

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

46

2020



Revista
LAGUNA

Revista LAGUNA

Revista de la Facultad de Filosofía

web: <http://publica.webs.ull.es/publicaciones/detalle/revista-laguna/laguna/>

e-mail: rlaguna@ull.es

DIRECCIÓN

Vicente Hernández Pedrero

COORDINADORES

Manuel Liz Gutiérrez, Roberto Rodríguez Guerra y Carlos Marzán Trujillo

CONSEJO DE REDACCIÓN

Vicente Hernández Pedrero (ULL), Manuel Liz Gutiérrez (ULL), Roberto Rodríguez Guerra (ULL), Carlos Marzán Trujillo (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Marcos Hernández Jorge (ULL), María José Guerra Palmero (ULL), José M. de Cózar Escalante (ULL), Chaxiraxi María Escuela Cruz (ULL), María del Rosario Hernández Borges (ULL), Karina P. Trilles Calvo (Facultad de Letras, Universidad de Castilla-La Mancha), Juan José Acero (Facultad de Letras, Universidad de Granada), Francisco J. Martínez (UNED), Javier Peña Echeverría (Universidad de Valladolid), Wenceslao J. González (Facultad de Humanidades, Universidad de La Coruña), María José Agra (Facultad de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela), Bernat Riutort Serra (Universitat de les Illes Balears) y Hans Hemuth Gander (Albert Ludwig Universität, Freiburg i. Br.)

SECRETARÍA

Chaxiraxi María Escuela Cruz

CONSEJO ASESOR

Pierre Aubenque (Univ. La Sorbona), Evando Agazzi (Universidad de Génova), Seyla Benhabib (Univ. de Harvard), Victoria Camps (Univ. Autónoma de Barcelona), Javier Echeverría (Instituto de Filosofía, CSIC), Emilio Lledó (UNED), Eulalia Pérez Sedeño (Instituto de Filosofía, CSIC), Fernando Quesada (Instituto de Filosofía, CSIC), Miguel Ángel Quintanilla (Univ. de Salamanca), John Searle (Univ. de Berkeley), Ernesto Sosa (Univ. de Brown), Carlos Thiebaut (Univ. Carlos III de Madrid), Luis Vega (UNED) y J. Francisco Álvarez (UNED)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200. La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

☎ +34 922 31 91 98

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera

Javier Torres / Luis C. Espinosa

MAQUETACIÓN Y PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2020.46>

ISSN: 1132-8177 (edición impresa) / ISSN: e-2530-8351 (edición digital)

Depósito Legal: TF 1263/92

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso del editor.

Revista
LAGUNA
46

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2020

LAGUNA: Revista de Filosofía / Facultad de Filosofía. –N.º 1 (1992)–. –La Laguna: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1992–.

Semestral. Hasta N.º 7: anual.

ISSN: 1132-8177.

I. Filosofía-publicaciones periódicas I. Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

1(05)

JOURNAL INDEXED IN:

Philosopher's Index.

Répertoire bibliographique de la philosophie de Louvain.

CINDOC (Centro de Información y Documentación Científica).

LATINDEX

LAGUNA. Revista de Filosofía tiene como objetivo la reflexión teórica suscitada por las diferentes perspectivas abiertas ante la filosofía contemporánea: estudio crítico de los clásicos, epistemología, ontología, metafísica, hermenéutica, ética, filosofía política, filosofía del lenguaje, estética, etcétera. Se trata por tanto de una revista de carácter interdisciplinar y pluralista.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

LAGUNA. Revista de Filosofía se edita de forma semestral. La entrega de los originales (artículos o reseñas de libros) se podrá hacer a lo largo del curso académico a través del *e-mail* rlaguna@ull.es.

Las colaboraciones serán sometidas a doble evaluación anónima. Es un requisito para la aceptación de los trabajos que sean aportaciones originales al tema tratado. Además de este requisito se tendrá especialmente en cuenta la coherencia en el planteamiento, la correcta fundamentación de las hipótesis y los argumentos y la adecuación de la bibliografía utilizada. Los informes de evaluación se harán llegar a los/as autores/as en un plazo máximo de cuatro meses desde su recepción.

La extensión máxima de los artículos es de veinte páginas escritas a doble espacio. Los artículos incluirán un resumen escrito en español y en inglés (*abstract*) de un mínimo de cuatro líneas y un máximo de diez, así como cinco palabras clave. Tanto las palabras clave como el título se traducirán al inglés.

La extensión máxima de las reseñas de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseña.

Para la elaboración de las referencias bibliográficas ha de tenerse en cuenta que se prescinde de índices bibliográficos al final de los textos y que las notas con referencias textuales o bibliográficas se sitúan a pie de página.

Laguna

Revista de Filosofía

E-mail: servicio.publicaciones@ull.edu.es

Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna.

Campus Central. 38071. Tenerife. España.

SUMARIO / CONTENTS

ARTÍCULOS / ARTICLES

Vicisitudes del sistema de partidos del Estado español (1977-2011): ¿bipartidismo imperfecto, sistema de partido dominante o pluripartidismo limitado? / Vicissitudes of the Spanish State party system: Imperfect bipartidism, predominant party system or limited multipartidism? <i>Roberto Rodríguez Guerra</i>	9
Hacia una ciencia redefinida. La propuesta de Helen Longino / Towards a redefined science. Helen Longino's proposal <i>María José Tacoronte Domínguez y Margarita Santana de la Cruz</i> ...	27
El cuerpo albergado del caos al habla de los árboles / On the Speech of Trees and The Sheltered Body <i>Sara Reyes Vera</i>	47
La vuelta desde el <i>libro</i> hacia el <i>diálogo</i> : el lector como sujeto activo de la práctica filosófica y la narrativa pedagógica en la obra de Ortega y Gasset / The return from the <i>book</i> to the <i>dialogue</i> : the reader as an active subject of the philosophical practice and the pedagogical narrative in the work of Ortega y Gasset <i>Francisco Javier Clemente Martín</i>	57
Neuroética y educación moral: los retos educativos planteados desde la neurociencia / Neuroethics and Moral Education: The Education Challenges Arising from The Neuroscience <i>Jezabel Rodríguez Pérez</i>	73
La prevalencia como precursor ético primordial. (De Spinoza a Damasio) / Prevalence as a Primary Ethical Precursor. (From Spinoza to Damasio) <i>Juan Bosco González</i>	91
La danza como forma de conocimiento. Pensar la complejidad: quiasmos y diamantes / Dance as a way of knowledge. Thinking Complexity: Chiams and Diamonds <i>Sara Reyes Acosta</i>	107



RESEÑAS/REVIEWS

Posthumanismo y ecología. Repensar afectos e interacciones a través de la filosofía deleuziana / Posthumanism and ecology. Re-thinking affects and interactions through Deleuze' philosophy

Myriam Hernández Domínguez..... 117

Ética e imaginación: reconsideraciones morales desde el ámbito lingüístico / Ethics and Imagination: Moral Reconsiderations fromm Linguistic Field

Julio Carreño Guillén.....

120

Psicopolítica: la paradoja de la libertad en el último capitalismo / Psychopolitik: The Paradox of Freedom in latest capitalism

María Blázquez Piqueras.....

122



Léger, 1944.

VICISITUDES DEL SISTEMA DE PARTIDOS DEL ESTADO ESPAÑOL (1977-2011): ¿BIPARTIDISMO IMPERFECTO, SISTEMA DE PARTIDO DOMINANTE O PLURIPARTIDISMO LIMITADO?

Roberto Rodríguez Guerra
rguerra@ull.edu.es

RESUMEN

Este trabajo analiza las vicisitudes y cambios experimentados por el sistema estatal de partidos del Estado español desde las elecciones generales de 1977 a las de 2011. Así, tras un breve acercamiento terminológico a la cuestión, muestra algunos rasgos genéricos del sistema estatal de partidos y acomete un examen crítico de algunas de sus tipificaciones más destacadas («bipartidismo imperfecto», «sistema de partido predominante» o «pluralismo limitado»). Sobre la base de tal examen crítico aporta finalmente una caracterización propia y más adecuada del mismo.

PALABRAS CLAVE: partidos políticos, pluripartidismo, bipartidismo imperfecto, democracia.

VICISSITUDES OF THE SPANISH STATE PARTY SYSTEM (1977-2011):
IMPERFECT BIPARTIDISM, PREDOMINANT PARTY SYSTEM OR
LIMITED MULTIPARTIDISM?

ABSTRACT

This paper analyzes the vicissitudes and changes experienced by the Spanish state party system from the 1977 general elections to 2011. Thus, after a brief terminological approach to the issue, it shows some generic features of the state party system and undertakes a critical examination of some of its most prominent typifications (“imperfect bipartidism,” “predominant party system” or “limited pluralism”). On the basis of such critical examination, it finally provides its own and more adequate characterization of itself.

KEYWORDS: political parties, multipartidism, imperfect bipartidism, democracy.





Seguimos inmersos –más aún tras la profunda crisis sanitaria, económica y social que ha provocado el coronavirus– en una coyuntura sociopolítica que, al menos desde la crisis de 2008 hasta el presente, ha estado marcada por cambios y desafíos de todo orden. Son transformaciones que se suceden de forma acelerada y están afectando de manera muy significativa a nuestra economía, sociedad, cultura y sistema político. Pero también –por lo que aquí nos interesa– han afectado y siguen afectando al particular sistema estatal de partidos del Estado español. De ahí la necesidad de reflexionar y debatir sobre una estructura y dinámica de partidos que, desde la llamada «transición a la democracia» hasta el presente, ha experimentado notables modificaciones y es posible que las siga experimentando en los próximos años. Hasta hace bien poco era habitual referirse al mismo señalando su tránsito desde el «bipartidismo imperfecto», el «sistema de partido predominante» o el «pluralismo limitado» a un nuevo sistema que ya es comúnmente tipificado como «multipartidista polarizado». De este último aspecto, de los cambios experimentados por el sistema estatal de partidos a raíz de las elecciones generales de diciembre de 2015 hasta el presente, se ocupará un trabajo aún en curso que, al igual que este, se enmarca en el esfuerzo por «Repensar la democracia» que desde hace algunos años vengo desarrollando en el marco del *Grupo de Investigación «Repensar la Filosofía»* de la Universidad de La Laguna. Por el momento y en este ensayo –al modo de una intromisión filosófico-política en un debate que parece más propio de politólogos y científicos de la política– tan solo me ocupo de las transformaciones y citadas caracterizaciones del sistema estatal de partidos desde las primeras elecciones generales de 1977 hasta momentos antes de las generales de 2015. Así, tras un breve acercamiento terminológico a la cuestión (I), señalaré algunos rasgos genéricos del sistema estatal de partidos (II) para luego adentrarme en una discusión acerca de algunas caracterizaciones del mismo (III). Tras todo ello aportaré finalmente (IV) unas pocas conclusiones que pretenden recoger los argumentos esgrimidos y avanzar una caracterización propia –y creo que más adecuada– del sistema de partidos del Estado español durante la etapa señalada.

I. A MODO DE APROXIMACIÓN TERMINOLÓGICA: BREVE ACERCAMIENTO A LA IDEA Y CLASIFICACIÓN DE LOS SISTEMAS DE PARTIDOS

Más allá de muy diversas e intensas discusiones que dan cuenta del carácter inconcluso de los debates al respecto, parece necesario acercarnos aquí –siquiera sea de modo escueto y como mínima base conceptual– a la noción de «sistema de partidos» y a alguna clasificación de los mismos. Sin embargo, es ampliamente reconocido que alcanzar un acuerdo acerca de las tipologías de los sistemas de partidos

ha resultado una ardua tarea¹. De ahí que el objeto de este trabajo sea, en última instancia, un intento de acercamiento a las diferentes caracterizaciones y a la compleja evolución del sistema de partidos que nos ocupa. En cualquier caso, vaya por delante que en ocasiones suele usarse la misma noción de «sistema de partidos» partiendo de un cuestionable supuesto: la idea de que lo que en verdad (y, con frecuencia, casi lo único que) importa a la hora de abordar esta cuestión son las interacciones y la competencia entre los propios partidos políticos². Tengo para mí que uno de los déficits de tal enfoque estriba en que suele minimizar la indudable influencia que –sobre la misma conformación, evolución y crisis de los partidos políticos y, por tanto, sobre la dinámica de la competencia partidista y la configuración de los sistemas de partidos– tienen las diferentes transformaciones socioeconómicas, ideológico-culturales y políticas a que está sometida la sociedad en cuestión, así como la notable incidencia que sobre los partidos y su contienda política tiene la actividad e influencia de agentes sociopolíticos tales como los grupos de presión y/o interés, los sindicatos, los movimientos sociales, los medios de comunicación, las redes de ciudadanía crítica o, en suma, la propia ciudadanía³. Por decirlo de modo resumido: el enfoque «sistémico» puede correr –entre otros⁴– el peligro de ofrecernos una imagen estática, ahistórica y partidocéntrica del sistema de partidos.

Pero, entrando ya en materia, una de las formas más habituales de clasificar los sistemas de partidos es –una vez transcurridas algunas convocatorias electorales– tener en cuenta el número de partidos presentes en el sistema en cuestión⁵. Surge así la sencilla clasificación de los mismos en unipartidistas, bipartidistas, plu-

¹ Ramón GARCÍA COTARELO, *Los partidos políticos*, Madrid, Sistema, 1985, p. 269. Véase también Paloma ROMÁN MARUGÁN, «Los sistemas de partidos: un caleidoscopio de intereses», *Política y Sociedad*, 20, 1995, p. 71 y ss.

² Cf. a este respecto, Stefano BARTOLINI, «Partidos y sistemas de partidos», en G. PASQUINO y otros, *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza, 1996, p. 218 y ss.); Jordi MATAS DALMASES, «Los partidos políticos y los sistemas de partidos», en Miquel CAMINAL BADIA, ed., *Manual de ciencia política*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 337 y ss. Véase también D.W. RAE, quien afirma: «Llamamos sistema de partidos a la red de relaciones de competencia entre los partidos políticos», cf. D.W. RAE, *Leyes electorales y sistemas de partidos políticos*, Citep, Madrid, 1977, p. 47.

³ M. Duverger señalaba expresamente a este respecto –y ya en 1951– que los sistemas de partidos «son el resultado de factores numerosos y muy complejos, unos propios de cada país y otros generales. Entre los primeros factores podemos citar a la tradición y la historia, a la estructura económica y social, a las creencias religiosas, la composición étnica, las rivalidades nacionales, etc. Entre los segundos –sostenía Duverger– el régimen electoral es el más relevante. En todo caso, la correlación que Duverger establece entre el sistema electoral y la tendencia bipartidista o multipartidista del sistema de partidos ha sido muy discutida, cf. M. DUVERGER, *Los partidos políticos*, México, FCE, 1981, p. 231

⁴ Véanse, entre otras, las sugerencias críticas aportadas por R. García Cotarelo respecto de la aplicación de la noción de «sistema» en la expresión «sistema de partidos», cf. R. GARCÍA COTARELO, *op.cit.*, p. 268.

⁵ El mismo Duverger (*Los partidos políticos*, p. 234 y ss.) partió de un criterio numérico para establecer una de las primeras clasificaciones de los sistemas de partidos, cf. M. DUVERGER, *op.cit.*, p. 234 y ss.





ripartidistas (de tres a seis partidos) o multipartidistas (de siete a diez)⁶. Sin duda, el número de partidos da cuenta de una realidad sumamente relevante en tanto que refleja cuántos partidos compiten por el poder y la influencia política y, en consecuencia, el grado de competencia y de fragmentación del sistema de partidos. No obstante, bajo tal estrategia de clasificación de los sistemas de partidos se suele reconocer seguidamente que, en realidad, no todos los partidos presentes en el sistema tienen la misma representación, fuerza o, en suma, apoyo electoral. Y, efectivamente, la evidencia empírica muestra que en los sistemas pluralistas nos encontramos habitualmente con uno o varios «grandes partidos» que, por su amplio grado de representación política, están llamados a jugar un papel clave en la vida política de la sociedad en cuestión y, por tanto, en la dinámica del sistema de partidos. Y muestra también que en esos mismos sistemas pluralistas estos «grandes partidos» suelen encontrarse con otros «partidos pequeños» que pueden desempeñar cierto papel pero, eso sí, menos relevante o, si se quiere, «secundario»⁷. Por eso se ha recurrido con frecuencia a aquella «forma de contar inteligente» que en su momento propuso Giovanni Sartori y, de este modo, acudir a algunas nociones cualitativas para dar cuenta de la «fuerza» de unos y otros partidos en el sistema. Podríamos así, por ejemplo, acogernos a la sugerente terminología apuntada a este respecto por el propio Sartori⁸ y caracterizar a los sistemas de partidos según la siguiente tipología: a) de «partido predominante», para aquellos casos en que hay varios partidos pero «un partido cuenta él solo y durante mucho tiempo con la mayoría absoluta de escaños»; o b) de partido «hegemónico», para situaciones en que un partido cuenta más que los otros pero «los “partidos secundarios” no se pueden dejar meramente de lado como fachadas puras y simples». De esta forma, dejando al margen –por razones obvias– los sistemas unipartidistas, tanto los sistemas bipartidistas como, especialmente, los pluripartidistas o multipartidistas pueden ser sistemas «de partido predominante» o «de partido hegemónico».

Pero esta misma tipificación admitiría alguna que otra variante, pues de hecho se dan no pocos casos en que en un sistema pluralista no exista tal partido predominante o hegemónico, al tiempo que pueden existir «grandes partidos» que son siempre o casi siempre aspirantes a gobernar. En estos casos, y en ausencia de mayorías absolutas reiteradas, el papel y peso de los partidos «secundarios» (Sartori) o «pequeños» (Duverger) puede ser determinante respecto de las orientaciones ideopolíticas y las coaliciones gubernamentales que finalmente triunfen.

⁶ Adoptamos aquí, con el propósito de evitar una discusión acaso estéril al respecto, una suerte de personal síntesis entre la clasificación de M. Duverger (que distingue entre sistemas de partido único, bipartidistas y multipartidistas, aunque dentro de este último tipo diferencia entre tripartidistas, cuatripartidistas y polipartidistas) y la de G. Sartori (quien distingue entre sistemas de partido único, de partido hegemónico, de partido predominante, bipartidistas, de pluralismo limitado, de pluralismo extremo y de atomización). Cf. G. SARTORI, *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza, 1989, vol. 1, p. 160; M. Duverger, *op. cit.*

⁷ Cf. M. DUVERGER, *Ibidem*, p. 309 y ss.

⁸ Véase al respecto el clásico ensayo de G. SARTORI, *op. cit.*, p. 159.

Por otra parte, en el caso de los sistemas pluralistas (bipartidistas, pluripartidistas o multipartidistas) es necesaria igualmente alguna que otra conceptualización destinada a dar cuenta del grado de polarización, de «distancia» y enfrentamiento entre los partidos del sistema en cuestión. Sabemos que los orígenes del grado de fragmentación y polarización del sistema de partidos pueden ser muy diversos y, en especial, que pueden tener sus raíces en cuestiones culturales, económicas, religiosas, ideológicas o de intereses meramente pragmáticos y, por tanto, que deben ser estudiados en cada caso concreto. Pero, sea como sea, el pluralismo del sistema de partidos puede estar animado por «diferencias» de mayor o menor grado entre los partidos y respecto a estas cuestiones políticamente significativas. Diríase así que los sistemas de partidos pueden estar más o menos «polarizados», pudiendo denominárseles como sistemas pluralistas «polarizados» cuando esas diferencias y enfrentamientos son amplios o radicales y como sistemas pluralistas «moderados» cuando son de menor alcance y hasta existe algún grado de consenso entre todos ellos o, al menos, entre los «grandes partidos».

Sentadas pues estas mínimas bases terminológicas podemos acercarnos ahora a algunos rasgos genéricos del sistema de partidos del Estado español para luego discutir algunas de sus caracterizaciones más relevantes.

II. RASGOS GENÉRICOS DEL SISTEMA DE PARTIDOS DEL ESTADO ESPAÑOL

Un acercamiento al sistema de partidos del Estado español exige, cuando menos, una mínima referencia a algunos de los acontecimientos y procesos sociopolíticos que han contribuido de forma decisiva a su configuración y que le han dado rasgos específicos o diferenciales. Entre ellos, y sin ánimo de exhaustividad, parece pertinente destacar, en primer lugar, el singular proceso de la «pactada» transición política tanto por la larga sombra de fuerzas y tendencias franquistas y/o ultraderechistas (hoy renacidas a través de nuevas expresiones políticas) cuanto por el particular hecho de que los partidos políticos –pese a su debilidad organizativa y escasa base social derivadas de la dictadura franquista– estaban ya presentes (a partir de las generales de 1977) en el mismo proceso constituyente que decidió, entre otras muchas cuestiones, la propia conformación y regulación del sistema estatal de partidos. Pero, en segundo lugar, ese mismo sistema ha estado igualmente marcado por la realidad de un notable pluralismo político con cierto grado de polarización que, si bien ha variado en diversos momentos y grados desde sus comienzos hasta el presente, ha quedado reflejado en la constante presencia de distintas fuerzas políticas de carácter estatal tanto en la derecha (UCD, AP/PP, UPyD y, últimamente, Ciudadanos y VOX) como en la izquierda (PSOE, PC/IU y, desde hace años, Podemos/ Unidos Podemos). Es más, en tercer lugar, el sistema de partidos que analizamos también ha estado determinado por el insoslayable hecho del carácter plurinacional del Estado español o –incluso si no se reconoce tan evidente realidad– por el explícito reconocimiento constitucional del Estado de las Autonomías, así como por la existencia previa o emergencia posterior de fuerzas nacionalistas y regionalistas



tanto en el espacio ideopolítico de la derecha (PNV, CiU, CC, PAR...) como en el de la izquierda (ERC, HB, EE, BNG, NC, Compromís...). Finalmente, es igualmente indudable que en el sistema estatal de partidos también ha influido la realidad de un sistema electoral que, para el caso del Congreso de los Diputados⁹, establece la representación proporcional (con «correcciones» mayoritarias), una barrera electoral del 3%, un número mínimo de dos escaños por circunscripción y –salvo en el caso de las ciudades autónomas de Ceuta y Melilla– la provincia como circunscripción electoral.

Estos y otros aspectos están sin duda en la raíz de importantes características y cambios en el sistema de partidos¹⁰. De hecho, parecen ser las fuerzas que subyacen tanto a la proliferación de partidos como también a la desaparición (UCD/CDS, UPyD), fusión (PSP), refundación (AP/PP), transformación (PCE/IU) o reorganización (IU/Podemos/UP) de diferentes partidos políticos y a importantes cambios en el sistema. Lo mismo podría decirse –y con mayores razones– de muchos otros partidos de ámbito no estatal que han alcanzado representación estatal, acaso con la única excepción del PNV y ERC. De ahí que pueda sostenerse que el sistema de partidos del Estado español se haya caracterizado desde sus propios orígenes por su alta fragmentación y frecuentes cambios.

Pero estos mismos factores sociopolíticos han contribuido igualmente a la articulación de un sistema que cabe considerar –ya desde 1977– no solo fragmentado y cambiante, sino significativamente articulado en torno a los ejes izquierda/derecha y estatalismo/nacionalismo. En realidad, esto último ha originado una particular diferencia del sistema de partidos del Estado español respecto a otros de su entorno, esto es, a una «configuración multipolar» del sistema a partir de diversas conjugaciones de estos dos ejes ideopolíticos. De hecho, estos dos ejes han dado lugar a la emergencia de al menos cuatro polos ideopolíticos básicos (izquierda estatista, izquierda nacionalista, derecha estatista, derecha nacionalista), si bien con diferentes, cambiantes y complejas modulaciones a lo largo del periodo estudiado¹¹.

⁹ Dado que en este trabajo nos referimos siempre al sistema «estatal» de partidos, adoptamos el criterio sugerido por G. Sartori, según el cual lo más razonable es aceptar que «la fuerza de un partido parlamentario se indica por su porcentaje de escaños en la Cámara baja», cf. G. SARTORI, *ibidem*, p. 156.

¹⁰ Tanto sobre este último rasgo como sobre los anteriores pueden consultarse, entre otros muchos, las sugerencias de Richard GUNTHER, Giacomo SANI y Goldie SHABAB: *El sistema de partidos políticos en España: Génesis y evolución*, Madrid, Siglo XXI/CIS, 1986. Y de forma más escueta, Cesáreo R. de AGUILERA, «Balance y transformaciones del sistema de partidos en España (1977-1987)», *REIS*, 44, 1988, pp. 137-153.

¹¹ Así, como señalaba Jordi Capó Giol, «mientras que los partidos estatales ordenan sus actuaciones en función de este eje citado [izquierda/derecha], los partidos regionales, sin dejar de ser de derechas o de izquierdas, pueden adoptar una posición periférica o central, incluso cuando se hallan en el centro del sistema político (es decir, formación del Gobierno, actividad parlamentaria, etc.)», cf. J. CAPO GIOL, «Estrategias para un sistema de partidos», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), 23, 1981, p. 165.





Pese a lo que se acaba de señalar lo cierto es que, hasta las generales de 2015 y salvo momentos puntuales, ese mismo sistema ha mostrado una tendencia hacia una polarización «moderada» en torno a los ejes izquierda/derecha y estatismo/nacionalismo. Una tendencia que –como más adelante indicamos– se rompe en 2015, pero que hasta entonces se había visto reflejada a través de diversas «operaciones» (fracasadas pero persistentes) para ocupar el centro político, cosa que sin duda mucho tuvo que ver no solo con el modelo de transición «pactada» o la aspiración a consolidar una democracia al uso en el Occidente desarrollado y, en especial, homologable a otras del contexto europeo. También tuvo que ver –como en su momento señaló Manuel Ramírez– con aquel «un centro sociológico» que desde la transición «está moldeando todas las opciones políticas vigentes en nuestro país»¹² o con el inicial y amplio «consenso en el centro»¹³ que, de modo general, existía en la política española hasta hace bien poco. De hecho, el «largo camino hacia el centro» que puso en marcha el PP¹⁴ y la propia evolución ideológica y política del PSOE¹⁵ y del PC/IU, así como la participación de todos ellos en los grandes pactos y políticas de Estado, confirman tal tesis¹⁶.

Pero otro rasgo característico del sistema estatal de partidos es que, al menos hasta 2015, ha estado marcado por la presencia constante de dos «grandes partidos» (la UCD y el PSOE inicialmente, y el PSOE y el PP después) que se han disputado el poder político, han sido respectivamente representantes «moderados» de los espacios ideopolíticos de la izquierda y la derecha y, finalmente y en la práctica, casi se han «alternado» en el gobierno. Tanto es así que, desde las generales de 1977 hasta las generales de 2015, cada uno de estos dos grandes partidos siempre había obtenido más de 100 escaños y diversas mayorías absolutas o mayorías simples holgadas. Como contrapartida, el resto de fuerzas políticas nunca logró sobrepasar los veinte escaños, excepto IU en 1996 que obtuvo veintiuno.

¹² Manuel RAMÍREZ, «El sistema de partidos tras las elecciones de 1977», en *Sistema de partidos en España (1931-1990)*, Madrid, CEC, 1991, p. 105.

¹³ Sobre este particular véanse, por ejemplo, las sugerencias de Rafael Arias Salgado («Sistema de partidos», *Cuenta y razón*, 41, 1988, p. 81) acerca de «el método del consenso» que subyacía al proceso de transición y al proceso constituyente tras el fin de la dictadura.

¹⁴ Véase el artículo de Lorente FERRER, «Culminar el viaje al centro, objetivo del nuevo PP», disponible en <https://www.larazon.es/espana/culminar-el-viaje-al-centro-objetivo-del-nuevo-pp-NG18966193>.

¹⁵ Sobre este particular puede verse mi ensayo «Del psocialismo electoral español. (Notas apresuradas en la evolución del PSOE)», en <https://robertorodriguezguerra.files.wordpress.com/2018/01/del-psocialismo-electoral-espac3b1ol.pdf>. Por lo demás, autores como Alberto Spreafico («Partidos, elecciones y sistemas de partidos en Italia y en España», *REIS*, 59, 1991, p. 284) no dudan en señalar que el éxito del PSOE a partir de las generales de 1982 se debió no solo a su unidad y cohesión interna sino también «por la moderación de su programa que lleva al partido a ocupar buena parte del espacio político de centro».

¹⁶ Para un acercamiento a los objetivos y dificultades, así como a las consecuencias internas (reforzamiento de la disciplina en los partidos y ruptura del vínculo élites/militantes/electorado) y externas (tensiones entre el objetivo del consenso y la tendencia al bipartidismo) de la inicial apuesta por el consenso o acuerdo entre la UCD y el PSOE, véase Jordi CAPO GIOL, *op. cit.*, p. 155 y ss.

Por último, otro rasgo relevante al respecto es que el reciente sistema de partidos del Estado español siempre había estado igualmente marcado por una suerte de regla no escrita, pero hasta hace bien poco inalterable: la ausencia de gobiernos de coalición y la persistente configuración de «gobiernos de un solo partido», apoyados –cuando fue necesario– por acuerdos legislativos con fuerzas minoritarias de carácter nacionalista, especialmente con CiU y el PNV. Es cierto que en diversos momentos pudieron articularse gobiernos de coalición, pero la realidad ha sido que siempre ha gobernado el PSOE o el PP sin presencia en el gobierno de otras fuerzas políticas. A nuestro modo de ver este hecho –la ausencia de gobiernos de coalición y la realidad de que uno u otro de los dos «grandes partidos» siempre han «gobernado solos»– merece una especial consideración a la hora de tipificar el sistema que analizamos. A ella nos referiremos en adelante y en otros apartados de este trabajo a través del concepto «bipartidismo gubernamental».

III. ¿«BIPARTIDISMO IMPERFECTO», «DE PARTIDO HEGEMÓNICO» O «PLURALISMO LIMITADO»? DE LAS GENERALES DE 1977 A LAS DE 2011

Tras el proceso de «transición pactada» a la democracia y durante el periodo señalado, esto es, desde los resultados de las elecciones generales de 1977 hasta los de las generales de 2011, el sistema de partidos del Estado español ha atravesado por diversos ciclos político-electoral¹⁷ y ha sido caracterizado de diversas formas. Así, en relación con la primera cuestión, es habitual ya referirse a un primer ciclo que abarca las generales de 1977 y 1979 y en el que, en líneas generales, se define el modelo de transición política, se abre la etapa constituyente, se establece un sistema de pluripartidismo moderado, se alcanzan mayorías simples, se establecen gobiernos de centro-derecha de un solo partido con apoyos puntuales y estuvo liderado por la UCD. Sería, en suma, el «quinquenio ucedista»¹⁸. Nos encontraríamos seguidamente con un largo segundo ciclo de consolidación de la democracia y de simplificación del sistema de partidos que comenzaría a partir del triunfo del PSOE en las generales de 1982 y alcanzaría hasta las generales de 1993. Dicho ciclo estaría caracterizado por el predominio del PSOE en el sistema de partidos a raíz de las tres mayorías absolutas y dos mayorías simples (la primera de estas últimas muy holgada). Pero también por gobiernos monocolor de izquierdas y por la consolidación de un

¹⁷ Utilizo aquí la noción de «ciclo político-electoral» en un sentido laxo y, en particular, para referirme a un periodo temporal de mayor o menor duración que, a consecuencia de los resultados y las consecuencias político-institucionales de diferentes procesos electorales, está marcado por el predominio de uno o varios actores políticos, posee diversos rasgos comunes y está dotado por ello de cierta homogeneidad y coherencia.

¹⁸ *Cf.*, por ejemplo, las sugerencias de Manuel RAMÍREZ, *op. cit.*, p. 11 y ss.



sistema de pluripartidismo moderado hegemonizado por el PSOE (1982-1996)¹⁹. Tras el fin del ciclo socialista nos adentraríamos en el tercer ciclo (1996-2011), algo más convulso y electoralmente cambiante. Un ciclo que podríamos caracterizar por la presencia de un pluripartidismo ocasionalmente polarizado y por la alternancia de gobiernos de un solo partido entre los dos grandes partidos, esto es, un ciclo de «bipartidismo gubernamental» entre el PSOE y el PP. Sería, en todo caso, un ciclo que comienza a resquebrajarse con la crisis económica de 2008 y la emergencia del 15M y que culmina con los novedosos y rupturistas resultados de las elecciones generales de 2015. Estos últimos abrieron la puerta a un cambio de ciclo político electoral y, sobre todo, a un amplio y decisivo cambio en el sistema estatal de partidos. De hecho, marcan el inicio de una nueva etapa política y partidista marcada, entre otras cuestiones, por el multipartidismo, la polarización y hasta la crispación política, etapa de la que –como indicábamos más arriba– nos ocupamos en otro trabajo. Por el momento y tras estas sugerencias sobre los ciclos políticos electorales 1977-2015, debemos volver sobre la segunda de las cuestiones antes mencionadas, es decir, a un examen crítico de algunas de las caracterizaciones del sistema estatal de partidos del Estado que –durante el periodo señalado (1977-2011)– han obtenido mayor respaldo y, en concreto, a su caracterización como un sistema de «bipartidismo imperfecto», «de partido hegemónico» o de «pluripartidismo limitado».

III.1. DEL BIPARTIDISMO IMPERFECTO

Una de las tipificaciones del sistema de partidos del Estado español que mayor respaldo ha obtenido –tanto en momentos posteriores a la transición como hasta hace muy poco– ha sido la de concebirlo como un ejemplo de «bipartidismo imperfecto», concepto que no por su frecuente uso ha dejado de poseer un significado un tanto difuso. Así, por ejemplo, hacia inicios de la última década del pasado siglo xx Ramón García Cotarelo y Francisco Bobillo²⁰ sostuvieron que los resultados de las dos primeras elecciones generales (1977 y 1979) daban pie a que el sistema

¹⁹ Cf. ahora José RAMA CAAMAÑO, «Ciclos electorales y sistema de partidos en España, 1977-2016», *RJUAM*, 34, 2016-II, p. 243 y ss.; Paloma ROMÁN MARUGÁN, «Los sistemas de partidos: un caleidoscopio de intereses», p. 76 y ss. Sobre estos dos primeros ciclos puede verse también, José R. MONTERO, «Elecciones y ciclos electorales en España», *Revista de Derecho Político*, 25, 1987, pp. 9-34.

²⁰ Ramón GARCÍA COTARELO y Francisco BOBILLO, «El sistema de partidos», en José VIDAL-BENEYTO, ed., *España a debate. I. La política*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 18 y ss. Para esa misma caracterización en periodos posteriores, véase, por ejemplo, Gema SÁNCHEZ MEDERO («Los actores políticos: partidos políticos» en Gema SÁNCHEZ MEDERO y Rubén SÁNCHEZ MEDERO, eds., *Fundamentos de la ciencia política y de la administración*, Madrid, Tecnos, 2015, p. 255). Por lo demás, para su uso periodístico o político pueden consultarse, por ejemplo, Manuel FERNÁNDEZ LORENZO («El nuevo bipartidismo imperfecto», *El Español*, 4/11/2016, disponible en https://www.elespanol.com/blog_del_suscriptor/opinion/20161101/167553248_7.html) o J. BORRELL («Bipartidismo imperfecto», *El Periódico*, 5/04/2015, disponible en <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20150404/bipartidismo-imperfecto-4073743>).





estatal de partidos pudiera catalogarse como «bipartidismo imperfecto» en el plano nacional». No obstante, dejando al margen la existencia de diversos sistemas o subsistemas de partidos regionales, los autores no ofrecían una definición precisa de esta —en palabras de Martínez Sospedra— «no demasiado clara» expresión. Ni tampoco concretaban en qué consistía la «imperfección» aludida²¹. En un esfuerzo interpretativo cabría aducir que con tal expresión parecen referirse a un sistema numéricamente multipartidista en el que dos grandes partidos (UCD y el PSOE inicialmente, PP y PSOE después) obtenían la amplísima mayoría de los votos y escaños (más del 80%) al tiempo que estaban acompañados por otros partidos pequeños tanto de ámbito estatal como de carácter regionalista/nacionalista. De hecho, esta misma interpretación puede inferirse igualmente de la posterior afirmación de los autores de que, tras los resultados de las tres siguientes convocatorias de elecciones generales²², el sistema seguía mostrando «el bipartidismo imperfecto antes aludido. Incluso más acusado que antes». La «imperfección» parece pues aludir a la presencia de otras fuerzas políticas minoritarias de ámbito estatal o de carácter nacionalista en el contexto de un sistema multipartidista dominado por dos grandes partidos estatales. Pero, al margen de otras cuestiones que más adelante indicamos, no parece que fuese este el exacto sentido con que comenzó a usarse el concepto de «bipartidismo imperfecto».

Tal y como se ha señalado en diversas ocasiones, este concepto tiene su origen en el uso que del mismo hizo Giorgio Galli en su conocida obra de 1966 *Il bipartitismo imperfetto. Comunisti e democristiani in Italia*. Limitándonos a lo que aquí nos ocupa, Galli parte de la tesis de que una mínima observación de las condiciones de funcionamiento de las democracias representativas occidentales revela que estas exigen siempre la presencia de al menos dos elementos: por un lado, una mayoría parlamentaria suficientemente homogénea y capaz de gobernar durante un amplio periodo de tiempo; y, por otro, una minoría que es oposición crítica a la mayoría y que, al mismo tiempo, es capaz de constituirse y ser alternativa real de gobierno a la mayoría²³. Para Galli este tipo de democracia se plasma generalmente en «un sistema político *fundamentalmente* bipartidista»²⁴. «Fundamentalmente» bipartidista porque —como en el caso italiano que analiza— esto puede ocurrir también en sistemas numéricamente multipartidistas en los que, por un lado, existen dos «grandes partidos» que desempeñan los roles antes señalados y, por otro, también están presentes otros «partidos pequeños». Pero el análisis de Galli está dirigido a mostrar, al margen de su discusión sobre las razones que dan origen a ello, que estas dos condi-

²¹ Manuel MARTÍNEZ SOSPEDRA, «El sistema de partidos español: un caso de partido dominante», p. 78.

²² Se refieren los autores a las generales de 1982, 1986 y 1989, en las que el PSOE obtiene mayoría absoluta y, al mismo tiempo, acontece tanto una alta dispersión del voto y fragmentación del sistema cuanto, paradójicamente, una fuerte concentración del mismo en el PSOE y el PP.

²³ Giorgio GALLI, *Il bipartitismo imperfetto. Comunisti e democristiani in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1967, p. 44.

²⁴ *Ibidem*, p. 46 (cursiva nuestra).

ciones «no existen en el sistema parlamentario italiano». Para él, durante el periodo analizado (1944-1966), en tal sistema no existieron mayorías lo suficientemente homogéneas como para legislar y desarrollar su programa durante un largo periodo. Ni tampoco existió una alternancia en el gobierno entre dos fuerzas políticas²⁵. Lo que había ocurrido a lo largo de este periodo fue, por el contrario, que la Democracia Cristiana (DC) estuvo en todos los gobiernos italianos y tuvo como aliados ocasionales a partidos políticos «secundarios». Tanto fue así que la DC se convirtió en «partido gubernamental permanente». Es precisamente esta situación la que lleva a Galli a sostener que si bien el sistema político italiano del momento tenía algunas características decisivas del sistema multipartidista, «también tiene características particulares y puede definirse como un sistema de bipartidismo imperfecto». La presencia de muchas fuerzas políticas le daba al sistema de partidos italiano las características de un sistema multipartidista. Sin embargo, dada la ausencia de mayorías homogéneas y estables, tal sistema necesita para su supervivencia de un «aparente sistema bipartidista» en el que dos fuerzas políticas tienen un papel predominante e inconfundible. Pero —enfatisa Galli— «este tipo de bipartidismo es, de hecho, en gran medida imperfecto» en tanto que al sistema multipartidista italiano le falta «por un lado, una mayoría homogénea, capaz de gobernar permanentemente...; y por el otro, una oposición tan fuerte como para estimular a la mayoría en este sentido y poder proponerse como un posible gobierno alternativo»²⁶. De hecho, la realidad es que la alternancia en el gobierno no fue nunca posible.

Posteriormente, en *Dal bipartitismo imperfetto alla possibile alternativa* (de 1975), Galli vuelve sobre la cuestión. Sostiene de nuevo que la democracia representativa es «un sistema político cuya característica esencial es haber establecido y aplicado las reglas de la alternancia y reemplazo de las clases dominantes en el gobierno»²⁷. Sugiere así mismo que la alternancia de partidos (o de coaliciones de partidos) es el mecanismo político a través del cual la sociedad industrial tiende a institucionalizar el conflicto y lograr la estabilidad del sistema²⁸. Pero más allá de una discusión acerca de la «funcionalidad» que Galli atribuye a tal mecanismo político, lo que nos interesa destacar aquí es que insiste en su consideración de que el sistema italiano sigue conformado como un sistema multipartidista que sobrevive gracias al «oxígeno de un aparente bipartidismo estabilizador». Tal bipartidismo perdura en la medida en que también subsiste una cierta polarización entre la DC (que se identifica con un grupo de intereses y valores relacionados con el «moderantismo») y el PCI (que por su parte se identifica con los valores progresistas). Pero, insiste Galli, esta clase de bipartidismo es marcadamente imperfecta en tanto que carece, entre otras cuestiones, de la dinámica inherente al binomio gobierno-oposición y, sobre

²⁵ *Ibidem*, p. 48.

