al hecho de seguir una regla, como indica Wittgenstein en otro contexto.¹⁰⁰

Por su parte, la imposibilidad de salir del lenguaje afecta igualmente a la matemática como expresión numérica de la lógica, como puso de manifiesto Gödel, en su famoso teorema de incompletud, donde se refuta ‘la conjetura de que estos axiomas y reglas [de la matemática formal] basten para decidir *todas* las cuestiones matemáticas que puedan ser formuladas en dichos sistemas’ en tanto que se prueba ‘rigurosamente que en cada sistema formal consistente que contenga una cierta porción de teoría finitaria de números hay sentencias aritméticas indecidibles y que, además, la consistencia de cualquiera de esos sistemas no puede ser probada en el sistema mismo.’¹⁰¹ Esta demostración matemática conecta con las observaciones de Wittgenstein al respecto, cuando trata sobre las reglas de cálculo y la posibilidad del error¹⁰², donde sostiene que ‘la proposición matemática se obtiene a partir de una serie de actuaciones que no se diferencia en absoluto de las acciones del resto de nuestra vida y que se ven expuestas, del mismo modo, a olvidos, faltas de atención e ilusiones’¹⁰³. De ese modo, lo que se produce consiste en que se da por bueno algo, después de aplicar una regla de forma que cuando se dice ‘ $2 \times 2 = 4$ ’ es una proposición verdadera de la aritmética’¹⁰⁴ ocurre que alguien dice que el cálculo es correcto porque así se calcula y no procede una pregunta sobre el error en $2 \times 2 = 4$, ni una comprobación reiterativa a la espera del error, engaño o negligencia en un entorno no suficientemente controlado; ello se debe a que ‘la proposición matemática ha sido oficialmente

97 WHORF, B., *Language, thought, and reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1956, p. 221: the «linguistic relativity principle» [...] means [...] that users of marked different grammars are pointed by their toward different types of observations and different evaluations of externally similar acts of observation, and hence are not equivalent as observers but must arrive at somewhat different views of the world”.

98 ARISTÓTELES, *Política*, 1253-a14, Madrid, Planeta de Agostini, 1997, p. 18.

99 WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009, 5.6, 5.61 y 7.

100 cf. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2010, 138-142.

101 GÖDEL, K., MOSTERÍN, J. (trad., introd.), *Obras completas*, Madrid, Alianza 2006, “Sobre sentencias formalmente indecidibles de *Principia mathematica* y sistemas afines”, p. 54; nota suplementaria, p. 83; cf. p. 93: “Para todos los sistemas formales, para los que anteriormente se ha afirmado la existencia de sentencias aritméticas indecidibles, el enunciado de la consistencia del sistema en cuestión es una de las sentencias indecidibles en ese sistema. Es decir, una demostración de la consistencia de uno de estos sistemas *S* sólo puede llevarse a cabo con ayuda de modos de inferencia que no son formalizables en *S*. Por tanto, sería completamente imposible obtener una prueba finitaria de consistencia (como la buscan los formalistas) para un sistema formal en el que estén formalizados todos los modos finitarios (es decir, intuicionistamente aceptables) de prueba. De todos modos, parece dudoso que alguno de los sistemas formales construidos hasta ahora, como el de *Principia Mathematica*, sea tan abarcador, o incluso que exista uno tan abarcador”.

102 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafo 26.

103 *ibidem*, párrafo 651 y 653.

104 *ibidem*, párrafo 4.

sellada, por decirlo de algún modo, con la etiqueta de la incontestabilidad. Es decir: “Discutid sobre otras cosas; ésta se mantiene bien firme, es el eje en torno del que puede girar vuestra disputa”.¹⁰⁵ En consecuencia, dice Wittgenstein, ‘si la proposición $12 \times 12 = 144$ queda al margen de la duda, también han de quedar al margen las proposiciones no matemáticas.’¹⁰⁶ Precisamente este apunte del vienés enlaza temáticamente con la hipótesis del genio maligno que engaña incluso en las verdades y certezas aritméticas y geométricas ¹⁰⁷, o con la noción de sueño de lo real, tematizada en algunos casos¹⁰⁸ y que resulta impertinente según Wittgenstein¹⁰⁹ ya que vulnera los prerequisites del sistema y no permite la prosecución del juego de lenguaje, a menos que se diga ‘estamos filosofando’.

En relación con la creencia, la verdad y lo indudable pone el filósofo de Viena las oraciones mooreanas, que están al margen de la duda, a medio camino entre lo lógico y lo empírico, en unos límites imprecisos¹¹⁰, que todos, como Moore, sabemos, son el sistema como elemento vital de los argumentos, son el *Weltbild*, lo que rige el ‘sentido’ y es aceptado como juicio empírico sin especial comprobación, con un particular papel lógico, como requisito del juego de lenguaje, tal como sucede con las suposiciones, creencias y (pre)juicios de que las cosas no desaparecen ni cambian de color, que la Tierra ha existido desde hace miles de años, que todo sucede y sucederá como ha sucedido, en contra de Hume, que alguien es un hombre o una mujer, que mi nombre propio es mi nombre propio – y lo sé y uso con la máxima seguridad – que existe una correspondencia funcional regular y estable para todo hablante ‘normal’ entre las cosas y sus significados (como color rojo y ‘rojo’ para todos excepto para daltónicos, o mano y ‘mano’ excepto para el manco con síndrome de miembro fantasma). Todo ello invita a pensar que incluso cuando un hombre se equivoca, ya juzga de acuerdo con la humanidad y que la acción comunicativa y la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana de Habermas¹¹¹ llevan bastantes siglos funcionando sin ser teorizadas, cosa que provoca la diversidad de pareceres en la constitución de la verdad como creencia intersubjetiva y argumentada, cuya exterioridad o bien es el silencio, la locura, lo divino o arte surrealista¹¹², con lo que no cabe el diálogo sino la observación.

105 *ibidem*, párrafo 654.

106 *cf. ibidem*, párrafos 30, 39, 77.

107 *cf.* DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, PEÑA, V., (ed., trad.), Madrid, Alfaguara, 1977, p. 22.

108 Por ejemplo, el pasaje platónico de la caverna, *La vida es sueño* de Calderón de la Barca y, más reciente e interesantemente, las películas *Matrix* (de los Wachowski) e *Inception / El origen* (de Christopher Nolan). Aquí sería interesante pensar en el nivel de conciencia y capacidad de habla del sonámbulo.

109 *cf.* WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 658, 671-676

110 *cf.* WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 83, 319, 628.

111 HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, p. 124, 36 y 110, respectivamente: “acción comunicativa como “interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto prominente” (...) “permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder” (...) “entendimiento (*Verständigung*) remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez (verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas”.

112 TZARA, T., “Manifiesto del señor Antipirina”, en *Siete manifiestos Dada*, (Manifiesto del señor Antipirina), Barcelona, Tusquets Editores. Barcelona, 1999.

A título de ejemplo sobre las certezas y verdades de Moore cabe señalar que el propio Wittgenstein se ocupa de la proposición mooreana, entre la lógica y lo empírico, de ‘todo ser humano tiene padres’¹¹³, o sea, un padre, y no más de uno, y una madre, y no más de una; el vienés es consciente, no obstante, de que ni experiencia propia ni la historia ni el estudio de la biología reproductiva animal (también humana) son realmente una prueba que fundamente la creencia¹¹⁴. Sin embargo esa certeza subjetiva compartida intersubjetivamente se ha convertido, razonablemente, en verdad o ley analítica de la ciencia y ha sido en ocasiones la lógica simbólica¹¹⁵. La biología ha puesto recientemente un pero a todo eso, lo que desencaja el sistema. Paternidades y maternidades sociales o putativas al margen, ya existen, gracias a la genética reproductiva, ratones con dos progenitores femeninos y un padre¹¹⁶, dos masculinos y una madre¹¹⁷, macacos Rhesus con dos padres y una madre¹¹⁸ otros macacos Rhesus con 8 padres y una madre que reciben el nombre de ‘macacos Rhesus quiméricos’¹¹⁹ y, por último, seres humanos tres progenitores con el fin de evitar enfermedades¹²⁰. Todo estos datos, como las identidades sexuales orgánicas y no orgánicas que superan el binarismo, hacen innecesario recurrir a los ejemplo de la fecundación in vitro o de los vientres de alquiler por implantación de un óvulo sano de otra madre que por problemas en la matriz no puede gestar. Esto constituye un reto para las certezas y verdades mooreanas compartidas por Wittgenstein y, por todos, y sirve como ejemplo perfecto para retratar los problemas que Quine y especialmente Putnam señalan sobre la analiticidad en las leyes científicas empíricas que, como bien observa Wittgenstein ascienden a ‘normas de descripción’¹²¹ Ofrecen, además, problemas éticos relevantes, como apuntan Jonas y Habermas¹²².

Ahora, alcanzado ya el final del esfuerzo indagador, que se agota, conviene recapitular y decir que a lo largo de *Sobre la certeza*, Ludwig Wittgenstein reflexiona, de la *mano* de Moore, sobre la fragilidad de nuestras certidumbres y de nuestras verdades que se hallan circunscritas por el valladar inexpugnable del lenguaje, se expresan una serie de certezas mooreanas necesarias como requisitos para la prosecución del juego y de la duda y constituyen un acto de creencia, de confianza y apuesta animal que se pone más allá de la duda, de la dicotomía

113 WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 211, 234, 239.

114 cf. *ibidem*, p. 240.

115 cf. COLACILLI DE MURO, M. A. et al., *Elementos de lógica moderna y filosofía*, Buenos Aires, Ángel Estrada, 1965, p. 228; y BORKOWSKI, L., *Formale Logik: logische Systeme : Einführung in die Metalogik*, Berlin, Akademie Verlag, 1976, p. 253.