²⁶ *Ibidem*, p. 67.

²⁷ G. GALLI, *Dal bipartitismo imperfetto alla possibile laternativa*, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 8.

²⁸ *Ibidem*, p. 17.



todo, de una alternancia real en el gobierno²⁹. Para mayor abundamiento, como sugiere en los inicios de tal obra, Galli cree que el bipartidismo hace referencia a un sistema democrático representativo que debe impedir que «un partido sea un partido de gobierno por definición» o, en otros términos, a un sistema en el que exista realmente una alternancia en el gobierno entre los dos grandes partidos. Así pues y al margen de sus indicaciones acerca de por qué ello ocurrió en Italia, parece que la «imperfección» a que se refiere Galli deriva de la inexistencia de mayorías homogéneas que se alternan en el gobierno y, particularmente, de «la inmovilidad del partido gobernante».

Si volvemos ahora sobre la interpretación que en el contexto del Estado español y nuestra reciente democracia se ha hecho de la noción de «bipartidismo imperfecto» pronto nos damos cuenta de que solo en una mínima parte –y no la fundamental– se ajusta al uso que de la misma hacía Galli³⁰. De hecho, como hemos visto más arriba, en el uso actual de la noción de «bipartidismo imperfecto», la «imperfección» parece únicamente referirse a la presencia, en un sistema multipartidista dominado por dos grandes partidos, de diversos partidos pequeños de ámbito estatal o nacionalistas.

Pero tan importante como lo anterior es que la tipificación del sistema de partidos que analizamos como «bipartidismo imperfecto» –más allá de su discutible adecuación empírica³¹– comporta problemas como los siguientes: a) oculta la enorme diversidad de identidades y propuestas ideopolíticas que en él existen; b) obvia que los partidos políticos –además de «contar» para la formación de gobierno– llevan a cabo muchas otras funciones y tienen muy diferentes posibilidades de representación y movilización política³²; y c) omite finalmente que el criterio de «los que cuentan» es solo «postdictivo y nunca predictivo»³³, esto es, que solo *a posteriori* (una vez conocidos los resultados electorales y con la unidimensional perspectiva de su papel en la formación de gobierno) podemos saber cuándo «cuenta» un partido.

Pero más relevante aún es que la noción de «bipartidismo imperfecto» parece sugerir a) que existe alguna que otra «anomalía» o «imperfección» en ese bipartidismo; b) que, por tanto, el bipartidismo es el modelo óptimo o –como sostuvo Duverger³⁴– que «parece presentar un carácter *natural*»; y c) que este goza de una supuesta superioridad política (o incluso moral e ideológica) frente al pluripartidismo o el multi-

²⁹ *Ibidem*, p. 65.

³⁰ Una tesis similar sostienen Richard GUNTHER, Giacomo SANI y Goldie SHABAB, *op. cit.*, p. 46, nota 1.

³¹ En tal sentido, Manuel Martínez Sospedra sostiene que la recuperación del tópico del bipartidismo imperfecto «si ya resultaba poco satisfactoria respecto del sistema existente entre 1977 y 1982, resulta manifiestamente inaplicable al existente desde 1982», *cf.* M. MARTÍNEZ SOSPEDRA, *op. cit.*, p. 78.

³² Sobre este particular, aunque referidas al periodo comprendido entre 1977-1982, resultan instructivas las sugerencias que realiza Jordi Capo Giol acerca del enorme valor e importancia de los partidos nacionalistas o regionalistas, *cf.* J. CAPO GIOL, *op. cit.* p. 165 y ss.

³³ G. SARTORI, *op. cit.*, p. 157.

³⁴ M. DUVERGER, *op. cit.*, p. 242 y ss.

partidismo³⁵. De hecho, tras la tesis del «bipartidismo imperfecto» parece ocultarse una suerte de «anteojera dualista» (Sartori) por la cual se otorga prioridad política a algunos objetivos instrumentales (estabilidad, gobernabilidad, competencia centrípeta, moderación de las divisiones, viabilidad del propio sistema de partidos o, incluso, un concepto ideológicamente útil y favorable a los grandes partidos frente a los pequeños) en detrimento no solo de la aludida adecuación empírica de su definición sino también de la pluralidad y diversidad de intereses, objetivos e identidades ideopolíticas que en él están representados. De ahí que crea, por una parte, que a la hora de tipificar un sistema de partidos quizá sea más adecuado recurrir a criterios más amplios y representativos de la realidad del sistema en cuestión y, por otro, que la noción de «bipartidismo imperfecto» no fuese adecuada para tipificar el sistema de partidos del Estado español hasta las generales de 2015.

III.2. DEL «SISTEMA DE PARTIDO DOMINANTE»

No obstante, como decíamos más arriba, el sistema de partidos del Estado español también ha sido caracterizado como un «sistema de partido dominante»³⁶. De hecho, los ya citados Cotarelo y Bobillo sugieren hacia 1991 que, a pesar de que el sistema español de partidos seguía teniendo los rasgos de un «bipartidismo imperfecto», la distancia electoral entre el PSOE y el PP a partir de las generales de 1982 da pie a que se pueda «caracterizar al sistema español como un sistema de partido predominante»³⁷. Con ello hacían especial referencia al hecho de que, a partir de tales elecciones, si bien los dos grandes partidos (PSOE y PP) se mostraban como dominadores de la vida política, uno de ellos, el PSOE, había alcanzado una posición «predominante»³⁸ que perduraba desde las generales de 1982 hasta las generales anticipadas de 1989 con una amplísima mayoría simple de 175 escaños (una mayoría absoluta *de facto*).

En esa misma línea Martínez Sospedra sostendría que el sistema estatal de partidos admitía, hasta las generales de 1982, ser tipificado como pluralista limitado o moderado. Sin embargo, cree que el vuelco electoral que aconteció en las generales de 1982 y siguientes, que dieron una amplia mayoría absoluta al PSOE,

³⁵ Para una discusión sobre este último supuesto véanse las conclusiones de A. LIJPHART en «Calidad de la democracia y una democracia “más benigna y benévola”: La democracia consensual resulta ventajosa», *Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 257-278.

³⁶ Esta es, por ejemplo, la tesis que —a la luz de los resultados de las elecciones generales de 1982— sostiene Manuel MARTÍNEZ SOSPEDRA, *cf.* «El sistema de partidos español: un caso de partido predominante», *Cuadernos de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol* 1, 1992, pp. 77-92.

³⁷ Ramón GARCÍA COTARELO y Francisco BOBILLO, *op. cit.*, p. 19.

³⁸ Para Manuel Martínez Sospedra un «partido predominante» es aquel que «sobrepasa notable y duraderamente a los demás a lo largo de un periodo dado y que, en consecuencia, se perpetúa en el poder en tanto que sus hombres, sus políticas y su estilo de gobernar tiende a confundirse con los propios del sistema durante en ese periodo», *cf.* M. MARTÍNEZ SOSPEDRA, *op. cit.* p. 79.



abría la puerta –en palabras de Sospedra– «a un sistema de partidos muy diferente al anterior», esto es, a un sistema «de partido dominante que se extiende hasta nuestros días»³⁹.

Sobre una y otra afirmación cabría indicar en primer lugar que parece razonable justificar el carácter de «sistema de partido dominante» durante el periodo en el que el PSOE obtiene mayorías absolutas, esto es, desde las generales 1982 a las de 1989. Durante estas legislaturas es evidente que el PSOE fue el partido que –en términos de Sartori– «gobierna solo, sin estar sujeto a la alternancia [y continúa] obteniendo, electoralmente, una mayoría absoluta»⁴⁰. Sin embargo, esa tipificación tropieza con serias dificultades no solo por la inexistencia de un periodo lo suficientemente largo como para dar por definitiva tal caracterización. También porque a partir de las generales de 1993 el PSOE deja de ser el partido que obtiene mayoría absoluta y «gobierna solo», pues en ellas tan solo obtiene una débil mayoría simple de 159 escaños y necesita apoyos de otros partidos, si bien sigue configurando gobiernos de un solo partido. No obstante, el PSOE pierde esa misma mayoría simple en las generales de 1996, en las que acontece la primera victoria electoral del PP desde la transición. Es este el momento en que –como decíamos más arriba– se inicia un nuevo ciclo político que perdurará desde 1996 hasta las generales de 2015 y que ya hemos caracterizado como pluripartidista con momentos de fuerte polarización y de práctica alternancia en el gobierno de los dos grandes partidos, esto es, de «pluripartidismo ocasionalmente polarizado con bipartidismo gubernamental».

En efecto, a partir de las generales de 1996 se inicia sin duda un ciclo político de alternancias –cada dos legislaturas o elecciones generales– en el gobierno de los dos grandes partidos. Así, en 1996 –por primera vez en su historia– el PP accede al gobierno por medio de una mayoría simple (con 156 escaños y el 38,7% de los votos), mayoría que a su vez convierte en absoluta en las siguientes generales de 2000 (con 183 escaños). Este mismo hecho revela sin duda que la «predominancia» del PSOE en el sistema de partidos había quedado abiertamente rota. Pero tampoco a partir de entonces –y a pesar de lo que en alguna ocasión se ha sugerido– cabría caracterizar al sistema como de «partido dominante», en este caso del PP. La realidad es que en las posteriores generales de 2004 y de 2008 el PP es derrotado, el PSOE vuelve a ganar con mayorías simples (164 y 169 escaños respectivamente) y accede al gobierno con apoyos de otras fuerzas políticas. Pero, a su vez, el PP vuelve a ganar en las siguientes generales de 2011 con mayoría absoluta (185 escaños) y también en las generales de 2015, si bien en este caso con una exigua mayoría simple (tan solo 123 escaños) y en presencia ya de un drástico cambio del sistema de partidos del que posteriormente nos ocupamos. En resumidas cuentas: en el sistema de partidos del Estado español –acaso con la discutible excepción del PSOE desde 1982 a 1996– ningún partido ha permanecido en el gobierno por un

³⁹ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁰ G. SARTORI, *op. cit.*, pp. 159 y 163.



periodo lo suficientemente amplio. En todo caso, si lo que buscamos es una caracterización general puede decirse que, de lo indicado hasta el momento, se desprende que desde las generales de 1977 hasta las de 2015 el sistema de partidos del Estado español no admite ser caracterizado de modo omnicomprendivo como un «sistema de partido dominante».

III.3. DEL PLURALISMO LIMITADO

Por último, como ya se ha dicho, el sistema de partidos del Estado español también ha sido concebido —con mayor adecuación empírica y acierto— como un sistema de «pluralismo limitado», siendo en este caso Manuel Ramírez una de las voces más autorizadas al respecto. Para Ramírez, las elecciones generales de 1977 dieron lugar a un nuevo sistema de partidos que, si bien no podía darse aún por consolidado, sí que clarificaba enormemente la abigarrada y desorganizada red de espacios y opciones políticas que subsistían hacia finales de la dictadura franquista o emergieron en los primeros momentos de la transición. De este modo, aunque antes de tales elecciones pudiera hablarse de un «sistema atomizado de partidos» (o «sopa de siglas»), a partir de ellas nos enfrentamos a un panorama en el que unos pocos partidos (UCD, PSOE, PCE y AP), desde el gobierno o la oposición, se convierten en el eje del sistema y protagonizan el juego político constituyente, coexistiendo sin embargo con otros partidos regionalistas o nacionalistas. En opinión de Ramírez este sistema constituye una forma de «pluralismo limitado» que, además, muestra tanto «una cierta configuración de coalición bipolar y la acentuación de las corrientes centrípetas de la competencia»⁴¹ como una tendencia a la consolidación que se afirmará a partir de las elecciones generales de 1982.

En efecto, en estas últimas elecciones —sostiene nuestro autor— acontece una cierta consolidación del modelo, aunque muestran también «ciertos visos de bipartidismo o, al menos, cierta tendencia a hacer pivotar el mundo de las opciones políticas entre dos grandes fuerzas con auténticas posibilidades de gobierno aunque coexistiendo con otras de menor reclamo»⁴². Un pluripartidismo que, al mismo tiempo, muestra una polarización moderada o, más concretamente, una «configuración bipolar de opciones» que, en este momento, giran en torno al centro-derecha y el centro-izquierda⁴³. En resumen, tras las generales de 1982 estaríamos para Ramírez ante un sistema de pluripartidismo limitado en el que se dan visos de bipartidismo y de bipolaridad moderada de opciones en tanto que, pese al descalabro del centro organizado como partido (crisis y desaparición de la UCD y fracaso posterior del CDS), la sociedad española parece marcada en este momento por la realidad de «un centro sociológico» que «está moldeando todas las opciones políticas vigentes

⁴¹ Cf. Manuel RAMÍREZ, *op. cit.*, p. 86.

⁴² *Ibidem*, p. 98.

⁴³ Véase también José RAMA CAAMAÑO, *op. cit.*, p. 256 y ss.





en nuestro país». Por todo esto –además, entre otras razones, de por la inexistencia de un amplio tracto electoral y de un contexto sociopolítico poco propicio para el mismo– Ramírez rechaza acertadamente la caracterización del sistema de partidos del Estado español como un sistema bipartidista («perfecto o imperfecto») o como «sistema de partido hegemónico». Insiste además en su caracterización como sistema de «pluripartidismo limitado y no polarizado con dos opciones fundamentales (centro-izquierda y centro-derecha) sobre las que descansa el juego político»⁴⁴. Por su parte, las elecciones de 1989 –que supusieron la articulación del PP como alternativa y una nueva victoria del PSOE (aunque ahora con una mayoría simple holgada de 175 escaños)– no hacen más que abundar en la continuidad y consolidación del sistema en el que, por otra parte, cabe dar por confirmada la articulación de diversos partidos regionalistas/nacionalistas (especialmente del PNV y CiU).

A nuestro entender este modelo de pluripartidismo limitado y no polarizado propuesto por Manuel Ramírez es mucho más adecuado para caracterizar la realidad del sistema de partidos del Estado español, al menos hasta las generales de 2015. Sin embargo, cabe señalar que Ramírez se refiere a un modelo pluripartidista (que según el criterio más arriba adoptado estaría constituido por un sistema de tres a seis partidos) y no a un sistema multipartidista (que aludiría a un sistema de siete o más partidos). Ello es así en tanto que Ramírez sigue usando el criterio de «los que cuentan», aunque parece que lo atenúa o debilita en alguna medida en tanto que –como hemos visto– su concepción del pluripartidismo limitado reconoce la presencia de cuatro partidos de ámbito estatal (UCD/CDS, PSOE, AP/PP, PCE/IU) como los protagonistas de la vida política. Pero debe señalarse igualmente que en esta interpretación se considera a los partidos regionalistas/nacionalistas como partidos que «no cuentan», cuestión que –como ya hemos sugerido y sobre la que volveremos más adelante– no sería aplicable ni al periodo 1977-1982 ni a momentos posteriores a la pérdida de la mayoría absoluta por el PSOE en tanto que al menos algunos de estos partidos secundarios «contaron» de forma decisiva en la formación de gobiernos.

IV. A MODO DE CONCLUSIONES

Si volvemos ahora, a modo de conclusiones, sobre los debates y argumentos anteriores y si únicamente tomamos en cuenta el número de partidos que obtuvieron escaños en el Congreso de los Diputados, cabe destacar que –desde las generales de 1977 hasta las de 2011– el sistema estatal de partidos fue abiertamente multipartidista o incluso multipartidista atomizado, pues en tal institución siempre han

⁴⁴ Tal es la tesis que Manuel Ramírez sostiene tanto en «El sistema de partidos en España tras las elecciones de 1982» (p. 100 y ss.) como en su posterior ensayo «El sistema de partidos en España: 1977-1987 (Un intento de recapitulación sobre diez años de partidos)» (p. 127), ambos en *Sistema de partidos en España (1931-1990)*.



estado presentes más de diez fuerzas políticas. No obstante, quizá sea razonable, por una parte, aceptar la sugerencia de Sartori de avanzar hacia «una forma de contar inteligente» que en alguna medida aluda a la desigual fuerza de cada uno de los partidos y, por otro, adoptar igualmente una interpretación más generosa o flexible de la misma. Creemos en este sentido que, bien por su grado de implantación y resultados, bien por su importancia a la hora de configurar la toma de decisiones político-gubernamentales, bien por su ocasional importancia para la formación de gobiernos, o bien por constituir «partidos significativos», una adecuada caracterización del sistema de partidos debería atender a estas realidades⁴⁵. De ser así tendríamos, por una parte, que –aunque variaron en denominación y fuerza parlamentaria– mientras en las elecciones generales de 1996, 2000 y 2004 fueron tres las fuerzas políticas de ámbito estatal que estuvieron presentes en el Congreso, en el resto de procesos electorales siempre han obtenido escaños al menos cuatro; por otro, que al menos dos fuerzas nacionalistas (PNV y CiU) «han contado» en diversas ocasiones (en ausencia de mayorías absolutas) para conformar gobierno; y, por último, que –de usar el criterio de los «partidos significativos»– desde las generales de 1977 hasta los resultados de las de 2011, estos siempre han sido cinco o más partidos.

En resumidas cuentas, desde las elecciones generales de 1977 hasta las generales de 2011, el sistema de partidos del Estado español no admite su tipificación general como «bipartidismo imperfecto» ni, salvo el «ciclo socialista», como «sistema de partido predominante». Admitiría en cambio, aunque con algunos matices, su caracterización como «pluripartidismo limitado y no excesivamente polarizado»⁴⁶. Pero –como decíamos más arriba– esta misma caracterización debería reconocer igualmente la constante presencia de dos grandes partidos que han estado constantemente enfrentados entre sí, se han disputado la hegemonía político-institucional y prácticamente se han alternado en el gobierno. Es precisamente por esto último por lo que creo que una tipificación más precisa del sistema de partidos del Estado español debería formularse, al menos hasta las elecciones de 2011, en términos de un «sistema pluripartidista de bipolaridad moderada y de bipartidismo gubernamental»⁴⁷.

Pero, en cualquier caso, esa situación cambia significativamente a partir de las elecciones generales de 2015, aunque de hecho tal cambio podría retrotraerse incluso a las elecciones europeas de 2014⁴⁸. Es entonces cuando es ya evidente tanto el fin de un sistema de partidos relativamente consolidado y estable cuanto el trán-

⁴⁵ En la interpretación de Manuel Martínez Sospedra, «partidos significativos» son aquellos que han obtenido al menos una representación del 1% en las diferentes Cámaras, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁶ Una opinión similar, al menos hasta las elecciones de 1982, es la de GUNTHER, SANI y SHABAB, *op. cit.*, p. 437.

⁴⁷ Una caracterización similar, aunque con algunos matices diferenciales, en José Vilas NOGUEIRA, «Los partidos políticos en España», Rafael DEL ÁGUILA, ed., *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 278 y ss.

⁴⁸ De hecho, la irrupción de Podemos y, en menor medida, Ciudadanos tuvo lugar en estas elecciones europeas.

sito a nuevo ciclo político-electoral que condujo a fuertes alteraciones electorales y significativos cambios en el sistema de partidos. Pero de estos cambios se ocupará –como ya decíamos– un próximo trabajo que versará sobre los recientes avatares del sistema de partidos del Estado español.

RECIBIDO: 1 de junio de 2020; ACEPTADO: 26 de junio de 2020



HACIA UNA CIENCIA REDEFINIDA. LA PROPUESTA DE HELEN LONGINO

María José Tacoronte Domínguez
jmtacoro@ull.edu.es

Margarita Santana de la Cruz
msantana@ull.es

RESUMEN

Este trabajo presenta la propuesta epistemológica de Helen Longino, filósofa de la ciencia que entiende el conocimiento científico como un resultado no acabado y que toma en cuenta el contexto para su realización, los sujetos que hacen ciencia y la importancia de la crítica como herramienta para la mejora del conocimiento y de la ciencia. Se presentan los valores normativos que esta autora postula y se comparan con las ideas de Thomas Kuhn, con la finalidad de explicitar una propuesta novedosa y alternativa a la ciencia tradicional, que toma en consideración otras perspectivas para mejorar el proceder de la actividad científica, entendida ésta como una práctica social, y la democratización de la misma.

PALABRAS CLAVE: ciencia, criterios, epistemología feminista, democracia científica.

TOWARDS A REDEFINED SCIENCE.
HELEN LONGINO'S PROPOSAL

ABSTRACT

This paper presents the epistemological proposal of Helen Longino, a philosopher of science who understands scientific knowledge as an unfinished result and who takes into account the context for its realization, the subjects who do science, the importance of criticism as a tool for the improvement of knowledge and science. The normative values that this author postulates are presented, and they are compared with the proposal of Thomas Kuhn, in order to make explicit a novel and alternative proposal to traditional science, which takes into account other perspectives to improve the conduct of scientific activity (which is social), and the democratization of it.

KEYWORDS: Science, Criteria, Feminist Epistemology, Scientific Democracy.



INTRODUCCIÓN

La ciencia es algo más que producción de conocimiento o, al menos, no es exclusivamente producción de conocimientos. Incorpora de forma esencial las relaciones sociales, la cultura, las creencias, las prácticas y los deseos. Al desmitificar su ideal de neutralidad y objetividad, y considerarla como parte de la cultura, se pueden ver los ideales que la componen. El androcentrismo es un producto de la relación, y asociación, entre hombre y ciencia y, a la vez, es un refuerzo de su control y poder en la sociedad.

La filosofía de Longino aborda la posibilidad de una concepción más concreta y democrática de la ciencia y sus prácticas. Trata de arrojar luz sobre la posibilidad de una redefinición de la ciencia, no planteando una ruptura con el conocimiento, sino con la forma de proceder en la búsqueda, selección y descripción del mismo. Su perspectiva feminista destaca por su crítica a la ciencia heredada y, además, por su interés en mostrar la importancia de la axiología y las consecuencias políticas que van aparejadas en el desarrollo del conocimiento y su producción.

La noción de *background* en su empirismo contextual tiene una dimensión conceptual y normativa. Es doblemente característico porque, por un lado, incluye valores internos, es decir, normas sobre cómo y qué constituye la práctica científica que se acepta, las reglas de los procedimientos, presupuestos teóricos, asunciones sobre las hipótesis defendidas, etc. Pero, por otro lado, se refiere a valores y asunciones externas, sociales, culturales, éticas y políticas. El cómo se incorporan los valores externos a la investigación tiene una respuesta clara desde esta propuesta: por medio del trasfondo de presuposiciones y creencias sostenidas por los científicos. Esto es, estas dimensiones se incorporan a la práctica científica a través de las comunidades científicas y los valores epistémicos que rigen en ellas. Ello sugiere que se puede estar desarrollando una investigación de la manera más formal y fiel al método científico y a sus reglas más estrictas y, sin embargo, se está haciendo a la vez desde un trasfondo de asunciones que incorpora factores internos y externos. La producción de conocimiento científico es contextual. La ciencia está interconectada en una red de relaciones sociales, que a su vez la propia ciencia incorpora. La ciencia está diseñada por seres humanos, con un sexo determinado y desde circunstancias políticas, históricas, culturales y sociales específicas que, además, incorporan intereses políticos y económicos concretos. De la misma forma, la ciencia conlleva adquisición de habilidades, presupuestos, normas de comportamiento y el compromiso con valores. Por todo ello no puede ser neutral. La ciencia, al igual que la tecnología, responde a necesidades sociales y, además, las crea y ayuda a reforzarlas.

En ciencia, las posibilidades de cambio, al menos como ideal regulativo para optar a un avance y un conocimiento más democrático, tienen una plausible salida con la incorporación de valores feministas que Longino presenta con su visión socializada de la ciencia. Esta epistemología, que integra de forma satisfactoria la racionalidad y el carácter social del conocimiento, suscribe una idea de conocimiento científico que no está acabado, sino que es inconcluso. Y comporta de forma intrínseca la evolución, la tendencia hacia un conocimiento que incluya otras formas de actuar y de hacer, que permitan la democratización de la ciencia en un sentido muy dife-



rente al tradicional. La interacción entre los medios sociales y naturales conlleva un abanico de posibilidades que no se agota en el tiempo, sino que más bien posibilita un conocimiento que debe dar respuestas a las nuevas cuestiones que van surgiendo sobre la base de las necesidades cognitivas, a los nuevos valores que van surgiendo y, en definitiva, al desarrollo de las sociedades humanas. Subraya la importancia de la democratización del conocimiento, en tanto que necesidad política y social, y la reconfiguración de los sujetos de ciencia.

LA INTERACCIÓN CRÍTICA-DISCURSIVA Y LOS CRITERIOS BÁSICOS EN LA TOMA DE DECISIONES

El análisis contextualista que defiende Longino, circunscrito al ámbito científico, se caracteriza, en primer lugar, por rechazar el individualismo y hablar de interactividad entre los diferentes agentes del conocimiento. En segundo lugar, porque las interpretaciones que se establecen respecto del conocimiento no son lineales, sino diversas; el contenido del conocimiento es plural, cambiante. Finalmente, y en tercer lugar, porque el rechazo del relativismo desde este enfoque contextual está caracterizado por la justificación del conocimiento. Ésta no es subjetiva o relativa a meros preceptos personales. La justificación está organizada y reglada por los procedimientos y estándares que se comparten en el mismo contexto de desarrollo de la investigación. Y ello posibilita la transferencia de conocimientos de unas comunidades a otras. La práctica social, tal como se entiende al conocimiento, trae aparejada una socialización cognoscitiva. Si bien es cierto que el razonamiento y la observación son la base mínima para producir conocimiento científico, ambas características son también repensadas desde este contextualismo. La observación es un encuentro sensorial organizado en función de categorías, conceptos y estándares científicos que se comparten en las comunidades de conocimiento y que, además, son la base de la instrucción y educación para poder ser parte de una comunidad epistémica.

La práctica reaparece con las relaciones de apoyo evidencial. Éstas son establecidas por el razonamiento, que es el modo de relacionar los datos con las hipótesis y las teorías. La justificación de *algo* como evidencia está determinada socialmente, no mediante procesos de conocimiento individual respecto a un objeto de estudio. Esto es así porque lo que se justifica como evidencia responde a prácticas establecidas comunitariamente por medio de interacciones discursivas, y es aquí donde se establece la relación entre la comunidad y el objeto de conocimiento¹. La relevancia evidencial de los datos observacionales y experimentales para una hipótesis, y la posterior aceptación de ésta en base a la evidencia relevante, está constituida por las denominadas asunciones de fondo, que, a su vez, forman parte de la comu-

¹ Esto guarda relación con «los conocimientos situados» de Haraway y «la objetividad fuerte» de Harding.



nidad científica porque son compartidas por los individuos que se encuentran en constante interacción dialógica. Básicamente, el proceso de construcción de conocimiento no se puede extrapolar de su contexto social, cultural y político, que, a su vez, es el soporte para su realización. Asimismo, el razonamiento está sujeto a normas y a reglas normativas para la producción del conocimiento. Todo ello se desarrolla en un contexto donde los estándares científicos son compartidos por una pluralidad de agentes que interactúan. Esta interacción es la condición de posibilidad para desarrollar una crítica intrasubjetiva, dentro de una comunidad concreta, o bien para desarrollar una crítica intersubjetiva, es decir, entre comunidades diferentes. Las interacciones críticas que se desarrollan han de cumplir unos criterios básicos y regulativos. Estos criterios garantizan la conformidad de la crítica, y siempre se puede recurrir a ellos, a modo de reglas de juego, para implementar la discusión y asegurar la efectividad. Efectividad, por un lado, en el contenido que es aceptado en función de los criterios cognitivos y las metas que la comunidad expone y, por otro lado, para garantizar la racionalidad y la objetividad.

Son cuatro los criterios que propone Longino para la capacidad crítica de la comunidad científica (garantizar la efectividad y asegurar la objetividad)². Primero, que haya ámbitos públicos que canalicen la crítica (*Recognized Avenues for Criticism*), foros y escenarios reconocidos para desarrollarla. Segundo, se destaca la importancia de compartir unos criterios de científicidad (*Shared Standards*) que regulen las interacciones de las comunidades. Tercero, que haya canales que garanticen la salida de la crítica (*Community Response*), es decir, la discusión con otros puntos de vista diferentes a los que propone una comunidad, ya que es importante que se reconozcan diferentes perspectivas para enriquecer la crítica. Y, como cuarto criterio, propone la igualdad en la autoridad intelectual (*Equality of Intellectual Authority*): toda persona integrante de la comunidad tiene la capacidad para contribuir al diálogo crítico.

En el primer criterio, vías para la presentación de las críticas, se entienden como canales públicos los foros, revistas, conferencias, etc. La revisión por pares (*Peer Review*) es señalada como el canal estándar para las críticas, y por eso Longino lo considera eficaz en la prevención de valores idiosincrásicos en la formación del conocimiento. Al mismo tiempo, la confidencialidad y la privacidad lo convierten en el vehículo para el afianzamiento de puntos de vista establecidos. Este criterio también significa que las actividades críticas deben recibir igual o casi igual peso que la «investigación original» en la promoción profesional, ya que entiende que la comprensión crítica de los avances debe ser considerada de igual forma que la investigación original. Este criterio es fundamental porque evita la marginalización del discurso crítico, haciéndolo más central en los procesos de toma de decisiones.

² Estos criterios son desarrollados en H. LONGINO, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton, 1990, cap. 4 y H. LONGINO, *The Fate of Knowledge*, New Jersey, Princeton University Press, 2002, pp. 127-135. Asimismo, estas ideas aparecen H. LONGINO, «The Fate of Knowledge in Social Theories of Science», en F. SCHMITT (ed.), *Socializing epistemology*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1994, pp. 135-157.





El segundo criterio, compartir criterios de científicidad, insiste en el conjunto de estándares que la comunidad científica comparte, a modo de reglas de adecuación, y que a su vez permiten una evaluación de forma no arbitraria. Estos criterios deben ser públicos y reconocidos, siendo el recurso de apelación a ellos el método por el cual se evalúan las prácticas, las teorías, las hipótesis, etc. La comunidad está regulada en base a estos estándares reconocidos públicamente, e incluyen tanto valores sociales como epistémicos, tales como la adecuación empírica, la coherencia con teorías aceptadas en otros dominios, la exhaustividad y, entre otros, la satisfacción de determinadas necesidades sociales. Lo que subraya Longino es que todos estos criterios, así como las asunciones y las prácticas, son sometidos a examen, y por tanto tienen la posibilidad de ser modificados, rechazados o aceptados. La no arbitrariedad al reconocer cada comunidad sus estándares y hacerlos explícitos, unida a la crítica transformadora como mecanismo para mejorar los mismos, insiste en la pluralidad de la ciencia. Ésta deviene de la comprensión crítica de los estándares, donde cada comunidad puede compartirlos, o no, entrando en discusión crítica en virtud de los criterios públicos, que se ponen en discusión para validar o rechazar teorías, hipótesis y supuestos.

El tercer criterio, canales que conduzcan la crítica, subraya la importancia de la discusión dentro de la comunidad, en la que los miembros de la misma deben prestar atención a la propia discusión crítica, exponiendo sus criterios y los supuestos que rigen sus actividades. El contextualismo de Longino aparece aquí patente, porque se refuerza la idea de que las teorías, creencias y asunciones cambian. Y ese cambio es motivado fundamentalmente por la crítica y la exposición de diversos puntos de vista, a los cuales la comunidad debe ser sensible, al igual que los supuestos que rigen su investigación. Longino considera que esta capacidad de respuesta se puede medir atendiendo a fenómenos tan comunes como el contenido de los libros de texto o, también, la distribución de premios y becas.

Y el cuarto criterio, la igualdad en la autoridad intelectual, insiste en la representación de todas las perspectivas relevantes para llevar a cabo el diálogo crítico. De esta forma asegura, por un lado, que las hipótesis o criterios en discusión estén expuestos de la forma más explícita posible; y por otro lado, que la crítica tenga un mayor alcance. Este criterio garantiza el desarrollo de los puntos de vista alternativos para propiciar el surgimiento de nuevas perspectivas y asegurar la discusión crítica. Este estándar es muy interesante porque reclama la autoridad de las voces disidentes, que han sido tradicionalmente discriminadas por estrategias, más que científicas, políticas. Este criterio tiende a evitar la incorporación de criterios idiosincrásicos, pertenecientes a un subgrupo o a un individuo, en las teorías o hipótesis aceptadas. Por ejemplo, la exclusión continua de mujeres y minorías del ámbito de la ciencia significa que tales supuestos se han protegido del escrutinio crítico, incumpliendo, así, este estándar³.

³ LONGINO, *op. cit.*, p. 79.

Estos cuatro criterios son ideales, se sitúan en un terreno normativo, es decir, sirven como modelo a seguir para una ciencia democrática bien hecha, para maximizar el conocimiento; son relativos, o están sujetos a la práctica y a la capacidad de producción de conocimiento que surgen del diálogo crítico-constructivo. En este punto es fundamental el consenso, dado que es el resultado al que se llega tras dicha actividad crítica. Y además, este consenso será gradual y dependiente del cumplimiento de estos criterios. Para ello, un requisito fundamental es la incorporación de otras visiones en la actividad crítica. Las comunidades científicas han de ser inclusivas y propiciar la incorporación de otras perspectivas para garantizar la efectividad de la actividad crítica. Esto muestra a la producción del conocimiento como una actividad social, y así es como la entiende Longino: sensible a la crítica, inconclusa, abierta, y por tanto plural. El examen crítico la hace susceptible de cambio, refuerzo, modificación o incluso rechazo, en aras de otras propuestas alternativas sometidas a los mismos escrutinios. Estas propuestas son, o serán, aceptadas porque amplían o mejoran las propuestas precedentes: «Las interacciones críticas efectivas transforman lo subjetivo en objetivo cerciorando que aquello que se corrobora como conocimiento ha superado la crítica desde múltiples puntos de vista»⁴. El cumplimiento de estos criterios certificaría que las hipótesis, teorías, etc., aceptadas por una comunidad no incorporan valores idiosincrásicos de un grupo particular, sino que son objetivas y, a su vez, son autorregulativas, ya que permitirán distinguir, de entre las interacciones sociales, cuáles producen conocimiento y cuáles no.

LA DIMENSIÓN TRANSFORMADORA DEL DISCURSO CRÍTICO: LA OBJETIVIDAD COMO CONSENSO

Longino introduce un cambio de perspectiva. La comunidad científica es el sujeto de conocimiento. Esta novedad en la concepción del sujeto de ciencia lleva aparejada la reconfiguración de la objetividad científica. La comunidad es la productora del conocimiento, y el conocimiento es planteado como una práctica social y cognitiva. El diálogo crítico dentro de la comunidad es fundamental para entender la reconfiguración de la objetividad que propone Longino⁵.

La objetividad, entendida de forma tradicional y positivista como la propiedad que se descubre entre los datos y el sujeto de ciencia (individual), es rechazada por el empirismo contextualista. El nuevo planteamiento describe a la objetividad como una propiedad o característica que surge del consenso dentro de la comunidad científica y que se basa en la investigación, es decir, hechos y datos obtenidos a través de esta práctica. La capacidad crítica de la comunidad científica tiene aquí

⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁵ El rechazo de Longino al individualismo, la relevancia de la crítica comunitaria en la construcción del conocimiento, el carácter de intersubjetividad constante para dicha construcción y la búsqueda del consenso alejan la posibilidad de que su propuesta pueda ser tachada de subjetivista.

un papel fundamental en el logro, o no, del consenso. La discusión crítica tiene como objeto principal los resultados de las investigaciones, el establecimiento de la evidencia relevante, la demostración empírica de una hipótesis o teoría (además de otros aspectos de la actividad científica como los métodos, las asunciones de fondo, etc.)⁶. Por tanto, la objetividad no es algo que simplemente se descubra, sino que se establece entre la comunidad científica y el objeto de conocimiento; esto es, la objetividad depende de la capacidad crítica de la comunidad científica y del comportamiento de lo investigado. La objetividad para Longino no es una cuestión de mero discurso. Por el contrario, tiene en cuenta que los desarrollos de la actividad productora de conocimiento, los datos, hipótesis, etc., son la base del conocimiento y, por tanto, son fundamentales para la consecución de la objetividad. Lo que quiere subrayar es que la investigación científica proporciona conocimiento, pero, al tener presente la incorporación de las asunciones de fondo en el ámbito de producción del mismo, es necesaria la crítica comunitaria para pulir la intromisión de intereses personales y otros sesgos en aquello que será considerado como tal. La objetividad es resultado del consenso acerca de lo ocurrido y garantiza la minimización máxima de las preferencias personales. En palabras de Longino:

La objetividad como minimización máxima de la preferencia subjetiva, se asegura al garantizar la inclusión de todas las perspectivas socialmente relevantes en la comunidad comprometida en la construcción crítica del conocimiento. Solamente mediante esa inclusión puede la comunidad suponer que los candidatos para el estatuto de conocimiento han resistido el necesario examen crítico⁷.

Esto significa que en el examen crítico han de estar presentes todos los puntos de vista, incluso los discordantes. Pero la discusión no se da en el vacío, sino sobre la investigación y los resultados obtenidos, y ellos tienen un papel central en lo que se acepte o no por parte de la comunidad. Si hay errores o fraudes, la comunidad, de esta forma, los puede detectar más rápidamente. A veces hay más de una alternativa sobre los resultados y éstos se mantienen abiertos, pero la cuestión es que los datos son centrales en este proceder; esto es, los acuerdos o desacuerdos no están desconectados de los datos y la investigación. Por tanto, la objetividad que propone Longino no está sustentada en el vacío, su empirismo es contextual, lo que significa que el tratamiento de la experiencia sensorial es la base menos débil y disponible para sostener las afirmaciones de conocimiento. Dicho de otra forma, los datos observacionales son la base menos débil para aceptar o rechazar hipótesis dentro de un contexto que les asigna importancia, relevancia evidencial, y de ahí su contex-

⁶ Este giro en la forma de entender el conocimiento es coincidente en varias feministas de ciencia, por ejemplo, D. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995. El conocimiento pasa a plantearse de forma más horizontal; el agente y el objeto entran en interacción y se encuentran en un nivel más equitativo, de mayor interacción.

⁷ H. LONGINO, «Feminismo y filosofía de la ciencia», en M.I. GONZÁLEZ GARCÍA, J.A. LÓPEZ CEREZO y J.L. LUJÁN (ed.), *Ciencia, tecnología y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 75.



tualismo. Esto sin olvidar que hay ocasiones en las que no se alcanza el consenso puesto que lo que se considera evidencia relevante puede variar desde diferentes marcos teóricos y *background* de asunciones. La objetividad, según Longino, es gradual y no absoluta. Si el conocimiento es una práctica comunitaria, la objetividad es una característica fundamental de estas prácticas. Porque es resultado del carácter social de la investigación, y no de la actividad individual.

La objetividad es gradual ya que una comunidad de expertos/as puede ser más o menos objetiva dependiendo de las diferentes perspectivas que introduzca para someter a crítica los datos de la investigación. Desde el feminismo de Longino, es imprescindible la participación de las diferentes voces y perspectivas en la construcción del conocimiento. Así pues, la objetividad entendida como producto de las interacciones discursivas críticas es gradual, porque en última instancia no dependerá únicamente de la crítica transformadora, sino también de la medida en que los resultados y procedimientos de la investigación estén abiertos a dicha crítica.

Si la característica principal de esta nueva concepción de la ciencia es que la ciencia misma es una práctica social y, asimismo, se busca la configuración de una ciencia más democrática e igualitaria, es una condición *sine qua non* que las diferentes perspectivas entren a formar parte de la producción colectiva del conocimiento. La representación de las diferentes perspectivas en la crítica intersubjetiva del conocimiento es lo que posibilita la graduación de la objetividad: «El mantenimiento del diálogo es un proceso social y puede ser más o menos realizado. La objetividad, resulta ser una cuestión de grado. Un método de investigación es objetivo en la medida que lo permita la crítica transformadora»⁸. La búsqueda de una interpretación única, de un consenso común e inalterable, es incompatible con la teorización de la objetividad desde estos parámetros críticos, porque subraya la importancia de los contextos sociales en la conformación del conocimiento. Esto implica la configuración permanente del conocimiento: de las prácticas, de los procesos, de las asunciones, de los criterios evaluativos, etc., que lo componen. Por tanto, si el conocimiento es una práctica epistémica pero también social y plural, no puede concluir en verdades universales. Por el contrario, se encuentra en continuo proceso de revisión y perfeccionamiento.

Longino, en su libro *Science as social knowledge*⁹, deja patente, primero, que para que el diálogo inter- e intracomunitario sea posible y tenga las mayores garantías de éxito y, segundo, para que las comunidades científicas sean operativamente objetivas, se deben satisfacer los cuatro criterios mencionados, que son necesarios para dar lugar a la dimensión transformadora del discurso crítico. El cumplimiento de estos criterios regulativos garantiza que el consenso sea posible, resultado de un diálogo crítico. Se insiste en que todas las perspectivas han de estar representadas porque, además de enriquecer el diálogo, este empirismo contextual quiere alejarse de las jerarquías, del abuso en el ejercicio del poder en el conocimiento y, por ende,

⁸ LONGINO, *op. cit.*, p. 76.

⁹ *Ibidem.*



de la arbitrariedad en la política. Longino, al igual que otras epistemólogas feministas, considera que la epistemología, y sobre todo el feminismo, es una actividad política crítica. El conocimiento y su actividad son desarrollados en un contexto social y político concreto.

Longino no deja de lado la otra gran cuestión epistémica de la filosofía empirista: la neutralidad. Se ha entendido históricamente por neutralidad el resultado del proceso científico y de la aplicación del método científico. Y, en consecuencia, se presenta como resultado independiente del contexto social y cultural. En Longino, por el contrario, la neutralidad tiene características de funcionalidad y operatividad en la comunidad, así como de disfuncionalidad, que es necesario explicar.

La neutralidad aparece cuando el consenso acerca de los resultados de la investigación y su significado para el problema o hipótesis en cuestión se ha establecido en la comunidad científica. La crítica intersubjetiva a la que se somete el caso investigado posibilita el consenso y cierta neutralidad. Hasta este punto, se sigue que la neutralidad es operativa porque surge del consenso y del acuerdo dado entre individuos que comparten metas comunes dentro de su ámbito comunitario de investigación.

El giro que establece Longino respecto a la neutralidad científica es muy interesante, porque presenta una visión alternativa y no tan aséptica como se ha postulado desde la tradición científica. Si la objetividad es resultado del consenso, la neutralidad ha de ser entendida en los mismos términos. Por tanto, no es una característica inmutable del conocimiento que indica que el resultado alcanzado es imperturbable; más bien, la neutralidad es operativa, funcional, porque establece la validez del consenso. Ésta es derivada del acuerdo consensual al que llega la comunidad científica para establecer la objetividad. Y en este sentido, la neutralidad ha de ser entendida también como contextual y, por tanto, sometida a futuras críticas. Puede cambiar y dar paso a otros consensos. Por otro lado, la neutralidad también es disfuncional, porque una vez que se acepta un supuesto como válido, ello lleva aparejado que se oculten las asunciones de fondo que están en juego en el conocimiento. Ello, a su vez, impide la efectividad de la crítica al desalentar la postulación de nuevas visiones alternativas. Las nuevas posibilidades, o contratendencias, pueden quedar latentes, pero no son explicitadas debido a la supuesta neutralidad valorativa. Según Longino:

Desde el deseo de ser «bueno», el científico ortodoxo no presta atención a ideas de la contracorriente. Como Feyerabend podría decir, se nos priva de las nuevas ideas y nuevos conocimientos que sólo pueden venir de la contra tendencia. [...] Si los supuestos de formación de nuestras inferencias están ocultos, no vamos a ver el nivel en el que podemos seriamente desarrollar nuevas ideas¹⁰.

¹⁰ *Ibidem*, p. 225.



LOS CRITERIOS O VALORES EPISTÉMICOS DE LA CIENCIA. UN DIÁLOGO CON THOMAS S. KUHN

«Lo que la tradición ve como una imperfección eliminable en sus reglas de elección, yo lo tomo en parte como respuesta a la naturaleza esencial de la ciencia»¹¹. Con estas palabras de Thomas Kuhn comenzamos este apartado, que tiene como objetivo mostrar las similitudes y diferencias entre la teorización de este influyente historiador de la ciencia y la postura de Longino. Primero, en lo referente a las virtudes o criterios epistémicos que son recurso para la selección de, y entre, teorías. Y segundo, en lo relativo a la importancia de los valores contextuales en los ámbitos científicos, que desde la tradición se han entendido como indicativos de mala ciencia y, tras el giro historicista, se revelan como fundamentales en, y para, el proceder de la ciencia.

El giro historicista que se fraguó en los años sesenta del pasado siglo xx dio lugar a un cambio de perspectiva en la contemplación, visión y acercamiento al ámbito científico. Este cambio de rumbo constituyó un impulso para las epistemologías feministas, en tanto que pretenden alejarse de las concepciones tradicionales acerca de qué es la ciencia y de cómo se hace ciencia. Es importante tener en cuenta que el planteamiento introducido por Longino marca de forma clara su implicación con la epistemología, el conocimiento y la política. Esta proyección y esfuerzo en la búsqueda de la igualdad desde el ámbito científico conlleva, de forma inseparable, la política, lo que, a su vez, es marca de identidad de la perspectiva y práctica feminista en la consecución de la democratización de la ciencia. A este respecto, la propuesta de Longino constituye un ejemplo claro y novedoso al defender el empirismo contextual.

En primer lugar, esta autora hace hincapié en la dimensión social de la ciencia, ya que su objetivo es la consecución de una ciencia más democrática. Epistemología y política van de la mano, son características de todo contexto humano. En segundo lugar, teoriza acerca de la conversión de los valores contextuales en valores epistémicos, y es desde este punto desde el cual toma relevancia su planteamiento de la ciencia como una práctica social y comunitaria.

La práctica cognitiva, los modos de hacer ciencia, siguen diferentes pautas, y en este sentido la autora postula una serie de criterios que pueden ser más favorables para las minorías excluidas del campo de la ciencia, sobre todo en lo referente a la exclusión e inferioridad de las mujeres desde los criterios tradicionales. Los nuevos valores que propone Longino no sólo apuestan por una visibilidad de las mujeres, sino que estos criterios epistemológicos tienen como objetivo una ciencia más igualitaria y democrática, lo cual es *universalmente* deseable. La marginalidad explica la relevancia otorgada a estas virtudes, ya que la categoría «marginal» es común a cualquier grupo excluido de la práctica de la ciencia, y no es algo esencial

¹¹ T. KUHN, *La tensión esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 354.



de, o intrínseco a, las mujeres, sino de todas las minorías excluidas¹². Esta idea de democratizar la ciencia lleva consigo el mejoramiento de la misma, ya que la objetividad será mayor al incluir otros puntos de vista en el examen crítico del conocimiento científico.

Estos criterios feministas, o virtudes feministas, como las denomina Longino¹³ son la adecuación empírica, la novedad, la heterogeneidad ontológica, la reciprocidad de la interacción, la aplicabilidad a las necesidades humanas y la difusión o descentralización del poder¹⁴. Estos valores o virtudes epistémicas que postula Longino derivan de una propuesta anterior de Kuhn¹⁵, que aboga por cinco criterios epistémicos que son decisivos a la hora de elegir entre teorías rivales.

Ambos, Longino y Kuhn, coinciden en afirmar que sus criterios no son fijos e inamovibles, sino todo lo contrario: no son cerrados y están sujetos a modificación. Estos valores para Kuhn, a diferencia de los que postula Longino, son precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad¹⁶. Estos criterios son los tradicionales, aunque Kuhn propone ciertas modificaciones a la hora de entenderlos y aplicarlos.

La precisión es la adecuación entre, por un lado, la experimentación y la observación y, por otro, la concordancia posible entre las teorías que están en juego. Es un criterio decisivo porque es menos equívoco y, además, porque presenta virtudes explicativas y predictivas. El segundo criterio, según la formulación kuhniana, es la coherencia, la cual ha de ser interna y externa. Dicha coherencia se refiere a la consistencia (lógica) de los postulados que componen la teoría misma –interna– y a la consistencia con otras teorías del contexto que son aceptadas –externa–. En tercer lugar, la amplitud es un criterio que estipula la extensión del campo de aplicaciones de una teoría, el alcance o progresión que las teorías pueden alcanzar. La simplicidad, como cuarto valor, se refiere a la sistematización de los diversos fenómenos con el menor número de supuestos y de forma ordenada. El quinto y último, la fecundidad, es la capacidad que tiene una teoría para descubrir nuevos fenómenos y, asimismo, para dar lugar a soluciones relativas a otros problemas no relacionados directamente con su propósito inicial.

Este autor explica que estos valores son criterios que sirven para evaluar la suficiencia de una teoría y que constituyen la base compartida para la elección de la

¹² En este sentido es importante la diferencia con S. Harding, la cual considera que las mujeres, en tanto que excluidas de los ámbitos de poder, tienen una visión más completa y total que aquéllos que sí ostentan el poder (postura del punto de vista feminista). Posteriormente, Harding realiza un giro en sus concepciones y las traslada a otros colectivos o grupos discriminados; ya no se circunscribe al ámbito de las mujeres.

¹³ Véase H. LONGINO, «Cognitive and Non-cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy», en Lynn HANKINSON NELSON y Jack NELSON (eds.), *Feminism, Science, and the Philosophy of science*, Kluwer, Dordrecht, 1996, pp. 39-58. Y H. LONGINO, «Gender, Politics, and Theoretical virtues», *Synthese*, vol. 104, n.º 3, 1995, pp. 383-397.

¹⁴ LONGINO, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ KUHN, *op. cit.*

¹⁶ Estos criterios fueron expuestos en una conferencia de 1973 en la Universidad de Furman, y posteriormente se compilaron en su obra *La tensión esencial*, 1977.



misma¹⁷. Asimismo, también defiende la coexistencia de valores subjetivos en la elección de teorías. Y aclara que las virtudes epistémicas pueden entrar en contradicción:

Cuando los científicos deben elegir entre teorías rivales, [...] pueden llegar a conclusiones diferentes. Quizá interpreten de modos distintos la simplicidad o tengan convicciones distintas sobre la amplitud de los campos dentro de los cuales debe ser satisfecho el criterio de coherencia. O quizá difieran en cuanto a los pesos relativos que deben asignárseles a estos criterios [...]. Con respecto a las divergencias de esta índole, no es útil ningún conjunto de criterios de elección [...]. Debe trascenderse la lista de criterios compartidos y pasar a las características de los individuos que tomaron las decisiones. Esto es, deben tratarse características que varían de un científico a otro sin que, con ello, se ponga en peligro su apego a los cánones que hacen que la ciencia sea científica¹⁸.

Con ello se sobreentiende que estos valores o virtudes para la elección de teorías no determinan la decisión de las personas que hacen ciencia, sino que son criterios que condicionan, pero no prescriben las decisiones últimas. La toma de decisiones es fundamental en la elección entre teorías, pero los criterios no son suficientes a pesar de constituir una base efectiva para la evaluación de teorías en contraposición. Estas acciones sólo son posibles, afirma Kuhn, en periodos de ciencia extraordinaria, en los que las reglas del juego no están estipuladas claramente.

La novedad de la propuesta kuhniana consiste en que estos criterios no funcionan a modo de reglas algorítmicas caracterizadas por la producción de resultados únicos en la toma de decisiones, sin ambigüedad¹⁹. Por el contrario, y es en lo que insiste Kuhn, la comunidad que hace ciencia no sólo se rige por estos cánones o criterios. Su contexto es fundamental, como también el nivel de desarrollo en el cual se encuentra la teoría, el éxito obtenido por la misma, qué problemas puede ocasionar a su investigación la introducción de una teoría nueva, etc. Todo ello influye en la toma de decisiones entre diferentes teorías en contraposición durante los periodos revolucionarios o de ciencia extraordinaria. Así pues, los criterios de elección kuhnianos funcionan como valores que influyen en esa toma de decisiones, pero no la determinan, a modo de reglas²⁰. Al contrario, esto sí sucede en periodos de ciencia normal, que se caracteriza por tener un paradigma establecido con sus normas, mediante las que se busca solución a los retos mismos del paradigma.

La cuestión no es reducir la ciencia a una mera concatenación de valores subjetivos e intereses personales, recuérdese: «Deben tratarse características que varían de un científico a otro sin que, con ello, se ponga en peligro su apego a los cánones

¹⁷ KUHN, *op. cit.*, p. 346.

¹⁸ *Ibidem*, p. 348.

¹⁹ Para una clara aproximación a esta cuestión véase R. PÉREZ RANSANZ, *Kuhn y el cambio científico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

²⁰ La elección de teorías es un proceso de acuerdos y desacuerdos, donde la comunidad científica aporta la dimensión social del conocimiento científico, y a la vez controla la interferencia de la subjetividad. Véase PÉREZ RANSANZ, *op. cit.*, p. 130 y ss.



que hacen que la ciencia sea científica»²¹. Lo que resalta Kuhn es que esta lista de valores epistémicos no está cerrada, no tienen un sentido unívoco, y que los valores compartidos no determinan las decisiones individuales porque cada valor puede ser interpretado de forma distinta por miembros de una misma comunidad científica. Esto, en palabras de Pérez Ransanz, revela que en el nivel de las decisiones individuales se da una confluencia de dos tipos de factores: por un lado, los factores objetivos o valores epistémicos y, por el otro, las valoraciones personales²².

Los valores que propone Longino siguen la línea de Kuhn, pero difieren de su propuesta, sobre todo en los contenidos sociopolíticos que comportan. Aquí reside su importancia. Esta alternativa, con su conjunto de valores²³, propone variaciones que favorecen un proceder más transparente y enriquecedor en la ciencia, ya que tiene en cuenta otras características que hacen que ésta sea más democrática. Se observa cómo la democratización de la ciencia y la democratización política son un continuo. Para entender esto, se ha de explicitar cada una de las virtudes que propone.

En primer lugar, la adecuación empírica es un valor fundamental y es el único valor que Longino comparte con la perspectiva tradicional. Su importancia radica en que es una guía para la investigación, porque, por un lado revela el género en los fenómenos y, por otro, revela los diferentes sesgos –racistas, sexistas, homófobos, etc.– que aparecen en la construcción del conocimiento. Muchas de las investigaciones no cumplen con unos criterios estándares de adecuación empírica porque no llevan a cabo desarrollos científicos rigurosos. En este sentido Longino hace referencia a los trabajos clásicos de Anne Fausto Sterling, Ruth Doell y Ruth Bleier²⁴, entre otras, que muestran cómo algunos programas de investigación establecen como verdades absolutas conocimientos derivados de un uso sesgado de la investigación. Los sesgos de género son frecuentes.

Un segundo valor es la heterogeneidad ontológica, que defiende la pluralidad de entidades. Toda teoría postula una ontología, es decir, caracteriza lo que ha de considerarse como una entidad real en su ámbito de investigación. Una teoría que aplique la heterogeneidad –o diversidad– ontológica otorga paridad a los diferentes tipos de entidades, contrariamente a la homogeneidad –uniformidad– onto-

²¹ KUHN, *op. cit.*, p. 348.

²² PÉREZ RANSANZ, *op. cit.*, p. 133.

²³ LONGINO, *op. cit.*, 385, expone que se va a referir a los valores epistémicos como «virtudes, valores, normas, criterios, haciendo caso omiso de las diferencias entre los conceptos». A tenor de esto, Pérez Sedeño afirma que es mejor referirse a ellos como valores feministas o universales, como alternativa a la propuesta de Kuhn. Véase E. PÉREZ SEDEÑO, «Valores contextuales, tecnología y valores: ¿desde la periferia?», *Contrastes. Rev. Interdisciplinar de Filosofía*, suplemento, 3, 1998, pp. 119-142.

²⁴ Véase R. BLEIER, *Science and Gender. A critique of Biology and its Theories on Women*, Pergamon Press, New York, 1984. A. FAUSTO STERLING, *Myths of Gender*, Basic Books, New York, 1985. H. LONGINO and R. DOELL, «Body, Bias and Behavior: A comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science», *Signs*, vol. 9, n.º 2, 1983, pp. 206-227. En español, A. GÓMEZ RODRÍGUEZ, *Escritos sobre Ciencia y Género*, Catarata, Madrid, 2019. E. PÉREZ SEDEÑO, «Institucionalización de la ciencia, valores epistémicos y contextuales: un caso ejemplar», *Cuadernos Pagu*, 2000, p. 15.



lógica, que destaca a un solo factor como dominante. Este criterio, según Longino²⁵, se muestra en dos aspectos básicos en la producción feminista. Por un lado estaría la consideración de las individualidades y particularidades en los contextos de investigación. En este caso el ejemplo lo proporciona la biología, donde las investigadoras han tenido en cuenta las diferencias individuales y las muestras que constituyen los objetos de estudio. Por otro lado, el segundo aspecto es el rechazo de las teorías de la inferioridad. Estas teorías son una intolerancia a la heterogeneidad, porque la diferencia es tratada como un fallo frente al estándar establecido, en lugar de proponerla como un recurso positivo que enriquece la investigación. La aplicación de este criterio trata a los distintos elementos de forma dinámica: ninguno se erige como superior.

La novedad, en tercer lugar, es el valor que tiene en cuenta principios diferentes de explicación, describiendo fenómenos que no habían sido objeto de investigación previos, e incorporando metáforas alternativas. Según Longino, son las teorías o modelos que difieren de forma significativa de las teorías aceptadas por medio de la postulación de procesos y entidades diferentes²⁶. La práctica de la ciencia tradicional es conservadora. La introducción de la novedad como valor se orienta a entender la ciencia como práctica transformadora y, más aún, la novedad, según la perspectiva feminista, ha de orientar la ciencia hacia la transformación para mejorar las necesidades humanas. Esto estaría relacionado con el proyecto de democratización de la ciencia, en el que la novedad, como valor alternativo, abre nuevos puntos de vista más plurales. En este sentido, la novedad puede ser fuerte o débil. La novedad fuerte demanda nuevas teorías y marcos para sustituir a los actuales, y la segunda, la novedad débil, destaca los fenómenos que han sido históricamente desatendidos para centrarse en ellos.

Como cuarto valor estaría la interacción mutua —o reciprocidad de la interacción—, que guarda estrecha relación con la heterogeneidad ontológica. La diferencia estriba en que este valor involucra múltiples factores, tratando las relaciones entre las entidades y los procesos mutuos de forma multidimensional. La heterogeneidad ontológica, en cambio, tiene en cuenta lo individual, y la reciprocidad de la interacción observa la relación multidimensional entre esas individualidades, preservando la igualdad entre ellas. Así pues, ningún factor es dominante, unos y otros se influyen y complementan.

Un ejemplo que ilustra lo que Longino quiere significar con este criterio es la diferencia de agencia que tradicionalmente se ha asignado a los gametos femeninos y masculinos. Desde la biología, los primeros han sido considerados como pasivos, y los segundos como activos. Esta asimetría de agencia en los procesos fisioló-

²⁵ LONGINO, *op. cit.*

²⁶ Una ejemplificación son las teorizaciones de D. Haraway, en referencia a la borrosificación de las fronteras entre lo humano, lo animal y la máquina. O la propuesta de S. Harding sobre una ciencia sucesora. Véanse obras citadas.

gicos ha sido utilizada para naturalizar asimetrías en el ámbito social²⁷. O, dicho de otra manera, se puede entender que las asimetrías culturales sobre el género conforman la interpretación que se hace sobre el comportamiento, en este caso, de las células reproductivas. No hay bidireccionalidad de apoyo, sino una muestra de la filtración de la ideología de género en el contexto de la ciencia y sus explicaciones.

La aplicabilidad a las necesidades humanas, el quinto valor, es un criterio más pragmático. Favorece a los programas de investigación que a la larga pueden generar conocimiento aplicable, orientado a paliar los problemas humanos. Apuesta por la ciencia aplicada pero, tal y como señala Longino, no desde la dominación política centrada en la ciencia aplicada como defensa, sino una ciencia aplicada y dirigida a satisfacer, y paliar, las necesidades humanas y sociales. Exige la investigación en áreas que han sido descuidadas o no tenidas en cuenta y, en este sentido, la aplicabilidad está ligada a la concepción de la novedad débil.

El sexto y último valor, es la difusión del poder, que se encuentra en estrecha relación con la reciprocidad de la interacción. Este valor incorpora relaciones mutuas, de no subordinación. Y además, da prioridad a los diferentes programas de investigación. Este valor no se limita a los programas que requieren un conocimiento muy técnico o equipamientos caros para su desarrollo. Longino subraya con este criterio que, por un lado, se han de evitar las limitaciones en el acceso al conocimiento; y, por otro, que se ha de fomentar la participación en la ciencia, ambas cuestiones imposibilitadas por la tradición androcéntrica.

Uno de los ejemplos de este valor son las demandas desde las posturas ecofeministas, que abogan por el desarrollo de tecnologías que sean accesibles y puedan ser ejecutadas a nivel local. Destaca valores de respeto al medio ambiente como las tecnologías renovables, agricultura ecológica, o la aplicación de conocimientos ancestrales.

Si bien los valores tradicionales constituyen los valores epistémicos de la ciencia, y se presentan como conducentes a la verdad de las teorías científicas por medio de un razonamiento neutral y objetivo que, a su vez, es compartido por la comunidad científica, las virtudes o valores epistémicos de Longino conducen a un conocimiento provisional, aunque justificado empíricamente, heterogéneo, en el que predomina la simplicidad, se difunde el poder, y se aplica a las necesidades humanas. Estos valores no son intrínsecamente femeninos o exclusivos del sexo femenino, como se ha solido entender. Estos valores no forman parte de una ciencia feminista en el sentido de crear una ruptura con la ciencia al uso. Todo lo contrario, este tipo de valores son novedosos porque lo que se pretende es modificar los supuestos de fondo que imperan en la actividad científica, haciéndolos visibles. Como afirma Pérez Sedeño sobre estos valores: «Son deseablemente universales»²⁸, no por ser feminis-

²⁷ Los ejemplos también son constantes en primatología: HARAWAY, *op. cit.*, cap. 3. En arqueología, A. WYLIE, «The Engendering of Archaeology: Refiguring Feminist Science Studies», *Osiris*, 12, 1997, pp. 80-99. Y en muchos otros campos de ciencia, L. SCHIEBINGER, *The Mind Has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

²⁸ PÉREZ SEDEÑO, *op. cit.*, p. 139.



tas, sino porque es desde el ámbito feminista desde el cual se ha teorizado una búsqueda del conocimiento más efectiva, plural y democrática. Porque lo que importa no es hacer ciencia feminista, sino desarrollar una ciencia como feministas, ya que sus valores son más inclusivos, permitiendo la incorporación de otras perspectivas en la ciencia, lo que repercute positivamente en el desarrollo del conocimiento. Al hacer visibles las ideologías de género que forman parte de las asunciones de fondo y que funcionan en el interior de la ciencia, los valores feministas revelan que hay elementos sociales que forman parte del núcleo de la ciencia. Éstos han estado ocultos bajo las presuposiciones clásicas de neutralidad y objetividad. Por ello, el *objetivo cognitivo feminista central*²⁹, tal como denomina Longino a la práctica de desvelar los modelos dominantes y androcéntricos, se encuentra en estrecha relación con su objetivo sociopolítico: una ciencia igualitaria desde el punto de vista de género (y otros). También está en estrecha relación con su objetivo epistémico: cuestionar la dicotomía clásica entre valores contextuales y valores constitutivos, mostrando su relación intrínseca en el campo de la investigación científica, ya que la producción de conocimiento es una práctica comunitaria. Y además hacer hincapié en que son necesarias las críticas alternativas, ya que, si esto no se da, se fomentan limitaciones epistemológicas e injusticias políticas.

Si, tal como muestran los criterios feministas, los valores sociales se introducen en la ciencia, esto es muestra de que la neutralidad científica –entendida como una esfera aparte de lo sociocultural– no es tal. La utilización de los criterios feministas hace plausible una ciencia más democrática que pueda participar en la mejora de las condiciones de vida de la sociedad y que fomente la eliminación de las desigualdades. No obstante, esto no significa una ruptura con la ciencia existente, sino una modificación de la perspectiva para reorientar el modo de hacer ciencia hacia nuevas metas, tradicionalmente no atendidas.

Para entender con mayor claridad la apuesta epistémica de Longino con respecto a la eliminación de las fronteras clásicas entre valores constitutivos y valores contextuales, abordamos la comparación entre sus valores y los propuestos por Kuhn. En su artículo «Cognitive and non-cognitive values in science: rethinking the dichotomy»³⁰, Longino compara la consistencia externa con la novedad, la simplicidad con la heterogeneidad ontológica y las virtudes pragmáticas (difusión del poder y aplicabilidad a las necesidades humanas) con la fecundidad. En el primer par comparativo se observa cómo la idea de una coherencia externa perpetúa el *statu quo* dominante. Si se exige que una teoría sea coherente de forma interna, y a la vez, de forma externa, es decir, con otras teorías aceptadas y aplicables a aspectos relacionables de la naturaleza, ello genera una concatenación, una red que extiende y mantiene las suposiciones de fondo androcéntricas. Una teoría androcéntrica aceptada, desde el imperativo gnoseológico de la coherencia, tiende a la consistencia con otras teorías aceptadas en su contexto, por lo que ésta ha sido generizada, desvirtuando

²⁹ LONGINO, *op. cit.*, p. 52.

³⁰ *Ibidem.*



la capacidad de acción de las mujeres. Al ser ésta una base común para toda teoría, el valor de la coherencia constituye un armazón que inmortaliza la situación de discriminación de las mujeres y otros grupos. Un caso que ayuda a explicitar esta sutil crítica de Longino es la primatología. La crítica feminista, orientada desde los estudios de primatología hacia los marcos sociobiológicos y funcionalistas³¹, ha mostrado que los modelos clásicos y los estándares utilizados satisfacen el esencialismo de género tradicional, omitiendo las actividades del género femenino en la evolución de los primates. Este recurso a la novedad, en tanto que marco teórico contrario a los tradicionales, es un valor que postula otra(s) perspectiva(s) y hace evidente –y presente– la invisibilidad de género. Por ello Longino afirma que «prestar atención a las mujeres, haciéndolas más centrales en el análisis, corrige las omisiones del trabajo de campo androcéntrico y, por tanto, avanza en lo que he denominado el objetivo central cognitivo feminista»³².

El siguiente tándem de criterios que contrasta es la simplicidad y la heterogeneidad ontológica. El criterio de la simplicidad afirma básicamente que la teoría más simple es la que sistematiza diversos fenómenos con el menor número de supuestos. En cambio, la heterogeneidad ontológica, tal como se explicitó anteriormente, hace referencia a un criterio que tiene en consideración todos los factores, no otorgando prioridad a uno sobre los demás, sino proponiendo la relación entre los diferentes factores en términos de interacción mutua. Para ilustrar la perversidad de la simplicidad, y las ventajas del valor de la heterogeneidad, Longino trae a colación el ejemplo de la economía neoclásica. En este caso, y de forma sucinta, la teoría postula como principal actor económico al jefe del hogar, invisibilizando los intereses independientes del resto de los miembros de la familia. Desde el punto de vista teórico, este modelo sustenta, *de facto*, una estructura familiar patriarcal que sobreentiende que todas las necesidades del resto de los miembros coinciden con las del jefe de familia. Al suponer que los contextos sociales están compuestos por entidades básicas –padres de familia que interactúan entre sí–, se eliminan las diferencias, tendiendo a la homogeneización. La perversión de la simplicidad se observa en la negación de las demás partes que componen el núcleo de la familia, sus posiciones sociales y sus relaciones, que son fundamentales para entender la forma de interaccionar. Al uniformizar las entidades se satisface la simplicidad, pero se obvian los procesos complejos de interacción mutua, que también son parte de la realidad y, como tales, han de ser tomados en consideración para presentar un resultado óptimo, fiel a la realidad que se pretende conocer. Como se pregunta la propia Longino: «¿Por qué empeñarnos en pensar que hay un conjunto de relaciones que subyace a toda la variedad de procesos observables?»³³. La heterogeneidad ontológica, diferente de la simplicidad, hace visible otras características de la

³¹ También lo destaca HARAWAY, *op. cit.*, cap. 3.

³² LONGINO, *op. cit.*

³³ H. LONGINO, «Reflexiones filosóficas sobre la ciencia de laboratorio», *Clepsydra, Revista de estudios de género y teoría feminista*, 3, 2004, pp. 9-23.

realidad que son fundamentales para entender los procesos de forma más amplia y completa y, por tanto, no sesgada. En el caso de la economía, se han de visibilizar las relaciones de género y sus actividades, lo cual posibilita las condiciones de igualdad para los diferentes tipos de entidades que han de tomarse en cuenta para la obtención del conocimiento.

Finalmente, el tercer par de valores que compara Longino es la fecundidad de Kuhn y las virtudes pragmáticas: la aplicabilidad a las necesidades humanas y la difusión del poder. La diferencia principal entre ambos tipos de valores estriba en que la fecundidad es conservadora, centrándose únicamente en lo interno, es decir, en articular las conexiones entre la teoría y los fenómenos establecidos o por establecer. Y, a la vez, en generar problemas (rompecabezas) y proporcionar soluciones a los mismos. En cambio, las virtudes pragmáticas del feminismo contextual tienen un carácter externo, y optan por las teorías, modelos, etc., que ayuden a facilitar y mejorar las condiciones de vida, reduciendo las desigualdades sociales y de poder. Es un «mirar más allá de lo inmediato»³⁴ y, a diferencia de la fecundidad, estas virtudes tienen en cuenta la situación del contexto social, político y cultural en el que el conocimiento se desarrolla.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las metas y fines de la ciencia son constitutivos del conocimiento, y, en tanto que los/as científicos/as las vinculan a ésta, representan un valor que pertenece al contexto en el que se desarrolla. La caracterización del objeto que se pretende conocer no depende de lo que es la naturaleza en sí, sino que es una parcela de la naturaleza bajo alguna descripción, por lo que la caracterización del objeto depende de lo que se aspira a conocer. Por tanto, las descripciones vinculan la investigación a intereses. Así pues, es la determinación del objeto de estudio la que muestra cómo los valores contextuales se vuelven cognitivos³⁵. A este respecto, un ejemplo claro es el tratamiento y concepción que se tenía de las mujeres en el siglo XIX. La capacidad craneal (lectura de cabezas) y el peso del cerebro, por ejemplo, fueron investigaciones que se desarrollaron en base al método científico del momento, pero que a la vez incorporaron asunciones sexistas, dominantes socialmente, en las teorías desarrolladas³⁶. El hacer explícitos los valores, tanto internos como externos, es el único recurso que tienen los científicos para saber qué valores están operando en la elaboración del conocimiento, en el proceder de la ciencia. Ello no evita que los valores sigan actuando, esto es, el hecho de hacerlos explícitos no los erradica, porque estos valores constituyen compromisos que la comunidad ha asumido, son parte constitutiva de la manera de interpretar los datos y, por tanto, son parte de la investiga-

³⁴ LONGINO, *op. cit.*, p. 53.

³⁵ LONGINO, *ibidem*, cap. 5.

³⁶ A. GÓMEZ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 131-160, especialmente.



ción. Sin embargo, su peso o relevancia se puede minimizar y controlar fomentando la crítica dentro de la comunidad científica, que ha de ser plural y tener presentes todas las perspectivas posibles, tal como mantiene Helen Longino.

RECIBIDO: 2 de mayo de 2020; ACEPTADO: 26 de junio de 2020



EL CUERPO ALBERGADO DEL CAOS AL HABLA DE LOS ÁRBOLES

Sara Reyes Vera
sarareyes.rpf.ull@gmail.com

RESUMEN

El caos, considerado como principio generador desde Hesíodo, es el origen en el que pensamos la existencia del cuerpo como lugar de la sabiduría pero también de la vulnerabilidad. En el lenguaje encuentra albergue a esa fragilidad, y su lugar en los libros dibuja la manera de expresar sabiduría como inteligibilidad que se proyecta sobre dicho caos. Los libros hablan por los árboles y la Tierra por estos, en esa metáfora la idea de cuidado del cuerpo es también el cuidado del planeta. La especie humana en contrato con la naturaleza debe protegerla a favor de su propia perpetuación. La casa que alberga la vida es pensada desde la filosofía en este ensayo unida a la ciencia y la poesía.

PALABRAS CLAVE: caos, cuerpo, deseo, verdad, cautela, habla, libros, naturaleza.

ON THE SPEECH OF TREES AND THE SHELTERED BODY

ABSTRACT

Chaos, considered a generating principle since Hesiod, is the basis in which we think the existence of the body as a locus of wisdom - but also vulnerability. Language represents a shelter for this fragility, and its place in books molds the way to express wisdom as intelligibility which projects itself into said chaos. Books speak for trees and Earth for them, in this metaphor the idea of caring for the body is the same as caring for Earth. Human species in contract with nature must protect it, for its own perpetuation. The house that shelters life is expressed philosophically in this essay joined to science and poetry

KEYWORDS: chaos, body, desire, truth, caution, speech, books, nature.



Hesíodo describe que el origen fue una «profundidad abierta»¹, el abismo que se abre al vacío. «En primer lugar existió, realmente, el caos»², padre de la negra Noche y de Érebo o «tinieblas» en cuyo vacío la oscuridad intangible está colmada por lo que primigeniamente alberga.

También los órficos, así como Aristófanes en *Las aves*, comienzan con un gran apagón sus cosmogonías. Desde las sombras a la oscuridad más concentrada hay una potencia que crea y esconde³ la multitud de la posibilidad de los deseos.

El autor de *Trabajos y días* inicia los partos de las generaciones de dioses sembrando la Noche para que de ella, por amores con Érebo⁴, surjan Éter y Hémera. El primero es el cielo superior y el aire claro, antítesis de su padre, la segunda o el Día antítesis de su madre. Familia de singular relación por la generación de contrarios en cuyas presencias está ya la ausencia. A la noche le falta el día y va hacia él, el día anuncia a cada instante que llega la noche. Una progresión que armoniza el contrasentido en lo que parece confrontado. Esa generación mítica comprende una expresión del caos, el juego de escondites que se traduce en nombres y significados.

El mito se proyecta primero de manera simbólica sobre el caos y «sobre esa primera red de inteligibilidad se añaden la filosofía, el arte y las ciencias. En terminología lacaniana se da una oposición entre lo simbólico y lo real, siendo la realidad en la que habitamos lo que del real puede ser simbolizado y lo real aquello que resiste a la inteligibilidad simbólica»⁵. Lo que del caos se deviene realidad, pasa por el alcance simbólico del mito que se da como comprensión primera; poética, filosófica y científica sin que el conocimiento priorice orden o separación entre ellas.

Al pie del *divino Helicón*, las musas Olímpicas ofrecen al pastor el canto de un «mundo imaginario»⁶ hecho de versos y música.

Pastores rústicos, oprobiosos seres, sólo estómagos, sabemos decir muchas mentiras semejantes a verdades, pero sabemos, cuando lo deseamos, cantar verdades.

La verdad es un saber que se da por deseo de lo contrario hay mentiras que la suplantán asemejándose a ella. Esas «mentiras sinceras»⁷ a las que se refiere el canto contienen ya los inicios de la ficción, en ellas se da el relato, y la verdad que en él se encuentra es una forma de dar a lo real simbolización. Saben y pueden las musas cantar la verdad con tal de desear hacerlo. El narrador nos conecta con su mundo

¹ Hesíodo, *Teogonía. Trabajos y días*. Presentado por Tariq Ali, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 97.

² Hesíodo, *ibidem*, p. 25.

³ John Berger habla en *Esa Belleza* del deseo como un intercambio de escondites, «El deseo es un intercambio de escondites (hablar de «volver al útero» es una vulgar simplificación)», cf. J. Berger, M. Trivier, *Esa Belleza*, Bartleby, Madrid, 2005, p. 46 y ss.

⁴ Hesíodo, *op. cit.*

⁵ Francisco José Martínez, «Chaos, Difference, Ritornelo», Jornadas *G. Deleuze y Guattari: Refrains of Freedom*, Phanteon University, Atenas, 24 a 26 abril de 2015.

⁶ Irene Vallejo, *El infinito en un junco*, Ed. Siruela, Madrid, 2020, p. 121.

⁷ I. Vallejo, *ibidem*, p. 122.



interior en el que apacienta palabras. Desea cuidarlas y con ella cuida su ser mismo en la constante creación de realidad. Lo que da generosamente es la escritura y en ese acto comparte lo que la literatura expresa, es su entrega. Aquí lenguaje y deseo no se distinguen, ambos *indiscernibles en un texto literario*⁸.

Las hijas de Zeus dan canto al caos como origen y desde el mito nos llega ahora la frescura de lo que se inicia en ese canto. Para Anne Carson, «todo mito es un patrón ornamental,/ una proposición de dos caras/que permite al usuario decir una cosa y significar otra, llevar/[una doble vida./ De ahí la noción primitiva en el pensamiento clásico de que/[todos los poetas mienten./ Y de las verdaderas mentiras de la poesía/ se filtró una pregunta./ ¿Qué une realmente a las palabras con las cosas?»⁹.

Lo que las Musas cantan es una mentira semejante a la verdad, un escondite de la verdad, juego de escondites decíamos al referirnos al deseo. ¿Qué une realmente al deseo con la verdad?

De las verdaderas mentiras que cuenta el mito sabemos que la verdad se dice por el deseo. Del mito se filtra una posibilidad de respuesta. John Berger escribe que para «la mirada de una tercera persona, el deseo es un breve paréntesis. Desde dentro, una inmanencia y una entrada en la plenitud. Normalmente la plenitud se considera una acumulación. El deseo revela que es un despojamiento: la plenitud de un silencio, de una oscuridad»¹⁰. Desde esa perspectiva el caos o vértigo tanto como la ficción del vértigo, y así, la verdad o su semejanza, revelan un despojamiento, lo que falta, plenitud de oscuro silencio inicia el relato de Hesíodo, el inicio del derrumbe para que todo nazca.

Con la visión de sombras¹¹ se inicia la vida humana, que nace en absoluta dependencia y fragilidad. «El cuerpo humano realiza proezas, posee gracia, picardía, dignidad y otras muchas capacidades, pero también resulta intrínsecamente trágico como no lo es ningún cuerpo de animal (ningún animal está desnudo)»¹². La protección que necesita el cuerpo es por lo mismo la que necesita la mente, no se entiende un ataque selectivo que separe los daños en ambos. Percibir el peligro está en el roce del aire tanto como en un miedo sin función defensiva. Epicuro «intuyó que había que intensificar las relaciones con nosotros mismos antes de pensar en organizarnos como sociedad. Las grandes teorías de sus predecesores habían olvidado un principio esencial de toda felicidad y, por supuesto de toda sabiduría: el

⁸ John Freccedo citado por Harold Bloom en *Poemas y poetas. El canon de la poesía*. Editorial Páginas de Espuma, Madrid, 2015, p. 15.

⁹ «Pero para honrar la verdad que es suavemente divina y vive entre los dioses debemos (con Platón) danzar en la mentira que vive ahí abajo entre la masa de hombres trágicos y brutos», cf. Anne Carson, *La belleza del marido*. Un ensayo narrativo en 29 tangos. Editorial Lumen. Trad. Andreu Jaume, Barcelona, 2019, p. 57.

¹⁰ John Berger, *op. cit.*

¹¹ Tanizaki en su *Elogio de la sombra* muestra con extraordinaria sensibilidad lo que muestra la luz de las sombras.

¹² Berger, John. M. Trivier, *op. cit.*



cuerpo humano y la mente que lo habita»¹³. El cuerpo humano es el núcleo, dependiente de protección, de la razón y de los sentimientos que busca resguardo por instinto y más allá de ello por la prudencia que le señala la necesidad del resguardo. A cubierto de sentidos y contrasentidos.

Con *El Infinito en un junco* Irene Vallejo entrelaza las infancias de dos niños pastores, Hesíodo y Miguel Hernández, que maduran en el amor a las palabras como poetas. Saben del poder de la palabra y la defienden como si en su cuidado se diera el significado. La autora identifica en Hesíodo el «comienzo de la genealogía de una poesía social»¹⁴, algo que al margen de esa genealogía y los siglos de diferencia comparte con la poesía de Miguel Hernández.

Hesíodo escribe críticamente contra los reyes y las condiciones de vida, con versos tan ácidos que tal vez por ello han pervivido.

Tomamos un fragmento de su obra *Trabajos y días* en cuyo título ya se da un alegato:

Si te coge el deseo de la fatigosa navegación: cuando las Pléyades huyendo de la vigorosa fuerza de Orión caigan sobre el brumoso Ponto, entonces soplos de toda clase de vientos se lanzan impetuosamente; recordándolo entonces ya no debes tener las naves en el vinoso Ponto, sino trabajar la tierra como te aconsejo: vara la nave en tierra firme y fijala con piedras por todas partes, para que haga frente a la fuerza de los vientos que soplan húmedamente, quitándole el tapón para que no la pudra la lluvia de Zeus. Las jarcias bien dispuestas todas colócalas en tu casa, en orden, plegando las alas de la nave surcadora del mar. Cuelga el bien trabajado gobernalle sobre el humo.