116 RUSK, NICOLE, “A mouse with two mothers”, *Nature methods*, vol. 4, no. 10, pp. 772-773, 2007.

117 DENG, J. M. et al., *Generation of Viable Male and Female Mice from Two Fathers*, *Biology of Reproduction*, 84, 613-618 (2011).

118 MITALIPOV, S. M. et al., “Rhesus Monkey Embryos Produced by Nuclear Transfer from Embryonic Blastomeres or Somatic Cells”, *Biology of Reproduction*, 66, 1367-1373 (2002)

119 TACHIBANA M., “Generation of Chimeric Rhesus Monkeys”, *Biology of Reproduction*, 83 : 116. (2010)

120 CRAVEN, L. et al., “Pronuclear transfer in human embryos to prevent transmission of mitochondrial DNA disease”, *Nature*, vol. 464, número 7291, 15 de abril de 2010, pp. 82-85.

121 WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafo 67.

122 JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder, 1995, p. 40: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la tierra”. HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 87: «Las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida... Sólo en el caso negativo de la evitación de males muy generalmente considerados extremos, existen buenas razones para aceptar que el afectado asientiría al objetivo de la eugenesia».

verdadero falso, más allá de toda fundamentación, de un modo irracional¹²³ De ahí puede deducirse sugestiva pero no lógicamente, que el mito no sólo antecede cronológicamente al logos, sino que lo funda¹²⁴; puede sostenerse también, como Nietzsche: «¿Cómo ha venido al mundo la razón? Como debe ser, de forma irrazonable, por una casualidad. Habrá que adivinarlo como un acertijo».¹²⁵ Todo lo antedicho le confiere un sabor escéptico a sus reflexiones, como lo hace también su observación de la razón del no progreso de la filosofía que atribuye a que «nuestro lenguaje permanece intacto y nos sigue tentado hacia las mismas interrogantes. Mientras haya un verbo «ser» que parezca funcionar igual que «comer» o «beber»; mientras haya adjetivos como «idéntico», «verdadero», «falso», «posible»; mientras se hable acerca del fluir del tiempo y de la extensión del espacio, etc., tropezarán los hombres una y otra vez con las mismas enigmáticas dificultades y mirarán fijamente aquello que ninguna explicación parece poder disipar. Y esto satisface el ansia de lo sobrenatural ¡¡lo trascendente!!, pues al creer que ven el «límite del entendimiento humano», creen naturalmente que pueden ver más allá de él.¹²⁶ Estas afirmaciones revolucionarias recuerdan a las quejas contra la gramática (del pensamiento, del lenguaje) de Nietzsche, un arte de hablar correctamente en la que, según él, sólo creen las institutrices y una hembra engañadora que nos impide desembarazarnos de la creencia en Dios.¹²⁷

Este toque nietzscheano, vitalista y humano apunta a un modo nuevo de pensar y complementa ese escepticismo anterior ya que subraya que la vida sigue, el *uiuere*, en presente, con nuestras preguntas y juegos, acciones de lo cotidiano, proponiendo callar sobre aquello de lo que no es posible hablar, para evitar a otros, si no al filósofo mismo, más sinsentidos y chichones del entendimiento al chocar con los límites del lenguaje¹²⁸ por alzar un muro donde termina éste¹²⁹, que está allí, como nuestra vida, sin estar fundamentado, sin ser razonable ni irracional.¹³⁰

123 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafos 166, 177, 205, 449.

124 cf. NESTLE, W., 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".

125 NIETZSCHE, F., *Aurora*, 123, Madrid, Edaf, 1996, p. 174.

126 WITTGENSTEIN, L., *Vermischte Bemerkungen*, 1931, *Werkausgabe Band 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 470-417, "Filosofía", SÁNCHEZ BENÍTEZ, S. (trad.), en: *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. 5, N° 7, 1992, pp. 3-39, p. 27.

127 NIETZSCHE, F., fragmento póstumo 40 [20] en *Nietzsche: antología*, CHOVER, J. y MELÉNDEZ ACUÑA, G., (eds.) Barcelona, Península, 2003: "Aparte de las institutrices, que aún hoy en día creen en la gramática como *veritas aeterna* y, por lo tanto como sujeto, predicado y objeto, nadie es hoy todavía tan inocente como para colocar a la manera de Descartes el sujeto "yo" como condición de "pienso"; antes bien, a raíz del movimiento escéptico de la filosofía moderna, es de suponer lo inverso, a saber, el pensamiento como condición tanto del "sujeto" como del "objeto", de "substancia", de "materia", tomado de NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, "La razón en el lenguaje", Madrid, Alianza, 1993, p. 49.

128 cf. WITTGENSTEIN, L., *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 184.

129 cf. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2010, párrafo 119.

130 cf. WITTGENSTEIN, L., *Sobre la certeza*, párrafo 559.

Atti del Festival del territorio

Arogno, 20.06.2015

I due testi che seguono sono frutto di un convegno – intitolato *Festival del territorio* –, svoltosi ad Arogno il 20 giugno 2015. Il tema in discussione era centrato sullo sviluppo socio-territoriale ticinese degli ultimi decenni e sulle prospettive future.