Tú mismo espera hasta que llegue la estación de la navegación. Entonces saca al mar el ligero navío y equípalo disponiendo la carga para llevar ganancia a casa. Como mi padre y el tuyo, gran insensato Peres, se hacía a la mar en las naves, por estar necesitado de buen sustento, el que en otro tiempo llegó aquí surcando el amplio Ponto, abandonando en negra nave a Cisme Eolia, no escapando a abundancia, riqueza y felicidad, sino a la malvada pobreza que Zeus da a los hombres y vivió cerca de Helicón, en Ascra, penosa aldea, mala en invierno, terrible en verano, y nunca buena¹⁵.

¿Cuándo hacerse a la mar? Lo tomamos como una señal de prudencia. La prudencia en la denuncia, a pesar del deseo de navegar, de luchar contra la pobreza, aconseja amarrar el navío y trabajar la tierra, parar y hacer de la cautela rasero con el riesgo¹⁶.

¹³ Emilio Lledó, *Fidelidad a Grecia. «Lo bello es difícil» y otras ideas que nos enseñaron los griegos*. Ed. Taurus, Madrid, 2020, p. 43.

¹⁴ I. Vallejo, *op. cit.*, p. 123.

¹⁵ Hesíodo, *op. cit.*, p. 82.

¹⁶ Es destacable en ese sentido la filosofía de Spinoza, el cual, bajo el lema *Caute*, muestra la prudencia a la que nos referimos. No podía ser menos que cauteloso quien pretendía dar ascuas a significados fríos de vida. El spinozismo contenía palabras encendidas contra una vida servil. Un pensar así siempre está señalado para ser destruido, no importa el punto de la historia en el que ocurra.



Miguel Hernández murió en la cárcel dejando a su poesía protegida contra la fuerza del olvido. Su elección era como dijimos cuidar la palabra y con ella buscar un cobijo de significados para sí mismo y para quien lo lee. Guardó su vida de la condición de siervo como acaso sí lo son quienes encarnan sus versos:

Cuerpos que nacen vencidos,/vencidos y grises mueren:/vienen con la edad de un siglo,/y son viejos cuando vienen.

Con una memorable alocución despachó Prometeo a Hermes, mensajero de los dioses: «Mi desgracia, sábelo con claridad, yo no la cambiaría por tu condición de siervo... Es mejor, creo, ser esclavo de esta roca que ser fiel mensajero del padre Zeus»¹⁷. El poeta muestra la misma fuerza prometeica que el propio Marx utiliza para revelar su filosofía: «Lo que era luz interior se convierte en un fuego devastador hacia el exterior»¹⁸. El resguardo que ofrece la cautela se mide al riesgo por deseo de verdad. Al hilo del mito aquello que el cuerpo guarda, cuando toca *trabajar la tierra*, es su habla y con ella el caos real; sin embargo, cuando llega la *estación de navegación* lo que al cuerpo cubre es la realidad del caos y por ello el habla.

Lo que perdura del texto guarda la voz como un ungüento se guarda en la vitrina de una botica. A través del alfabeto la voz cura de las picaduras de la desmemoria y es ahí donde los libros nos dejan a resguardo, bajo la sombra de los árboles de quienes son hijos, árboles que «fueron el primer hogar de nuestra especie y, tal vez, el más antiguo recipiente de nuestras palabras escritas»¹⁹.

Las bibliotecas hechas de hojas se levantan como árboles hechos de páginas en los que se está a salvo de una especie de *falta* constituida por la propia vulnerabilidad. La cobertura de los libros ofrece un saber de apariencia incontestable, e incluso tiernamente intimidatoria, si a la razón se le une la emoción donde el vocabulario aumenta la vida.

Ese saber de la falta convierte al deseo en potencia para cualquier cultura. Por ejemplo, en la cultura maorí cuyas famosas danzas consiguen expresar intimidación guerrera pero también, a través de sus *Haka*, hablan de lo que desean como práctica que hace realidad en bienvenidas, despedidas, competencia, aniversarios, respeto o agasajo. Aquí se repite la mentira verdadera en la danza que, como en el

Amenaza su contagio, como podemos leer en esta denuncia al santo oficio cursada por Niels Stensen en el año 1677: «Ya otros habrán informado al Santo Oficio sobre el mal que la nueva filosofía ha generado en Holanda a través de un tal Spinoza; no obstante, la gravedad del mal y el peligro de su propagación son de tal envergadura que no se puede tener por demasiada toda la solicitud que se emplee en descubrirlos más y más, y en buscar los remedios oportunos tanto para preservar a otros de su infección cuanto a fin de curar a aquellos que hayan sido envenenados, si es posible» (Baruj Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Trotta. Edición Pedro Lomba, Madrid, 2020, cf. Anexo I: «Denuncia de Niels Stensen de la filosofía de Spinoza al Santo Oficio», p. 429).

¹⁷ Prólogo de Tariq Ali para *Teogonía. Trabajos y días*, de Hesíodo, *op. cit.*, p. 82.

¹⁸ Hesíodo, *ibidem*, p. 82.

¹⁹ I. Vallejo, *op. cit.*, p. 276.



texto, se transforma en lo que de verdad se llega a sentir: sus movimientos son lenguaje que cubre falta y vulnerabilidad.

La calidez de las letras escritas ofrecen un lugar seguro. Escribir nos obliga a pertenecer a una guarida literaria y caótica de la que surja la escritura. Pero no solo escribir sino dibujar forma parte imaginaria de esa guarida. Si con esa idea pretendemos delinear los bordes del cuerpo debemos señalar punzante en su centro la imposibilidad de olvidarnos de su constante grabado. Las heridas en él cicatrizan como en los árboles cicatrizan los nombres escritos en sus cortezas. Eso se presenta como prueba de vida, es decir, «si hubiera alguien sin heridas en este mundo, viviría sin deseo»²⁰, algo incompatible con *ser*. Hay grabada una historia en la piel, en parte tatuada a nuestra voluntad y en parte porque lo imprevisible se hace visible en ella. Lo que queda manifiesto es la fragilidad del límite, allí donde el cuerpo necesita estar en el mismo nivel de protección que su mente, llevando a la conciencia el instinto de supervivencia. Llevar a favor la energía del caos, como principio subyacente²¹, en movimiento vital donde aparece la comprensión y la comunicación como en el origen, es decir, lo «primero fue el habla. Una necesidad de sentir la compañía de los otros, de arrancarse de la originaria soledad, de emitir sonidos que la lengua fue articulando, modulando, convirtiendo en palabras»²². En esa necesidad se plantea el origen. En el principio fue el caos *ruido, el ruido de fondo*²³ pero también en el principio la palabra. ¿Cómo si no por ella sabemos del Caos?²⁴.

En latín *liber* significaba 'libro', la misma palabra que originariamente se refería a la «película fibrosa que separa la corteza de la madera del tronco»²⁵. Los libros se reproducían a mano antes de la imprenta. De la fortaleza física de las páginas dependía la vida de este o aquel pensamiento. La copia a mano sobre un soporte no menos débil que ella nos ha dejado un ejemplo resistencia. La historia, los cálculos, los poemas, todo hallazgo que pudiera ser escrito era cuerpo de libro. Cuerpo a cuerpo en «una batalla contra el tiempo para mejorar los aspectos tangibles y prácticos –la duración, el precio, la resistencia, la ligereza– del soporte físico de los textos»²⁶.

Hoy hemos pasado a un mundo de imágenes donde las palabras se plasman en otros soportes, un «universo abstracto en el que estamos y que acaba siendo

²⁰ J. Berger, John. M. Trivier, *op. cit.*, p. 46.

²¹ «El caos no solo es inicio (temporal) sino principio (esencial). Mientras que el inicio desaparece, el principio permanece subyacente en el proceso de desarrollo», *cf.* F.J. Martínez, «Chaos, Difference, Ritornelo», *op. cit.*

²² E. Lledó, *op. cit.*, p.19.

²³ Este texto es una traducción del Prefacio escrito por Michel Serres en su libro *Hèrmes IV. La distribution*, Minuit, 1977, pp. 9-14. (Las cursivas son mías).

²⁴ El ser humano y en general los seres vivos convierten ese caos informe e indefinido en un cosmos introduciendo orden. Pero este proceso de cosmogénesis, es decir, de generación del orden, nunca es definitivo, por eso a lo que nos enfrentamos siempre es a un Caosmos: un cosmos que «conserva el caos en su seno», *cf.* F.J. Martínez, *op. cit.*

²⁵ I. Vallejo, *op. cit.*, p.276.

²⁶ *Ibidem*, p. 76.



el universo que somos»²⁷. Puede ser este, apunta Lledó, una expresión que señala el territorio de la intimidad: *microcosmos* expandido por la comunicación con lejanos *corresponsales*. Para ellos la *respuesta* parte de considerarnos palabra que interroga y no silencio de soledad egoísta, dice el filósofo. «En el diálogo que cada uno lleva con su intimidad, tenemos que ser capaces de sentir [...] que esas palabras lo son de verdad cuando son palabra compartida»²⁸.

Es usual que en los viajes largos e incómodos las niñas y los niños insistan en la pregunta ¿cuánto falta? Una pregunta que en su apariencia es banal y que, sin embargo, en relación con el día a día, contiene la fuerza del presente, la carga de vida que se traduce en hábito o novedad en él. Entretener ahora significa, en abrumadora proporción, colocar una pantalla delante de la vista. Así funciona para los adultos, y, lo que es más inquietante, para los niños y las niñas. Ese gesto actúa en sus efectos como la causa llamada 'efecto mariposa'. No ver el paisaje que pasa por la ventana porque la vista está en una pantalla es ya de hecho el primer efecto causado por el movimiento de las alas de la mariposa. Ni árboles, ni océanos, ni pájaros a los que no se les pueda repetir el movimiento a golpe de pulsador. Esa ausencia de aire libre indica cuán asfixiante es el interior de la burbuja²⁹ virtual. Ya no es el *microcosmos* deseable sino el aislamiento y la pérdida. Paradójicamente esa misma burbuja hace las veces de lugar seguro, Lledó bautiza el término «aterrostrar»³⁰ para indicar que esto se produce por el miedo y una culpabilidad universalizada. En este caso el peligro no es salir a la mar, al *vinoso Ponto* del que habla Heráclito, porque aquí estamos ante un gran naufragio aunque ciertamente no se naufrage todos los días, solo ocurre «donde el navío pasa en medio de voces insensatas»³¹.

Nuestro hábitat representa una *burbuja de vida* en la que se engloba todo lo que guarda relación con el planeta, no podemos saber si estas mismas o simila-

²⁷ E. Lledó, *op. cit.*, p. 187.

²⁸ *Ibidem*, p. 191.

²⁹ «En su formulación original, la teoría de la burbuja apareció por primera vez en un libro de Eli Pariser, *El filtro burbuja: cómo la web decide lo que leemos y lo que pensamos*, publicado en el 2011. Desde que o afín a nuestro mundo cultural o ideológico (nuestra burbuja). Sirviéndose de datos procedentes de nuestras búsquedas anteriores, nuestros contactos, las páginas que hemos visitado, etc., las inteligencias artificiales que administran solamente lo que creen que puede gustarnos o interesarnos, aislándonos a efectos prácticos de ideas nuevas o alejadas de nuestra percepción de la realidad [...]. Al vivir en nuestra burbuja, creemos que lo que percibimos como normal y compartido representa toda la realidad. Y entonces llega Trump para hacernos ver que no es así», *cf.* Stefano Mancuso, *La nación de las plantas*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 25.

³⁰ «Hay medidas más o menos justificadas que nos hacen creer que nuestro vuelo, o nuestro acceso a un determinado edificio, es más seguro; y con la esperanza de esa seguridad aceptamos tales controles y acabamos incorporándolos como hábitos necesarios de nuestro comportamiento social, como accidentes inevitables de nuestra existencia. Es cierto que en un mundo aterrostrado hemos llegado a asumir que no hay otro remedio que aproximarse a la presunción de culpabilidad de todo ser humano y a que, por unos momentos, tengamos que soportar la inclusión en una etérea lista de malhechores», *cf.* E. Lledó, *op. cit.*, p. 206.

³¹ Este texto es una traducción del Prefacio escrito por Michel Serres en su libro *Hèrmes IV*. La distribution, Minuit, 1977, pp. 9-14.



res relaciones se dan en otros planetas. Si al igual que en la Tierra hay en el universo otras burbujas de vida con sus variedades y relaciones particulares. Pensar en esas burbujas como condición universal no es un planteamiento seguro, porque en realidad cabe la posibilidad de que seamos la única burbuja. Hay que insistir: no lo sabemos, pero de hecho podemos ser los beneficiarios y beneficiarias de «un incommensurable golpe de suerte»³² que, por así decirlo, hay que mantener.

Es responsabilidad humana esa gestión. Y cae normalmente en manos de pocas personas tal dominio, lo que hace de este asunto algo más agudo, pues la responsabilidad compartida, además de la voluntad individual, depende de un acuerdo político cuyo interés sea claramente asumir el cuidado de la biodiversidad del planeta.

¿Qué nos da como especie ese privilegio? Mancuso recurre a los conceptos de democracia y aristocracia para pensarlo. En el primer caso o vía democrática; la idea de por qué *enseñoreamos* la tierra se atribuye a una cuestión numérica, es decir, el número de individuos marca democráticamente el gobierno. Sin embargo, no se sostiene, así pues la especie humana constituye la *diezmilésima* parte de la biomasa del planeta. Son las plantas las que ocupan el ochenta por ciento y su relevancia es fundamental para la vida. De hecho, si ellas tuvieran la posibilidad de gobernar el planeta la cooperación sería toda la norma. En el segundo caso o vía aristocrática: parte de un don por nacimiento que nos diera ese privilegio convirtiéndonos en la especie elegida (aristos, 'mejor' y cratos 'poder') del planeta, un derecho casi divino que de suyo ya es poco razonable. Sin embargo, se sostiene de una u otra forma que somos mejores que el resto de seres vivos porque «nuestro gran cerebro nos permite hacer cosas que a otras especies les resultan imposibles [...]. Pero en la historia de la vida, ¿qué significa “mejor”?»³³. No parece un concepto valioso, puesto que en dicha historia no hay un fin por metas. Lo único que resulta óptimo para cada ser vivo es sobrevivir; un objetivo más claro y unánime, incluso es el más exigente con el cuidado de *la casa*. Contra todo pronóstico nuestro «formidable cerebro ha creado peligros que en cualquier momento podrían barrernos de la faz de la tierra»³⁴, ese mismo cerebro capaz de crear desde el caos hasta el habla de los árboles pertenece a una especie que en condiciones normales podría tener una supervivencia de unos 4 700 000 años y que sin embargo cuenta aproximadamente con 100 000 años más de existencia después de los desastres producidos.

Desde el cosmos como «resultado de proyectar redes de inteligibilidad sobre el caos primordial»³⁵ hasta el entramado reticular conformando la energía de la cooperación, hay un intento de construcción cuya simbolización explique el «absolutismo de lo real que se yergue amenazador»³⁶. Ese intento de buscar resguardo nos ha llevado a través de los árboles hasta las hojas de los libros. Una manera de proteger el cuerpo protegiendo lo que constituye la materia de la mente. En ningún caso

³² Stefano Mancuso, *op. cit.*, p. 26.

³³ *Ibidem*, p. 29 y ss.

³⁴ *Ibidem*, p. 31 y ss.

³⁵ Cf. F.J. Martínez, *op. cit.*

³⁶ *Ibidem*, *op. cit.*





nuestro cuerpo se puede resguardar al margen de la naturaleza. Somos naturaleza y debemos extender un acuerdo social³⁷ hacia el resto de la naturaleza, un acuerdo al que invita Mancuso en *La nación de las plantas*. «La Tierra es la casa común de la vida»³⁸. La misma de ancho pecho, en palabras de Hesíodo «sede siempre firme de todos los inmortales que ocupan la cima del nevado Olimpo; [en lo más profundo de la tierra de amplios caminos, el sombrío Tártaro]»³⁹, Gea es compleja por la vida que alberga, frágil belleza que depende del oxígeno que proviene de la fotosíntesis. Bajo el habla de los árboles en esa «nación de plantas» de la que nos habla Mancuso, «llamar a nuestro planeta Gaia y considerarlo un único ser vivo»⁴⁰ surge de la importante función de la vida en el planeta. M. Serres, en similar sentido propone un contrato con la naturaleza con derechos que hay que establecer y respetar. Se trata de recibir a cambio la posibilidad de la supervivencia de la especie humana, única especie que destruye su propia casa⁴¹. El filósofo francés advierte que «a veces ocurre que lo que contribuye a liberación se invierte y deviene un poder que nos esclaviza nos quedamos con la desconcertante impresión de que nada hay nuevo bajo el sol»⁴². *Pintada, no vacía: / pintada está mi casa / del color de las grandes / pasiones y desgracias*, recita en «Canción última» Miguel Hernández.

Pertenece a la materia del cuerpo albergado, el deseo de residir o donde resistir la acción de la intemperie mientras se dirige al futuro imposible. Lo que el habla alcanza es el caos de esa imposibilidad; la causa en el origen y el efecto regresando a ella, la amplitud de efectos, el efecto indeseado, las causas inadvertidas. Lo imprevisible. En ese principio siempre caótico y generador, hay imágenes y melodías a las que acudimos desde el inicio del lenguaje porque tienen la potencia de hacernos sentir a cubierto. Llegar a través del espacio que ocupa el sonido escrito en el interior de los árboles, allí donde encontró el lenguaje su casa, a una morada de savia donde

³⁷ En relación con este tema sobre la necesidad de cuidar la casa común de la vida, Michel Serres en *El contrato natural* defiende con nitidez la necesidad de acabar con la violencia sobre la naturaleza. En *El contrato natural*, Serres clama por la urgencia de establecer un pacto con el mundo natural, con el que hemos llegado a establecer una relación de dominio posesivo y de violencia. En dicho pacto *serían partes contractuales, por un lado, la comunidad humana asociada por lo que Rousseau llamó el Contrato social y, por otra, la naturaleza global*, el planeta Tierra. No es suficiente con tener un contrato social de buena convivencia, también es necesario un contrato natural que comprometa a todos los seres humanos con la defensa de los ecosistemas y la sostenibilidad de los demás bienes naturales (mal llamados recursos naturales) <https://www.elmundo.com/noticia/Michel-Serres-y-el-contrato-natural/376813>.

³⁸ Stefano Mancuso, *op. cit.*, p. 17.

³⁹ Hesíodo, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁰ Stefano Mancuso, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ «Es por eso que la Nación de las Plantas, nacida cientos de millones antes que ninguna nación humana garantiza la soberanía sobre la Tierra a todos los seres vivos: para evitar que una sola especie presuntuosa pueda extinguirse antes de tiempo, demostrando con ello que su enorme cerebro no era ni mucho menos una ventaja, sino una desventaja evolutiva», *cf.* Stefano Mancuso, *ibidem*, p. 31.

⁴² <https://laquimera.typepad.com/laquimera/2017/06/diario-de-lecturas-el-contrato-natural-de-michel-serres.html>.

los significados son resguardo del cuerpo, es la potencia de la vida: práctica de riesgo y deseo desde la fragilidad tomando la realidad de esa existencia a partir del caos.

«Una casa nos detuvo/parecía un Túmulo–/el Tejado a penas visible–/la Cornisa–en el Suelo»⁴³.

RECIBIDO: 1 de junio de 2020; ACEPTADO: 26 de junio de 2020



⁴³ Emily Dickinson, *Carta al mundo y otros poemas*. Ed. Libros del zorro rojo, traducción María Negroni, Barcelona-Buenos Aires-Ciudad de México, 2019, sin número.

LA VUELTA DESDE EL *LIBRO* HACIA EL *DIÁLOGO*:
EL LECTOR COMO SUJETO ACTIVO DE LA PRÁCTICA
FILOSÓFICA Y LA NARRATIVA PEDAGÓGICA
EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET*

Francisco Javier Clemente Martín
franciscoclemente.rpf.ull@gmail.com

RESUMEN

En relación con la obra de Ortega y Gasset, este trabajo pretende incidir en la importancia que posee el lector en la construcción de sentido de todo texto filosófico, más allá de ese papel marginal que ha ocupado en nuestra cultura. Trataré, asimismo, de realizar un análisis crítico sobre esa perspectiva de la explicación didáctica o pedagógica hacia el lector con la que se ha interpretado tradicionalmente el factor literario de la obra orteguiana.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, lector, literatura, discurso.

THE RETURN FROM THE *BOOK* TO THE *DIALOGUE*:
THE READER AS AN ACTIVE SUBJECT OF THE PHILOSOPHICAL PRACTICE
AND THE PEDAGOGICAL NARRATIVE
IN THE WORK OF ORTEGA Y GASSET

ABSTRACT

In relation to the work of Ortega y Gasset, this paper aims to spotlight the importance that the reader plays in the construction of meaning of all philosophical text, beyond that marginal role it has been given in our culture. I will also try to make a critical analysis about that perspective of the didactic or pedagogical explanation towards the reader with which the literary factor of Ortega's work has traditionally been interpreted.

KEYWORDS: Ortega y Gasset, reader, literature, speech.



1. LA «SOMBRA DEL FILÓSOFO» Y EL INTERLOCUTOR SILENCIADO¹

Pero hay que aprender a leer, como debe aprenderse a ver y a vivir.
Vincent VAN GOGH, *Cartas a Theo*

La deriva canónica del pensamiento occidental ha sido, a menudo, como evidencia toda interpretación hecha desde la conciencia de sus márgenes, también una historia de perspectivas silenciadas, de desplazamientos, exilios y ocultaciones. En otro lugar² me he referido a la condición de proscripción a la que ha sido sometida la sensibilidad literaria en el ámbito epistemológico y a la situación de olvido relativo en la que han caído ciertas tradiciones culturales e intelectuales –sea el caso, por ejemplo, del pensamiento humanista o del ensayismo hispánico– desde la perspectiva de un núcleo organizado y fuertemente institucionalizado de pensamiento hegemónico; cabría añadir otros ejemplos, como el general y sistemático olvido de las contribuciones de las mujeres al tesoro de la cultura por parte de sus exégetas e historiadores. Quiero centrarme aquí en un tipo de exclusión particularmente llamativo por cuanto tiene de inadvertido y sutil: la del lector por parte de quienes escriben textos filosóficos o, en un sentido más amplio, por parte de quienes se dedican a la comunicación filosófica. Me refiero a aquella propensión de corte mitómano que ha tenido la práctica general de la filosofía a situar al filósofo en una posición de privilegio y absoluta preponderancia con respecto al lector, a quien acostumbra a dirigirse como un interlocutor impersonal y desencarnado, de quien, con no poca frecuencia, tiende a desentenderse o, al menos, a no responsabilizarse como debiera. Lo cual resulta en una concepción de la filosofía en la que el acto propiamente filosófico termina allí donde un autor ha ofrecido un marco de pensamiento cerrado y concluso que no espera ninguna participación recíproca ni respuesta correlativa: es el autor el que propone y *dice*, y lo hace dentro de los límites de una organización social del conocimiento en la que el sujeto que lee queda reducido a un personaje intrascendente, mero espectador oculto entre la turba anónima del graderío ante cuya pasiva expectación la obra sigue su curso.

Ello explica, al menos parcialmente, por qué a menudo la filosofía académica vive rayana con el peligro de quedar reducida a la mera repetición de ideas y

* Trabajo cofinanciado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información de la Consejería de Economía, Industria, Comercio y Conocimiento y por el Fondo Social Europeo (FSE) Programa Operativo Integrado de Canarias 2014-2020, Eje 3 Tema Prioritario 74 (85%).

¹ En lo sucesivo, las referencias a los textos orteguianos remitirán a José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964-1966, e irán indicadas entre paréntesis o corchetes en el propio texto mediante la abreviatura *OC* seguida del tomo en caracteres romanos y el número de página en arábigos.

² Véase Francisco CLEMENTE, «El exilio de los poetas: razón vital, *genus dicendi* y literatura», *Laguna. Revista de Filosofía*, 41, 2017, pp. 73-93.

de constituir un saber fuertemente hermetizado, cuya terminología queda blindada a cualquier tipo de comprensión no especializada. En este sentido, son ilustrativas las palabras de Martha Nussbaum apelando al olvido de «gran parte de los filósofos profesionales» de aquella concepción griega originaria de su discurso como un saber «dirigido a muchos tipos de lectores no expertos que vuelcan sus preocupaciones, sus preguntas, sus necesidades más perentorias en el texto, y cuyas almas pueden verse alteradas en el transcurso de esta interacción»³. La concepción objetivista de la verdad que ha dominado nuestra cultura aborrece todo síntoma que evidencie la naturaleza del texto como «creación expresiva» dirigida a un público plural. Al querer ganar para sí un saber libre de toda contingencia –especialmente, bajo la inspiración del ideal cientificista de un conocimiento *impersonal*–⁴, la filosofía ha solido perder de vista al lector al que se dirigía, y, olvidándolo, el producto textual que le ofrece suele ser estéril por cuanto tiene de mecanizado e inerte, porque le impone una cierta visión del mundo en la que no cabe la participación imaginativa y empática, porque rara vez *conversa* vivamente con él, como cabría hacer recuperando y actualizando, hoy, el ideal del ágora, entendiendo que la labor de la filosofía ha de configurarse en un diálogo abierto y plural que no debe estar reservado exclusivamente a un público especializado y previamente adscrito a una serie de intereses muy específicos. La denuncia de Nussbaum es clara a este respecto: la prosa filosófica convencional, con sus ejemplos de corte prosaico y esquemático, tiende a carecer del atractivo estimulante y la capacidad de absorción de la buena escritura literaria⁵. Su carácter cerrado y netamente expositivo, la absoluta uniformidad rítmica de su discurso –exento de cualquier accidente narrativo que contribuya a alimentar la atención del interlocutor–, su fascinación por la escritura impersonal y la terminología abstrusa suelen ser elementos que dificultan la llegada a lectores legos o con intereses ajenos al ámbito filosófico, dándoles a entender, de antemano, que se trata de un dominio de pensamiento de tipo gremial, inaccesible al individuo común y ajeno a sus motivaciones e inquietudes.

Se cumple también aquí, por tanto, aquel diagnóstico que Jauss, en el contexto de la elaboración de una estética de la recepción, atribuía a la historiografía del arte y de la literatura, solo que, quizás, con un agravante de irresponsabilidad por ubicarnos en un ámbito autoproclamado como la cuna del pensamiento crítico. Así, también la historia de la filosofía «ha sido durante demasiado tiempo la historia de los autores y de las obras», historia en la que se «reprimía o silenciaba a su “tercer componente”, el lector, oyente u observador»; pero, al igual que ocurre con la función estética de una obra, las distintas expresiones del pensamiento filosófico «solo se convierten en proceso histórico concreto cuando interviene la expe-

³ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Machado Libros, Madrid, 2005, p. 54.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 53.

⁵ *Ibidem*, p. 101.





riencia de los que reciben, disfrutan y juzgan las obras»⁶. Hay un espacio primordial de pensamiento que se proyecta bajo aquella «sombra del filósofo» de la que nos hablaba Merleau-Ponty, bajo cuyo cobijo interpretar el pensamiento de otro consiste en *hacerlo hablar* a través de nuestro propio pensamiento, con nuestra voz y peculiar ademán, lo cual no indica un demérito o merma de la actividad hermenéutica, sino que describe su esencia misma y natural limitación⁷. Posicionados en el horizonte de incertidumbre entre lo explícitamente formulado y lo que, desde lo escrito, se proyecta hacia nuevos ámbitos de sentido, no hay término que describa más acertadamente la acometida interpretativa que el de *diálogo*: interpretar es dialogar, allá donde la reflexión continúa tras los puntos suspensivos que toda creación humana deja abiertos para el futuro que la acoge. «Leer es interpretar», dirá Ortega, «leer no puede consistir solo en recibir lo que buenamente las frases escritas quieren volcar sobre nosotros, [...] es forzoso salir del texto, abandonar nuestra pasividad y construirnos laboriosamente toda realidad mental no *dicha* en él» (OC, IX, 752). Para Paul Ricoeur, la imaginación del lector participa activamente del acto de creación emprendido en primera instancia por el escritor; más aún, dicho acto, a su juicio, solo alcanza su completitud y pleno desarrollo en el calor de la lectura, cuando el repertorio de significados que el autor ha depositado en el texto intervienen efectivamente, transformadoramente, en la narratividad vital del lector, confiriéndole herramientas con las que refigurar su propia existencia⁸. Se trata, al fin y al cabo, de ese mismo ejercicio de *invención* de lo leído que, a juicio de Fernando Savater, define en un sentido muy particular el acto de *contar* desde el punto de vista de quien lee: allí donde interviene la fuerza interpretativa del lector, el texto no es «el archivo de lo siempre idéntico, sino el lugar de posibilidad de lo radicalmente nuevo»⁹.

La lectura, pues, completa la escritura, la actualiza, la hinche de efectividad y un preciso valor de existencia, proyecta los significados primigenios hacia nuevos espacios de acción imprevistos inicialmente por el autor de una obra. Conviene, pues, que la propia consistencia estilística de un escrito –esto es, la búsqueda responsable de un ajuste apropiado entre su forma y su contenido¹⁰– favorezca proactivamente esta interacción recíproca en la que el texto se convierte en el vaso comunicante que vincula la propuesta del autor con la vida del lector. Lo cual significa *imaginar*, de antemano, a este último, atrapararlo y conmoverlo, apuntando, con ello, a aquella exigencia literaria que nos planteaba Ortega: «Un libro solo es bueno en la

⁶ Hans-Robert JAUSS, «El lector como instancia de una nueva historia de la literatura», en José Antonio MAYORAL [coord.], *Estética de la recepción*, Arco libros, Madrid, 1987, p. 59.

⁷ Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 195. Insiste el autor en que el producto resultante de la interpretación de un texto no puede reducirse ni a una mera deformación ni a una transcripción literal, pues, al tomarla así, «queremos que la significación de una obra sea solo positiva, y susceptible en derecho de un inventario que delimite lo que hay y lo que no hay en ella. Pero esto es equivocarse sobre la obra y sobre el pensar» (*idem*).

⁸ Cf. Paul RICOEUR, *Tiempo y Narración I*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, p. 152.

⁹ Cf. Fernando SAVATER, *La tarea del héroe*, Ariel, Madrid, 2008, pp. 268-270.

¹⁰ Cf. NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, op. cit., p. 282.

medida en que nos trae un diálogo latente, en que sentimos que el autor sabe imaginar correctamente a su lector» (OC, IV, 115). Según las palabras de Nussbaum, se trata de hacer que este «sea activo de un modo que corresponda a la comprensión de aquello que tiene que ser comprendido, con aquellos elementos que se ajusten al cometido de comprender»¹¹. El filósofo tiene, como indicaba Julián Marías¹², una responsabilidad como escritor, contraída desde el momento en el que asume el propósito de comunicar a otros –Ortega entendió esto con claridad, probablemente gracias a su filiación periodística; y lo llamó *cortesía*–. Sus elecciones formales han de encaminarnos, pues, hacia «una interpretación inteligente de la vida»¹³.

A la filosofía, relegada a un papel cada vez más marginal en nuestros planes de estudio y en el escenario de la vida pública, se le presenta hoy el reto comunicativo de combatir el desinterés, de atraer incluso a quienes jamás se ocuparon de ella y convencerles de que es relevante para sus vidas cotidianas. El texto filosófico debe, también, saber enamorar: debe *conquistar* al lector, sugerirle, incitarle, y ser, además, lo suficientemente abierto como para que, a su través, quepan los intereses vivos de este y su vida sobre una renovada significación. Debe, por tanto, constituir un llamamiento a la participación conjunta de *pathos* y *logos* en la lectura, reclamar la intervención de una *inteligencia sentiente*, y ya no de un intelecto *puro* y desarraigado. El problema no es baladí, pues no en vano, como señala Nussbaum, leemos «poniendo en el texto nuestras esperanzas, miedos y confusiones, y permitiendo que el texto confiera una cierta estructura a nuestros corazones»¹⁴.

2. INTELLIGERE: SOBRE EL LEER ESFORZADO Y LA MIRADA LITERARIA

Ortega constituye un caso especialmente interesante dentro de la historia de la filosofía porque, sin renunciar al legado de la razón y a la voluntad de que en nuestras vidas intervenga un principio de jerarquización teórica, logra romper con esa dinámica instaurada de apatía, distanciamiento y despersonalización a través de la cual el lector filosófico ha quedado generalmente relegado a un papel marginal en la actividad del pensamiento. Su obra –de forma especialmente palmaria, su obra de juventud–, como puede constatarse a través del caso ejemplar de la metáfora y de otros procedimientos de su escritura, reclama la participación implicada del interlocutor en el texto, logra estimular y alentar la lectura, generando una serie de disposiciones intelectuales y afectivas muy concretas que aquel, una vez captada su atención, se llevará consigo para evaluar su propia circunstancia. Su prosa sugerente y conmovedora, el dramatismo de sus ejemplos –en contraste con la frialdad

¹¹ *Ibidem*, p. 29.

¹² Cf. Julián MARÍAS, «Ortega. Circunstancia y vocación II», *Revista de Occidente*, Madrid, 1973, p. 77.

¹³ Cf. NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, op. cit., p. 30.

¹⁴ *Ibidem*, p. 58.



lógica de la que suelen valerse los recursos ejemplificativos habituales en la discursiva filosófica¹⁵, o la recurrente presencia del mito y las figuras en sus escritos, son elementos que logran despertar en aquel un interés *vivo*, comparable tan solo al de la buena narrativa. Y, así, en Ortega el componente literario constituye una fuerza primordial ya no solo para la captación de problemas filosóficos, sino, también, de cara a implicar al lector activamente en la reflexión crítica y en una disposición teorizante hacia las cosas del mundo.

Martha Nussbaum defiende la tesis fundamental –que aquí asumo como principio rector de estas líneas– de que el *pathos* literario propicia en el lector una «conciencia agudizada», una cierta manera de ver y de percibir más intensa y atenta que la que aquel emplea en el tránsito corriente de la vida, especialmente apta para discernir entre las innumerables perspectivas que componen su realidad con un talante abierto y caritativo, capaz de hacerse cargo de la abrumadora complejidad del mundo y de la condición humana con especial delicadeza y solidaridad¹⁶. Esta consideración va en una línea absolutamente coherente con aquella exigencia que en las *Meditaciones del Quijote* se establecía con respecto a la lectura de un libro complejo como la gran obra cervantina: se apela allí, no a cualquier leer, sino al leer inteligente que es «intelligere» o *intus-legere* (OC, I, 340)¹⁷, un leer esforzado, meditativo, que sabe *elegir*, en el que el lector ha de emplearse por entero y en el que abrir el escorzo de la obra significa dar con aquel encuadre apropiado en el que la cosa se manifiesta y se nos hace patente. «A la lectura deslizante u horizontal, al simple patinar mental», nos dice Ortega, «hay que sustituir la lectura vertical, la inmersión en el pequeño abismo que es cada palabra, fértil buceo sin escafandra» (OC, VII,

¹⁵ Véase a este respecto *ibidem*, pp. 100-101.

¹⁶ «En la actividad de la imaginación literaria somos llevados a imaginar y describir con suma precisión, centrando nuestra atención en cada palabra, sintiendo cada acontecimiento con mayor intensidad; [...] gran parte de la vida real pasa sin esa conciencia agudizada, y de este modo, en cierto sentido, no se vive plena y profundamente» (*ibidem*, p. 102). La literatura, en fin, ofrece a sus lectores «una experiencia que es más profunda, más intensa y más precisa que gran parte de lo que tiene lugar en la vida» (*idem*).

¹⁷ Resulta sumamente interesante, en este sentido, la indagación etimológica llevada a cabo por Tomás Domingo Moratalla en relación con el verbo *mirar* como forma de profundizar en esta disposición hermenéutica que nos invita a asumir la obra orteguiana (véase Tomás Domingo MORATALLA, «Leer a ortega a la altura de nuestro tiempo», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, pp. 334-335). El mirar que defiende Ortega está profundamente engarzado a la admiración y la maravilla, como queda patente cuando en su «Meditación preliminar» se confiesa «lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo»; pero es también, nos dice Moratalla, un mirar que «nos pone a un determinado nivel de exigencia y de responsabilidad» (*idem*). Y es que, no se olvide, *teoría –theorein–* es una noción originariamente vinculada a la percepción visual: mirar atentamente, esforzadamente, contemplar. La maravilla que nace del mirar posibilita el pensamiento racional, pero solo si responde a un mirar atento y comprometido. Y, en este sentido, como señala Francisco José Martín, la capacidad de «ver más allá» –de lo establecido, de lo ordinario y consueto– es característica del lenguaje poético y requiere «esfuerzo, tesón, perseverancia, inteligencia» (Francisco José MARTÍN, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 355).

318). El lector tiene, también, una responsabilidad para con el texto¹⁸, correlativa a la del autor de favorecer su interés y facilitar su comprensión. En este sentido, cobra especial importancia esa peculiar virtud de la obra orteguiana de ofrecer al lector «*modi res considerandi*», indicaciones y sugerencias más que una visión cerrada y unívoca, evitando el pensamiento inercial y la automatización de las ideas a la que es tan propensa la prosa filosófica al uso. Aquel no se limita allí a recibir todo el trabajo reflexivo ya hecho, sino que, a través de un viaje estimulante y repleto de sentidos insinuados y abiertos, es devuelto, *relanzado*¹⁹, hacia su propio ámbito de acción.

Ortega, a contracorriente de cierta tradición dominante en filosofía –a buen seguro, por virtud de su filiación a un entramado de pensamiento ensayístico y periodístico habituado a hablar a un público encarnado y concreto–, asume como una de las máximas obligaciones de su pensamiento el hacerse presente al lector y tomar responsabilidad de él. De ahí aquella afirmación expresa de un propósito de «involución del libro hacia el diálogo», a través del cual se quiere ganar la conciencia del lector sobre cómo el texto se «interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad» (OC, VIII, 18). En el propio reconocimiento de su circunstancia como *patria de infieles* en lo concerniente a la falta de habituación al pensamiento filosófico –apreciación cuyas implicaciones, no obstante, entraré a precisar en breve–, hay toda una declaración de intenciones con respecto a la importancia que Ortega concede al lector de sus textos: le preocupa que su obra sea entendida, que tenga calado entre su público, que sea el germen que promueva y propicie la tan discutida renovación cultural española. Si las cosas –en este caso, la inquietud filosófica por lo profundo y duradero– no calan en el alma patria, nos dice, es porque encuentran en esta una superficie refractaria, porque no se les ofrece un terreno favorable para germinar y crecer (OC, I, 314). Pero a nuestro alrededor prolifera el más diverso material que someter al impulso clarificador de la filosofía, «basta para ello que nos adaptemos vitalmente a él» (OC, III, 409). Estimular en el lector esa adaptación vital, ese ajuste óptico de inspiración fenomenológica por el cual las cosas de nuestro alrededor comienzan a interesarnos y hallan en nosotros un lugar propicio donde desplegar su sentido, es, en una medida significativa, lo que consiguen las peculiaridades formales que introduce Ortega en sus textos.

El caso de *Meditaciones del Quijote* es paradigmático a este respecto: se trata, en síntesis, de un libro que busca promover entre su público el compromiso filosó-

¹⁸ Como expresa acertadamente Francisco José Martín, «las palabras escritas no hablan por sí mismas sino que necesitan que el lector les preste su voz, necesitan de la intervención de un lector que las saque de su *intemporalidad* y las coloque en un presente concreto y real –las palabras escritas necesitan que el lector [...] las re-viva» (Francisco José MARTÍN, *La tradición velada, op. cit.*, p. 338). Y es que «todo texto, conserva siempre un *residuo de ilegibilidad*» (*ibidem*, p. 339), y ninguna interpretación goza de absoluto privilegio sobre las restantes, «ninguna lectura logrará reconstruir la totalidad de sentido» (*ibidem*, p. 340). La lectura está siempre referida, en último término, al presente desde el que se ejecuta.

¹⁹ En relación con esa capacidad de todo texto de hacer fluctuar al lector entre el mundo de la lectura y su propio ámbito de acción, véase Paul RICOEUR, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, París, 1985, pp. 327-328.



fico con el destino nacional dentro del escenario de la cultura europea. Y este propósito se vale, primariamente, de un fortísimo componente emocional: ese proyecto de reestructuración filosófica de envergadura continental empieza, paradójicamente, con un humilde llamamiento de amor a lo inmediato, a lo que nos rodea, llamamiento a atenderlo y buscar su plenitud de significado, a auxiliarlo teóricamente, y no abandonarlo a una vida superficial y carente de propósito duradero. Desde ahí, hilvanando puntos de vista, comprendiendo que la perspectiva de lo amado se subsume, a su vez, en perspectivas más amplias (OC, I, 313), se espera que el lector alcance por sí mismo a entender la importancia de la convergencia en el destino cultural europeo. La llamada a conciencia del alma española para con su responsabilidad hacia Europa, la voluntad de integrar nuestro punto de vista en la vanguardia de la ciencia europea, comienza aquí estimulando en el interlocutor un cierto afán teórico movilizado desde una agudísima incitación emocional. Para Ortega es fundamental invitar a sus lectores a reproducir en ellos mismos el ejercicio de *amor intelectual* que propugna el libro, ofreciéndoles, a tal efecto, una cierta *manera de mirar*, inspirándoles una cierta disposición afectivo-comprensiva hacia la circunstancia, y este *trasvase* de intencionalidad filosófica se acomete apuntando al *pathos* del lector –sirva como ejemplo la invitación a congregarse en torno al *Quijote* como medio para hermanar sentimentalmente a sus potenciales lectores–.

Las emociones juegan aquí un papel crucial como agentes de implicación intelectual. No se trata ya de una exigencia elevada, en primera instancia, al estricto razonamiento del lector –en el sentido, al menos, de una *ratio* lógico-deductiva que opera exclusivamente bajo un principio de despersonalización metódica–; se trata de conmoverle, primero, para que ese razonamiento se movilice por sí mismo, luego, desde un irrenunciable fondo *vital*. Interviene aquí, por consiguiente, aquel imperativo de autenticidad que Ortega vendría a formular y desarrollar en años posteriores: aquello que no es íntimamente sentido, vivido como parte esencial de nuestro ser, difícilmente nos mueve a la acción. *Pathos* y *logos*, una vez más, operan en armonía sintética, y, en este sentido, el efecto con-movedor del lenguaje literario constituye un mecanismo irremplazable para la cristalización de esa sensibilidad responsable, empática y delicadamente perceptiva que el tipo de escritura generalmente empleado en el contexto de la práctica académica de la filosofía no consigue despertar entre buena parte de sus lectores. La dramatización de las ideas orteguianas reclama una lectura intensa y expectante, consolidando, así, un vínculo de entendimiento con el lector²⁰.



²⁰ Véase a este respecto Ricardo SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, Acta Salmanticensia XVIII (3), Salamanca, 1964, p. 266 y ss.

3. MÁS ALLÁ DE LA INTERPRETACIÓN PEDAGÓGICA DE LA ESCRITURA ORTEGUIANA

En este punto, conviene precisar algunas de las ideas expuestas a fin de establecer un distanciamiento con respecto a la deriva general que ha regido el análisis tradicional de estas cuestiones. Y es que, como ha insistido Francisco José Martín²¹, ese carácter profundamente literario del pensamiento orteguiano que aquí defiendo como un factor de primera relevancia en el plano filosófico no se ha sabido explicar, por parte de la generalidad de sus críticos y estudiosos, más allá de aquella voluntad pedagógica y regeneracionista con la que el propio Ortega se presentaba a sí mismo como un profesor de filosofía «*in partibus infidelium*» (OC, I, 311). En efecto, lo que con ello se pretendía expresar, siguiendo a pies juntillas las consideraciones con las que el filósofo madrileño a menudo trataba de defenderse ante cierto tipo de críticas, era la idea de que lo literario aquí –entiéndase: la escritura conmovedora, poética, personal y particularista, tan inusual en un entorno habituado a hablar con frialdad desde una perspectiva ubicua y para un público abstracto– funcionaba tan solo como un mero mecanismo de seducción motivado y justificado por la circunstancia nacional, es decir, por la necesidad de educar filosóficamente a un público no especializado, carente de formación y de general interés en el ámbito de la filosofía. Recuérdese el juicio de Ortega: en España no ha habido filosofía ni filósofos, y, a excepción del *Quijote*, «es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos» (OC, I, 360). Una valoración, por lo demás, probablemente no exenta de cierta exageración irónica, y, a buen seguro, injusta e inexacta, pero que apuntala, en cualquier caso, el sentido de esa perspectiva que él mismo va a sugerir para la comprensión de sus textos: la literatura constituye en ellos, en definitiva, un recurso auxiliar, de segundo orden, una licencia comunicativa subordinada al contenido teórico y destinada a hacer este más fácilmente aprehensible.

Sus palabras en diversos pasajes no dejan margen a malinterpretación: nos hablará Ortega de cómo procuró fatigosamente «ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color carne», es decir, «seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos» ante un público «que aplasta el menudo insecto de la idea [...] entre sus dedos gruesos de labriego» (OC, III, 270); aún en otro lugar, insistirá en defender esa presunta estrategia decorativa «como la naturaleza se cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel», sentenciando, finalmente, que en sus textos «no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino [...] de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía» (OC, VIII, 292-293). Estas consideraciones ilustran el afán de Ortega, puesto bajo el foco de la acusación de no ser más que un literato, por presentarnos la *literariedad* de su escritura como un recurso que responde a una deliberada ocultación de un núcleo de pensamiento más profundo y

²¹ Cf. *La tradición velada*, op. cit., pp. 65, 124, 140 y 141.



elemental por exigencias educativas y comunicativas²². Era como decir que su filosofía, la genuina arquitectura de su pensamiento, no alcanzaba a desplegarse plenamente ni a mostrarse de forma óptima –cabe presumir: de un modo más afín al que dictaba aquel canon ante el que se sentía recurrentemente inclinado a rendir cuentas, no sin cierto y evidente malestar– porque no quedaba otro remedio más que ofrecerla *diluida* en literatura²³. La cual, en fin, queda así caracterizada como pretexto, licencia y simplificación, como atestigua aquella apelación a su carácter *ectodérmico*, por tanto, superficial, externo, que no alcanza los estratos más profundos de su propuesta filosófica. Lo literario es aquí, a la vez, límite y exigencia: es el punto en el que la filosofía entraría a asumir un juego camaleónico de ocultación y camuflaje con tal de hacerse accesible a un determinado público, movimiento en el que corría el riesgo de ser infravalorada al confundirse con una sustancia ajena y extraña, pero necesario –según se nos dice– si se quería conseguir que el lector español, hosco hacia el ideal y atenido a las superficies, se hiciera cargo filosóficamente de su realidad. Y, así, se escribe literatura tan solo para hacerle comprender más fácilmente, para incitarle y educarle, aun al precio de simplificar y esconder –y, con ello, de exponer abiertamente a las críticas– una *verdadera* filosofía oculta tras los artificios retóricos²⁴.

Creo que hoy debemos ser críticos con este tipo de planteamientos. La observación formulada por Francisco José Martín debería constituir ya un nuevo punto de inflexión en lo concerniente a la comprensión del factor literario de los textos orteguianos: conviene erradicar esa conciencia general, tan afianzada entre sus estudiosos, de que solo merced a una licencia pedagógica puede aquel ser adecuadamente explicado. A Ortega, esta línea de defensa –que, por otra parte, es dudoso que él mismo llegara a creerse del todo, constituyendo, más bien, el testimonio más superficial de la elaboración de un personaje público– le impidió, probablemente, haber consolidado una propuesta en la que se superase de manera inequívoca la antinomia entre filosofía y literatura, y favoreció un injusto desmerecimiento de algunas de sus más lúcidas consideraciones y de algunos de sus mayores logros en el ámbito

²² Sobre las críticas orteguianas al concepto de *literatura* y su problemático posicionamiento en este sentido, véase lo que he expuesto en Francisco CLEMENTE, «Sobre la condena orteguiana de la literatura: precisión y discurso ‘*in partibus infidelium*’», *Bajopalabra. Revista de Filosofía*, 18, 2018, pp. 305-320.

²³ De ahí que, también para sus discípulos, la escritura de corte literario y, en consecuencia, el carácter abierto, disperso e inconcluso de la misma fueran, por encima de cualquier otra cosa, exigencias impuestas por el contexto. Así, por ejemplo, nos dice Julián Marías que el talante periodístico y pedagógico «ha impedido a Ortega desarrollar sus ideas muchas veces» (*Ortega. Circunstancia y vocación II, op. cit.*, p. 82). Marías, es cierto, no niega una dimensión más profunda para esos rasgos de la escritura orteguiana (*cf. ibidem*, pp. 86-87); pero termina supeditándolos –y, como él, la generalidad de quienes han analizado estas cuestiones bajo la autoridad de las pautas hermenéuticas ofrecidas por el propio Ortega– a una obligación pedagógica en la que siempre se viene a poner el acento fundamental.

²⁴ Véase a este respecto Francisco José MARTÍN, «Filosofía y literatura en Ortega», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset, op. cit.*, p. 183.

de la escritura filosófica. Porque no hay allí, a despecho de lo que nos sugiere su propio autor, una filosofía que se da *como literatura*, sino filosofía que se da *en literatura*, o si se quiere, filosofía literaria, extremadamente atenta a la palabra, pero no por ello menos filosofía. Y, como sugiere el propio Francisco Martín, *Meditaciones del Quijote* es un texto en el que se hace especialmente evidente «el significado filosófico de los elementos retóricos que Ortega pone en juego en sus textos»²⁵ –retórica que ya no constituye, como acaso entendería el sentido común, un mecanismo de persuasión fraudulenta y taimada, sino un espacio de comunión entre lo expresado y la imagen de la vida a la que rinde cuentas, y, por tanto, un espacio de pleno reconocimiento a la condición compleja de la realidad humana–.

No se ha insistido suficientemente en que el valor filosófico de la escritura orteguiana trasciende los límites de aquella narrativa de la «explicación pedagógica» que tanto se ha prodigado entre sus lectores y que ha regido la generalidad de sus interpretaciones, fundada en las estrategias diseñadas por el propio Ortega para la lectura de sus textos²⁶. Reducir la carga literaria de su filosofía a una función meramente instructiva o didáctica supone la aceptación subrepticia de la idea de que lo literario constituye allí un elemento extraño, ajeno, espurio, fuera de lugar, cuyo uso solo puede tolerarse merced a una voluntad de pedagogía social, un pecado menor aceptable tan solo desde la consideración de sus beneficios educativos. Y, así, entre los trabajos clásicos y las líneas de investigación dominantes en el campo de los estudios orteguianos, incluso los más brillantes análisis literarios terminaban por sumarse, de un modo u otro, a la concepción de la literatura como una mera herramienta de didáctica filosófica, y, por tanto, de rebajamiento o simplificación de la teoría por requerimientos educativos²⁷. Rindiéndose a la autoridad de este enfoque único de pensamiento, casi todos sus analistas terminaban por hablar, antes o después, acerca de cómo Ortega había venido refrenando sistemáticamente su potencial filosófico en su entrega a una responsabilidad de educación nacional, como si en un ejercicio extremo de inautenticidad hubiera estado permanentemente ocultando la plenitud de su filosofía tras una fingida –y, a la postre, molesta y entorpe-

²⁵ Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, *op. cit.*, p. 125.

²⁶ Cf. *ibidem*, pp. 123-125; y Francisco José MARTÍN, «Filosofía y literatura en Ortega», *op. cit.*, pp. 174 y 183.

²⁷ Dejo aquí apuntadas algunas referencias en las que el lector podrá encontrar muestras más o menos representativas de esta tendencia: Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación II*, *op. cit.*, pp. 18-19 y 77-79; Saturnino ÁLVAREZ, «La metáfora del «mar de dudas» en el origen del filósofo de Ortega y Gasset», *Actas «Conversaciones sobre Ortega». I Jornadas Culturales*, Aller, Asturias, 1983, p. 185; José LASAGA, «La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta», en Javier ZAMORA BONILLA, *Guía Comares de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 72; Ignacio BLANCO, «El periodismo filosófico», en *ibidem*, pp. 189-190 y 198. Se repite en ellas un mismo enfoque compartido: filosofía y literatura estarían aquí, primordialmente, en una conjunción forzada por exigencias contextuales que tienen que ver con facilitar al lector –un lector pasivo, ingenuo hasta lo caricaturesco– la *deglución* del contenido teórico. La observación realizada a este respecto por Francisco José Martín me parece certera: «No se puede penetrar el universo orteguiano por la puerta que divide –y dividiendo falsea– su escritura y su pensamiento» («Filosofía y literatura en Ortega», *op. cit.*, p. 172).



cedora— pose literaria. Pero esta concepción sirvió tan solo para fomentar la falsa expectativa y como el *dolor fantasma* de un texto plenario, inequívoco, la *gran obra* que, en rigor, nunca existió tal y como la imaginación de sus discípulos alcanzaba a entreverla oculta entre bambalinas literarias: su gran obra era la depositada en sus textos vivos, tal cual fue formulada en ellos, con todos sus defectos y su genuina forma de presentarse; era una obra amalgamada en literatura, y no una obra escondida tras literatura.

Es preciso desmitificar la consagrada explicación pedagógica, pues esta no hace justicia al verdadero potencial filosófico que atesoran los textos orteguianos. Y esto no debe malinterpretarse: desmitificarla no quiere decir negarla o anularla, tan solo desplazarla del centro y reubicarla en su relación con otros factores no menos relevantes que deben ser tomados en consideración. Mueve a Ortega, efectivamente, un innegable afán de modernización y puesta a la altura de los tiempos de la ciencia patria, y, en este sentido, la voluntad correlativa de hacerse entender, de lograr que el ejercicio teórico tuviera un calado popular²⁸, de lograr, en suma, una institucionalización sólida del conocimiento que pusiera remedio al adanismo intelectual. Pero este ingrediente, que goza, insisto, de una irreductible porción de verdad, no acierta a explicar en toda su riqueza filosófica la vertiente poética de la escritura orteguiana, y no debe, en consecuencia, ser elevado a la condición de aval para esta última. Al decantarse por esta vía explicativa, Ortega, en cierto sentido, cayó víctima de la propia fuerza impositiva del canon, rindió cuentas ante esa racionalidad rígida que no admite extravagancias literarias, y, puesto ante su tribunal acusatorio, se justificó a través de una licencia didáctica. Pero lo cierto es que se ha sobredimensionado, magnificado esta línea hermenéutica, y, haciéndolo, seguramente sin pretenderlo y hasta sin desearlo, sus partidarios perpetuaban la autoridad de aquella perspectiva condenatoria concediéndole la premisa mayor: la idea de que lo literario solo podía operar allí auxiliariamente, que requería, por tanto, de una justificación previa y expiatoria. Va en demérito de los logros literarios de Ortega concebirlos como un recubrimiento bajo el cual —a pesar del cual, al margen del cual— acontece su auténtica filosofía, como el trámite artificioso que el filósofo se resigna a emplear con vistas a disciplinar la rudeza de la mente poco habituada a la reflexión filosófica. Esta idea tiene consistencia real tan solo como una cierta imagen teatral, en el

²⁸ Como señala Ignacio Blanco, «el principal objetivo de la actuación pública de Ortega fue hacerse entender, poner todo el esfuerzo en conseguir una comunicación real y efectiva con quien le escuchaba» («El periodismo filosófico», *op. cit.*, p. 190), y, en este sentido, es cierto que esto se traduce en cierta equidistancia entre el código del emisor y el del receptor merced al rechazo de un lenguaje iniciático (*idem*). El problema, sin embargo, es que el carácter literario de los textos orteguianos a menudo ha sido adscrito unilateralmente a este esfuerzo, hasta el punto de haber quedado identificado con él y confundido indistintamente con una intencionalidad puramente pedagógica, sin otra razón, propósito ni alcance.



contexto hiperbólico de la elaboración de un personaje público que, por el hecho de serlo, entraña siempre algo de reinterpretación e irónica farsa²⁹.

Lo que la crítica ha venido presentando innegociablemente como un deber circunstancial es, por encima de cualquier otra cosa, una firme consistencia estilística, una continuidad irreductible entre pensamiento y palabra que confiere al texto una solidez orgánica, unidad en la que el propio Ortega, después de todo, acertaba a reconocer una «tendencia incoercible» de su ser, un rasgo adscrito indeleblemente a su perspectiva y a su visión filosófica de la realidad. Solo cierto tipo muy concreto de narrativa literaria, afirma Nussbaum, «puede expresar adecuadamente ciertas verdades importantes sobre el mundo, incorporándolas en su forma y estimulando en el lector las actividades que son apropiadas para captarlas»³⁰. El lenguaje literario alcanza a enseñarnos cosas y a infundirnos estados perceptivos que otras formas de pensamiento no consiguen hacer valer con la misma efectividad. Lo que se da en textos como *Meditaciones del Quijote*, renunciando al gobierno del preceptismo academicista, es, en definitiva, una refinada voluntad de estilo, una concepción del mundo que se busca en el lenguaje, que *se sabe* lenguaje, denodadamente esforzada por ser coherente con las palabras que emplea; una concepción que busca traspasar las fronteras de la pura comunicación informativa y aspira a conmover al lector, *empaparle*, disponerle a cierta mirada comprensiva y propiciar su participación esmerada. La excelencia estética se postula, aquí, como una potencia filosófica que, en ningún caso, puede concebirse como un elemento aislado, independiente o marginal³¹.

La belleza del texto manifiesta, patentiza su verdad³². Y esto nos devuelve a la cuestión de la importancia que adquiere el lector en el contexto de la obra orteguiana: estimular la percepción del mismo no quiere decir ya, en ese sentido extremadamente simplista que ha dominado entre la crítica, educarlo, hacer pedagogía con él; no hay aquí un sujeto sometido a una mera transformación pasiva, ingenuamente embaucado por la vía del preciosismo estético para interesarse por solemnes

²⁹ Así, por ejemplo, la literalidad de la explicación pedagógica no acierta a dar cuenta de ese paralelismo formal que subraya Julián Marías (*Circunstancia y vocación II*, *op. cit.*, p. 34) entre la escritura del joven Ortega en su trabajo de tesis doctoral y la del Ortega maduro del que a menudo se ha dicho que alcanza a contener sus *excesos* literarios: ¿cómo se justifica, desde ese suelo, que el joven que redacta *Los terrores del año mil*, que no se dirige a un público general y falto de especialización, que en el contexto de un trabajo académico no se halla bajo la exigencia de hacer pedagogía con sus interlocutores, recurra a determinados recursos del lenguaje que son genuinamente definitivos de su escritura tal y como la conocemos? ¿Cómo se explica que sea Ortega, *inconfundiblemente*, quien allí escribe, en un texto en el que cabía limitarse a hacer Ciencia —mayúscula— sin rebajarse a la *plazuela* de la literatura?

³⁰ Martha NUSSBAUM, *El conocimiento del amor*, *op. cit.*, p. 31.

³¹ Véase a este respecto Martha NUSSBAUM, *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 64.

³² «Los contenidos semánticos del pensamiento orteguiano no se nos entregan como verdades de la razón, no ponen fin a un estricto razonamiento, sino que, a través de la retorización de su discurso, nos involucran, como lectores, en el mismo proceder argumentativo» (Francisco José MARTÍN, *La tradición velada*, *op. cit.*, p. 391).



cuestiones filosóficas en las que, de otro modo, su intelecto embrutecido no repararía; estimularlo significa, por el contrario, elevarlo a la misma condición y altura que el filósofo, propiciar su interés en pensar por sí mismo, en ser un participante crítico y comprometido de la actividad reflexiva. Ofreciéndole un discurso atractivo y sugerente, integrándolo en un diálogo vivo que apele a sus emociones y a sus intereses, el autor lanza a este una invitación a prolongar el esfuerzo de pensamiento que se le entrega en el texto como un horizonte abierto, a proyectar sobre su propia y problemática existencia los elementos reflexivos que atesora la lectura –del mismo modo que el héroe de novela, con su actitud irreverente y resuelta, nos suele inspirar el ideal de una vida más intensa y enriquecedora–; de otro modo, interponiendo entre ambos un lenguaje cerrado y blindado al interés, la comunicación peligra de fracasar. Y si algo consigue la prosa orteguiana es hacer de la filosofía un asunto atractivo y apasionante. No se trata ya de educar hacia ella por una vía amigable: el lenguaje de Ortega logra enseñarnos un mundo rico, complejo, sugerente, que solicita una mirada atenta y en el que la vida, tal y como allí se nos describe, merece la pena vivirse.

RECIBIDO: 30 de mayo de 2020; ACEPTADO: 26 de junio de 2020





Léger, 1945.

NEUROÉTICA Y EDUCACIÓN MORAL: LOS RETOS EDUCATIVOS PLANTEADOS DESDE LA NEUROCIENCIA

Jezabel Rodríguez Pérez
jezabelrodriguez.rpf.ull@gmail.com

RESUMEN

Tomando como referencia la obra de A. Cortina y otros autores como Piaget, Sinnott o Kohlberg, el presente artículo pretende analizar las repercusiones que la neuroética, como disciplina en auge de las neurociencias, tiene en el ámbito de la filosofía y la educación moral. Dichas repercusiones conciernen a la evidencia de un soporte biológico o neuronal que determina tanto la conducta ética como el razonamiento moral. Ante tal situación, dos son las principales posturas enfrentadas: de un lado, aquella que concibe que la moralidad ha de pasar a ser un asunto de sociobiólogos; de otro, aquella que mantiene que la moralidad es irreductible a la química neuronal, por lo que sigue exigiendo un compromiso filosófico.

PALABRAS CLAVE: neuroética, razonamiento moral, psicología cognitiva, educación moral, psicología de la educación.

NEUROETHICS AND MORAL EDUCATION:
THE EDUCATION CHALLENGES ARISING
FROM THE NEUROSCIENCE

ABSTRACT

The present article intends to analyze the repercussions that neuroethics, as a growing discipline of neurosciences, has in the field of philosophy and moral education. These repercussions concern the evidence of a biological or neuronal support that determines both ethical behavior and moral reasoning. Faced with this situation, there are two main opposing positions: on the one hand, that which conceives that morality has to become a matter of sociobiologists; from another, the one that maintains that morality is irreducible to neuronal chemistry, so it continues to demand a philosophical commitment.

KEYWORDS: neuroethics, moral reasoning, cognitive psychology, moral education, educational psychology.



1. INTRODUCCIÓN

La neuroética es concebida en la actualidad como una de las áreas de investigación con mayor relevancia e implicación social; ello se debe, en gran medida, al cambio de paradigma psicopedagógico y ontológico que sus premisas suponen. Nacida como resultado de los avances neurocientíficos, la neuroética no solo ha puesto sobre la mesa la necesidad de reconsiderar las bases éticas de la condición humana; también ha traído consigo el reto de postular teorías éticas que distan de las fraguadas en la tradición filosófica. Esto último supone que las bases teóricas que servían como soporte de la conducta moral se han visto afectadas; de ahí la necesidad de revisarlas o examinar el suelo ontológico que las nutre.

Teniendo en cuenta lo anterior, una de las cuestiones que más debates genera en la neuroética radica en el rol que con ella adquiere la educación moral. Y es que, en la medida en que dicha disciplina ha venido a mostrar las bases neuronales implicadas en la conducta moral, el estatus de la formación ética cambia. En efecto: una educación moral que tenga en cuenta los fundamentos biológicos de la conducta difiere de aquella otra que no los tome en consideración, o que suponga que los razonamientos morales son fruto del libre arbitrio. En este sentido, el debate neuroético y educativo actual se constituye sobre la base de dos grandes posiciones enfrentadas: de un lado, aquellos que consideran que la ética solo ha de concernir a los sociobiólogos; de otro, aquellos que, subrayando el carácter irreductible del razonamiento moral, defienden la necesidad de la filosofía.

Pues bien, en las próximas páginas analizaremos las premisas que sustentan ambas posturas, mostrándonos simpatizantes con la segunda. Y es que, tal y como argumentaremos, la neuroética deja muchas cuestiones sin responder, sobre todo en lo que a las bases ontológicas de la ética se refiere. He ahí la razón por la cual estimamos necesario poner en diálogo la filosofía con la neurociencia. Sobre la base del mismo, esbozaremos nuestra tesis principal: una educación moral o formación ética solo será plenamente posible ante la consideración del humano como un ser adaptable, es decir, abierto al aprendizaje de modos de comportamiento y pautas de razonamiento.

En resumen: el presente artículo tiene como principal objetivo plantear la necesidad de una educación moral basada en el diálogo entre la neuroética y la filosofía. Hablamos de una educación que, atendiendo las diferencias culturales de las sociedades actuales, trace horizontes de pedagogía común. Con este fin, tomaremos en especial consideración las contribuciones de filósofos como A. Cortina y de neurobiólogos como Damasio.

En aras de exponer lo más claramente nuestro texto, este se distribuirá en cuatro apartados: si bien los dos primeros tratan por separado los marcos neuroéticos y educativos puestos en juego, el tercero los aborda conjuntamente con el fin de analizar las posibilidades que ellos nos ofrecen a la hora de plantear una educación moral alternativa. En un último apartado, examinaremos en qué medida la educación moral se constituye como un requisito indispensable para el logro de una sociedad democrática sana.



2. NEUROÉTICA, ¿DE DÓNDE VIENE Y HACIA DÓNDE VA?

Si bien antes del siglo xx hubo algunas referencias con respecto a términos como *neuroeticista* o *neuroética*, no fue hasta el año 2002 cuando dicho concepto se constituyó formalmente en un congreso celebrado en San Francisco –el cual tenía por rótulo *Neuroética: esbozando un mapa del terreno*¹–. A partir de este momento, la neuroética empezó a concebirse como una disciplina derivada de las neurociencias, en particular, y de las ciencias de la naturaleza, en general.

Habida cuenta de que la neuroética supone enlazar campos tan aparentemente divergentes como la ética y la neurología, cabe preguntarnos lo siguiente: ¿de qué manera el auge de las contribuciones neuroéticas incide en la redefinición de los ámbitos disciplinares ético y biológico?; ¿en qué medida el auge de la neuroética desemboca en una reconfiguración de las concepciones ético-civiles, así como en una reformulación de los planes educativos morales? Con la finalidad de responder a estos interrogantes, presentaremos a continuación una serie de apartados que establecerán tanto el contexto científico que precede a la neuroética como sus principales aportaciones y puntos críticos.

2.1. NEUROÉTICA Y NEUROCIENCIAS: CONTEXTUALIZACIÓN

El marco de trabajo neurocientífico surge en la década de los 90 como un ámbito de la ciencia que se preocupa por estudiar la estructura y el funcionamiento del cerebro. La repercusión sociopolítica de sus primeros descubrimientos fue tal que el propio George Bush «padre» hizo alusión a *la Década del Cerebro* en un congreso celebrado en EE. UU. (17 de julio de 1990); preludeó con ello el nuevo período de crecimiento tecnocientífico que se aproximaba².

La neurociencia, como base de un nuevo paradigma científico, vino a incluir una amalgama de disciplinas eminentemente variadas; no solamente relativas a la biología, como son la neuroanatomía, la neurofisiología o la neuroembriología, sino también referidas al tratamiento farmacológico (neurofarmacología) o a las ciencias del comportamiento (psicología). Con el tiempo, de la rama neurocientífica brotarían dos nuevas e incipientes vertientes: la neuroética y la neuropolítica; allá donde la primera aborda las bases neuronales implicadas en la constitución ética, la segunda indaga sobre los patrones psicológicos y neuronales de los perfiles políticos³.

Dicho lo cual, cabe matizar que la neuroética no se reduce meramente al análisis de las bases cerebrales, anatómico-neuronales, que puedan estar más o menos implicadas en la confección del entramado ético. Aparte de esta tarea, su campo de

¹ A. CORTINA, «Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?», *Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, 2010, pp. 129-130.

² *Ibidem*, pp. 129-131.

³ En palabras de Cortina, la neuropolítica viene a ser *el intento de estudiar los determinantes neurobiológicos de las elecciones políticas y de los posicionamientos ideológicos*. *Ibid.*, p. 16.



estudio abarca otras actividades tales como el estudio de la normativa moral que ha de regir las investigaciones científicas sobre el cerebro. En este sentido, diríamos que el concepto *neuroética* encierra un doble sentido, tal y como enfatiza Cortina:

[La] neuroética se pregunta por las condiciones éticas en las que deben llevarse a cabo tanto las investigaciones neurocientíficas como la aplicación de sus resultados para no violar los derechos humanos [...]. Pero además los descubrimientos sobre el funcionamiento del cerebro han abierto un segundo frente de cuestiones en el campo de la ética: si existen unos códigos inscritos en nuestro cerebro que son los auténticos códigos morales, [...] si somos libres o si, por el contrario, estamos determinados a actuar por nuestro cerebro, [...] qué se seguiría para la educación de las respuestas que pudiéramos dar a estas preguntas⁴.

Tomando esto en consideración, parece lógico estimar que la neuroética, lejos de permanecer enclaustrada en el marco neurocientífico, constituye una temática de interés para disciplinas tan diversas como la psicología evolutiva, la pedagogía, la filosofía, la sociología o la antropología, entre otras.

Habida cuenta del límite espacial con el que contamos, en las presentes páginas nos enfocaremos en las repercusiones filosóficas y pedagógicas de la neuroética. Tal enfoque supone, como hemos venido sugiriendo, una comprensión de la misma como disciplina que estudia las bases neuronales del comportamiento ético y el razonamiento moral. Aclarado esto, cabe continuar con nuestra exposición.

2.2. LA NEUROÉTICA: PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL FUNCIONAMIENTO NEURONAL, LA CONDUCTA ÉTICA Y EL RAZONAMIENTO MORAL

Siguiendo la definición que anteriormente dimos, las contribuciones que desde la neuroética se gestan, si bien son variadas y complejas, se articulan principalmente en torno a la neurobiología y su conexión con el razonamiento moral. De ahí que sus aportaciones más relevantes arraiguen en el descubrimiento de una base neuronal de la conducta ética –así como de su correlato: el ya mencionado razonamiento moral–.

Adviértase la importancia de lo aquí sugerido: gracias a una ingeniería cada vez más refinada, las técnicas de neuroimagen han permitido constatar la correspondencia entre la activación de determinadas zonas cerebrales y el procesamiento de información de carácter ético. Más específicamente, las regiones orbitales y medial del córtex prefrontal parecen tener un rol fundamental en la denominada cognición moral, esto es, en la valoración de situaciones donde las categorías éticas están inmiscuidas⁵.

⁴ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁵ *Ibidem*, p. 136.

Nótese que lo que está en juego con estos descubrimientos es la posibilidad de plantear algo así como una ética universal; un planteamiento, por lo demás, que no resulta ajeno al pensamiento filosófico⁶. Dicho planteamiento viene a articularse racionalmente de la siguiente manera: puesto que todo ser humano está forjado por el mismo aparato biológico, y dado que este aparato biológico constituye la base de la conducta ética y el razonamiento moral, resulta coherente defender la posibilidad de una ética universal –esto es, una normatividad ética que trascienda las fronteras culturales e históricas–.

La pregunta clave que desde las comunidades científica y filosófica se fragua con todo ello es la siguiente: ¿hasta qué punto la neurociencia –en general– y la neuroética –en particular– tienen la llave para abrir la puerta de un imperativo ético universal?, ¿y en qué lugar deja todo ello a la filosofía, como disciplina que tradicionalmente trataba lo relativo a la ética, y a la educación, como área capaz de forjar individuos éticamente virtuosos?

Realizando un análisis detallado de las posturas que en relación con las preguntas anteriores se han debatido, caeremos en la cuenta de que existen principalmente dos para cada una de ellas. En lo que respecta a la primera pregunta, encontramos una oposición entre aquellos que defienden la posibilidad de un marco ético universal –más allá de las diferencias culturales– y aquellos que estipulan que no, que tal universalidad biológica no es aplicable a la diversidad cultural sin violencia. En lo que se refiere a la segunda cuestión, encontramos la contraposición entre aquellos que, de un lado, consideran que la filosofía ya no tiene cabida en los debates neuroéticos (la biología se convierte así en fundamento causal e inequívoco de la ética) y aquellos que, de otro lado, estiman que la filosofía y la neuroética han de ir de la mano.

Un ejemplo de estas últimas posturas lo encontramos respectivamente en los autores E.O. Wilson⁷ y A. Cortina; allá donde el primero aboga por una ruptura con todo tipo de postulados teológicos y filosóficos en pos de lograr una ciencia biológica que resuelva exclusivamente los asuntos éticos, la segunda defiende el carácter materialmente irreductible del *êthos* humano. En otras palabras: Cortina critica el reduccionismo científico o cognitivo⁸ que una postura como la de Wilson implica; de ahí que ella insista en el carácter interdisciplinar de las aportaciones neuroéticas, así como en la condición dialécticamente constitutiva del organismo y el medio⁹.

Con respecto a la determinación biológica de la ética cabe decir que la postura promovida por Cortina, si bien acepta la existencia de una base neuronal en la conducta moral, considera que la complejidad axiológica y deontológica es resultado

⁶ El máximo exponente o autor paradigmático a este respecto es, como sabemos, Immanuel KANT (1803), *Tratado de pedagogía*, Bogotá, Ediciones Rosaristas, 1985. Título original: *Über pedagogik*.

⁷ WILSON, E.O. (1978), *On Human Nature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

⁸ CORTINA, *op. cit.*, 2011.

⁹ C.J. CASTRODEZA, «De la realidad biológica a la biologización de la realidad: la nueva metafísica biológica y el problema del conocimiento», *Diálogo filosófico*, 57, (2003), pp. 384-400.



de un proceso multicausal (materialmente inconmensurable). Asimismo, a raíz de los descubrimientos de Unger y Hauser¹⁰ –enfocados en los dilemas morales personales e impersonales– y en coherencia con las propias tesis de Wilson –relativas a la propensión humana de mostrar un mayor grado de empatía hacia los congéneres con fines de supervivencia–, Cortina nos plantea lo siguiente:

... cabe preguntar si el fin moral de los seres humanos es «sobrevivir a secas», o si consiste en «vivir bien» [...], lo que no parece posible desde la estricta neurociencia es explicar que la moral humana sea sólo un mecanismo adaptativo¹¹.

En efecto: la existencia de un código ético que instaura comportamientos de protección grupal y activa mecanismos garantizadores de la subsistencia de la especie humana no es óbice para reflexionar sobre la importancia del entorno en la estructuración social de los contenidos éticos. De hecho, el aumento de las sociedades actuales demanda un código ético que no solo tenga en cuenta la tendencia innata (biológica) de defender al prójimo, al grupo de iguales, sino también el respecto por la diversidad cultural del «otro».

... si la idea de supervivencia prescribe rechazar al lejano, entonces no es un fin moral, no forma parte de nuestra idea de una vida buena [...] del «es» del mecanismo evolutivo no surge el «debe» moral¹².

He ahí la razón por la cual la pedagogía y la educación adquieren un rol fundamental: ellas se conciben cual herramientas de socialización capaces de activar o desactivar, potenciar o reprimir, ciertos «interruptores biológicos». Ahora bien, ¿es esto realmente posible de acuerdo con los descubrimientos neuroéticos?, ¿o se trata solo de un afán pedagógico que no tiene en cuenta la fuerza de la determinación biológica sobre la conducta ética? En aras de responder a esta pregunta, cabe traer a colación otro de los debates más destacados de la neuroética: aquel relativo a la diferencia entre la causalidad y la correlación de las variables con las que sus investigaciones operan. Veamos.

Aceptando la evidencia de que existe una estructura cerebral común a todos los seres humanos, la cuestión sobre la importancia –o no– del contexto socializador se resolverá al determinar si las funciones neuronales son causa (*arché*) de la formulación de juicios morales o, por el contrario, son bases (*Grund*) para poder formularlos. A nuestro entender, si bien es «indudable que hay bases cerebrales, sociales, psicológicas o económicas sin las que es imposible formular juicios, esto no significa que los causen»¹³.

¹⁰ CORTINA, *op. cit.*, 2010, pp. 133-146.

¹¹ CORTINA, *op. cit.*, 2011, pp. 89 y 91.

¹² *Ibidem*, pp. 89-90.

¹³ *Ibidem*, p. 83.

En aras de defender esta tesis, cabe hacer una distinción entre la capacidad innata para articular juicios morales, de un lado, y los contenidos morales que confieren dichas formulaciones, de otro. Nos inspiramos así en las ideas de N. Chomsky¹⁴: de acuerdo con él, la existencia de una base biológica constituyente de una suerte de «gramática universal» no implica, al menos necesariamente, la conformación automática de contenidos semánticos. Y así como, partiendo de una propensión biológica o estructura neuronal universal, pueden generarse lenguas particulares, así también es posible configurar contenidos morales diferentes.

Adviértase en qué medida se acepta así la tesis fundamental de la neuroética (la existencia de una base biológica que determina la conducta ética y el razonamiento moral) sin descuidar el carácter materialmente irreductible o la diversidad cultural de los contenidos morales. En sintonía con Chomsky, nos encontraríamos así ante una «gramática moral que nos permite aprender todos los lenguajes morales»¹⁵.

2.3. NEUROÉTICA, LENGUAJE Y EDUCACIÓN

Llegados a este punto, cabe añadir que la justificación de la importancia del contexto social y educativo no acaba ahí (en el estatus cultural de los contenidos morales); y es que se estima que prácticamente un 70% de la capacidad cerebral del humano tiende a desarrollarse en interacción con el entorno¹⁶. Puesto que el ambiente es capaz de ejercer una influencia significativa en la activación y evolución de nuestros genes, resulta prudente considerar que la estructura biológica no constituye un determinante absoluto en el desarrollo del razonamiento moral. En otras palabras, «el conocimiento depende considerablemente de recursos que van más allá del cerebro y del cuerpo»¹⁷; nos referimos, en especial, al entorno y al lenguaje.

Esta última idea sintoniza con la llamada «Teoría de la Mente Extendida», según la cual el aparato mental es definido ya no solo en razón de funciones electroquímicas o neuronales, sino también –y sobre todo– en virtud del medio ambiente. Más específicamente, la «Teoría de la Mente» (ToM) subraya que la empatía es un proceso socioafectivamente constituido: comienza a hacerse palpable en torno a los 2-3 años de edad, momento en el que los seres humanos son capaces de atribuir estados mentales o intencionales a otros individuos¹⁸. Esto implica que la comprensión de «lo otro» y la preocupación por «el otro» requiere, como resulta lógico, de una apertura socioafectiva. La alteridad medioambiental se vuelve así un elemento

¹⁴ *Ibidem*, pp. 104-105. Véase también N. Chomsky, *Reflections on language*, Phanteon, New York, 1975.

¹⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹⁷ *Ibidem*, p. 134.

¹⁸ TIRAPU-USTÁRROZ, J., PÉREZ-SÁYES, G., EREKATXO-BILBADO, M. y PELEGRÍN-VALERO, C. (2007), *Revista de neurología*, 44 (8), pp. 479-489.



clave para la constitución de marcos éticos basados en el afecto, primero, y en la lógica, después.

Ciertamente, los postulados neuroéticos no serían posibles sin la debida interacción del «yo» con «los otros», o de «los otros» con «el yo» –de ahí la relevancia que ha adquirido en los últimos lustros la llamada «ética de la alteridad»–. En otras palabras: la identidad individual –y, por tanto, la subjetividad moral– requiere como condición de posibilidad que el sujeto se distinga del resto de seres y sea capaz de atribuir significados a la realidad circundante. Así pues, una persona que no ha escuchado palabra alguna durante sus primeros años de vida difícilmente desarrollará un lenguaje con un dominio gramatical pleno¹⁹. En coherencia con ello, un individuo despojado de su entorno social tampoco será capaz de desarrollar razonamiento moral alguno.

No es casualidad, en función de lo anterior, que actualmente primen las llamadas éticas de la alteridad, así como las éticas discursivas y pragmáticas: allí donde la primera enfatiza el rol constituyente de la alteridad en la persona, las segundas subrayan la acción semiótica implicada en la configuración de categorías morales. En cualquiera de los casos, se trata de éticas que destacan el poder que tiene la palabra para constituir comunidad. De ahí que la performatividad, entendida como un «hacer cosas con palabras», se torne eje articulador fundamental del aparato ético.

3. LA EDUCACIÓN MORAL: UN ACERCAMIENTO DESDE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA COGNITIVA

Una vez que hemos esclarecido en qué medida las bases neuronales que propician la conducta ética y el razonamiento moral se ven determinadas por el entorno lingüístico, socioafectivo y cultural, en el presente apartado indagaremos sobre las posibilidades de la educación moral.

Para empezar, hemos de tener en cuenta algo ya instaurado en el sentido común de nuestras sociedades occidentales: la educación en los sistemas políticos democráticos es uno de los pilares sociales más importantes. Como eje dinamizador de los conocimientos y saberes, la escuela –en cuanto institución formal educativa– ha adquirido un rol fundamental en el desarrollo de las sociedades modernas. Concibiendo la escuela como uno de los principales instrumentos de socialización –junto con la familia–, parece evidente estipular que la pretensión de lograr ciertas mejoras o cambios sociales debe abrazar primeramente una adecuada formación cívica.

En lo que respecta a la educación moral, resulta conveniente que las propuestas o discusiones que en torno a ella se generen tengan en cuenta no solo las impli-

¹⁹ Dos llamativos casos sobre humanos encontrados con carencias lingüísticas graves se dieron con el niño salvaje de Aveyron (descubierto en 1724, había crecido a la intemperie de la selva) y Genie (encontrada en 1970, tras 13 años de cruel aislamiento de todo roce afectivo y lingüístico); ambos fueron incapaces de desarrollar unas habilidades comunicativas gramaticales normales a pesar de las ulteriores intervenciones pedagógico-terapéuticas.



caciones políticas, sino también los descubrimientos científicos que reformulan el marco teórico que la fundamenta. He ahí la razón por la cual nos hemos interesado en la neuroética: ya advertíamos con anterioridad que el diseño de una adecuada educación moral pasa por integrar los descubrimientos y debates que ella entraña.