Questa la presentazione della giornata di riflessione: La questione del territorio è uno dei fattori determinanti dello *zeitgeist* contemporaneo. Essa è al contempo una questione politica, sociale, economica, culturale, igienico e ambientale. Come tale, ci riguarda da vicino e, in virtù di questa sua vicinanza, ci attanaglia. La sua urgenza la rende ai nostri occhi più confusa: viene a mancare la distanza critica sufficiente per un'analisi accurata. Ecco dunque emergere la fondamentale importanza della prima, grande, domanda: che cos'è la questione del territorio? Prima di riflettere sulle possibili soluzioni occorre chiedersi quale sia l'aspetto problematico della questione.

I cambiamenti socio-economici degli ultimi cinquant'anni hanno avuto degli evidenti effetti culturali e degli altrettanto evidenti effetti sul territorio. Le poche pianure agricole sono state saturate di capannoni commerciali e industriali (un esempio su tutti la piana di san Martino a Mendrisio), gli spazi verdi risultano sempre più minacciati dalla pressante espansione edilizia e, allo stesso tempo, gli spazi aperti in zone montagnose, ormai abbandonati, subiscono un progressivo imboschimento. Stiamo dunque assistendo al duplice cambiamento di *civitas* e *urbs*, della nostra comunità e del suo territorio. Questo cambiamento, sebbene con effetti diversi, procede parallelo tra città e campagna: il fenomeno dello *sprawl*, in scala ridotta, si presenta anche nei villaggi rurali, minacciando le aree verdi, in una progressiva perdita degli spazi e dei momenti aggregativi e comuni.

Sembra fondamentale preservare il territorio, ma occorre chiedersi perché. Se si trattasse di una questione meramente estetica, infatti, il territorio preservato non avrebbe più valore, storia e contesto di un muro a secco ricostruito all'interno di un centro commerciale, sarebbe un'idea *kitsch* – una citazione senza un senso compiuto. La preservazione del territorio è invece fondamentale da un punto di vista antropologico. Il motto *mens sana in corpore sano* vale anche per i paesi: *civitas sana in urbs sana*. Un buon territorio è condizione e risultato di una buona comunità, e quindi di una buona vita – poiché l'uomo è animale politico. In questo senso, il territorio è un bene comune, e come tale va tutelato.

Ora, il problema di fondo, su cui si vuole focalizzare la riflessione di questa

giornata è: come fare? Come creare strumenti collettivi di tutela del territorio? La semplice delega a categorie professionali (architetti, specialisti, contadini come “giardinieri del paesaggio”) risulta infatti insufficiente e anzi allontana i cittadini da una presa a carico cosciente e responsabile. Come creare politiche di tutela territoriale inclusive, partecipative?

Affrontare queste domande significa contribuire a porre le basi per una ridefinizione dell'identità ticinese, adatta ai nostri tempi. Se il nostro passato è stato dominato da una cultura agricola, povera e di sussistenza, il presente è invece caratterizzato da una progressiva cementificazione senza armonia globale. Spetta ora alla riflessione aprire un dibattito sul nostro futuro.

Massimo Cattaneo* **Ticino: il punto di vista di un architetto**

ABSTRACT

In passato in Ticino la pianificazione del territorio è stata gestita dai politici e soprattutto sviluppata a livello di singoli comuni senza un piano coordinato a livello regionale e cantonale. I risultati sono sotto gli occhi di tutti. L'impressione è che l'esperienza non abbia portato insegnamenti tali da cambiare la situazione: ancora oggi le scelte sono troppo influenzate dalla politica e non condivise con gli specialisti (architetti e urbanisti). L'istituzione del "piano regolatore" ha inoltre evidenziato come questo mezzo normativo sia stato pensato con eccessivi e generici parametri, che non hanno tenuto conto delle varie realtà locali. Si è pensato solo a normare il costruito, il pieno e spesso solo lo spazio privato (il giardino attorno alla casa) senza riflettere sui vuoti, sugli spazi residui e quindi sugli spazi pubblici. In passato il terreno era prezioso e trattato con riguardo perché produceva sostentamento per la popolazione. Oggi è sfruttato spesso solo a fini economici, che favoriscono pochi e danneggiano molti. I villaggi di un tempo erano armoniosi, compatti e gli spazi privati e pubblici condivisi – le corti, le vie, le piazze. I quartieri di oggi hanno dimenticato la condivisione, ognuno è chiuso e separato in casa, dietro la propria siepe, il proprio recinto o muretto. Il terreno è occupato disordinatamente ed è sprecato. La qualità degli spazi residui è casuale e scadente. I traffici, aumentati in modo esponenziale, non sono stati previsti ed anticipati da un'adeguata pianificazione, che è invece risultata miope e lenta rispetto all'evoluzione economica in atto. È tempo di darsi una mossa, di recuperare i valori del passato, importandoli nella realtà odierna. È ora di mettere da parte l'individualismo a favore del senso di comunità. È il momento per i politici di cedere il passo a chi vede il futuro con occhi giusti e competenti.

KEYWORDS

Ticino / Architettura / Urbanismo / Territorio

Ticino: il punto di vista di un architetto

Lo sviluppo del territorio ticinese ha subito forti cambiamenti a partire dal dopoguerra ma soprattutto dagli anni '60 in poi. Sono diversi gli aspetti rilevanti che hanno influenzato questo fenomeno.

Da un punto di vista socio-economico, abbiamo assistito ad un imborghesimento della popolazione, favorito dall'aumento del benessere. Si sviluppa un

* È nato e cresciuto Balerna, dove vive e lavora tuttora. Ha studiato all'ETH di Zurigo, laureandosi in architettura nel 1987. Nel 1991 apre il proprio studio a Balerna con il collega Gianni Birindelli. Dal 1999 lavora presso vari atenei fra cui l'Accademia di Architettura di Mendrisio, la Facoltà di Architettura di Alghero (Italia) e la SUPSI di Lugano, dove è docente di progettazione dal 2012.

maggior individualismo a scapito del “collettivo”: la tendenza nell’abitare è quella della casa unifamiliare indipendente, circondata dal suo giardino, il cui impatto sul territorio produce un’edilizia sparsa, bisognosa di spazio sempre maggiore, in quegli anni ancora disponibile. Lo sviluppo è a macchia d’olio e non si è ancora fermato, purtroppo. Si assiste parallelamente ad un lento abbandono dell’agricoltura – che aveva fin qui giocato un ruolo fondamentale nel tessuto sociale e nella gestione territoriale ticinese – a favore di altri settori come i servizi, i commerci e l’industria, che in questi anni subiscono un vero e proprio boom. Se un tempo la società basata su antichi fondamenti rurali trattava il territorio con riguardo e con parsimonia, esso rappresenta ora solo un bene di speculazione da cedere al miglior offerente che spesso proviene d’Oltralpe. Allo stesso modo si svendono le rive dei laghi, finora rispettate perché fonte di pericolo e malsanità ma anche bene comune per l’accesso all’acqua. I risultati sono oggi sotto gli occhi di tutti e per creare una sacrosanta passeggiata a lago l’ente pubblico deve superare ostacoli e procedure decennali, che spesso ne vanificano gli sforzi.

Da un punto di vista pianificatorio, sono gli anni dei primi piani regolatori, ritenuti organi indispensabili per uno sviluppo territoriale ordinato. In realtà anche in questo caso domina l’individualismo, dove il singolo comune regola l’edilizia sul proprio territorio, ignorando i comuni vicini e le relative pianificazioni. Manca una visione più regionale, più ampia e vengono trascurati aspetti importanti come l’uso parsimonioso del suolo e le sempre maggiori portate dei traffici. Ci si preoccupa di soddisfare le nuove tendenze abitative e le richieste speculative dell’economia, che portano ad un’edilizia disordinata, disarmonica, sparsa e poco compatta. Si pensa piuttosto a regolare lo spazio privato, il volume costruito, il “pieno”, senza riflettere sui “vuoti”, sugli spazi residui e quindi sugli spazi collettivi e sulle circolazioni. L’istituzione dei piani regolatori concepiti con questi concetti – purtroppo ancora attuali ed in vigore – si è rivelata fallimentare. Le revisioni previste non sembrano apportare la svolta decisiva che ci si potrebbe aspettare oppure il territorio martoriato non lascia più vie d’uscita, se non quella della demolizione di gran parte del costruito. Si parla troppo poco di “densificazione”, che è forse l’unica via ancora percorribile nei fondovalli ticinesi, e questo termine rimane relegato a livello di teoria nelle scuole e nelle accademie! Peccato, perché di esempi riusciti e positivi se ne trovano in molte situazioni nella Svizzera d’Oltralpe, dove questi discorsi hanno fatto breccia da tempo, soprattutto a livello politico.

Proprio la politica gioca un ruolo dominante in questo ambito; la categoria degli architetti e degli urbanisti non viene interpellata come dovrebbe e rimane fuori dai giochi, nel suo torpore, senza mai prendere una posizione finalmente chiara e di protesta per la salvaguardia del territorio. Essa è forse già soddisfatta e troppo impegnata con i numerosi mandati privati e pubblici, tanto da non rendersi conto di diventare uno dei maggiori protagonisti dello scempio territoriale che oggi è sotto gli occhi di tutti. Gli interessi speculativi dominano e sono sostenuti dalla politica, a scapito dell’interesse comune che non genera guadagno. Di nuovo il singolo interesse prevale su quello comune.

In passato il terreno era un bene prezioso trattato con riguardo perché produceva sostentamento per la comunità; oggi è sfruttato spesso solo a fini economici, che favoriscono pochi e danneggiano molti. Senza voler essere per forza nostalgici, non si può comunque negare l’evidenza: i villaggi di un tempo, costruiti in gran parte senza architetti, urbanisti o pianificatori, erano compatti, armoniosi e gli spazi privati e pubblici condivisi – le corti, le contrade, le piazze.

Il senso comunitario era molto forte e necessario alla sopravvivenza. I quartieri di oggi hanno invece dimenticato la condivisione, ognuno è chiuso e separato in casa, dietro la propria siepe, il proprio recinto o muretto, rigorosamente in cemento armato. Il terreno è occupato disordinatamente e sprecato. La qualità degli spazi residui, casuali è conseguentemente scadente. I traffici, aumentati in modo esponenziale, non sono stati previsti ed anticipati da un'adeguata pianificazione che si è invece rivelata miope e lenta rispetto all'evoluzione tecnica, economica e sociale in atto.

L'impressione è che si sia ormai giunti all'ultima spiaggia. Occorre avere coraggio di rimettere il campanile al centro del villaggio, smettendola di pensare solo in termini economici e preoccupandoci di recuperare gli utili valori del passato, che ci appartengono, per importarli nella realtà odierna. È ora di mettere da parte l'individualismo a favore di un rinnovato spirito di comunità. È il momento per la politica di sostenere chi vede il futuro con occhi nuovi e competenti.

Claudio Ferrata* **Il territorio visto dal basso**

ABSTRACT

Il territorio non è un dato ma è piuttosto il prodotto delle azioni dei numerosi attori che operano sullo spazio. La visione dall'alto ci permette di osservare le grandi strutture e i grandi aggregati, quella dal basso ci mette in contatto con le pratiche spaziali quotidiane e le intime relazioni che gli abitanti intrattengono con i luoghi e, in ultima analisi, con il significato stesso della nozione di abitare. Una corretta prassi urbanistica dovrebbe considerare entrambe le visioni.

KEYWORDS

Ticino / Geografia / Urbanismo / Territorio

Osservare la Città Ticino

Visto dall'alto, sorvolandolo o osservando una immagine di *Google map*, il territorio mostra i grandi aggregati: le strutture orografiche, le superfici coperte dalle acque, i paesaggi trasformati dall'uomo, le forme assunte dall'urbanizzazione.

Nel caso del Ticino noteremmo una forte concentrazione dell'edificazione nelle aree di pianura e nelle zone meridionali. Infatti, delle quasi 350.000 persone che lo abitano, 9 su 10 risiedono in una delle aree urbane (il 39% in quella di Lugano), circa il 90% di questa popolazione vive sul fondovalle, al di sotto dei 500 m e in un'area pari al 14,5% della superficie totale¹. Ma noteremmo anche una dispersione che, manifestatasi a partire dagli anni '70, ha spalmato costruzioni e infrastrutture nelle zone periurbane, originando così le forme di una particolare *città diffusa* denominata *Città Ticino*. Questo termine si riferisce soprattutto a una forma e una organizzazione assunta dal territorio. Possiamo però ritenere che esso si riferisca anche alla percezione e alla consapevolezza di vivere in un contesto urbano e alla diffusione di una "cultura urbana". Questa può manifestarsi in vari modi ma è soprattutto presente nelle pratiche quotidiane (mobilità, cultura, consumo, ecc.) degli abitanti².

Ed è da queste considerazioni che la discussione dovrebbe partire: occorre innanzitutto prendere atto della situazione e mettere da parte la nostalgia per un

* Claudio Ferrata si è formato in geografia umana e in architettura del paesaggio presso l'Università di Ginevra dove ha poi ottenuto il dottorato. Attraverso l'insegnamento, la pubblicitaria e la ricerca si occupa di temi inerenti la cultura del territorio. È membro del Comitato direttivo di GEA-associazione dei geografi e autore di *La fabbricazione del paesaggio dei laghi* (Casagrande, 2008), *L'esperienza del paesaggio. Vivere, comprendere e trasformare i luoghi* (Carocci, 2014), *Il territorio resistente. Qualità e relazioni dell'abitare*, (Casagrande, 2017) e *Elementi di geografia* (CERRD, 2017).

1 BOTTINELLI, L., *STAR-Statistica ticinese dell'ambiente e delle risorse naturali*, Bellinzona, Ufficio di statistica, 2013, 4.

2 FERRATA, C., "Verso la Città Ticino: trent'anni di sviluppo territoriale a sud delle Alpi", *AST* 157, 2015, 64-86.

mondo rurale che non c'è più, per una forma della città, quella storica che, come dice Leonardo Benevolo³, è finita.

Occorre poi ragionare su come sia possibile pensare questa nuova condizione e quali debbano essere le qualità che, attraverso il dibattito politico e lo strumento urbanistico, dovremmo raggiungere.

A questo proposito potrebbe essere interessante osservare questo territorio dal basso. Infatti, ciò che con una visione dall'alto può sembrare anonimo e generico, visto dal basso, come suggerisce anche Eugenio Turri, prende tutt'altro significato e spessore: “(...) occorre scendere dalla cima del monte dove ci ponevamo a guardare da fuori il mondo, gli uomini e i loro bei disegni sulla superficie terrestre. Certo, per comprendere l'ordine del mondo, la visione dall'alto, da lontano è importante (...). Ma questa stessa geografia si completerà e si arricchirà soltanto quando scenderemo dal monte per addentrarci in altri sentieri della foresta, perlustrando cioè il territorio, penetrando nelle campagne, nelle città, e nei loro frastuoni: entrare nel paesaggio, viverlo, sentirlo palpitare”⁴.

Iniziamo dunque la nostra esplorazione. Propongo tre piste di riflessione e un breve conclusione.

Non esiste territorio senza attori

Ogni società intrattiene rapporti con il proprio territorio e su di esso, e con esso, compie un insieme di azioni per assicurare la propria vita e la soddisfazione dei propri bisogni. Questi rapporti porteranno a una particolare organizzazione. Occorre dunque immaginare il territorio come un “*prodotto storico dei processi di coevoluzione di lunga durata fra insediamento umano e ambiente, natura e cultura*”⁵.

Il territorio, dunque, non può essere analizzato senza che vengano considerate le forze che lo producono: deve essere visto come una grande scacchiera dove diversi attori operano e lottano per accaparrarsi le risorse che esso contiene (posizione, accessibilità, qualità paesaggistiche, ecc.). Si tratta allora di capire quali siano i loro interessi, gli usi del suolo auspicati, quali le loro strategie e i loro programmi.

Così le famiglie abitano, sono proprietarie o affittuarie, consumano, lavorano, si spostano. A seconda del caso vorranno vivere in luoghi connotati da qualità paesaggistiche particolari e, quando non sono in grado di acquisire una certa localizzazione, sceglieranno opzioni che le obbligheranno a compiere spostamenti più lunghi. Le imprese scelgono una localizzazione per le loro installazioni, trasformano materie prime, generano servizi, originano flussi e scambi. Vorranno trarre dal suolo il massimo profitto e presteranno particolare attenzione per la rendita che una certa posizione permetterà loro di ottenere. I gruppi che hanno interessi sul territorio sono poi molteplici: sono ad esempio le lobby automobilistiche e trasportistiche che operano per promuovere la mobilità privata su ruote, i gruppi ambientalisti o ecologisti che cercano di preservare determinati equilibri ambientali, le associazioni che lottano per mantenere e valorizzare gli aspetti tradizionali del patrimonio, e così via⁶. A questi potremmo

3 BENEVOLO, L., *La fine della città*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

4 TURRI, E., *Il paesaggio e il silenzio*, Venezia, Marsilio, 2004, 139.

5 MAGNAGHI, A., *Il progetto locale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, 16.

6 L'attenzione e la rinnovata sensibilità per le qualità dello spazio e dell'abitare sono il segnale di una nuova consapevolezza e, come afferma Salvatore Settis nel suo libro *Azione popolare* a pagina 203, “le singolarità individuali si stanno convogliando in motivazioni collettive, cercano uno spazio comune di denuncia e di azione civile”.

pure aggiungere gli operatori che agiscono nel campo della prassi territoriale: architetti, urbanisti, *project manager*, ecc. Professionisti che portano a buon fine gli obiettivi di attori pubblici o privati.

Le collettività locali, come comuni, regioni, cantoni, amministrano e gestiscono direttamente il loro territorio, scelgono la localizzazione di alcune infrastrutture: il loro obiettivo è quello di favorire l'interesse pubblico. Accanto a loro c'è lo Stato che gestisce le "maglie" del territorio nazionale e si assume i grandi lavori infrastrutturali. Con le collettività locali, egli preleva la fiscalità e stabilisce leggi e norme e, attraverso la pianificazione del territorio, svolge funzioni di regolazione e arbitraggio tra gli obiettivi diversi degli attori.

Presi nel complesso, questi costituiscono il *sistema degli attori*. Gli attori, individuali o collettivi, e i portatori di interesse (*stakeholders*), sono dunque forze che territorializzano la loro azione e che hanno una incidenza sull'uso dello spazio geografico: la grande diversità delle loro azioni, proiettata sull'ambiente, origina il territorio e le sue forme.

La dimensione pubblica dello spazio

Una città è costituita dalle relazioni che gli individui intrattengono tra loro e dalla possibilità di dibattere e quindi compiere scelte adeguate e magari condivise: è quella che gli antichi chiamavano la *civitas*. La città, dice il geografo David Harvey, è "il luogo in cui le persone di ogni provenienza e classe sociale si mischiano e, tra mille resistenze e conflitti, finiscono per produrre una forma mutevole e contingente di vita comune"⁷. Quindi, quando pensiamo alla città e al territorio, dobbiamo immaginare quelle condizioni in grado di mettere in relazione le persone e permettere di esprimere così l'insieme dei diritti e la cittadinanza. Inoltre, la città è il luogo in cui ci si espone all'incontro di individui differenti che abitano con noi. Se ne deduce che lo spazio pubblico assume una significativa centralità come luogo di incontro e di dibattito, di riunione o di dissenso: l'11 gennaio 2015 più di 1,5 mio di persone sono scese nelle strade di Parigi sotto l'insegna "je suis Charlie"⁸!

La letteratura geografica e urbanistica utilizza la nozione di spazio pubblico per designare uno spazio fisico appartiene all'ambito pubblico. Ma esso non è solo uno spazio libero o uno spazio aperto al pubblico: la grande *hall* di un centro commerciale è uno spazio aperto ma non appartiene alla categoria dello spazio pubblico⁸. Alla luce di queste considerazioni strade, piazze, giardini, accessi all'acqua dei laghi, passeggiate acquisiscono particolari significati.

Se desideriamo affrontare i problemi che l'organizzazione del territorio ci pone, dobbiamo insistere sul suo valore e capire se vogliamo privilegiare il "valore di scambio" o il "valore d'uso": il primo legato al consumo di spazi e beni, il secondo alla riappropriazione dello spazio e del tempo dell'incontro, alla soddisfazione dei bisogni sociali⁹.

Dal territorio al luogo

L'osservazione del territorio dal basso ci mette in relazione con le pratiche (abitare, mobilità, lavoro, consumo, ecc.) e con le intime relazioni (appartenenza, identità, memoria) che attori e abitanti intrattengono con i luoghi.

7 HARVEY, D., *Città ribelli*, Milano, Il Saggiatore, 2012.

8 Occorrerebbe interrogarsi sul ruolo assunto dagli spazi virtuali, lo spazio pubblico potrebbe anche non più apparire come il luogo primario e unico della formazione di azione civile e politica. Si veda Antonietta Mazzette, *Pratiche sociali di città pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

9 LEFEBVRE, H., *Le droit à la ville*, Paris, Editions Anthropos, 1968.

Cosa è un luogo? Secondo il dizionario un luogo è una porzione di spazio idealmente o materialmente delimitata. Ma un luogo è ben più di uno spazio oggettivamente e fisicamente misurabile collocato in uno spazio universale. A differenza della nozione di spazio, che rimanda a una geografia normativa ed economica, il termine di luogo, mette al centro dell'interesse significati, esperienze, simboli. I luoghi sono costituiti da un ricco tessuto di relazioni, frutto di una vera discussione tra abitanti e spazio geografico, di un adattamento e modellamento dello spazio alle esigenze dell'abitare. La loro analisi rivela uno specifico, e spesso unico, modo di intendere e di costruire il nostro posto nel mondo.

Mettendoci poi in relazione con la memoria, i luoghi acquisiscono una significativa dimensione identitaria. Non essendo semplici *city-users*, gli abitanti si devono poter identificare con il territorio che abitano in quanto *“la qualità dell'immagine personale del tempo è fondamentale per il benessere individuale e per il nostro successo nel controllo del mutamento ambientale”*¹⁰.

Non è quindi immaginabile considerare i luoghi quale semplice supporto per funzioni e opere indifferenziate. Se non consideriamo il territorio come un palinsesto di memorie (ma pure di progetti!), e se non teniamo conto di questa dimensione, rischiamo di trovarci in una situazione di “amnesia dei valori territoriali” e di creare “paesaggi senza identità”¹¹.

Conclusione: lo sguardo dell'abitante e lo sguardo dell'urbanista

Occorre pur dire che la visione dal basso, quella dell'abitante, magari condizionata dalla sola esperienza personale dello spazio (e dai propri interessi), può rivelarsi miope. All'abitante manca una visione d'assieme del territorio, che invece è propria dell'urbanista. Ma se l'abitante rischia di essere miope, a sua volta, l'urbanista rischia di essere presbite.

L'urbanistica, che si occupa delle sistemazioni dello spazio, si considera sovente come una tecnica e non sempre è in grado di interessarsi all'insieme delle conoscenze e delle pratiche dell'abitante: *“non sono ‘scienze umane’, cioè non importa loro niente di capire come si sono costruite e si costituiscono le comunità umane quando si insediano. Non importa niente di capire come mai le comunità insediate hanno creato forme diverse, geografia per geografia, luogo per luogo”* afferma Franco La Cecla¹².

La difficoltà dell'esercizio sta nel tentativo di articolare i due paradigmi: quello dell'operatore e quello dell'abitante. Questa è una delle tante questioni che rendono complesse le tematiche territoriali.

10 LYNCH, K., *Il tempo dello spazio*, Venezia, Marsilio, 1977, 11.

11 MARTINELLI, A., a cura di, *Paesaggio senza identità. Per una geografia del progetto locale. Atti del convegno del Monte Verità del 20-21 ottobre 2012. Numero speciale di GEA paesaggi territori geografie*, GEA-associazione dei geografi, Bellinzona, 2014.

12 La Cecla F., « L'urbanistica è una scienza umana? », in *Urbanistica*, n. 106, 1996, 206-209.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, julio 2019

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X