Ahora bien, antes de examinar la necesaria integración que la neuroética ha de tener en toda política educativa de la moral, se vuelve necesario subrayar en qué consiste específicamente esta.

3.1. LA EDUCACIÓN MORAL COMO HERRAMIENTA PARA LA EMANCIPACIÓN

El término «educación» se diferencia del concepto «adocctrinamiento» en la medida en que el primero, a diferencia del segundo, apunta a un aprendizaje promotor de pensamiento crítico, fomentador de la libertad de acción y expresión. Si bien ambos hacen alusión a un cambio conductual derivado de la adquisición de determinados contenidos teóricos, el «adocctrinamiento» está relacionado con la inculcación de una ideología que tiende a estar exenta de libertad de pensamiento y arbitrio.

Dada esta diferencia, cabe resaltar que no todo proceso de aprendizaje o formación –entendido como construcción de conocimientos y adquisición de destrezas que estimulan un cambio comportamental– supone educar. He ahí la razón por la cual la constitución de una «educación moral» debe implicar algo más que la simple instrucción de ciertos contenidos elegidos selectivamente por un grupo de expertos. Por el contrario, un óptimo desarrollo de los procesos de enseñanza y aprendizaje moral debe incluir la participación activa del primer agente socializado (el alumnado) y de los principales agentes socializadores (las familias y las escuelas).

En razón de lo anterior, estamos de acuerdo con Cortina cuando dice que «educar dando y pidiendo razones cordiales es la forma más adecuada de formar en la autonomía y de evitar la indocctrinación»²⁰. Siguiendo las ideas de la autora, la base del cultivo de las Habilidades Sociales (HHSS), la capacidad argumentativa y reflexiva, la reciprocidad y la empatía serían los ejes centrales para una adecuada educación moral.

Adviértase, con todo, que enfocar la educación como herramienta de emancipación moral supone integrarla dentro del marco de la denominada «pedagogía progresista». Se trata de una pedagogía cuyos principales promotores –Montessori, Freinet, Pestalozzi, Dewey, Freire, entre otros– defienden la configuración de procesos de enseñanza y aprendizaje democráticos, esto es, centrados en la participación activa, la colaboración y el pensamiento crítico²¹.

Aclarado, pues, el marco teórico que define los límites y las bases de la educación, resta pasar a la siguiente cuestión: teniendo en cuenta las bases neuronales que determinan, aunque sea relativamente, la moralidad, ¿cuál es el momento en el

²⁰ CORTINA, *op. cit.*, 2011, p. 232.

²¹ C. LOZANO, *La Educación en los siglos XIX y XX*, Síntesis, Madrid, 1994, pp. 27-109.



desarrollo del humano propicio para la enseñanza de la misma? En otras palabras: dado que –en concordancia con lo defendido más arriba– el desarrollo de la conducta ética, así como del razonamiento moral, depende tanto de la biología como del entorno, ¿podríamos considerar que hay un momento propicio en la maduración neurológica de la persona que la haga más apta o receptiva al dominio del contenido moral?

Para responder a dicha pregunta, estimamos oportuno traer a colación dos autores paradigmáticos de la psicología del desarrollo: Jean Piaget y Lawrence Kohlberg. Si bien sus teorías se encuentran en constante revisión, constituyen marcos de orientación fundamentales para la temática que nos ocupa. Más específicamente, ellas destacan por responder de manera afirmativa a la cuestión recién planteada, sugiriendo que, en efecto, encontramos en el desarrollo evolutivo del humano ciertos momentos que resultan más favorables para la educación moral. Veamos esto con mayor detenimiento.

3.2. DOS PILARES TEÓRICOS DE LA EDUCACIÓN MORAL: PIAGET Y KOLHBERG

Apuntábamos con anterioridad que, dentro del ámbito educativo moral, dos autores destacan sobremanera por sus aportaciones: Jean Piaget (1896-1980), con su teoría epistemológica del conocimiento; y Lawrence Kohlberg (1927-1987), con su teoría del desarrollo moral. Empecemos por el primero.

La principal aportación que realiza Piaget a la psicología, a la antropología e incluso a las ciencias de la naturaleza arraiga en su teoría epistemológica, según la cual el ser humano se desarrolla paralelamente de forma psíquica y motriz a través de una serie de etapas o estadios –los cuales son siempre inclusivos y progresivos–. Más específicamente, cuatro son los estadios que –de acuerdo con el autor– constituyen el desarrollo cognitivo del ser humano: (1) el sensorio-motriz (de 0-3 años aprox.), (2) el preoperacional (de 3-6 años aprox.), (3) el operacional concreto (de 6-12 años aprox.), (4) y el operacional formal (a partir de los 12 años)²².

En este caso, los estadios de pensamiento «operacional concreto» y «operacional formal» constituirían el fundamento del juicio moral. Si bien durante ambas etapas se consolida el desarrollo del pensamiento complejo, abstracto o lógico-conceptual, la segunda (etapa operacional formal) se diferencia de la primera (etapa operacional concreta) al implicar la sistematización de aptitudes relativas al cálculo de probabilidades, la aplicación de la lógica formal, el razonamiento deductivo, la interpretación de la realidad material mediante el lenguaje matemático, etc.²³.

Precisamente, ese último estadio del desarrollo cognitivo (el «operacional formal») es el que propicia el manejo riguroso y la comprensión adecuada de dilemas morales. Ahora bien, tal desarrollo no solo depende, de acuerdo con Piaget, de las

²² G. PIAGET, *Seis estudios de Psicología*, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1991, pp. 13-16.

²³ *Ibidem*, pp. 111-124.



bases biológicas que predisponen al individuo para ello, sino también del entorno. Más específicamente, las operaciones formales se consolidan e integran dentro del razonamiento general del sujeto en la medida en que este interactúa con otros, sean sujetos u objetos del mismo mundo (horizonte de inteligibilidad). De ahí la importancia, en sintonía con lo que venimos diciendo, del contexto educativo en el desarrollo psicomotriz.

Llegados a este punto, cabe advertir lo siguiente: en tanto en cuanto la teoría epistemológica de Piaget –tal y como fue expuesta inicialmente– desembocó en la consideración del estadio «operacional formal» como último y definitivo, han ido apareciendo ulteriores investigaciones que defienden que en la adultez el pensamiento puede seguir madurando o adquirir otros matices²⁴. En sintonía con esto último, se ha barajado la posibilidad de ampliar la inicial clasificación *piagetiana*, incluyendo un ulterior pensamiento «postformal»; este implicaría la razón pragmática, que estudia la aplicación del pensamiento lógico a las necesidades de la vida fáctica, y el juicio reflexivo, comprendido como la capacidad de evaluar la exactitud y coherencia lógica de los argumentos. Se vendrían a suplir así las insuficiencias encontradas en la clasificación propuesta por Piaget²⁵.

Nótese que ambos tipos de pensamiento «postformal» sintonizan con lo que cabríamos esperar de una adecuada educación moral. Y es que los problemas a los que hay que hacer frente en la vida diaria no pueden ser abordados únicamente mediante la lógica formal. Precisamente, si algún debate ha caracterizado a la filosofía del siglo xx es aquel concerniente a la crítica de la epistemología positivista y el surgimiento de la epistemología hermenéutica; acontece con ello lo que algunos autores han venido a denominar «el giro fenomenológico-hermenéutico de la ontología».

Por su parte, la teoría de Kohlberg nos muestra que la moralidad, el respeto a las normas sociales y el sentido de la justicia se gestan en la preocupación por la igualdad y la reciprocidad entre las personas. Coherentemente, el autor estima que el desarrollo moral surge de la interacción de los esquemas mentales de los sujetos con las experiencias sociales, especialmente con los iguales. Al igual que Piaget, Kohlberg establece una serie de niveles para explicar el desarrollo moral: el nivel preconventional (dado en la niñez), el nivel convencional (dado en la adolescencia y en algunos adultos) y el nivel postconventional (dado en la juventud y adultez)²⁶.

De acuerdo con esta clasificación, la madurez del razonamiento moral se alcanzaría a partir del nivel convencional, pues en el primero lo que mueve la conducta ética son variables eminentemente exógenas –tales como el premio y el castigo–. El nivel convencional, por el contrario, se caracteriza por un respeto a las normas convenidas por el grupo al que se pertenece. En este nivel, el sujeto intenta

²⁴ J.D. SINNOT, *Postformal reasoning: The Realistic Stage*, en M.L. COMMONS, F. RICHARDS y C. ARMON (eds.), *Beyond formal operations: late adolescent and adult cognitive development*, Praeger, New York, 1984.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ L. KOHLBERG, *Essays on moral development: The psychology of moral development*, San Francisco, Harper and Row. Trad. cast.: *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.



cumplir bien su propio rol respondiendo a lo que los demás esperan de él; la vocación personal queda así supeditada al deber social o la integridad comunitaria²⁷. Lo que prevalece, en última instancia, es la seguridad y el orden sociopolítico.

Ahora bien, adviértase que la moralidad en el nivel convencional no depende tanto de causas exógenas –aunque también (seguir el régimen social en pos de la integración)– cuanto de razones endógenas –las cuales conciernen al deber individual de contribuir a una sociedad pacífica–. En otras palabras: en el estadio convencional, el orden social y moral establecido adquiere valor en sí mismo, más allá del propio individuo²⁸.

El nivel postconvencional, en cambio, apela a valores y principios de validez universal, considerándose moralmente correcta la acción que está de acuerdo con estos principios. Aquí ya no prevalece tanto la convención social cuanto la integridad de los individuos. El peso del razonamiento moral recae, pues, sobre una base esencialmente autónoma o interna. Veamos los dos estadios que, según Kohlberg²⁹, se darían en este nivel:

– El estadio 5, relativo al consenso social, establece que el pensamiento moral se basa en el reconocimiento del contrato social y los Derechos Humanos (DDHH) universales. Si bien, como ocurría en el nivel convencional, aquí prevalece también el convenio social, la principal diferencia con respecto a aquel radica en su tendencia universalista. En otras palabras: en este primer estadio del nivel postconvencional, la normatividad moral se articula y fundamenta en unas leyes que tienen por fin el bienestar de la humanidad.

– El estadio 6, por su parte, la reflexión personal en torno a la constitución de una axiología universal prima más que las posibles normativas convenidas. Aunque este estadio comparte con el anterior su afán universalista, la relevancia aquí se le otorga a la persona, así como a su capacidad crítica, y no al colectivo. Si bien se reconoce el valor del contrato social para garantizar los derechos de todos los ciudadanos, se estima que de faltar alguna ley o de ser esta injusta la actuación debe seguir los propios principios morales. En este caso, la perspectiva social alcanza su máxima amplitud, pues engloba a todo arbitrio moral humano.

Adviértase en qué medida estos niveles o estadios del desarrollo moral de Kohlberg nos llevan a una conclusión parecida a la de Piaget: la conducta ética y el razonamiento moral se identifican, clasifican y comprenden siempre en función de un entorno social. La maduración neurológica que resulta correlato del razonamiento moral requiere, pues, de un entorno favorable. En este sentido, diríamos que la orientación moral de las personas es deudora del conjunto de influencias e interacciones que tienen lugar en el contexto sociocultural.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*



4. LA NEUROÉTICA Y LOS RETOS EDUCATIVOS EN LA ACTUALIDAD

Apuntábamos con anterioridad que, más allá de nuestro desacuerdo con el reduccionismo cientificista de la conducta moral, las aportaciones de la neuroética son actualmente necesarias para la configuración de una adecuada educación moral. En otras palabras: nuestra crítica al reduccionismo científico o cognitivo no nos exime de la posibilidad de promover una educación moral basada en los descubrimientos neurocientíficos. De lo que se trata es, entonces, de plantear puntos de convergencia entre los factores endógenos (biológicos) y exógenos (sociales) de la conducta moral. En coherencia con esto, nos dice Cortina:

Qué duda cabe de que las bases cerebrales resultan indispensables para la educación moral. Un ser que careciera de cerebro no podría ser educado [...]. Educar moralmente a un niño no significa adiestrarle para que actúe de la forma que desea el educador [...]. Educar moralmente significa ayudarle a extraer lo mejor de él para que pueda llevar adelante, desde su autonomía, una vida justa y feliz³⁰.

He aquí, pues, el reto al que se ven abocados los programas educativos de las actuales sociedades: la armonización de la aportaciones neuroéticas y las investigaciones filosóficas sobre el razonamiento moral³¹. Veamos a continuación, con mayor detenimiento, las implicaciones de susodicho reto.

4.1. LOS RETOS ACTUALES DE LA EDUCACIÓN MORAL: EL PLAN DE ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE

Uno de los principales retos que se nos plantea a la hora de diseñar una educación moral basada en la neuroética radica, como hemos venido advirtiendo, en la adopción de una postura crítica sobre el propio quehacer científico. La principal función de la filosofía, a este respecto, estriba en identificar qué porcentaje de los datos científicos se debe a una descripción exhaustiva de los hechos neurológicos y cuál es causa de la interpretación que el científico elabora a partir de los mismos.

A partir de entonces, cualquier pedagogo o político de la educación ha de confeccionar un programa capaz de discernir en qué momentos del desarrollo neurobiológico el humano es capaz de integrar mayores –o menores– contenidos morales. Dicho de otra manera: la enseñanza del contenido moral o del razonamiento ético ha de realizarse en aquellas etapas en las que el individuo, por biología, se encuentra más apto para el aprendizaje de un material de ese calibre. Ello no implica, sin embargo, que este no pueda adaptarse para transmitirse a otras edades más tempranas.

³⁰ CORTINA, *op. cit.*, 2011, p. 218.

³¹ *Ibidem*, p. 217.



Dicho lo cual, cabe dar paso a otro de los retos actuales de la educación moral; se trata de uno concerniente ya no solo a la elección del contenido, sino también a la metodología. Si el primero nos remite a la dimensión material del proceso de enseñanza y aprendizaje, la segunda nos lleva a la dimensión formal o estructural. Nos referimos, en última instancia, al formato a través del cual los contenidos se comunican.

Teniendo en cuenta que el método implica una «vía de acceso» para, en este caso, el aprendizaje de un determinado contenido o razonamiento moral, cabe disponerlo de una manera amena y significativa. La significación viene a indicar aquí el grado de implicación psicoemocional o socioafectiva del contenido y, por ende, del aprendizaje. En efecto: cuanta mayor significación tenga un contenido, tanto mayor será la solidez de su integración³². He aquí la razón por la cual conviene educar moralmente a través de supuestos prácticos o dilemas éticos basados en acontecimientos de la vida diaria. Por ejemplo, las noticias de un periódico se estiman idóneos instrumentos para la educación moral, sobre todo cuando implican contraposiciones de opiniones en las que se encuentra en juego la integridad de una o varias personas.

Con todo, la elección del contenido moral resultará un correlato del diseño metodológico, pues el formato dependerá del material que se quiera transmitir y viceversa. Ambos vendrán determinados, en última instancia, por la edad del aprendiz.

En lo que se refiere, por su parte, al diseño y estructuración de los fines de la educación moral, cabe retomar lo que ya apuntábamos con anterioridad: la educación, ante todo, ha de primar la emancipación del individuo mediante el pensamiento crítico y el desarrollo de facultades tanto epistemológicas (*sophia*) como ético-políticas (*prhronesis*) o técnicas/artísticas (*poiesis*). Lo que la neuroética nos descubre al respecto de estas facultades estriba en una idea ya planteada por el propio Aristóteles, a saber: el humano se ve inclinado a actuar en razón de un bien mayor. Este es, por lo general, la felicidad, que implica el bienestar.

Si bien la acción moral, como hemos venido dilucidando, se ve determinada por el contenido sociocultural en el que se ve envuelta, también es cierto que el despliegue de la misma depende de unas «bases cerebrales que nos predisponen a actuar de una forma u otra en relación con la autonomía, la justicia y la felicidad»³³. Así mismo lo atestigua el neurólogo A. Damasio, cuyos descubrimientos nos permiten establecer una correlación entre las estructuras biológicas destinadas a la autopreservación y los afanes de virtud y felicidad³⁴.

Aunque el autor ve en los pilares biológicos de la emoción la base de la configuración social y ética, coincide con Cortina en la siguiente idea: el *contenido* moral relativo al establecimiento del bien y del mal es forjado por una convicción intersub-

³² AUSUBEL, NOVAK y HANESIAN, *Educational Psychology: a cognitive view*, Holt Rinehart and Winston, New York, 1968.

³³ CORTINA, *op. cit.*, 2011, p. 220.

³⁴ A. DAMASIO, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005.

jetiva o consensuada. En este sentido, diríamos con Spinoza que no existe el bien y el mal a secas –cual ideas platónicas–, sino lo bueno o lo malo; esto es, lo relativo a un contexto significación o comunicación.

Los seres humanos son como son: vivos y equipados con apetitos, emociones y otros dispositivos de autopreservación, que incluyen la capacidad de saber y razonar. La consciencia, a pesar de sus limitaciones, abre el camino para el conocimiento y la razón que, a su vez, permite a los individuos descubrir qué es bueno y qué malo. De nuevo, el bien y el mal no son revelados sino descubiertos, individual o por acuerdo entre seres sociales³⁵.

A la hora de fraguar una educación moral pública conviene, por tanto, potenciar aquellos códigos biológicos que nos inclinan a buscar fuentes de bienestar interpersonal y a encauzar aquellos otros que –según Wilson– nos predisponen a proteger al cercano en detrimento del desconocido. He ahí la importancia que para la educación tiene la selección del contenido moral: aunque biológicamente estemos predispuestos para primar el bienestar del prójimo, culturalmente conviene expandir dicha tendencia hacia el resto de seres humanos.

De lo que, en última instancia, hemos de cuidarnos es de extraer –o de pretender extraer– el contenido moral únicamente de las predisposiciones biológicas. Y es que, acaso, «¿es el funcionamiento de esta parte ancestral del cerebro y de las peculiaridades de las hormonas de dónde debe extraerse qué debemos hacer moralmente y cómo debemos educar en las sociedades del s. XXI?»³⁶.

Recuérdese que, en nuestro caso, respondemos negativamente –aunque de manera relativa, y no absoluta– a la cuestión recién planteada. En efecto: aquí abogamos por una educación que trabaje sobre la selección de los contenidos morales, así como sobre el diseño de su metodología, partiendo de las estructuras biológicas descubiertas por la neuroética. Si el descubrimiento de las bases neurológicas de la conducta moral nos permite abogar por una educación más o menos universal, la diversidad cultural del contenido de los juicios morales nos lleva al respecto de la alteridad constituyente. En este sentido, estamos de acuerdo con Cortina cuando alega:

Entender la ética universal con bases cerebrales como una gramática moral que nos permite aprender todos los lenguajes morales, es decir, hablar el idioma moral de las diferentes culturas, es mucho más acertado que intentar descubrir principios con contenido³⁷.

En efecto:

³⁵ *Ibidem*, pp. 166-167.

³⁶ CORTINA, *op. cit.*, 2011, p. 223.

³⁷ *Ibidem*, p. 123.



... la gramática moral permite a los niños construir sus propios juicios morales a partir del medio cultural en que se inscriben, es decir, construir sus propios juicios³⁸.

En conclusión: consideramos oportuno defender una educación moral que tenga en cuenta la universalidad de las bases biológicas que nos definen y la particularidad del ámbito ideológico que nos caracteriza. Todo ello supone abogar por cierto «autonomismo normativo democrático», esto es, por la autonomía de los contenidos axiológicos propiamente dichos, y, por tanto, de las normas que los articulan.

Esta última reflexión nos catapulta al siguiente subapartado, el cual indaga sobre las diferencias entre un «autonomismo normativo democrático» y otro «autoritario».

4.2. EDUCACIÓN MORAL Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA: DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA

Otra de las cuestiones principales que se nos plantean desde la filosofía de la educación moral radica en la función que ella tiene en las sociedades contemporáneas. En este sentido, cabe preguntarse ¿en qué medida la educación moral determina la configuración de sociedades democráticas éticamente virtuosas?

A nuestro entender, el grado de influencia de la educación moral es alta en toda sociedad. Pero no solo la presencia de la misma determina la sociedad civil y política, sino también su ausencia: allá donde la primera influenciaría favorablemente, la segunda incidiría negativamente. Estamos hablando, en última instancia, de una educación moral que resulta correlato de la formación cívica; de una en la que se integra el aprendizaje de derechos y deberes democráticos. En la medida en que la educación moral se considera «el núcleo de la ética política»³⁹, conviene que ella se enfoque más allá de la mera lucha por la subsistencia.

Las razones de la exigencia moral no apelan, pues, a la supervivencia del grupo, ni siquiera a la de la especie, sino al valor interno de los seres que no tienen precio sino dignidad⁴⁰.

Así pues, aceptando el hecho de que «la democracia exige algo más que reciprocidad», y que debe ir más allá de la racionalidad instrumental del lucro inmediato, apostamos por una sociedad constitucional basada en el consenso y el respeto de la dignidad personal. La educación, a este respecto, se concibe como una herramienta formativa básica, la cual, sobre la base de la plasticidad neuronal, debe ser responsable de forjar ciudadanos críticos, justos y respetuosos.

³⁸ *Ibidem*, p. 233.

³⁹ *Ibidem*, p. 235.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 235.



Sin duda, los procesos de socialización primaria (familia, escuela) son esenciales para el aprendizaje de patrones morales basados en la responsabilidad y la tolerancia. Teniendo en cuenta que los principales ejes articuladores de una democracia son las personas en tanto que ciudadanos, la educación moral se convierte en un proceso formativo cardinal capaz de preparar a los sujetos para el buen ejercicio cívico.

4.3. EDUCACIÓN MORAL Y CURRÍCULO

Habida cuenta de lo anterior, la incorporación de la ética en el currículo educativo como asignatura obligatoria y universal se vuelve imperiosa. Aunque pueda parecer una propuesta ambiciosa, lo cierto es que hoy día –más que nunca– podemos decir que estamos preparados para desarrollarla. Las aportaciones teóricas derivadas de los descubrimientos neurocientíficos son, en este sentido, una novedad –inexistente hace algunas décadas– que debe ser aprovechada en pos de la formación y el conocimiento.

Asimismo, desde la perspectiva psicopedagógica cabe recordar la importancia de la educación emocional, ya que incluir en el currículo la educación moral desatendiendo la formación emocional sería un descuido. Teniendo en consideración el papel fundamental que juega el entramado emocional en la formulación de los juicios morales, y tomando como referencia los descubrimientos de Damasio⁴¹, la educación emocional debe instar a una adecuada regulación del temple afectivo, canalizando los sentimientos destructivos y fomentando los constructivos. A este respecto, Cortina recuerda que «aunque resulta difícil controlar las emociones, la corteza prefrontal puede lograrlo»⁴². Por tanto, uno de los propósitos básicos de la educación moral supondría «conseguir que la razón recta coincida con la emoción adecuada»⁴³.

Los nuevos cambios sociohistóricos que están acaeciendo en la actualidad, junto con las profundas crisis económicas y políticas, requieren respuestas que han de ir de la mano de una adecuada educación emocional y moral. De ahí la demanda que lícitamente se viene dando desde las distintas dimensiones educativas con respecto a la necesidad de reconfigurar la estructura curricular.

Aprender a degustar cordialmente el valor de la dignidad tanto de los seres lejanos como de los cercanos, dando lugar a nuevos vecindarios, tanto de los vulnerables como de los que no parecen serlo; y aprender a razonar desde la estima de ese valor es, en definitiva, un urgente programa educativo para los nuevos tiempos⁴⁴.

⁴¹ DAMASIO, *op.cit.*, 2005.

⁴² CORTINA, *op. cit.*, 2011, p. 230.

⁴³ *Ibidem*, p. 231.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 236.



5. CONCLUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES: LA EDUCACIÓN MORAL COMO MOTOR DE MEJORA SOCIAL

Dadas las consideraciones anteriores, los análisis aquí planteados pueden muy bien aunarse en torno a la siguiente idea del filósofo alemán Kant: «El hombre llega a serlo por la educación, es lo que la educación le hace ser»⁴⁵.

A modo de ejercicio retrospectivo, puede observarse que a lo largo del presente artículo se han tenido en cuenta, primeramente, los potentes avances de las neurociencias –en general– y de la neuroética –en particular–. Esto nos ha permitido examinar en qué medida la neuroética ha removido la concepción tradicional de la conducta moral subrayando las bases biológicas de la misma. Por otro lado, la diferencia establecida entre la estructura del juicio moral y el contenido del mismo nos ha permitido subrayar el carácter irreductible de la conducta moral. Esta irreductibilidad encontraba un segundo fundamento, a su vez, en la consideración de que la mente no es un compartimento estanco, encerrada en algún sujeto concreto, sino más bien un mecanismo de retroalimentación entre el organismo del sujeto y el medio ambiente. Y así, bajo la tutela de la plasticidad neuronal, se estimó la importancia de concebir los elementos socioformativos y educativos como herramientas básicas para la construcción de ciudadanos moralmente responsables y sociedades éticamente democráticas.

Sobre la base de lo anterior, la tesis que aquí hemos venido a defender es la siguiente: una educación moral adecuada, constituyente de una propicia formación cívica y emocional, ha de tener en cuenta no solo las bases biológicas de la ética –tal y como la neurociencia las muestra–, sino también una serie de factores sociofamiliares, ambientales e institucionales. La frase de Kant expuesta al inicio del presente apartado expresa coherentemente esta idea: como seres sociales, somos resultado de nuestras interacciones, experiencias y aprendizajes, y no solo de nuestra biología. He ahí la importancia que tienen y tendrán en todo proceso educativo el uso de las nuevas tecnologías y medios de comunicación.

Con todo, conviene recordar que el «arte de gobernar y el arte de educar»⁴⁶ requieren para su pleno desarrollo de un ejercicio autónomo y, a su vez, cooperante en el que los sujetos mismos se tornen protagonistas indispensables de la condición moral de su propia existencia.

RECIBIDO: 15 de junio de 2020; ACEPTADO: 26 de junio de 2020

⁴⁵ KANT, *op. cit.*, 1083, p. 11.

⁴⁶ Reflexiona Kant: «Se pueden considerar como los dos descubrimientos más difíciles para la humanidad: el del arte de gobernar a los hombres, y el del arte de educarlos; todavía hoy se discute acerca de estas ideas». *Ibid.*, p. 12.



LA PREVALENCIA COMO PRECURSOR ÉTICO PRIMORDIAL. (DE SPINOZA A DAMASIO)

Juan Bosco González
juanbosco.gd@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo pretende esclarecer hechos y aportar motivos que pudieran dar lugar a considerar la posibilidad de la existencia de disposiciones naturales que, en ese caso, debieran ser consideradas como *precursores éticos*. Dado que la propuesta neuroética centra la atención y el estudio en el cerebro humano para llevar a cabo la búsqueda de tales disposiciones naturales, se plantea en este texto una cuestión de partida: ¿es posible ir más allá del cerebro en esa búsqueda? O mejor, ¿antes? A este respecto, Baruch Spinoza traza en su *Ética* líneas de reflexión que se antojan susceptibles de ser tenidas en cuenta y que conectan de una interesante manera con los recientes trabajos del neurocientífico Antonio Damasio.

PALABRAS CLAVE: evolución, ética, homeostasis, supervivencia, prevalencia, vida.

PREVALENCE AS A PRIMARY ETHICAL PRECURSOR. (FROM SPINOZA TO DAMASIO)

ABSTRACT

This article aims to clarify facts and contribute reasons that could lead one to consider the possibility of the existence of natural dispositions which, in that case, should be considered as ethical precursors. Given that the neuroethics proposal focuses attention and studies on the human brain in order to carry out the search of those natural dispositions, this text suggest an initial question: is it possible to go beyond the brain in that search? Or even better, before it? In this regard, Baruch Spinoza proposes lines of reflection in his *Ethics* which appear susceptible to be taken into account and that, interestingly, connect with the recent works of the neuroscientist Antonio Damasio.

KEYWORDS: evolution, ethics, homeostasis, survival, prevalence, life.



UN MÉTODO ANTE TRES SESGOS

La cuestión sobre el origen de la dimensión ética del ser humano es un debate abierto en el que confluyen, o debieran confluír, numerosas disciplinas, pero esa apertura no es, a mi juicio, tanto un ejercicio activo de análisis compartido y objetivo como, más bien, al menos de momento, una suerte de punto de fuga urgente observado desde el acotamiento teórico y conceptual de dichas disciplinas, en el fondo convergentes. Expresándolo de otra manera, parece haber ciertos sesgos que dificultan la confluencia a pesar de la convergencia. Quizás es necesario olvidar el punto de fuga y desarrollar una estrategia diferente que podría considerar como elemento de partida una premisa sencilla usando como soporte a Spinoza y la afirmación que en el Escolio de la Proposición xxix de la Parte Primera de su *Ética* realiza respecto de la naturaleza: cuanto es en sí y por sí ha de considerarse *Naturaleza Naturante*, y los modos en que se expresa cuanto es en sí y por sí han de considerarse *Naturaleza Naturada*¹. La premisa sería esta: todo es naturaleza; por tanto, todo es natural. A riesgo de parecer próximo a las tesis de Julian Huxley o incluso del mismísimo Teilhard de Chardin², con la búsqueda, en ambos casos, de una visión integradora de la realidad desde la perspectiva progresionista³ de la evolución –con la salvedad del objetivo, preexistente en el caso de Teilhard y ausente en el caso de Huxley–, ¿por qué no superar la disgregación teórica? Dicho de otro modo, ¿por qué tener por naturales unas cosas y otras no, aun teniendo lugar todas en la naturaleza y por

¹ La *naturaleza naturante* como causa libre, que nombra Spinoza como substancia o Dios, no difiere en absoluto de la idea de naturaleza como realidad *todoabarcante*, si se me permite el palabra, a la que se acercan las disciplinas científicas desde sus respectivas parcelas de saber en la actualidad. Cf. SPINOZA, *Ética*, I, 29, Escolio (Spinoza, *Ética*, Ed. Alianza, Madrid, 2018).

² En el epílogo del extraordinario texto de Juan Luis Arsuaga, *Vida, la Gran Historia*, el paleontólogo realiza una comparativa de las diferentes perspectivas científicas desarrolladas sobre la evolución, evidentemente desde Darwin, quien la formulara como teoría con su *El Origen de las Especies*. Como en todos los campos de estudio científico, la historia de la ciencia está repleta de personajes ilustres que, sencillamente, quedaron en el camino, bien porque sus posiciones han resultado insostenibles a la luz de los hallazgos, o bien, como en el caso de Huxley y Chardin, porque, como indica Arsuaga, dieron un paso más allá de la ciencia y formularon hipótesis tan alejadas del paradigma y tan difíciles de encajar epistemológicamente que terminaron siendo calificados, si no señalados peyorativamente, como visionarios. En ese sentido, sostiene Arsuaga que, aunque transitando caminos intelectuales distintos, ambos pensadores compartían objetivo: borrar los límites entre lo natural y lo sobrenatural, que no es muy distinto de borrar los límites entre lo objetivo y lo subjetivo, cf. *Vida, la Gran Historia*, Destino, Barcelona, 2019.

³ Utilizo como texto de referencia para abordar la evolución esta obra de Juan Luis Arsuaga antes referenciada por tratarse de un amplio estudio sobre la historia evolutiva y de las teorías derivadas de las diferentes posturas adoptadas por la comunidad científica ante el darwinismo. En el epílogo, respecto de la polémica idea de progreso en la evolución, Arsuaga contrasta la visión progresionista con la evolucionista, conteniendo la primera la afirmación de una tendencia de progreso global de la evolución hacia una mayor adaptabilidad, que culminaría, además, en la evolución humana como vanguardia evolutiva, y la segunda la afirmación de que ese progreso es un efecto colateral de la adaptabilidad y, en cualquier caso, local, puesto que la evolución es ciega y no favorece a ninguna especie en concreto.



causa de esta? ¿O solo es natural aquello que es susceptible de ser observado, medido y reducido a fórmula matemática? ¿Cómo cuantificar una emoción, un sentimiento, una ensoñación, una idea? La neurociencia se abre paso en este dilema mediante el análisis de las funciones y estructuras cerebrales, así como de los múltiples procesos neurológicos que acontecen en el órgano rector de la conducta y el organismo humanos, pero la experiencia subjetiva no es abordable salvo en términos interpretativos sin embargo, es real y natural, porque sucede en la inmensa trama neuronal, luego todo fenómeno mental, toda percepción, emoción, sensación, sentimiento y pensamiento, también, porque tienen lugar en y por causa de la naturaleza. ¿Cómo no considerar, entonces, natural toda experiencia humana? ¿Cómo no considerar natural la singularidad de la humanidad, tomando esta como cualidad? ¿Cómo no considerar natural la expresión de esa singularidad en lo que hemos convenido en llamar valores? ¿Cómo no considerar natural, pues, la ética en la medida en que habría de contemplarse como un fenómeno experiencial emergente de la singularidad humana, aun planteándose, incluso, como producto cultural? No hacerlo vendría a resultar dar valor a la causa en detrimento de su efecto, cuando causa y efecto son un binomio indisoluble, o peor aún, en el caso de la ética, sería desligarla de la naturaleza por no ser abordable desde parámetros propiamente científicos, produciéndose, entonces, una clara contradicción: si no es observable ni cuantificable no cuenta como objeto científico, que en ciencia viene a ser casi como si no existiera, quedando relegada, por su subjetividad, al ámbito de lo meramente cultural, pero ¿no hablamos ya de cultura en términos evolutivos? ¿No es la cultura un proceso derivado de la evolución, condicionado, además, como veremos, por los mecanismos básicos de la vida?⁴ Reduciéndolo a la máxima simplicidad: no puede haber en la naturaleza algo que no sea natural —la rotundidad argumentativa de Spinoza es clarificadora en este sentido—, así que la ética es, necesariamente, natural, y hay

⁴ El físico Jorge Wagensberg, en su libro *Teoría de la Creatividad* (Tusquets, Barcelona, 2017), define la cultura como un logro de la selección natural basado en la utilidad cuyo proceso se activa en el instante en que el cerebro adquiere nuevas cualidades en el *Homo habilis* a partir de ver libres sus manos. Se trata de un punto de inflexión que desata lo que Yuval Harari considera una revolución, en este caso cognitiva, a partir de la cual la relación entre la historia y la biología es indisoluble si lo que se pretende es ahondar en la comprensión de lo humano. Lo resume Harari de esta manera: «Toda la historia tiene lugar dentro de los límites de esa liza biológica. Sin embargo, esta liza es extraordinariamente grande, lo que permite que los sapiens jueguen a una asombrosa variedad de juegos [...] cada vez más complejos, que cada generación desarrolla y complica todavía más. En consecuencia, para poder comprender de qué manera se comportan los sapiens, hemos de describir la evolución histórica de sus acciones», cf. HARARI, Y.N., *Sapiens. De animales a dioses*. Debate, Barcelona, 2015, p. 53. Indudablemente, esa revolución cognitiva representa un salto de cualidad por la eclosión del lenguaje y, con este, la construcción progresiva de un mundo simbólico y abstracto no solo expresado en palabras, sino en frases elaboradas con palabras, es decir, ideas verbalizadas que requieren sintaxis y, además, representaciones que, en un nivel básico, son comunes en la especie humana. El paleontólogo Juan Luis Arsuaga recurre al fenómeno de los emoticonos de nuestros dispositivos móviles: tienen un sentido y significado universales más allá del componente idiomático, lo cual basta, a su juicio, para ver «cómo la biología y la cultura conviven y se complementan en los seres humanos», cf. ARSUAGA, *op. cit.*





en su manifestación como experiencia humana un evidente sustrato evolutivo y, en consecuencia, biológico que no solo requiere atención, sino que supone una oportunidad científica extraordinaria de investigación integrada, como promueve, por ejemplo, el *materialismo ilustrado*⁵ desde el que, por ejemplo, Kathinka Evers desarrolla su propuesta neuroética. Por otro lado, no deja de percibirse otro sesgo más, aunque sutil, de índole mecanicista que se me ocurre definir de este modo: la atención a lo particular impide, e incluso altera, la percepción de lo general. Me explico. Incluso en el *materialismo ilustrado*, aunque de modo tenue, el efecto vuelve a estar subordinado a la causa, puesto que la búsqueda de esta corre peligro de convertirse en una suerte de reduccionismo que pretende dar, en este caso, con la estructura orgánica concreta que hace posible todo el proceso de la conciencia y, por extensión, «sostiene» los valores, cuando la realidad objeto de análisis ha de ser el proceso en sí, que incluye aquello en lo que este deviene como fenómeno emergente. Cabe recurrir a la analogía de la liquidez del agua de John Searle⁶: «La conducta de las moléculas de H₂O explica la liquidez, pero las moléculas individuales no son líquidas»⁷; dicho de otra manera: el agua está compuesta por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno (H₂O), pero el hidrógeno no es agua y el oxígeno tampoco. Si ubico mi atención en las partes, hidrógeno y oxígeno, pierdo de vista el agua y sus propias cualidades como realidad emergente específica. Sobra a estas alturas cualquier comentario sobre el dualismo clásico.

Pero hay un tercer sesgo de tintes antropocéntricos –quizás el que más puede pasar desapercibido– que dificulta el análisis, y que es, además, correlato del anterior: la pretendida comprensión del todo a partir de la parte, siendo la parte, en este caso, el ser humano socializado y moldeado por la cultura. Ateniéndonos a la analogía del agua: tratándose el agua de una realidad emergente y, por lo tanto, diferente, aunque dependiente del hidrógeno y el oxígeno, sería absurdo esperar que allá donde hay hidrógeno u oxígeno hay necesariamente agua; por consiguiente, ¿no carece de sentido buscar en la naturaleza fundamentos éticos humanos que debieran ser, entonces, identificables en otras especies? Dicho de otra manera: la experiencia humana subjetiva deviene en realidad simbólica estructurada por el lenguaje y su

⁵ El materialismo racional o ilustrado, formulado en 1953 por Gaston Bachelard y promovido posteriormente por Jean Pierre Changeux, es un modelo teórico integrador que, desde una concepción evolucionista de la conciencia, describe el cerebro como un órgano estructurado a partir de disposiciones biológicas, pero también por condicionantes socioculturales, lo que lo hace, además, plástico, proyectivo y narrativo, siendo la emotividad «la marca característica de la conciencia desde el punto de vista de la evolución» (EVERS, K. *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Katz, Madrid, 2010, p. 69).

⁶ El posicionamiento de Searle respecto al reduccionismo mecanicista y el dualismo clásico es clave como punto de referencia para avanzar en la perspectiva del *materialismo ilustrado*. Su concepción de la conciencia como una emergencia de la actividad neuronal con categoría de propiedad, en este caso del cerebro, representa la asunción de que la experiencia de la conciencia, objetiva y subjetiva, tiene un soporte material, físico, y, por tanto, sujeto al proceso evolutivo y, en consecuencia, íntimamente ligado a la supervivencia.

⁷ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 30.

sintaxis⁸, además de las representaciones universales que son expresión de la vivencia emocional de los individuos —he ahí la clave de la singularidad humana y de la cultura—; ¿cómo extrapolar, pues, un fenómeno experiencial simbólico, con su infinidad de variables, muchas de las cuales son igualmente simbólicas, a un ámbito en el que solo están presentes algunas de esas innumerables variables y no precisamente las simbólicas? Pareciera que contradigo en este punto mi argumento. Al contrario, solo aspiro a abrir, en la medida de lo posible, la perspectiva, superando esos tres sesgos, lo cual me sitúa en el centro de mi argumentación: el ser humano opera en dos, digamos, «dimensiones» de la realidad interrelacionadas e interdependientes; una es el entorno y la experiencia sensorial y emocional de la interacción con este, que es objetiva, directa, física y, por consiguiente, biológica —los sentidos, el sistema nervioso y el cerebro hacen que lo sea—; la otra es subjetiva, indirecta, y se construye simbólica y representacionalmente a partir de la experiencia objetiva y emocional previa y emplea como soporte el lenguaje; por tanto, si pretendemos emprender una búsqueda objetiva de la ética en la naturaleza no podemos hacerlo desde la subjetividad humana, sino desde su objetividad. Una ética natural e inmanente, en términos *spinozistas*, lo será, entonces, no porque su manifestación halle encuadre sintáctico en la subjetividad de la cultura, sino porque ha de ser observable en la naturaleza y, además, universal. ¿Es posible concebir una ética natural, ajena a la experiencia simbólica y subjetiva del ser humano, pero, por natural y, por tanto, inmanente, inherente a la condición humana? La hipótesis de un sí como respuesta requiere matices, pero es posible basándonos en el reconocimiento que el *materialismo ilustrado* hace de la naturaleza humana y de las sociedades humanas como resultado condicionado por la propia evolución del cerebro y de los entornos en los que este ha interactuado e interactúa, y en los que la especie, en este caso, ha prevalecido, razón suficiente para adoptar el reclamo de Kathinka Evers de asumir «un programa científico constructivo, interdisciplinario y cargado de responsabilidad»⁹. En cualquier caso, hablaríamos de un materialismo flexible, por consiguiente, no reduccionista, que permitiría una filosofía de conjunto, seria y no parcelaria, en cuyo origen podríamos, con justicia, situar a Spinoza y su filosofía del conocimiento, que hace de lo objetivo y lo subjetivo, precisamente, dimensiones interdependientes de una misma realidad que se manifiesta en diversos escenarios materiales y que, en su vastedad, nos es epistemológicamente inabarcable y, como tal, solo cognoscible limitadamente por aproximación, es decir, como sujetos conscientes y, en consecuencia, aptos para la comprensión de la inmanencia.

⁸ *Ibidem*, p. 27: «La sintaxis no es intrínseca a la física del sistema, sino que está en el ojo del observador»; esta es una clara afirmación de Searle respecto a la subjetividad de lo simbólico como cualidad de la conciencia y realidad igualmente emergente de esta, solo susceptible de ser analizada y valorada en el ámbito humano. Del mismo modo que la conciencia no es el cerebro, pero emerge de las funciones de este, el lenguaje simbólico no es la conciencia, pero emerge de esta. Dicho de otro modo, que haya cerebro no significa que necesariamente tenga que haber lenguaje simbólico.

⁹ EVERS, K. *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Katz, Madrid, 2010, p. 188.



NOMBRE PARA UN FUNDAMENTO ÉTICO NATURAL

¿Dónde identificar esta ética natural? Quizás, para poder dar una respuesta y en aras de salvaguardar la objetividad, habría que traspasar las fronteras del propio concepto *ética*, incluso dejarlo a un lado, y considerar este como el constructo verbal cuya significación hace referencia al carácter subjetivo, propiamente humano, de una cualidad natural hipotéticamente presente en todas las formas de vida. Sería un modo de salvar el sesgo antropocéntrico al que antes aludía. Evitaríamos, así, la confusión entre el concepto en tanto que categoría y el concepto en tanto que materia o disciplina de estudio. Como alternativa, propongo referirnos a *precursores éticos*, es decir, principios naturales que, siendo universales y, por consiguiente, comunes a todas las especies, podrían considerarse además como fundamentos naturales de la ética humana, que sería, en consecuencia, una realidad subjetiva, claramente simbólica e incluso cuestionable, pero con principios sólidos, objetivos y evidentes. Para explicarlo mejor, planteo una analogía tomando como referencia la alimentación: el sentido del alimento es su función nutritiva; todas las especies se alimentan, los humanos nos alimentamos, pero la cultura ha hecho que la nutrición se convierta casi en una función subsidiaria de la experiencia del comer, y por ello los humanos somos una especie que, aunque se alimenta, no siempre se nutre, porque la experiencia del comer, cargada de componentes psicológicos, emocionales y simbólicos, pocas veces tiene como objetivo la nutrición. Del mismo modo, la ética humana, aun conteniendo un sustrato natural, no siempre responde, al menos en apariencia, a este de manera directa. Por ello, para aspirar a dar con esos *precursores éticos* naturales, comunes a todas las especies, necesariamente hemos de observar la vida y su desarrollo evolutivo a lo largo de casi cuatro mil millones de años, es decir, más allá de lo humano para poder comprender, verdaderamente, lo humano, por redundante que parezca.

El darwinismo es claro en su afirmación de que no hay historia humana ajena a la historia natural, por esta razón, todo estudio serio respecto a la naturaleza humana y sus singularidades debe mirar a las demás especies en busca de vínculos y no de diferencias. Me permito recurrir a Alasdair MacIntyre¹⁰ en este sentido, para quien la comprensión de lo humano requiere del estudio de las características y comportamientos de los animales no humanos. Así, sostiene que existen ciertas capacidades y facultades que propician el lenguaje singular humano como una extensión o derivación, considerando a estas como prelingüísticas y, como tales, presentes en otras especies. Para MacIntyre, estas facultades dependerían de mecanismos y recursos biológicos previos y han de ser abordadas en términos de continuidad, es decir, el lenguaje humano vendría a ser el peldaño evolutivo más com-

¹⁰ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona, 2001.



plejo que contiene todas las características biológicas del proceso que lo propicia¹¹. De hecho, numerosos autores sostienen que, en su origen¹², el *Homo sapiens* no era como lo es ahora, porque carecía de lenguaje hablado, es decir, de una sintaxis, «aunque su cerebro fuera ya esférico y tuviera la capacidad simbólica en potencia y su aparato fonador estuviera listo para articular sonidos»¹³. Volvemos a las facultades prelingüísticas de MacIntyre, en plena resonancia con la *potencia spinozista*, ese llegar a ser, que parece evidenciarse en determinados hallazgos de autores como el paleoantropólogo Ian Tattersall¹⁴. La *potencia* vendría a ser, no ya una clave adaptativa, sino exaptativa, término este, *exaptación* –preadaptación–, acuñado por Tattersall para referirse, precisamente, a «innovaciones espontáneas que carecen de función o que juegan un papel muy diferente al que finalmente tienen», conteniendo en potencia la capacidad posterior. La consonancia con las facultades prelingüísticas que defiende MacIntyre es evidente. Sin embargo, esa morfología cerebral y esa capacidad funcional requirió de procesos complementarios para eclosionar en el lenguaje simbólico, algo que sucedió hace muy poco si consideramos la franja de tiempo que ocupa el *Sapiens* en la historia de la vida, y cuestión sobre la que apenas hay certezas, pero sí muchas hipótesis, fundamentalmente en cuanto a si se trata de una adquisición motivada por el entorno, si estaba o no presente también en los neandertales, o si representa lo que algunos han convenido en llamar *salto cuántico*. En cualquier caso, nos sirve para considerar, al menos por aproximación, la existencia de *precursores éticos* del mismo modo que, como todo apunta, los tuvo –y tiene– el lenguaje simbólico y, a su vez, el habla. Pero surge un problema epistemológico al respecto: el objeto de estudio. Evers sitúa en Francis Bacon el origen de la confluencia entre la ética, como materia filosófica, y la ciencia; hablamos, por tanto, de un largo recorrido histórico nacido de la necesidad de respuesta respecto a qué y cómo es, objetivamente, el ser humano, y que hoy cristaliza en una disciplina que levanta tanto interés como desaire: la neuroética, un concepto de vanguardia para la investigación de vanguardia que requiere de una clara apertura epistemológica si se pretende útil, y que ha permitido que filosofía y neurociencia se den la mano. Pero sucede que, habiéndose convertido el cerebro humano en *la caja de todos los misterios*, manteniéndose así el sesgo mecanicista y, por tanto, reduccionista, al que me refería anteriormente, debido, principalmente a los esfuerzos por identificar adecuadamente el origen de la conciencia, toda investigación ya realizada o en ciernes toma

¹¹ *Ibidem*, p. 75: «Reconocer que existen estas precondiciones animales para la racionalidad humana obliga a pensar acerca de la relación entre el ser humano y los miembros de otras especies inteligentes en términos de escala o espectro, y no de una sola línea divisoria entre ellos y nosotros».

¹² Hace unos 200 000 años.

¹³ ARZUAGA, J.L., *op. cit.*, (pos. 5995).

¹⁴ Considera Tattersall que los mecanismos del habla surgieron por mutación mucho tiempo antes de que quedaran configurados para poder articular sonidos, *cf.* Ian TATTERSALL, *The monkey in the mirror. Essays on the science of what makes us human*, Harcourt, San Diego, California, 2005, p. 51 y ss. Citado en R. BARTRA, *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*, Pre-textos, Valencia, 2014, p. 35 y ss.





por objeto principal de estudio el cerebro, quizás por ese otro sesgo antropocéntrico que tiende a tomar el humano como la medida referencia de todo cerebro¹⁵. ¿Podríamos, sin embargo, dejar a un lado, de momento, las estructuras y funciones cerebrales, con su inmensa trama neuronal, y buscar *precursores éticos* de otra manera, que no en otra parte? Me aventuro a afirmar que sí, y ya que no es este el momento ni el lugar para entrar en debates adyacentes al respecto, considero que es posible afirmar también que no hay cualidad o característica humana susceptible de ser desligada del proceso evolutivo, luego ¿es lo humano, es decir, la singularidad humana, con todo lo que ello implica, una emergencia derivada de una sucesión de emergencias precedentes? A partir de este punto, es precisa, entonces, una importante consideración: ningún fenómeno evolutivo, sea la emergencia de la conciencia o la eclosión del lenguaje simbólico, extingue aquello que lo ha hecho posible; muy al contrario, mantiene una relación directa y condicionante. El neurocientífico Antonio Damasio sostiene, en este sentido, que «nuestra mente y nuestras culturas están conectadas con los procedimientos y los medios de la antigua vida celular, así como de muchos seres vivos intermedios»¹⁶. Sirve como recurso, nuevamente, la analogía del agua de John Searle. Por otro lado, puesto que cada especie posee su especificidad y todas han de ser valoradas en sus características y cualidades, como en el caso humano, en tanto que emergencias de emergencias precedentes, todas han de compartir características en tanto que manifestaciones de un mismo fenómeno, es decir, características y cualidades que no son específicas de una u otra especie, sino que lo son del fenómeno de la vida –*Naturaleza Naturante* en Spinoza–, y por eso están presentes en todos los modos en que esta se manifiesta –*Naturaleza Naturada*–. Solo remitiéndonos a los mecanismos básicos de la vida cabe la hipótesis de la existencia de *precursores éticos*, que no solo funcionarían como base teórica para hablar de una ética natural, sino que justificarían la inmanencia *spinozista* superando todo reduccionismo: lo humano es y, por lo tanto, ha de observarse, estudiarse y comprenderse en la naturaleza, que es donde único es; por ello, no hay una naturaleza humana, sino una expresión de la naturaleza que llamamos humana por su singularidad, es decir, que no es contraria, ni diferente, ni superior a cualquier otra expresión de esa misma naturaleza, sino singular¹⁷, puesto que «la naturaleza es siempre la misma, en todas partes [...]; son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras»¹⁸.

¹⁵ ¿*Progresionismo* soslayado?, me pregunto.

¹⁶ DAMASIO, A., *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, Destino, Barcelona, 2018, p. 48.

¹⁷ SPINOZA: «Es imposible que el hombre deje de ser una parte de la naturaleza y que no siga el orden común de ella». Cf. SPINOZA, *Ética*, IV, apéndice, capítulo 7.

¹⁸ SPINOZA, *Ética*, III, Prefacio.

¿UN PRECURSOR ÉTICO UNIVERSAL?

Necesariamente lo humano ha de remitirnos a los mecanismos básicos de la vida, luego la dimensión ética humana también. ¿Qué hay, pues, en la vida, que pudiera ser considerado *precursor ético* y que haya derivado, por causa de las sucesivas emergencias a lo largo del proceso evolutivo, en la ética tal y como la concebimos teórica y normativamente, e incluso, y sobre todo, experiencialmente? Como sostiene Arsuaga, «la evolución es una sola y tiene patrones generales que se aplican a todos los grupos biológicos»¹⁹; es en esos patrones generales donde podemos ir en busca de nuestros *precursores éticos*, entendiendo que se trata de los cimientos biológicos sobre los cuales el pensamiento simbólico humano, a través de la cultura, ha construido la dualidad bien-mal a partir de la cual se fundamenta la ética como ámbito teórico desde el que adquieren utilidad y sentido los llamados *valores*, pero del mismo modo que un tejado no es el cimiento de la casa que cubre, pero depende de este para que su razón de ser tejado –la casa– se mantenga, no necesariamente los valores derivados de la ética tienen una correspondencia directa con los *precursores éticos* que los cimientan –esos patrones generales que se dan en todas las formas de vida–, pero ello no invalida la hipótesis de que tales patrones puedan ser considerados *precursores éticos*.

Yendo en pos de un punto de anclaje teórico y discursivo que me permita avanzar en la argumentación, se me ocurre el siguiente: la vida, para ser, necesita durar, mantenerse; si la vida no dura, se extingue, desaparece. ¿Cómo dura la vida? O, lo que es lo mismo, ¿cómo duran las formas de la vida, los modos que define Spinoza, las máquinas de supervivencia, en palabras de Richard Dawkins en su propuesta sobre el gen egoísta²⁰? La respuesta a esta pregunta, o un acercamiento a ella, la sitúa Arsuaga en el metabolismo, que se basa, a su vez, en un desequilibrio termodinámico que explica citando a Erwin Schrödinger y su libro *Qué es la vida* (1944), en el que el físico sostiene que la célula tiene que hacer la difícil tarea de enfrentarse al segundo principio de la termodinámica, según el cual «todo sistema completamente cerrado tiende inevitablemente al aumento de la entropía, es decir, se desliza hacia el estado de máximo desorden (o de mínima organización), que es el de equilibrio termodinámico o [...] de muerte. [...] Para mantener constante el orden y la organización dentro del organismo, tiene que incrementarse la entropía (el desorden y la desorganización) fuera»²¹. Por ello, para Arsuaga, la clave del metabolismo es que todo organismo busca deshacerse de la entropía que genera mientras vive y, en consecuencia, «la vida está en permanente desequilibrio termodinámico»²², pero un desequilibrio estable. El origen de este proceso se remonta en el tiempo hasta el llamado caldo primigenio, donde surge la célula «como un extraordinario conjunto

¹⁹ ARSUAGA, J.L., *op. cit.* (pos. 106).

²⁰ DAWKINS, R., *El gen egoísta extendido*, Salvat, 2017, p. 28.

²¹ ARSUAGA, J.L., *op. cit.* (pos. 1258).

²² *Ibidem* (pos. 1272).





de moléculas químicas con afinidades concretas y con las consiguientes reacciones químicas autoperturbadoras de ciclos repetitivos de pulsaciones, latidos y compases»²³. Para poder durar –resumiéndolo mucho–, la célula debía extraer del entorno la energía suficiente, y debía hacerlo con una eficacia que garantizara la estabilidad, de manera que esa misma energía era empleada para su autorreparación y para eliminar los desechos resultantes del proceso. Pero hubo algo más, un fenómeno en el que el neurocientífico Antonio Damasio pone especial énfasis: la estabilidad a la que tendió la célula proporcionaba un excedente de energía que le permitía «optimizar la vida y proyectarla hacia el futuro»²⁴. Y de este modo, señala Damasio, la célula prosperó y, en consecuencia, propició la reproducción. Se trata, por tanto, más que de un proceso, de una combinación de procesos, o un proceso de procesos, incluso podríamos decir metaproceso, que recibe el nombre de homeostasis, y por el que «se contrarresta la tendencia de la materia hacia el desorden con el fin de mantener el orden, pero a un nuevo nivel, el que permite un mayor grado de estabilidad vital»²⁵. El impulso natural de la célula de durar en el tiempo no puede más que considerarse como capacidad para mantenerse viva, es decir, perpetuarse y proyectarse en el tiempo. Damasio utiliza, incluso, la expresión *intención irrefrenable*²⁶ –con todas las salvedades respecto al término «intención», dado que Damasio no pretende *telos* alguno sino concretar lingüísticamente el proceso para garantizar su comprensión– para referirse a ese impulso natural y lo conecta con acierto con el *conatus* expresado por Spinoza en las proposiciones 6, 7 y 8 de la Parte Tercera de su *Ética*²⁷. Esta concepción de la homeostasis nos acerca a la posibilidad de identificar cualidades propias de la vida que pudieran ser consideradas *precursores éticos*. Para Damasio, la homeostasis abarca mucho más que la mera regulación equilibrada de los procesos biológicos; se trata de una propiedad de la vida que ha impulsado la selección natural y favorecido la evolución de todas las especies. El planteamiento de Damasio de esa propiedad fundamental del fenómeno de la vida como intención, en correspondencia con el *conatus*, lo empuja hacia un giro aún más *spinozista*, reformulando la homeostasis como «*poderoso imperativo*, carente de reflexión o expresión, que permite a cualquier organismo vivo, pequeño o grande, resistir»²⁸ y permanecer, durar en el tiempo. Si para muchos autores la revolución cognitiva que propone Yuval N. Harari, y que hizo posible la expansión de las estructuras cerebrales y un aumento del cerebro consiguiente de las mismas, es la causa de la cultura y del lenguaje sim-

²³ DAMASIO, A., *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, Destino, Barcelona, 2018, p. 58.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ P. 59.

²⁶ P. 60.

²⁷ SPINOZA: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»; *Proposición 7*: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma»; y *Proposición 8*: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido», cf. SPINOZA, *Ética*, III, 6.

²⁸ DAMASIO, A., *op. cit.*, p. 44.



bólico, con todo su entramado de convenciones, reglas y, por extensión, de la moralidad y los principios éticos que nos hemos dado como reguladores de la conducta, para Damasio la verdadera causa, el origen cierto de nuestra humanidad no es un fenómeno fortuito provocado por causas ambientales que forzaron la activación de mecanismos adaptativos, sino, precisamente, el *poderoso imperativo*, el *conatus*, el impulso homeostático. Se refiere, por ello, a una *homeostasis sociocultural*²⁹ que opera de la misma forma que la homeostasis orgánica por ser una proyección de esta. Para Damasio los avances culturales responden «a una detección del desequilibrio en el proceso de la vida y tratan de corregirlo dentro de las limitaciones que impone la biología humana y las restricciones que dicta el entorno social y físico»³⁰. De este modo, todo concepto normativo, toda regla social, todo sistema moral e incluso todo sistema de justicia, son formas de respuesta ante los desequilibrios que se dan en la sociedad y ponen en peligro al colectivo y a los individuos. Pero no se trata de una traslación casual ni de una coincidencia, sino de un proceso complementario y dependiente de la homeostasis orgánica, cuya acción ocurre en el nivel superior de la mente, en la corteza cerebral. Entre esta homeostasis básica y la *homeostasis sociocultural* intervienen las emociones como reacciones al desequilibrio, y esto prueba, a juicio de Damasio, lo que define como *regulación híbrida de la vida a cargo del cerebro humano*³¹. Dicho de otro modo, «la homeostasis sociocultural se añadió como una nueva capa funcional de gestión de la vida, pero la homeostasis biológica siguió allí»³². Hay una clara interacción entre ambas formas de homeostasis y la amplitud de las implicaciones de esta interacción en el comportamiento humano es aún un misterio, pero representa una valiosa vía de estudio que nos puede permitir la identificación de nuestros *precursores éticos*. En este sentido, Damasio traspasa la frontera de la emergencia de la conciencia como punto de partida de una moralidad que surge como consecuencia de la autoconciencia, que, a su vez, condujo al desarrollo de un pensamiento autobiográfico que empujó a la reflexión, la observación, la deliberación y la búsqueda y concreción de conocimiento. Surgen, a partir de ese momento evolutivo, los mitos, los símbolos y la dinámica mental que hace del *Sapiens* un constructor de representaciones incansable, que se reconoce como agente activo en el proceso de la vida y que siente el impulso de protagonizar su propia experiencia vital. Ahí está el origen de la ética de hoy, asentado «sobre comportamientos premorales [...] que la naturaleza había venido mostrando desde mucho antes de la aparición de una conciencia reflexiva»³³. Esta alusión de Damasio a comportamientos premorales nos pone, sin duda, en la pista de nuestros *precursores éticos*, ya que implican lo que el neurocientífico define como *sabiduría neurobiológica*

²⁹ DAMASIO, A., *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, Destino, Barcelona, 2010, p. 437.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 438.

³³ *Ibidem*, p. 436. La conciencia reflexiva proporciona los recursos para que el individuo humano observe su conducta y comience a interpretarla y modelarla en aras de mejorar su existencia.

*congénita*³⁴ y reconoce como cualidad del *conatus spinozista*, considerando al filósofo verdadero auspiciador de la neurociencia contemporánea.

Si la homeostasis, como señala Damasio, se halla en el corazón mismo de la vida, ¿qué podría ser considerado en ella como *precursor ético*? Indudablemente, no hay escenario más apropiado, por global, para la búsqueda de *precursores éticos*, y, dado que todas las formas de vida están sujetas a la dinámica de la homeostasis, en todas han de darse características que podrían ser consideradas puntos de partida de la especificidad evolutiva posterior; es decir, la singularidad, necesariamente, debiera contener mecanismos *protosingulares* que, del mismo modo que sucedió con el desarrollo de la complejidad del cerebro, de la conciencia por causa de esta, del lenguaje y, finalmente, del lenguaje simbólico, son comunes a todas las especies por ser cualidades del fenómeno de la vida. Pero si todas estas emergencias son movidas por el mismo principio, todas suponen un inmenso conjunto de estrategias adaptativas que operan como acción consecuente de la homeostasis; es decir, el *poderoso imperativo*, el *conatus*, impele al cerebro a la elaboración de mecanismos adaptativos que permiten al ser humano, como individuo y como especie, y a toda forma de vida, durar en el tiempo. Estos mecanismos adaptativos se basan en la experiencia resultante de la interacción con el medio y de la información contenida en los genes que porta el individuo, y su objetivo es uno, claro y específico: la supervivencia. Para los naturalistas como Arsuaga la supervivencia es previa al impulso de reproducción, es decir, «son aquellos individuos que tienen éxito en la vida, porque están bien adaptados, los que producen más descendientes»³⁵; para los considerados ultradarwinistas, como Dawkins o Maynard Smith, «los individuos se afanan para transmitir el mayor número posible de sus propios genes. [...] Unos miran a los genes y otros a los individuos y su relación con el medio, es decir, su ecología y sus adaptaciones»³⁶. En cualquier caso, y al margen de este debate, la cuestión central sigue siendo ese durar en el tiempo, la supervivencia, que es una consecuencia de la homeostasis, y que hace que «cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser»³⁷, decía Spinoza. Dicho de otro modo, la supervivencia es el valor en liza en la adaptación, fenómeno común a todas las formas de vida; luego, por la supervivencia, la vida permanece, tiene continuidad en sus modos, pero no solo eso: la vida, además, prevalece.

La clave de la definición de Damasio de la homeostasis como *poderoso imperativo* reside en el hecho de que hace posible que cualquier organismo vivo, independientemente de su tamaño y sus características, pueda resistir la tensión propia de esa experiencia balanceada entre el orden y el desorden ínsita del proceso metabólico y, además, prevalecer. Se trata de dos aspectos resultantes de la propia actividad homeostática orientados al mismo fin, o, mejor dicho, a la misma función: permane-

³⁴ DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Destino, Barcelona, 2010, p. 94.

³⁵ ARSUAGA, J.L., *op. cit.* (pos. 4652).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ SPINOZA, *Ética*, IV, 18, Escolio.



cer, durar en el tiempo. Pero ¿no basta con sobrevivir? En este punto Damasio realiza una extraordinaria aportación identificando estas dos funciones de la homeostasis o *poderoso imperativo*: por un lado, la *resistencia* «produce la supervivencia y se da por hecho sin ninguna referencia ni reverencia específicas cuando se considera la evolución de cualquier organismo o especie»³⁸; por otro lado, la *prevalencia* «asegura que la vida se regule dentro de manera que no solo sea compatible con la supervivencia, sino que contribuya también a la prosperidad, a una proyección de la vida hacia el futuro de un organismo o especie»³⁹. Esta distinción es fundamental y nos permite considerar la *prevalencia* como *precursor ético primordial* en tanto que no solo participa del «objetivo» biológico de la supervivencia, sino que lo dota de sentido puesto que lo garantiza, aboca a la prosperidad, que es lo único que hace posible la durabilidad; por ello, la condición humana, al igual que toda forma de vida, se halla dotada de una motivación muy concreta: «Resistir y proyectarse hacia el futuro en cualquier circunstancia»⁴⁰. Esta misma afirmación de Damasio la encontramos en Spinoza, para quien la naturaleza no solo es causa de que las cosas empiecen a existir sino de que perseveren en su existencia⁴¹. Pero quizás debiera ser matizada la expresión «objetivo biológico de la supervivencia»; no debe ser entendida como finalidad propiamente dicha, sino, en todo caso, como una forma de nombrar el efecto homeostático que deriva en función. No existe el objetivo de prevalecer puesto que la *prevalencia* es simultánea al resto de los procesos homeostáticos, luego no hay *telos*, ya que no hay realidad alguna alcanzable porque ya es, por eso es preciso atender al significado de la expresión como efecto en el sentido de función derivada, como indicaba antes. Por otro lado, bien vale una reflexión amplia acerca de un hecho ligado a la *prevalencia* que desbarata toda dualidad en la concepción del fenómeno de la vida —es de gran arraigo cultural la idea de la muerte como final de la vida y en consecuencia antagónica respecto a esta—: la vida empezó a ser y continúa siendo, sin contener en ella predisposición alguna a su propia finalización. En otras palabras: la vida es un fenómeno expansivo y, como tal, se promueve a sí misma, solo puede ser, por ello, *probiótica*⁴². La muerte no es su contrario en modo alguno, porque la muerte de los organismos complejos no aniquila el fenómeno y, además, forma parte del propio proceso evolutivo, o si se prefiere, de la propia regulación homeostática en aras de la *prevalencia*, por paradójico que parezca, luego la vida no es ni puede ser *protanática*⁴³.

³⁸ DAMASIO, A., *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, p. 44.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 53.

⁴¹ SPINOZA: «Se sigue de aquí que Dios no solo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia». Sobra decir a estas alturas que toda referencia a Dios en Spinoza ha de ser considerada como sustancia pura o naturaleza, no como deidad propiamente dicha. Cf. SPINOZA, I, 24, Corolario.

⁴² Que promueve y favorece la vida.

⁴³ Que promueve y favorece la muerte.





A modo de conclusión podemos afirmar que la *prevalencia* es la garantía homeostática de la vida y, por tanto, *precursor ético primordial* porque propicia estos vitales que favorecen la existencia de los individuos, de las especies, de la propia vida. Si pretendemos hallar un *precursor ético* tomando como objeto de análisis al individuo y, particularmente, su cerebro, erramos; si tomamos como objeto de análisis a las especies mediante la búsqueda de comportamientos o cualidades que pudieran ser considerados comunes, erramos. No es el individuo ni la especie, sino la vida –*Naturaleza Naturante*– la que prevalece a través de los individuos y de las especies, que son sus modos –*Naturaleza Naturada*–, manifestaciones singulares de una misma realidad, y lo hace por medio de la homeostasis, presente, como indica Damasio, «a escala microscópica, en cada célula viva, y podemos imaginarla a escala macroscópica, en toda la naturaleza: en nuestros organismos, constituidos por billones de células, en los miles de millones de neuronas de nuestro cerebro, en la mente que emerge de nuestros cerebros encarnados en un yo, y en los innumerables fenómenos culturales que los diferentes colectivos humanos han construido y modificado durante milenios»⁴⁴. Por otro lado, Dawkins, como otros ultradarwinistas, pone el acento en los genes, identificando estos como la unidad de selección natural por excelencia⁴⁵. La teoría genética ultradarwinista aporta una perspectiva, a mi juicio, disociada. Identificar el gen como el mecanismo básico de la supervivencia obvia el principio prevalente de la vida, puesto que, si se considera a los organismos como meras máquinas de supervivencia –es así como los define Dawkins– para los genes, siendo estos los portadores del valor de supervivencia, se pierde de vista la homeostasis como fenómeno fundamental del fenómeno global que es la vida. La afirmación de un «egoísmo» del gen, en el sentido de que es este el que busca durar en el tiempo a través de los organismos, tiene, así, demasiados peros. Dawkins se refiere a una lucha por la existencia que se remonta en el tiempo hasta los primeros replicadores, moléculas con la extraordinaria capacidad de hacer copias de sí mismas, a partir de las cuales surgió una nueva forma de estabilidad determinante en la selección natural. Las copias podían tener errores y todas se nutrían del caldo primario en un proceso, precisamente, expansivo que iba en detrimento de la estabilidad al agotarse los recursos de este, lo cual dio lugar a otra condición para la supervivencia: la competencia. De ese modo, «cualquier copia con errores que diese como resultado un nivel más alto de estabilidad o una nueva forma de reducir la estabilidad de los rivales, era, automáticamente, preservada y se multiplicaba»⁴⁶. Ese es el punto clave de la teoría del egoísmo genético según la cual un gen se abre paso evolutivamente hablando en detrimento de otros para preservarse, y para ello se vale de otros genes y del organismo que, del mismo modo, utiliza para ese fin. Sin embargo, aun pudiendo considerarse este argumento, no puede obviarse que lo

⁴⁴ DAMASIO, A., *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, p. 60.

⁴⁵ DAWKINS, R., «No es la especie, ni el grupo, ni siquiera, estrictamente hablando, el individuo. Es el gen, la unidad de la herencia». *El gen egoísta extendido, op. cit.*, p. 15.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 26.

propicia la homeostasis, luego la competencia y la estabilidad son condiciones subsidiarias de la *prevalencia*; los genes han de ser considerados, entonces, no ya unidades últimas, y mucho menos precursores éticos, sino soporte a través del cual acontece la *prevalencia* como cualidad. Si no son los individuos ni las especies, tampoco son los genes; es la vida. La atención ha de ubicarse en el fenómeno de la vida que, por más que haya sido observado, analizado y reflexionado, sigue siendo un verdadero misterio, sobre todo en sus orígenes.

La consideración, pues, de la *prevalencia* como *precursor ético primordial* abre la puerta a la búsqueda de otras cualidades de la vida que pudieran operar igualmente como precursores, pero el principal, sin duda, ha de ser la *prevalencia*, porque podemos afirmar que todos los procesos químicos que participan de la homeostasis y cristalizan en *prevalencia*, todos sin excepción, tienen que ver con los ajustes adaptativos de los organismos necesarios para garantizar la integridad y la salud, que es, precisamente, lo que permite prevalecer, no solo sobrevivir. La integridad y la salud solo pueden ser tenidas como condiciones constituyentes de un estado que, además, cultural e incluso evolutivamente, ha sido el objeto de toda acción de toda forma de vida: el bienestar, que es la consecuencia de la integridad y la salud. Podemos concebir el bienestar, en definitiva, como el estado prevalente por excelencia, porque aquella estabilidad motivadora de los primeros replicadores y actuales genes —la competencia habría de ser observada como capacidad efectiva y no sentido o razón— solo era y es posible desde la salvaguarda de la integridad y la conservación de la salud, por ello hemos de aceptar la *prevalencia* como *precursor ético primordial*, porque de ese bienestar ha dependido y depende hoy la percepción y concepción que los individuos tienen de la realidad, de sí mismos y de los demás, lo cual impregna toda la experiencia existencial, en la que participan emociones, sensaciones, sentimientos, pensamientos y, por supuesto, valores y principios éticos. Se trata, por acabar con Spinoza, de que «el esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él, y, sin él, no puede concebirse ninguna virtud»⁴⁷.

RECIBIDO: 1 de junio de 2020; ACEPTADO: 26 de junio de 2020

⁴⁷ SPINOZA, *Ética*, IV, 22, Corolario.



LA DANZA COMO FORMA DE CONOCIMIENTO. PENSAR LA COMPLEJIDAD: QUIASMOS Y DIAMANTES*

Sara Reyes Acosta
reyes.asara@gmail.com

RESUMEN

Las herramientas estéticas propuestas en este artículo persiguen la intención de articular y reflexionar en la danza en tanto fenómeno y práctica artística atendiendo a su capacidad generativa y reflexiva. Para ello establezco analogías entre las complejidades que comparten la teoría estética y la danza, desde las interrelaciones modales propuestas en la *Estética modal*, las cuales nos facilitan pensar en términos de transitividad, movimiento e interrelación. En especial en este artículo, me propongo centrarme en el terreno intermedio de tensión y conflicto de la experiencia estética a partir de la atractiva Teoría de Diamantes.

PALABRAS CLAVE: danza, conocimiento, interrelación, complejidad, Estética modal, Teoría de Diamantes.

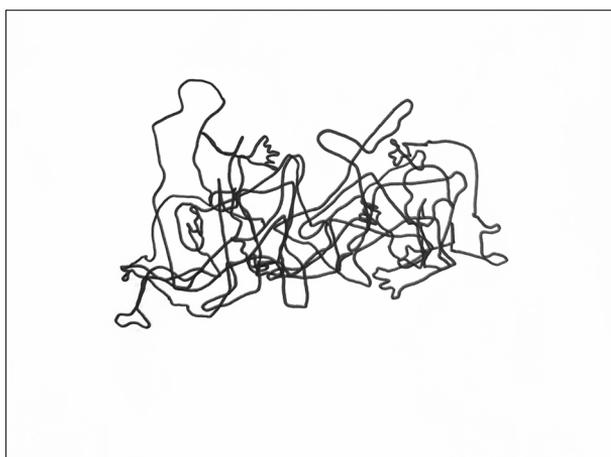
DANCE AS A WAY OF KNOWLEDGE.
THINKING COMPLEXITY: CHIASMS AND DIAMONDS

ABSTRACT

The aesthetic tools proposed in this article pursue the intention of articulating and reflecting on dance as a phenomenon and artistic practice both from its generative and reflective ability. For that purpose I establish analogies between the complexities that aesthetic theory and dance share, from the modal interrelationships proposed in *Estética modal*, which give us the access to think in terms of transitivity, movement and interrelation. Especially in this article, I intend to focus on the intermediate playing field of tension and conflict of the aesthetic experience from the attractive Diamond Theory.

KEYWORDS: dance, knowledge, interrelation, complexity, «Modal Aesthetics», Diamond Theory.





Dibujos de la autora.

* Este artículo es continuación de mi ensayo «La danza como forma de conocimiento», que forma parte del libro conjunto *Ensayos indisciplinados* (Libro colectivo del Grupo de Investigación de la ULL «Repensar la Filosofía», en prensa). Ahí he planteado algunos elementos por los cuales la danza se constituye como una disciplina autónoma y compleja, propia de consideración filosófica. Para ello, en la segunda parte del ensayo, con el subtítulo «Cinestésias modales, seguir moviendo» pretendí recoger las transformaciones y la motricidad de las relaciones intermodales sirviéndome de la *Estética Modal* de Jordi Claramonte (cf. J.C. *Estética modal*, Tecnos, Madrid, 2016). / This paper is a continuation of a previous essay, «Dance as a way of knowledge», part of the collaborative book *Ensayos indisciplinados*. Here I proposed from various sources some aspects by which dance is constituted as a complex and autonomous discipline, susceptible to philosophical consideration. Hence, in the second part of the essay, with the subtitle «Modal Kinesthesias, Keep Moving», I tried to capture the transformations and the motility of intermodal relations, making use of *Modal Aesthetics*.

Cabe preguntarnos en este espacio de reflexión con más insistencia qué queremos decir con «conocimiento», qué tipo de conocimiento genera la danza y nos interesa. En el ensayo anterior recojo ciertos planteamientos y contextos donde considero que tiene lugar esta afirmación, tanto en el terreno de la danza como en la reflexión estética. Llegábamos a la idea de que algunos de los rasgos distintivos de la danza como fenómeno son su ambigüedad, plasticidad, complejidad y generatividad. Tales conceptos son especialmente relevantes para la reflexión estética. A pesar de que la misma teoría estética se sirva de formulaciones lógicas que pretenden dar coherencia a ciertos fenómenos artísticos y reflexionar sobre sus poéticas, también parte de un espacio abierto y confuso. Especialmente tales dificultades considero que deben ser integradas en la propia teoría, a partir de la articulación, el entrecruzamiento y la diversidad de factores conviviendo.

Para retomar brevemente de dónde aparecen estas herramientas estéticas que se plantean en la *Estética modal*, es importante destacar sus influencias más directas. Estas tienen lugar desde los problemas estéticos que planteaba Aristóteles en su *Poética*, donde la experiencia estética era ya concebida desde el conflicto o la tensión, la presencia de la Ontología modal de Hartmann, la Estética relacional de Lukács y las nuevas teorías de la física y la matemática contemporánea que pretenden acoger la complejidad de los fenómenos a partir de planteamientos y herramientas que puedan adecuarse a tales exigencias. Nuestro interés será aproximarnos a la comprensión de estos conceptos teóricos desde el movimiento que los constituye, pensando las poéticas en tanto sistemas complejos autoorganizados y sus modos de articularse con la praxis.

Esta cita puede ser un buen comienzo, como declaración de transitoriedad:

Pero gracias a Maxwell, al Marx de los Grundrisse y a Lukács sabemos (que) al igual que las obras de arte producen y alimentan una sensibilidad, las sensibilidades estéticas, también a su vez, propician la aparición de obras que sean susceptibles de dar cuenta de esa sensibilidad y la espoleen llevándola más allá, haciéndola capaz de afinarse y de seguir explorándose¹.

De cara a abrir este terreno de reflexión me gustaría hacer uso de la danza como aquello que rebosa los límites de lo performativo dotando a la danza de autonomía para preguntarse a sí misma y cuestionar las relaciones que se establecen con su entorno. Esto implica pensar en la danza no solo como aquello que produce obras. Con la idea de «danza como forma de conocimiento» deseo rescatar también todo ese lado que no es performance. La atención de tal afirmación no radica tanto en una cuestión epistemológica sino que su sentido está más en el proceso artístico y en la reflexión estética. Aquí me gustaría centrarme tanto en su capacidad generativa y relacional como en las poéticas y estéticas que acontecen o emergen.

Chyrsa Parkinson, bailarina y pedagoga, en otros términos afirma que lo que hace que sea conocimiento en la danza radica en dos aspectos fundamentales:

¹ Cf. J. CLARAMONTE, *Estética modal*, p. 133.





en lo artesanal, refiriendo a todo el trabajo con el cuerpo, la danza como materialización, como entidad materializadora, y en lo colectivo, en el contagio, en lo relacional y en la carencia de autoría. Afirma que estos dos aspectos constituyentes son relacionales y tienen tanto que ver con lo material, el cuerpo, el tiempo, el espacio, etc., así como con lo conceptual que es también sujeto a ser materializable. «Los bailarines tenemos que movernos y trabajar con dicotomías»². Uno de los aspectos que destaca de estos conceptos relacionales considero que radica en la constante actualización del cuerpo en relación con sí mismo y con las relaciones en las que se encuentra simultáneamente. Esto supone doble tarea: la asimilación de conceptos corporalmente, a través de la práctica y la *téchne*, y lo analítico, la autoconciencia de tales materiales para poder ser transformados o estudiados. Estas dimensiones que funcionan en cooperación, práctica y análisis, son posibilitadas a través de lo que ella denomina el cuerpo «hipersintético». «There's so many people in my body now», afirma. Este cuerpo refiere a todo el contexto en el que el mismo trabaja de modo indisociable, inmerso en la continua tarea de coordinar e incluir, diferenciar y separar. Estas dicotomías se enmarcan en su trabajo a través de su estudio *Experiential Authorship*, el cual se define por una relación íntimamente conectada con el trabajo del bailarín/performer, que es tanto artesano, trabaja con materiales y genera materiales, y agente colector de conocimiento y experiencias.

Georg Lukács enuncia en su *Estética* que el pensamiento estético debe ser capaz de incluir tanto la sensibilidad estética, la productividad artística así como las derivas sociales e históricas que se despliegan desde estas dos dimensiones. Con fines a poder integrar tal complejidad, varias lógicas conviviendo en un mismo fenómeno, cosa que ocurre tanto en el terreno estético como, y muy especialmente, en la danza, la Teoría de Diamantes puede ayudarnos a estudiar tales interrelaciones.

La Teoría de Diamantes es planteada por Rudolf Kaehr e influida en gran medida por el filósofo alemán Gotthard Günter a partir de su propuesta teórica sobre la lógica policontextual con la que pretendía superar el dualismo del universo lógico tradicional. Rudolf Kaehr desarrolla este sistema de pensamiento matemático con el fin de construir y articular estructuras complejas que integren y den cuenta de expresiones complejas, organizadas en lo que denomina como *geometría oposicional*. A pesar de que su propuesta teórica tiene lugar en el ámbito científico y matemático, se inspira en parte en la temporalidad no lineal del arte para reflexionar sobre el dinamismo no unidireccional de las formas vivas.

What is well known in time-related arts, that the temporality of a piece can be an intertwined movement of different futures and different pasts, is a thing of absolute impossibility in science and mathematics³.

Esta idea de imposibilidad viene dada en gran medida, afirma, a partir de la una versión histórica que ha priorizado la necesidad de contar con una estruc-

² Entrevista para el programa Sporá La Caldera, Barcelona, 2019.

³ Rudolf KAHR, *The Book of Diamonds*, Think Art Lab, Glasgow, 2007, p. 11.

tura simple que sea capaz de componer nuestras acciones de forma razonable, como puede ser la cronología. Sin embargo, Kaehr se pregunta si en este hecho compositivo puede incluirse la complejidad, analizando y deconstruyendo ciertos patrones unidireccionales de la ciencia, que son efectivos, pero que en ocasiones no incluyen las intersecciones y las ambivalencias, y que, por ende, no pueden explicar ciertos fenómenos complejos como la polirritmia, la panarquía o convivencia de las formas, la multitemporalidad de las narrativas, etc. En las artes relacionadas con el tiempo, afirma Kaehr, estas estructuras temporales complejas suceden en todo momento, es decir, su complejidad estética y artística no es interferida por el hecho de presentarse y suceder en un tiempo calculable y limitado en un lugar concreto y con un valor económico concreto.

En otros términos, Chrysa Parkinson enuncia:

The dancer's experience is not a self contained object that can be traded, displaced and held but a live, transgressive animator of space, time and relationship. The dancer animates materials into a liminal thing-ness through presence and movement. Liminal materials animate the dancer. The dancer's experience is proposed not only as a tool for enabling choreography (although it is also that) but as a means of rendering material live⁴.

En la *Estética modal* Jordi Claramonte rescata los diamantes con el fin de poder atender e ilustrar el entrecruzamiento de trayectorias y de tensiones, ese lugar intermedio suspendido donde tienen lugar los «modos de relación». El concepto de quiasmo es imprescindible para explicar la Teoría de Diamantes. Este concepto que defiende Merleau Ponty en su visión fenomenológica «permite poner en juego la dualidad eludiendo el dualismo»⁵. También Gotthard Günter ya había destacado la importancia del quiasmo, reconociendo su necesidad de aplicación especialmente en contexturas lógicas donde se necesita atender diferentes polaridades de manera simultánea. El quiasmo acoge el desdoblamiento de los estados en lugar de suprimirlos o excluirlos.

Este fenómeno quiasmático podemos verlo por ejemplo claramente en los superhéroes, la convivencia de dos personajes en una misma figura, el caso de Spiderman y Peter Parker. Las modulaciones que ocurren en este proceso de transformación y quiasmo es lo que realmente nos interesa de cara a explicar los procesos de desdoblamiento del objeto artístico, como, por ejemplo, lo que está en medio del acto de emisión y recepción. Más que dos puntos, uno de partida y de llegada, nos permite enfocarnos en esas tensiones intermedias, «liminales», que están sucediendo. De este modo, la estructura del diamante es una forma eficiente y compleja de acoger y articular esas tensiones que tienen lugar en toda experiencia estética,

⁴ Chrysa PARKINSON, «Documenting Experiential Authorship», *VIS-Nordic Journal for Artistic Research*, 0 (2018) <https://www.researchcatalogue.net/view/392218/392219/0/0>.

⁵ J. CLARAMONTE, *op. cit.*, p. 250.



rechazando de alguna manera caer en el juego de lo «subjetivo» y lo «objetivo» e invitando la presencia de al menos un tres.

DIAMANTIZAR

The image I create is something between what the audience sees and what I see.
Chrysa Parkinson

Esto podría ser un diamante sencillo. Para poder construir un diamante, como decíamos, debe haber al menos un tercer elemento intermedio que articule, y otro elemento que desconocemos. Las diferentes fuerzas oscilan así entre lo concreto y lo indefinido, lo que sabemos y lo que ignoramos.

los otros

/

tú - yo

/

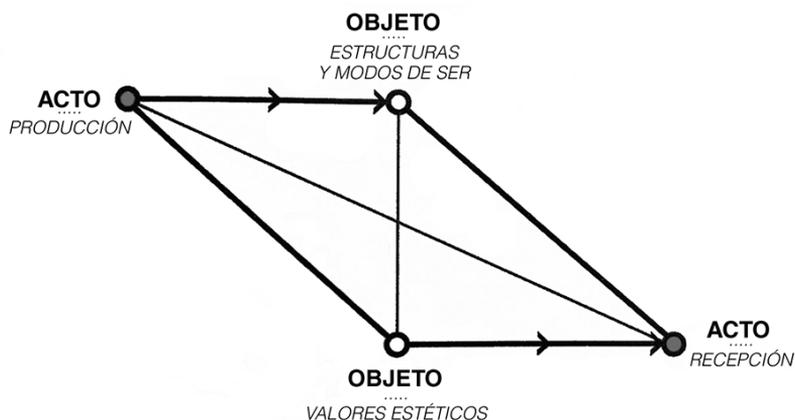
nosotros

Atendiendo a la cita y con el interés de construir un diamante podemos observar que la primera relación es la relación clásica «acto produce objeto» (*the image I create*). Ahora bien, tal imagen u objeto sufre un proceso quiasmático en tanto que insinúa que lo que ella ve y lo que la audiencia ve no radica en sí en el mismo objeto, sino en el objeto desdoblado. La imagen que produce está atravesada por un quiasmo, en tanto el artista pierde cierto control predictivo y autoría sobre el objeto que genera. Tal objeto se desdobla y ocurre aquí otro proceso de producción que radica ahora en este objeto, dándose lugar al proceso de recepción facilitado por el objeto desdoblado. Es decir, habría dos procesos de producción, el primero que genera el artista y el segundo que genera el objeto. No obstante, afirma Hartmann, «el primer» objeto contiene estructuras y modos de ser mientras que «el segundo», ya quiasmático, contiene valores estéticos.

Además, las flechas que unen acto con objeto y objeto con acto en diagonal comparten una relación de coincidencia afirma Kaehr, generándose así una especie de armonía y simultaneidad. Estas relaciones de correspondencia nos reflejan como ningún elemento por sí mismo es capaz de generar una respuesta autónoma sino siempre dentro de la estructura. Para que el quiasmo suceda en esta estructura, además de desdoblarse, debe ocurrir esta relación de correspondencia (ABBA: acto-objeto-objeto-acto-acto-objeto, etc.) asegurando *igualdad categorial*. Es más, Kaehr nos sugiere que las flechas no tienen por qué darse en una sola dirección y ser consecutivas, pueden ser reversibles y/o simultáneas, relacionales.

Veámoslo gráficamente en la página siguiente.





Por ello, lo interesante en la cita considero que radica en que afirme que el objeto o la imagen que produce el/la artista es algo intermedio, en el *entre*, y que por tanto el proceso de recepción no es directo y predictivo, aunque tampoco es del todo aleatorio. A partir de la estética axiológica de Hartmann, podemos afirmar:

Ningún artista puede propiamente *producir* valores, lo que puede hacer es coincidir con ellos, verlos –como quien ve una apuesta– y orientar su producción en función de ellos, del mismo modo que el caminante no produce los hitos de su camino o las estrellas que lo orientan, sino que coincide con ellas, las reconoce y actúa en consecuencia⁶.

Parafraseando a Rudolf Kaehr, la Teoría de Diamantes es una vía para practicar la complementariedad del movimiento. Esto supone asumir la dificultad de integrar, comprender que puedes estar yéndote y acercándote a la vez, en ese lugar intermedio que no es ni un lugar ni el otro, y que no obstante se dan con simultaneidad y complementariedad. Por ello un diamante puede acercarnos a pensar en la inmensidad de posibilidades simultáneas, no tanto como algo inabarcable, sino como algo que radica en las proporciones. Un ejemplo que el propio Rudolf Kaehr formula en su libro *The Book of diamonds* es el caso de cuando hay una trayectoria fijada entre dos puntos, dos aeropuertos por ejemplo, y uno intermedio donde se hace escala. Este punto intermedio es a la vez llegada y salida. La relación que se establece en este lugar es a la vez el mismo y diferente. En esta dicotomía ocurren tanto la similitud como la oposición, el hecho de salir y llegar son realidades opuestas a pesar de compartir un espacio común.

⁶ *Ibidem*, p. 164.



Especialmente en la danza este tipo de relaciones quiasmáticas están constantemente presentes y en conflicto, empezando por la relación con el propio cuerpo. El cuerpo que es y el cuerpo que produce, el cuerpo material que da forma, materializa y es transformado, afectado, el cuerpo presente y el cuerpo reflexivo (en términos de Merleau Ponty) que reflexiona, recuerda, reencarna, se cuestiona, proyecta. Ambos trabajan de la mano y a la vez. No pueden emanciparse completamente uno del otro, sino que más bien sus relaciones oscilan en cuestión de proporcionalidad.

As a dancer I do not own what I make. I don't have a body of work I can separate from and sell, give or lend to someone else. I don't generate objects but there is a thing-iness to I what I do generate⁷.

Uno de los rasgos más interesantes sobre los diamantes es que no están envueltos en el paradigma de la solución de problemas, ni tratan sobre eternas verdades lógicas, sino en maneras de abrir y descubrir, en «juegos de vivir», afirma Kaehr. Por tanto, el sentido de los diamantes radica más en nuestra capacidad de ilustrarlos y construirlos. «Diamonds are not falling from the blue sky, they have to be positioned»⁸.

Diamonds had been surviving in Western thinking as neglected creatures, reduced to logical entities, like Aristotle's *Square of Oppositions*. To do the diamond, i.e., to *diamondize* is still the challenge we have to enjoy to risk.

Tomando esta estructura inclusiva, Kaehr nos invita a pensar a partir la apertura de significación de las formas, ya existentes en el pensamiento antiguo y olvidadas por el pensamiento moderno. «Its simple bi-valuedness is automatically forcing this attitude of thinking to evaluate the binaries involved, i.e. open is good, closed is bad...». Más que pensar en términos binarios y excluyentes los diamantes sirven para pensar la simultaneidad, en la que pueden convivir abierto, cerrado, finito, infinito, estático, dinámico. Tomando por tanto esta idea de complementariedad expuesta podemos concluir y enunciar cuatro elementos o fuerzas dinámicas fundamentales que constituyen un diamante: aceptación, oposición, rechazo y proposición.

Por tanto, el reto en defender este sistema de pensamiento radica en la capacidad de integrar la complejidad, el dinamismo que constituye las formas vivas, y en concreto la danza en tanto arte vivo, incorporando incluso aquello que quedaba en un «punto ciego» de nuestra visión, aquello que descartaríamos o ignorábamos. Al jugar con la posibilidad de varias caras funcionando en una misma realidad, ampliamos los espejos, nuestro conocimiento y nuestro ámbito de reflexión y de visión.

RECIBIDO: 3 de junio de 2020; ACEPTADO: 26 de junio de 2020

⁷ Chrysa PARKINSON, «Documenting Experiential Authorship», *VIS-Nordic Journal for Artistic Research*, 0 (2018).

⁸ Rudolf KAEHR, *op. cit.*, p. 16 y ss.





Léger, 1954.

POSTHUMANISMO Y ECOLOGÍA. Repensar afectos e interacciones a través de la filosofía deleuziana¹ / Posthumanism and ecology. Re-thinking affects and interactions through Deleuze' philosophy. Rosi BRAIDOTTI and Simone BIGNALL (eds.), *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deleuze*, Rowman & Littlefield, Londres, 2019.

Los ensamblajes entre lo humano y no-humano han sido, desde su inicio, uno de los principales focos de análisis de la teoría posthumanista. Pero ¿cómo entender estas relaciones desde la ecología? Esta es la pregunta que trata de responder este excelente volumen editado por dos de las principales voces del posthumanismo, Rosi Braidotti y Simone Bignall. El texto parte de la filosofía deleuziana, los estudios feministas y materialistas para ofrecer una reflexión sobre las complejas energías materiales de nuestro planeta. Se sirven de las filosofías indígenas para comprender el pensamiento como corporeizado en las «geo-formaciones» que configuran y definen la existencia en términos relacionales. Siguen, por tanto, la estela de una epistemología feminista unida a la tradición materialista-spinozista y con un firme compromiso con los «conocimientos situados».

El primer capítulo, escrito por la editoras y titulado «Posthuman Systems», a modo de prólogo, nos ofrece una breve introducción del posthumanismo como convergencia entre el posthumanismo y el postantropocentrismo, así como una clarificación del concepto de «ecología» que está presente en el título del volumen y en cada

uno de los capítulos que lo componen. Se trata de la ecología tripartita expuesta por Feliz Guattari en *Las tres ecologías*: ecología medioambiental, ecología social y ecología mental. Las autoras exponen cómo a lo largo del texto la «geo-zoe-etología» (2) de Deleuze, inspirada en Spinoza, Nietzsche y Bergson, es de enorme utilidad para ir más allá del marco antropocentrista y abandonar las jerarquías entre especies para así comprender las mutuas afectaciones entre lo humano y lo no-humano. El materialismo deleuziano abre la posibilidad a todos los autores y autoras de este texto de pensar los ensamblajes de las vidas, incluso de las fuerzas y formas no vivientes, ahondando en el «devenir otro» que destacan Deleuze y Guattari. Rosi Braidotti y Simone Bignall ponen de manifiesto en estas primeras páginas una de las grandes virtudes de este texto, el carácter transdisciplinar de los conocimientos emergentes en torno al posthumanismo. La variedad metodológica y temática nos permite aproximarnos al posthumanismo desde la biología, el arte, la arquitectura, la filosofía, el derecho, la economía o la biología. Todo ello desde una filosofía deleuziana y comprometida con la relacionalidad, no-linealidad y heterogeneidad que la caracteriza.

El segundo capítulo, «Deleuze and Diffraction», escrito por Iris van der Tuin, es una de las grandes aportaciones de este libro, no solo por el meticuloso estudio y reflexión sobre la obra de Deleuze y Guattari, sino por la capacidad de vincularlo con un complejo concepto, familiar para la filosofía neomaterialista, a saber, la difracción. Iris van der Tuin plantea la difracción baradiana como una metodología de indeterminación que implica la desafiante tarea de comprender las consecuencias de los encuentros entre las distintas agencias cuando se trata de relaciones afectivas. De este modo, nos anima a alterar las preguntas, pues ya no nos preguntaríamos ¿qué es

¹ Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de la Ayuda para Contratos Predoctorales FPU 2017 del Ministerio de Ciencia, Investigación y Universidades del Gobierno de España.





la ecología posthumanista? sino ¿qué es lo que ocurre cuando A se encuentra con B y cómo ese encuentro puede impactar en el modo en que B se relaciona con C? Es decir, cómo un cambio en los afectos, generado por unas condiciones ambientales alteradas, tiene un efecto en la capacidad para producir conocimiento o mejorar la potencialidad agencial. Van der Tuin elabora estas consideraciones potenciando el diálogo entre la lectura deleuziana de Bergson con los planteamientos contemporáneos de Valentine Moulard-Leonard.

El tercer capítulo, «Cartographies of Environmental Art», escrito por Jussi Parikka, es un interesante acercamiento desde el arte a la teoría y praxis posthumanista. Partiendo de la reflexión de Brian Massumi, que entiende que el concepto no tiene ningún sujeto ni objeto que no sea él mismo, y siguiendo la filosofía de Deleuze y Guattari, pretende poner de manifiesto cómo los conceptos están presentes en la práctica artística relacionada con el medioambiente. Desarrollando un meticuloso análisis, a modo de cartografía, del denominado «arte medioambiental» (*environmental art*), la filosofía y la geografía, Parikka se esfuerza en mostrar cómo los sistemas de elementos se encuentran conectados desde una perspectiva «trans-localizada». Esto le permite argumentar que el arte medioambiental supone una serie de complejos procesos relacionales en los que, por ejemplo, las figuras son consideradas desde el punto de vista de los afectos que las suceden, situadas en un contexto material y ambiental de formación y no ancladas en la tradición de la progresión lineal y la solidez de las cosas. Andrej Radman recoge este análisis geo-filosófico de Parikka, para analizar, en el cuarto capítulo, desde la arquitectura, el rol del arquitecto como responsable no solo de la producción del (medio) ambiente o entorno, sino también de la subjetivación de sí mismo. De este modo la arquitectura, en tanto que pensar diferente nos hace sentir diferentes, es una «práctica psicotrópica» que altera y modula las rutinas de la experiencia (8).

El quinto capítulo, «Love of Learning» de Elisabeth de Freitas, es otra de las aportaciones más interesantes que nos regala este libro. Siguiendo a Massumi y la lectura deleuziana de Spinoza, De Freitas nos invita a pensar sobre las

fuerzas no-humanas en la labor del aprendizaje. La ontología spinozista y la teorización de Gilbert Simondon sobre las «redes de pensamiento» le sirven a la autora para repensar el aprendizaje activo en el actual contexto de la industria de datos. En lugar de considerar los datos (*bio-data*) como algo que pertenece al cuerpo individualizado al que patologiza, nos anima a pensar de otro modo esos datos (extra)sensoriales que rodean nuestra consciencia y conforman un pensamiento más que humano.

Los capítulos 6, 7 y 8 comparten una atenta lectura de *Diferencia y Repetición*, así como una preocupación por la responsabilidad agencial. James William reflexiona en el capítulo sexto sobre el tiempo, poniendo en diálogo la lectura braidottiana de Deleuze como punto de partida de la reflexión posthumanista, y la interpretación de A.W. Moore de la filosofía deleuziana y su defensa del antropocentrismo en la filosofía. En siguiente capítulo, Sean Bowden continúa indagando en la reflexión temporal de Deleuze y la consideración de Hölderlin sobre el pensamiento y la agencia, para desarrollar una concepción de la agencia pertinente a la condición posthumana. Susan MacCullagh, en el capítulo 8, recoge las reflexiones sobre la responsabilidad agencial para, desde la teoría política, desarrollar un espacio político heterogéneo que permita pensar la capacidad agencial y atender a los requisitos políticos de los no-humanos. El concepto de «espacio político heterogéneo» que presenta la autora nos permite avanzar en un proceso de renaturalización de la justicia.

En el capítulo 9 Simone Bignall y Daryle Rigney parten de la crítica a la ceguera la filosofía europea de la fuerza materialista, naturalista y expresivista de las filosofías indígenas para cuestionar la intersección que establece Deleuze entre la nomadología, lo indígena y el ejercicio creativo del pensamiento que parecería comprometido con un posthumanismo «no-imperial» (161). De este modo, el pensamiento nomádico, desarrollado por Braidotti a partir de la su lectura deleuziana, nos serviría como puente y alianza entre el posthumanismo continental y el pensamiento indígena.

Desde el capítulo 10 al 12 encontramos una marcada preocupación política. Thomas Nail, en

su «Kinopolitics» ofrece una ocurrente reflexión en torno a la naturaleza móvil de las fronteras sobre las actuales políticas de migración, partiendo de la crítica deleuziana a las esencias, las formas y las estructuras, en defensa de la movilidad, la circulación y la fluidez. Gregory Flaxman recoge en el undécimo capítulo este carácter vitalista y afirmativo de la ética deleuziana para exponer los elementos constitutivos de este nuevo régimen de poder en el que nos convertimos en calculables, legibles, predecibles y, consecuentemente, programables. Siguiendo esta reflexión, Jon Roffe se centra, en el siguiente capítulo, en la conexión de la política con la economía. Roffe contrapone las ideas de Bataille y Deleuze respecto a la economía para proponer una síntesis entre ambas en relación con el capitalismo y el concepto de «precio» entendido como característica intensiva de la organización social que problematiza los actuales regímenes de evaluación.

En el capítulo 13, «A modification of the Subject of Right», Edwar Mussawir nos ofrece una interesante reflexión sobre la situación de los animales no humanos en el derecho y la jurisprudencia. Partiendo de la filosofía deleuziana y el derecho romano, explora los actuales proyectos de antihumanismo y no-antropocentrismo en el derecho. Finalmente, Myra Hird y Kathryn

Yusoff recogen esta preocupación por lo no-humano para exponer que la fusión de la ciencia de la minería y la ecología tiene consecuencias destacables, pues esta conversación con lo geológico en el Antropoceno comienza a desarrollar una mirada menos bio- y antropocentrista. La vida y la geología estarían complejamente interrelacionadas de una manera que precede y excede la actividad humana.

Posthuman Ecologies es un texto para celebrar la diversidad temática, metodológica y disciplinar que caracteriza al posthumanismo. A pesar de la complejidad de algunos de sus capítulos, nos proporciona un enriquecedor recorrido por la más reciente producción posthumanista. El texto es todo un desafío que nos permite acercarnos a nuevos conceptos, reflexiones y problemáticas donde el diverso aparataje conceptual producido por Deleuze y Guattari ejercen de hilo conductor. Esto hace que se convierta en un texto de referencia tanto para quienes se interesan por la filosofía deleuziana como para quienes desean indagar en la teoría y praxis posthumanista.

Myriam HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ
myriamhernandez.rpf.ull@gmail.com

Universidad de La Laguna

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2020.46.08>



ÉTICA E IMAGINACIÓN: reconsideraciones morales desde el ámbito lingüístico / ETHICS AND IMAGINATION: Moral Reconsiderations from the Linguistic Field. Iris MURDOCH, *Nostalgia por lo particular*, Siruela, Madrid, 2019, 180 pp.

Indagar en la prolífica creación literaria de una pensadora contemporánea de la envergadura de Iris Murdoch supone, sin duda alguna, un imperativo para las perspectivas éticas contemporáneas. Su peculiar narrativa, acompañada de su característica y celebrada facilidad para construir complejas realidades, elaboradas a partir de un lenguaje liviano y meticulosamente descriptivo, concede a su palabra una capacidad clarificadora difícil de obviar. *Nostalgia por lo particular* no es ninguna excepción. Significativamente dividida en dos partes, esta compilación de reflexiones, expresadas a partir de ensayos, artículos y reseñas, da cuenta de los albores del pensamiento de la intelectual irlandesa, un pensamiento que dirige su interés hacia la importancia que detenta *lo moral* desde la perspectiva de lo lingüístico y que reivindica, en última instancia, la necesaria recuperación de la dimensión teórica de todo lenguaje. La rigurosidad estructural de cada uno de los textos señala sin ambigüedad alguna el esquema implícito en cada uno de ellos, facilitando la percepción del hilo argumentativo de los mismos. Una rigurosidad metodológica, cabe decir, que parece evolucionar cronológicamente, modulando su forma expresiva desde la esquemática narrativa de «Pensamiento y lenguaje», enraizada en el contexto filosófico británico de la época, hasta la incisiva y concisa prosística presente en «La oscuridad de la razón práctica», primer y último de los textos que conforman esta compilación a cargo de Ediciones Siruela.

La relevancia que Murdoch concede al lenguaje va más allá de las meras propuestas analíticas acerca del potencial y la significancia que detenta el mismo, importancia que la lleva a advertir el recio distanciamiento prefijado entre el significado que se atribuye al *hecho lingüístico* desde posturas empírico-analíticas y aquel «que se produce en la poesía o que es investigado por el psicoanálisis, que parece unido de un modo

inextricable a la experiencia¹». El posicionamiento murdochiano al respecto es fácilmente deducible desde su narrativa: una posible ética lingüística no debe limitarse al aséptico análisis empirista de *lo moral*, sino que debe explorar imaginativamente el vasto *espacio interior* configurado a partir de las experiencias íntimas del sujeto. A ello debe sumarse el *imaginario lingüístico*, el cual, entendido como elemento fundamental en todo proceso comunicativo que se precie, tanto para el *sí mismo* como para con *lo otro*, encarna un referente primordial a la hora de procurar una adecuada valoración de aquello que pudiese ponerse en tela de juicio desde un posible ámbito moral. El potencial del acto imaginativo que Murdoch ensalza se atisba como imprescindible para diluir las encorsetadas concepciones éticas imperantes en y desde diversos ámbitos filosóficos, además de para neutralizar la vacuidad moral que parece haberse instalado en la urdimbre teórica que otrora disfrutase de reconocimiento en los imaginarios social y político. El árido panorama ético e imaginativo que presencia Murdoch es síntoma prematuro del incipiente auge de múltiples formas de tecnocracia adaptada, *esenciada*, en cierta medida, por la radicalización de un liberalismo amparado en la perspectiva empirista predominante. Las derivas prácticas de tales formas de proceder, auspiciadas por un empirismo exento de cualquier mínimo ápice de teoría e imaginación, representan para la pensadora irlandesa las inéditas formas del neoliberalismo que actualmente nos *acoge*, unas formas que ya hacían del paisaje social un páramo homogéneo en el que las capacidades imaginativas han quedado *regularizadas*, acordes a una practicidad empirista que no va más allá de sí misma y que ya Dickens²

¹ MURDOCH, I., *Nostalgia por lo particular*, Siruela, Madrid, 2019, p. 30.

² «Que a estos niños y a estas niñas no se les enseñen más que hechos. Lo único que se necesita en la vida son hechos. No hay que plantar nada más y, en cambio, hay que arrancar todo lo que no sean hechos. Sólo se puede formar la mente de unos animales racionales a partir de los hechos: ninguna otra cosa les será de utilidad. Tal es el principio con el que educó a





se ocupó de parodiar un siglo antes. La comprensión y asunción de la experiencia íntima y personal murdochiana se desmarca de los preceptos fundamentales de la tradición empirista británica y su idiosincrásico «énfasis exclusivo en el acto y la elección y su negación de la “vida interior”³». El reclamo y la reivindicación consistente en la favorable consideración del potencial lingüístico en el seno de lo éticamente aceptable supone para Murdoch la seña fundamental que debe despejar lospreciados caminos que antaño señaló un lenguaje capacitado para sostener teóricamente, valga la redundancia, toda teoría. Trascender la semiología para reconocer en ella la vasta significación que detenta y asumir la relevancia de la experiencia íntima, posibilitada mediante un lenguaje que hace de la imaginación una facultad esencial para el mismo, apuntan hacia una consideración más que deseable si seguimos el discurso latente en esta compilación. Restar, simplificar o anular la significancia de lo inaprensible del lenguaje, y denigrar aquello que está más allá de la evidencia lingüística y fáctica, acompaña a la acción de relegar a un plano de inocuidad el potencial de la imaginación en tanto que capacidad inconveniente, una facultad que debe sofocarse para prevenir *extravíos* mentales en aras de la consecución de la pura practicidad empirista.

La complejidad lingüística de lo referido a lo ético, desde el punto de vista del pensamiento filosófico, queda recogida en este volumen, resultando crucial para los intereses analíticos de la crítica filosófica del lenguaje que Murdoch despliega en las páginas de *Nostalgia por lo particular*. Su implícita persistencia ahonda en el planteamiento sobre la posibilidad de *vida interior* desde la perspectiva del análisis filosófico de la moral, rescatando con ello la problemática cuestión de si es posible aceptar como válidas nocio-

nes metafísicas, en tanto que elementos determinantes para cualquier tipo de valoración ética. Salvando la complejidad que requiere una explicación al respecto y dado que escapa a la naturaleza de los textos murdochianos compilados y a la brevedad de las páginas de esta reseña, resulta suficiente señalar el pulsante e insistente cuestionamiento de la autora por la extirpación de *lo metafísico* del ámbito de las investigaciones éticas y con ello la supresión del áspero concepto de *creencia*. El vínculo entre la filosofía moral contemporánea y ciertas tendencias cercanas al liberalismo imperante excluye toda posibilidad de aceptación de la existencia de un «marco conceptual o metafísico, dentro del cual puede situarse la moral⁴» y, con ello, la importancia de la funcionalidad de un lenguaje dispuesto a trascender su propia capacidad para crear imágenes que afloran y constituyen aquella *vida interior*. Para Murdoch, «aunque el lenguaje pueda influir a veces sobre la experiencia [...], el carácter definido de la experiencia no depende del lenguaje. Lo que nos concierne aquí es poder comunicarnos [...] con nosotros mismos⁵».

La aparentemente inofensiva compilación reunida en *Nostalgia por lo particular* se yergue como una incómoda pregunta acerca de la potencia creativa de un imaginario injustamente desterrado del discurso ético por una lingüística ferozmente empírica, a la vez que ofrece un fecundo y necesario asidero para repensar una imaginación ética, entendida como facultad activa de todo individuo, en consonancia con otros discursos éticos contemporáneos amparados en una ontología de naturaleza afectiva. En palabras de Murdoch: «Imaginar es *hacer*⁶».

Julio CARREÑO GUILLÉN

julioalejandro.rpf.ull@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2020.46.09>

mis hijos y es el que empleo con estos niños. ¡Cíñase a los hechos, señor mío!». DICKENS, C., *Tiempos difíciles*, Alianza, Madrid, 2010, p. 13.

³ MURDOCH, I., *op. cit.*, p. 120.

⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁵ *Ibidem*, p. 42.

⁶ *Ibidem*, p. 175.



PSICOPOLÍTICA: la paradoja de la libertad en el último capitalismo / *PSYCHOPOLITIK*: The Paradox of freedom in latest capitalism. BYUNG-CHUL Han, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2015, 127 pp.

La obra de Byung-Chul Han acontece como una narrativa de su vida. Nació en el año 1959 en Corea del Sur, un país donde las exigencias del capitalismo debido al desarrollo tecnológico lo sitúan a la cabeza en tasa de suicidios. Emigró a Alemania y estudió Filosofía en la Universidad en Friburgo, donde más tarde se doctoró con una tesis sobre Heidegger¹. En la actualidad, ocupa una plaza como profesor en la Universität der Künste en Berlín y es autor de casi una veintena de libros, publicados por Herder editorial en español, entre los que se encuentran *La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia*, *La expulsión de lo distinto*, *La salvación de lo bello*, o *Hegel y el poder*. Obras con un estilo de escritura muy particular, frases casi telegráficas, pero potentes, que estructuran un hilo de pensamiento que conecta todo. Sin perder de vista a figuras como Hegel, Marx o Foucault, mira a los males que aquejan a la sociedad contemporánea, global y digitalizada, a través de una crítica al neoliberalismo y sus nuevas técnicas de dominación. En *Psicopolítica* muestra una nueva forma del poder, inteligente y persuasivo, que accede a la *psique* y adquiere el carácter de explotación total al disfrazarse de libertad. Esta vez a través de aquello que nos es más ordinario y opaco, en el marco de las nuevas tecnologías como *Internet of Things* (IOT), IA o *Machine Learning* y *Blockchain*.

El ensayo que nos ocupa, que consideramos el más representativo y reseñable de su prolífica producción bibliográfica, arranca introduciendo la idea de «la crisis de la libertad» o su paradoja en este último capitalismo. La libertad, dice el autor, es una sensación que se ubica en el tránsito de una forma de vida a otra, un entreacto. Habitamos en una sociedad esencialmente nar-

cisista, que se arma en el rendimiento individual. El «sujeto», que etimológicamente, significa ‘estar sometido’, se divisa a sí mismo como un «proyecto», pero ese yo como obra de arte solo ampara una forma eficiente de subjetivación y sometimiento. Nuestra fase histórica se caracteriza por la explotación de la libertad que, en vez de jugar a contrario, se manifiesta como sujeción, con el fin de explotar a toda la persona. Mantener al individuo en la creencia de una liberación lograda, a través de la optimización personal, resulta en una relación pernicioso consigo mismo y con los demás.

El *sujeto de rendimiento* no es preso del *deber*, sino del *poder hacer*. La coacción externa es reemplazada por una presión interna que empuja a la persona a aumentar su rendimiento y le hace sentir culpa si no alcanza los niveles de exigencia que él se ha fijado. La autoexplotación voluntaria se revela como la mejor disposición para la *libre competencia*. El individuo aislado como *empresario sí mismo* establece relaciones con los demás que no están exentas de interés y sufre su soledad. Si para Marx la revolución acabaría con las contradicciones entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, hoy el capitalismo financiero, con sus modos de producción inmatereales, es *insuperable*. En el mismo orden de ideas, ese narcisismo y *solitude* del empresario aislado, que confronta consigo mismo y autoexplora voluntariamente, sitúa a la *multitude* cooperante de Antonio Negri como una ilusión aún más remota. El esquema del *yo como proyecto* acaba con la distinción de amo-esclavo y no entiende de clases; por consiguiente, suprime la revolución social al no haber ningún *nosotros político*.

En la sociedad neoliberal del rendimiento el que fracasa es responsable y se avergüenza, ya no son responsables ni la sociedad ni el sistema. Al no encontrar esa lógica que presupone relaciones de dominación represivas a quienes dirigir la agresividad, el sujeto de rendimiento vuelve la agresividad *hacia sí mismo*. Esta autoagresividad, dirá Byung-Chul Han, no convierte al explotado en revolucionario, sino en depresivo.

En este contexto surge una nueva forma de poder político-económico que Han define

¹ HAN, Byung-Chul: Heideggers Herz: Zum BEGRIFF DER Stimmung Bei Martin HEIDEGGER Fink, 1996.



como *psicopolítica*. Se trata de un sistema inteligente y muy eficiente para explotar la libertad en todas sus formas. Es flexible y sutil porque no es censor. Pasa desapercibido porque en lugar de hacer al humano sumiso lo hace dependiente. Su fuerte es que se presenta como poder amable² y nadie siente su amenaza. La competencia, la motivación, el proyecto o la iniciativa son sus artilugios. El régimen disciplinario, según Foucault, se comportaba como un cuerpo, como *biopolítica*, como sistema tradicional normativo que se impone a los individuos. Pero Foucault, en palabras de Han, no llega a comprender la técnica del poder neoliberal. La *psicopolítica neoliberal* se organiza como *alma*, busca tener acceso a los deseos y al pensamiento. A causa de ello la intervención *ortopédica* cede a la *estética*. El cuerpo pasa a ser objeto individual de negocio para la cirugía plástica y los centros de *fitness*.

La red digital se presentó como un medio de libertad y movilidad ilimitada, pero la de autoculpabilidad y autoexplotación se convierten en autovigilancia. Para desarrollar el concepto de *panóptico digital*, la dictadura de la transparencia, Han rescata el panóptico benthamiano y el *Big Brother* de Orwell. Los residentes del panóptico digital no son los reclusos aislados a los que se les corta la comunicación, sino que se desnudan y comunican por voluntad en la red sin limitaciones. Tampoco intenta como la neolingua de 1984 reducir la conciencia disminuyendo el número de palabras, la sociedad de la información procura su incremento. Por estos lares nadie se siente vigilado, el *Big Brother* es amable, y entregamos datos sin coacción siguiendo una necesidad interna. La ilusión de libertad se materializa en la demanda de transparencia y en la necesidad de compartir todo tipo de datos en lo digital, para producir y consumir información, sin barreras internas ni externas. De este modo *«desinterioriza»* a las personas y desarticula la otredad —dice Han— porque la apertura sirve a la comunicación ilimitada, mientras que la inte-

rioridad, el hermetismo y la otredad bloquean la comunicación. El dispositivo de la transparencia obliga a esa exterioridad total con el fin de acelerar la circulación de información y la comunicación, de suyo ese efecto allanador. La verdad se sustituye por la información, y la negatividad de los obsoletos sistemas por la positividad, ya que concuerdan control y comunicación. En el mundo contemporáneo, la fluidez de la comunicación es un imperativo que se traduce en una *comunicación sin comunidad*.

En otras obras Han describe con mayor profundidad las consecuencias que resultan de la falta de negatividad, y cómo sin ella la vida se atrofia hasta el «ser muerto». Pongamos por caso, una vida que consistiera enteramente en emociones positivas no sería humana, la mente requiere de contrastes. La sociedad actual en la globalización es el lugar donde el otro ya no existe, se caracteriza por el violento poder de lo igual. Las patologías del cuerpo social ya no vienen por la represión, ni la alienación o la prohibición, sino que enfermamos con la hipercomunicación, la sobreproducción, el hiperconsumo o la hiperinformación. La expulsión de lo distinto y el violento poder de lo igual conducen a una sociedad del cansancio. Esta violencia de la positividad es neuronal y se cuele como *coaching*, talleres de *magnament* empresarial, literatura de autoayuda, o *Neuro-Enhancement*. El sujeto de la modernidad tardía se ve obligado al rendimiento y maneja un exceso de opciones, pero no está capacitado para crear vínculos, dispara contra sí mismo³. Está aquejado de enfermedades psíquicas como el *burnout* o la depresión. La preocupación por la vida buena ha dado paso a la histeria por la supervivencia, la reducción de esta a mero proceso biológico y la erosión de lo social quedando solo el *cuerpo del yo* vacían de sentido a la vida y la despojan de toda *narratividad*.

En esa línea de vaciamiento de sentido, describe el concepto del *dataísmo*. Estamos inmersos en una segunda Ilustración que es el tiempo del

² El tema es tratado más extensamente en *Hegel y el poder*, Herder, Barcelona, 2015.

³ HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2017, pp. 94-96.



saber movido por los datos, como un *dataísmo* digital. Los datos y los números son aditivos, no narrativos. Como si fuera un *Big Brother* digital, la *psicopolítica* se vale del *Big Data* para adquirir los datos que las personas le entregan por propia voluntad y de manera efusiva. Esta segunda Ilustración definida por la transparencia convierte todo en dato e información. Es así como este dataísmo, que quiere guardarse de ideología, es una ideología que acaba en el totalitarismo digital.

Más allá, el *Big Data* tiene el poder de descifrar nuestros deseos más ocultos. A través de herramientas utilizadas en la disciplina denominada *machine learning*, es decir, gracias al procesamiento de los datos con algoritmos supervisados y no supervisados, se llevan a cabo los análisis adecuados para generar predicciones. Así, el *Big Data* podría acceder al inconsciente social y mostrar patrones de comportamiento de grupo de los que el individuo no es consciente. La *psicopolítica* sería capaz de apropiarse del comportamiento colectivo a un nivel prerreflexivo.

La monetización de los datos es un gran negocio donde el mercado y el estado vigilante se unen con un solo fin, el consumo. Un mercado vertiginoso e infinito de productos que no dejan lugar para la reflexión sobre el impacto de nuestra conducta, porque la demora se convierte en pérdida, y el consumo es una *compulsión* necesaria. El capitalismo de consumo se sirve de las emociones por su carácter fugaz y repentino; se trata de motivar, no de razonar con el consumidor. Trabajamos hasta la extenuación para acceder a necesidades no reales de manera apremiante. Hoy la percepción no es capaz de una prórroga, se *zapea* en la infinita red digital de imágenes e informaciones. El *Big Data* es una época *sin razón*. Al mismo tiempo establece una clasificación de la sociedad digital⁴ donde los individuos hostiles al sistema son desterrados por aportar un valor económico escaso.

⁴ Usa el concepto de *Bannoptikum* para definir el dispositivo que clasifica.

En esta distopía de lo digital, dirá el autor, el futuro va a depender de que seamos capaces de *servirnos de lo inservible* más allá de la producción. Hay que rescatar el potencial emancipador del juego, la demora contemplativa, los rituales⁵ o los espacios de silencio y soledad; su progresiva desaparición acarrea el desgaste de la comunidad y la desorientación del individuo. Byung-Chul Han se pregunta sobre los estilos de vida alternativos que serían capaces de liberar la sociedad del narcisismo colectivo. Avanza con Deleuze⁶ cuando vindica a Spinoza en su «hacerse el idiota» como conciencia herética, para escapar de toda subjetivación y psicologización. Solo el idiota tiene acceso a lo totalmente otro. Es aquel capaz de trascender la vivencia para descubrir el *acontecimiento* y la *singularidad*. Han defiende el ejercicio de la rebeldía personal que supone una praxis de libertad frente a la violencia del consenso. Es la negatividad la que arranca al sujeto de sí mismo y lo libera.

Analizar la obra de un autor tan prolífico como Byung-Chul Han no es tarea fácil. Pero en *Psicopolítica* encontramos, quizás, la mejor síntesis de su discurso. Si por algo destaca el pensamiento del autor es por su mirada atenta al presente, una realidad que la filosofía no puede seguir recluso entre sus muros. El filósofo ha roto con este vicio convirtiéndose en un fenómeno viral a la altura Peter Sloterdijk o Slavoj Žižek. Sus textos de formato corto, con un estilo repetitivo y casi aforista, logran adaptarse a estos tiempos. En virtud de ello podría criticarse a Han como creador del perfecto producto, esto es, de provechar justo lo que critica. Todo examen es discutible y el de este filósofo quizás carezca de una mayor profundidad y apertura. En cambio, una lectura cuidadosa revela un fecundo abanico de conceptos desde el que

⁵ Sobre la importancia de los rituales como significantes que fundan una comunidad, su último ensayo: *La desaparición de los rituales: una topología del presente*, Herder, Barcelona, 2020.

⁶ DELEUZE, Guilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 28. Referido al curso impartido por Deleuze sobre Spinoza en 1980.

despegar, y una estrategia que evoca a Macluhan cuando advertía: «El medio es más importante que el mensaje»; la forma en que adquirimos información nos afecta más que la información en sí misma. Por lo tanto, parece atender con esmero a esa amplitud de audiencias para invocar a una *reflexión más comunitaria*. Si la espe-

ranza es más fuerte que el miedo, no agotemos su lectura bajo un cariz tecnófobo.

María BLÁZQUEZ PIQUERAS

Universidad de La Laguna

mariabpquieras@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2020.46.10>



REVISORES

José M. DE CÓZAR ESCALANTE (ULL)

Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Concepción ORTEGA CRUZ (ULL)

Chaxiraxi M.^a ESCUELA CRUZ (ULL)



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna

