

Revista de Filosofía

LAGUNA

Universidad de La Laguna

42

2018



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

Antonio Pérez Quintana (ULL), Inmaculada Perdomo Reyes (ULL), Juan Claudio Acinas Vázquez (ULL), Amparo Gómez Rodríguez (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.)

SECRETARIA

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), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC), 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

PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <http://doi.org/10.25145/j.laguna.2018.42>

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

Depósito Legal: TF 1.263/92

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

Revista
LAGUNA
42

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2018

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.

1. 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 reseñaciones 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 reseñaciones de libros es de cinco páginas escritas a doble espacio, incluyendo un título para el texto alusivo al contenido del libro motivo de la reseñación.

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

Nuevas capacidades y nuevas desigualdades en la sociedad red / New capabilities and new inequalities in the network society <i>J. Francisco Álvarez</i>	9
El Descartes de Spinoza / Spinoza's Descartes <i>Daniel Moreno Moreno</i>	29
Ética, naturaleza y pensamiento II. Ontología y neuroética a través de la filosofía de Spinoza / Ethics, nature and thought II. Ontology and neuroethics through the philosophy of Spinoza <i>Daniel Álvarez Montero</i>	47
Conocimiento, certeza, dudas y viajes a la Luna. Variaciones sobre un tema wittgensteiniano / Knowledge, Certainty, Doubts and Travels to the Moon. Variations on a Wittgensteinian Theme <i>Isabel G. Gamero</i>	59
Filosofar desde argumentos musicales. Un caso particular: el análisis de Th.W. Adorno sobre el uso de las convenciones en la obra de L.v. Beethoven / Philosophize from musical arguments. A special case: Th.W. Adorno's analysis of the use of conventions in L.v. Beethoven's compositions <i>Saturnino Expósito Reyes</i>	81
La articulación de la hegemonía neoliberal a través de las políticas educativas / The articulation of neoliberal hegemony through educational policies <i>Jezabel Rodríguez Pérez</i>	95
El purgatorio como <i>dispositivo</i> , una manifestación del poder / The purgatory as a <i>dispositif</i> , a manifestation of power <i>José Roberto Conde Morales</i>	119
RESEÑAS / REVIEWS	
La superación del escepticismo / The Overcoming of Skepticism. PÉREZ CHICO, D. y MAYORAL, J.V. (eds.). <i>Wittgenstein. La superación del escepticismo</i> , Madrid, Plaza y Valdés editores, 2015, 286 pp. <i>Mariano Sanjuán Salinas</i>	137



Sobre el fundamento natural de la ética: el cerebro altruista / On the natural Foundation of Ethics: the Altruistic Brain.

PAFF, D.W. *El cerebro altruista. Por qué somos naturalmente buenos*. Herder, Barcelona 2017, 365 pp.

Daniel Álvarez Montero.....

142





J.M.W. Turner, 1844.

NUEVAS CAPACIDADES Y NUEVAS DESIGUALDADES
EN LA SOCIEDAD RED
IV CONFERENCIA JAVIER MUGUERZA. UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

J. Francisco Álvarez
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)*
faatci@gmail.com

RESUMEN

Los servicios y productos digitales que amplían las capacidades humanas pueden ayudar a superar limitaciones de los individuos, pero facilitan la aparición de nuevos tipos de desigualdades. Un nuevo perfil de la desigualdad emerge como producto de consecuencias no esperadas del cambio tecnológico y demanda medidas de política institucional y de acción social para reducir esas nuevas desigualdades. Internet, las redes sociales y los dispositivos móviles están contribuyendo a generar lo que Lee Rainie y B. Wellman han llamado un nuevo sistema operativo social de individuos interconectados. Considero posible y necesario delimitar un programa reivindicativo de mínimos para vivir y disfrutar de los beneficios de una sociedad digital reduciendo los riesgos de nuevos tipos de exclusiones. Se trata de avanzar en la construcción de ciudadanía con sus correspondientes derechos en la sociedad red.

PALABRAS CLAVE: Javier Muguerza, capacidades, desigualdades, redes sociales, interconectados, alfabetización digital.

NEW CAPABILITIES AND NEW INEQUALITIES IN THE NETWORKED SOCIETY

ABSTRACT

Digital services and products that expand human capabilities can help to overcome the limitations of individuals, but they facilitate the emergence of new types of inequalities. A new profile of inequality is emerging as a product of unexpected consequences of technological change and calls for institutional policy and social action measures to reduce these new inequalities. The Internet, social networking and mobile devices are helping to generate what Lee Rainie and B. W. Wellman have called a new social operating system of networked individuals. I believe it is possible and necessary to define a programme of minimum requirements for living and enjoying the benefits of a digital society by reducing the risks of new types of exclusion. It is a question of advancing in the construction of citizenship with its corresponding rights in the network society.

KEYWORDS: Javier Muguerza, capabilities, inequalities, social networks, networked, digital literacy.





Permítanme un preámbulo a mitad de camino entre lo personal y lo académico. Sin duda, para mí es esta una de las sesiones académicas¹ más difíciles entre las muchas que he tenido que afrontar en mis ya largos años como investigador y docente en filosofía. Nací hace 67 años en La Laguna, muy cerca de aquí, en el caserío de Los Baldíos; en esta universidad estudié filosofía y en el marco de la Cátedra Cultural que lleva el nombre de mi maestro, Javier Muguerza, me veo hoy ante la responsabilidad de presentar ante ustedes algunas ideas relacionadas con la filosofía y nuestras prácticas en una sociedad digital. En esta Universidad de La Laguna fui alumno de Javier Muguerza, quien dirigió la tesis doctoral que defendí también aquí en octubre de 1984, hace estos días 33 años. Al año siguiente decidí trasladarme a Madrid para trabajar en la UNED con dos de los profesores que había tenido en La Laguna y que habían pasado a trabajar en aquella nueva e innovadora universidad abierta a distancia. Allí he trabajado durante más de treinta años disfrutando de un entorno muy favorable para la investigación, en un marco de innovación docente y tecnológica que me ha permitido investigar en filosofía de la ciencia y la tecnología con particular atención a las transformaciones sociotecnológicas que se vienen produciendo en las prácticas sociales en general y, en particular, en las de aprendizaje y educativas. En ese marco, el asunto de la argumentación y las prácticas en entornos digitales ha adquirido cada vez una mayor presencia.

Desde hace 15 años participo en el consejo editorial de *Isegoría*, revista de filosofía moral y política fundada por Javier Muguerza hace 28 años. Precisamente el año pasado, junto con mi colega y amigo Roberto Rodríguez Aramayo, decidimos preparar un volumen de *Isegoría* como homenaje a Muguerza en sus 80 años. Por motivos administrativos y exigencias burocráticas, resultó imposible que aquel merecido homenaje apareciese como número de *Isegoría*, tal como habíamos querido, aunque finalmente conseguimos convertirlo en un libro, volumen homenaje, financiado por el CSIC y la UNED. Es el segundo libro que Roberto y yo editamos en homenaje a Javier. El primero, en compañía de Concha Roldán y Antonio Valdecantos, *Disenso e incertidumbre*, quiso ser nuestro homenaje a Muguerza en su setenta cumpleaños.

* Los proyectos de investigación «La construcción de agentes argumentativos en las prácticas del discurso público» FFI2014-53164-P y «La argumentación en la esfera pública: el paradigma de la deliberación» FFI2011-23125, financiados por el Ministerio español de Economía y Competitividad, han facilitado el trabajo y permitido presentar sus resultados en diversas instancias internacionales. En particular resultó muy fructífera la colaboración en el seminario organizado en la UNAM (México) por la Dra. Elisabetta Di Castro en el marco del proyecto «Diversidad, desigualdad y justicia» (DGAPA, PAPIIT IN402814) durante septiembre de 2015. A los participantes en ese seminario les estoy agradecido por sus agudas críticas y comentarios. Está pendiente la publicación de parte de estas consideraciones, como capítulo de un libro coordinado por la Dra. Di Castro pero que se ha retrasado varios años por motivos ajenos a su voluntad.

¹ El presente texto se corresponde en lo esencial con lo planteado en la IV Conferencia Javier Muguerza, a la que tuve el honor de ser invitado por la Cátedra Cultural Javier Muguerza de la Universidad de La Laguna en octubre de 2017. Agradezco especialmente a Pablo Ródenas y a Vicente Pedrero sus gestiones para proponer la invitación primero y para facilitar el desarrollo de todas las actividades organizadas (Seminario sobre Humanidades Digitales y Filosofía, además de la conferencia).

En esta segunda ocasión, ahora en compañía de Concha Roldán y Francisco Maseda, nos decidimos a presentar *Diálogos con Javier Muguerza, paisajes para una exposición virtual. Un homenaje de Isegoría a su fundador*².

En mi opinión la filosofía española tiene una deuda con Javier Muguerza y su legado intelectual. Lamentablemente Javier no está en condiciones de asistir a ninguna actividad académica por motivos de salud, pero el jueves pasado (octubre de 2017) estuve con él y su esposa, Conchita López Noguera, y ambos me expresaban su satisfacción por su experiencia lagunera y por cómo posteriormente les ha tratado la Universidad de La Laguna, el reconocimiento como doctor *honoris causa*, el establecimiento de la Cátedra Cultural Javier Muguerza y la acogida que la biblioteca de la Universidad ha dado a la colección Javier Muguerza con todo el legado de su biblioteca, publicaciones, obra inédita, material de trabajo y correspondencia. Permítanme que agradezca a mi buen amigo Antonio Martín, rector magnífico de la Universidad de La Laguna, el apoyo que ha dado a esta última iniciativa, que permitirá a los investigadores disponer íntegramente, desde la biblioteca de la Universidad de La Laguna, del fondo documental Javier Muguerza, con sus más de siete mil libros, manuscritos, documentos y correspondencia de un gran valor. Baste señalar la importancia que para la historia de la filosofía iberoamericana del siglo xx tiene la correspondencia que durante años mantuvo Javier Muguerza con personalidades como José Ferrater Mora, Fernando Salmerón, Adolfo Sánchez Vázquez, Bertrand Russell y otros muchos. Se amplía así un camino, que ya tenía importantes referentes, como el legado Felipe González Vicens, para las personas interesadas en la investigación sobre la filosofía contemporánea en nuestra lengua, que encontrarán un espacio inmejorable para su trabajo en la biblioteca de la Universidad de La Laguna. En el logro de este resultado ha tenido un papel muy destacado Pablo Ródenas, a quien conocí y con quien compartí las enseñanzas de Javier Muguerza hace ya nueve lustros. Agradezco a Pablo y a los responsables de la Cátedra Cultural Javier Muguerza que me hayan invitado a impartir esta IV conferencia Javier Muguerza.

Muchos son los recuerdos y muchas las personas que me gustaría mencionar en este momento. Pero, supongo que no han venido ustedes hoy a escuchar mis historias del ayer, así que trataré de adentrarme en asuntos del presente en filosofía y en la sociedad en la que vivimos.

Reflexionando sobre qué temas podría plantear en este entorno en relación con la obra de Muguerza, me encontraba en septiembre de 2017 en una estancia investigadora en The University of North Carolina at Greensboro (UNCG). Allí inevitablemente se me hicieron presentes algunas de las historias y anécdotas que me había contado Javier sobre lo que supuso para él y su familia la estancia en The

² Es interesante señalar que el libro puede descargarse libremente desde la editorial del CSIC como *ebook* gratuito desde el enlace siguiente http://libros.csic.es/product_info.php?cPath=79&products_id=1037. Esta fue una de las condiciones que pusimos los cuatro editores, como apuesta por la difusión en abierto de la investigación realizada con fondos públicos y en línea con la constante orientación de Muguerza favorable al acceso libre a los recursos de conocimiento.





University of North Carolina at Chapel Hill (UNC)³. En mi caso, a pesar de ser una corta estancia, tuve la ocasión de percibir el significado de la importante red de bibliotecas de NC State University, la importancia de las conexiones y los recursos abiertos y, además, la interesante transformación arquitectónica y de servicios de la nueva biblioteca James B. Hunt Jr. de Raleigh.

Muguerza nunca aprendió a escribir a máquina, con frecuencia decía que la utilizaría cuando le dictase a un aparato y este escribiese. Algunos podrían ver en ese planteamiento un rechazo ludita a la tecnología, pero en mi opinión, además del gusto por la escritura manuscrita, por la reflexión atenta sobre el texto, el subrayado, los comentarios y las glosas, la voluntad de marginalia, considero que en esa actitud se mostraba cierta previsión sobre el futuro tecnológico. En todo caso lo que sí puede afirmarse es que Muguerza siempre practicó lo que ahora podríamos llamar *open knowledge*, ya que potenciaba e impulsaba abiertamente compartir el conocimiento, sin ningún tipo de secretismo y aprovechando las redes sociales de comunicación de cada época. Su constante uso del teléfono para mantener vivas las relaciones y para suministrar mucha información, nunca redujo su papel de corresponsal atento y detallista; sus amplias conexiones epistolares podrán verse pronto en los fondos de su legado a la Universidad de La Laguna y, en particular, podrá comprobarse su disponibilidad a transmitir cualquier novedad bibliográfica o documental a la que hubiera accedido.

No pretendo decir que estemos ante un autor clave para la reflexión sobre la tecnología, aunque considero que es muy importante su reflexión sobre la ciencia y, en particular, por lo que se refiere a las relaciones entre ciencia y sociedad. Estoy convencido de que cada vez será considerada más importante su reflexión sobre la ciencia y la técnica en los estudios que se acerquen a su obra para comprender mejor su particular posición sobre la ética, el individualismo ético y el disenso como fuente de conocimiento y de normatividad. En mi opinión hay tres conceptualizaciones elaboradas por Muguerza, estrechamente vinculadas a su comprensión de la ciencia y que resultan muy significativas de su práctica filosófica en general: el individualismo ético, la alternativa del disenso y la fundamentación crítica no naturalista de los derechos humanos. También considero que esas tres cuestiones tienen una gran relevancia para comprender la actual situación de transformación tecnológica de nuestras sociedades, ya que destacan la interrelación entre las consideraciones éticas y tecnológicas para situarnos consciente y críticamente en un nuevo marco sociotecnológico⁴. En la que se viene llamando la era de los *big data* cada vez se pone

³ Durante el curso académico 1982-83, Javier Muguerza vivió en North Carolina en su condición de *Fellow* del National Humanities Center, institución prestigiosa de North Carolina con la que ha seguido manteniendo relación. En la web del centro aparece entre los *Fellows* y se hace referencia a la investigación que estuvo desarrollando allí durante ese periodo «Historic and Critical Evaluation of the Philosophical Legacy of Neopositivism in Contemporary Thought». Además, registran alguna de sus obras entre los libros publicados por *Fellows* del National Humanities Center en sus cuarenta años de actividad.

⁴ Como he comentado en «Espectadores imparciales, preferidores racionales y seres humanos: el tejido de la racionalidad», que apareció en ÁLVAREZ, J.F. y ARAMAYO, R. (2006): *Disenso*

más de manifiesto la importancia de reflexionar sobre la acción humana, desde luego sin perder de vista la práctica de la ciencia, sus límites, carencias y potencialidades, pero simultáneamente sin desligarse del compromiso ético que está vinculado al individuo y sus responsabilidades.

Hace poco que Google ha presentado unos auriculares con capacidad para traducir simultáneamente entre cuarenta lenguas. De hace diez años ahora el avance en los sistemas automáticos de traducción resulta cuando menos llamativo. Como he dicho, Muguerza insistía en que le gustaría dictar y que la máquina escribiese, algo ya claramente conseguido pero que ahora podemos ver en una expansión mayor de las capacidades humanas en la forma de un dispositivo para la traducción simultánea. Seguramente la de traductor será otra profesión que será transformada por las TIC, como ya lo ha sido el repartidor de alimentos preparados, el taxista o el profesor universitario. Se generan nuevas capacidades de acción a la par que se expanden nuevas desigualdades si, cuando menos, no se avanza en los procesos formativos indispensables para adquirir esa capacidad. Resulta imprescindible avanzar en lo que podríamos llamar nuevas formas de alfabetización para superar nuevas desigualdades que parecen reproducir o al menos recuerdan la desigualdad histórica entre quienes sabían o no leer, escribir y las cuatro reglas.

El ámbito de las carencias funcionales se acrecienta enormemente, porque aparecen nuevas funcionalidades que requieren un proceso formativo y adaptativo que exige dedicación cognitiva y unos tiempos de atención de los que no siempre disponen los individuos. La *digital literacy* no se alcanza simplemente porque se disponga de acceso a la red de manera adecuada, con los correspondientes dispositivos y suficiente conectividad, de hecho requiere un entramado formativo que va más allá de la simple exposición directa a los servicios digitales. Pero, además, muchas de esas funcionalidades resultan indispensables para poder ejercer actividades elementales básicas directamente relacionadas con el papel de ciudadanos de pleno derecho en nuestras sociedades. Por ejemplo, prácticamente todas las administraciones públicas han incorporado formas de gestión de la administración y el gobierno electrónico que, por no estar atentos a la adecuada preparación y apoyo de los individuos (usuarios), provocan el desplazamiento y marginalización de personas y grupos vulnerables, que acrecientan por ello mismo su desigualdad relativa. La imposibilidad de proceder a gestiones elementales, viéndose forzados a tener que tramitar exclusivamente por internet la renovación del carnet de identidad o la obtención de un simple certifi-

e incertidumbre: un homenaje a Javier Muguerza y en el que hago referencia al conocido apócrifo de Muguerza *Acencia Incierta*: «La necesidad de utilizar modelos humanos adecuados para la comprensión de la acción ha sido, en mi opinión, una constante en la reflexión filosófica de Javier Muguerza; aunque posiblemente él no esté de acuerdo con este diagnóstico, considero que es uno de los autores que de manera tenaz y persistente han tratado de abordar el problema del modelo de individuo que está detrás de muy diversas teorías de la acción, vinculando este problema, en su caso, a la búsqueda de un modelo adecuado para la comprensión de la acción moral. En todo caso, sí puedo asegurar que ese tipo de preocupación en mi propio trabajo me ha sido sugerida por múltiples indicaciones que aparecen en muy diversos lugares de la obra de Muguerza» (*op. cit.*, p. 19).



cado de vida laboral, provoca nuevas formas de discapacidad que tendrían que ser atendidas por los poderes públicos. El asunto va mucho más allá de estos ejemplos excesivamente triviales y tiene su reflejo en que los gobiernos abandonan o no se preocupan de la producción de bienes públicos correspondientes a la sociedad digital. A casi nadie le sorprende que un servicio como el de correos (en una de sus funciones iniciales básicas de correspondencia y mensajería entre seres humanos) haya perdido casi totalmente su carácter público y hoy la comunicación entre personas se produzca mediante un tupido entramado de empresas privadas que sostienen el correo electrónico y los servicios de las redes de comunicación. Parece una obviedad decir que no todo esto está predeterminado tecnológicamente, pero se actúa constantemente como si el futuro estuviese escrito y bien definido linealmente. Sin embargo, para estimar la situación de radical incertidumbre que se produce en la sociedad tecnológica basta recordar que, en estos momentos, existen las condiciones técnicas para organizar redes sociales de comunicación no dependientes ni exclusivas de agentes y empresas privadas sino que pueden transformar el valor generado por la interacción social en resultados de los que se beneficien los usuarios⁵.

La forma en la que se pueden generar nuevos bienes públicos en la red merece una atención especial ante la constatación de que la producción de nuevos ciber servicios y productos digitales que amplían las capacidades humanas, a la par que pueden ayudar a superar limitaciones de los individuos también pueden provocar la aparición de nuevos tipos de desigualdades.

En algunas reflexiones sobre los bienes públicos y la ciber sociedad⁶ he insistido en que la sociedad red y el nuevo marco sociotecnológico, impulsado por las tecnologías de la información y la comunicación, transforman la vida cotidiana, las diversas manifestaciones culturales, los negocios, las esferas más diversas de la vida privada y social. Pocos espacios de interacción social quedan indemnes ante el imparable avance de las nuevas formas de interconexión entre personas, con frecuencia mediadas por objetos y dispositivos –ahora incluso objetos «tradicionales» que resultan transformados y adquieren nuevas e inesperadas funcionalidades en la llamada internet de las cosas–. Por todo ello resulta indispensable analizar las interacciones tecnosociales que se están produciendo para aprovechar sus potencialidades y evitar los rezagos sociales que parecen incrementar las conocidas como brechas tecnológicas y que, con excesiva frecuencia, solamente son percibidas como limitaciones técnicas de acceso a los dispositivos y a la red.

Las tecnologías emergentes deben ser consideradas en su carácter físico-técnico pero conviene no olvidar sus importantes componentes sociales, políticos y culturales,

⁵ Poco a poco van apareciendo algunas de esas redes que, por ejemplo, ahora se apoyan en la tecnología *blockchain* para estructurarse. Véase la reciente experiencia de la red social ONO (lanzada en abril de 2018), que «pretende reinventar los social media de manera que los usuarios en vez de las corporaciones tengan el control de sus propios datos» <https://hackernoon.com/ono-social-network-why-no-ico-83269a790e71>.

⁶ ÁLVAREZ, J. Francisco (2009): «Ciber ciudadanía, cultura y bienes públicos», *Árbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXV, 737, mayo-junio, pp. 569-579.





porque al producir las tecnologías una clara expansión de las capacidades de acción demandan una reflexión ética que analice las nuevas condiciones de la existencia humana y su transformación en direcciones inesperadas e incluso no intencionadas. Desde luego la carencia de conectividad física, que normalmente se vincula con disponer del ancho de banda suficiente o de tener un número mayor o menor de puntos de acceso, tiene una enorme importancia como condición necesaria para las nuevas formas sociales de interconectividad emergente. Es un problema como en su momento lo supuso el acceso a la red eléctrica o al agua potable. Cuando desde los poderes y las instituciones públicas no se facilita una conectividad suficiente y de calidad estamos ante una forma práctica de carencia de neutralidad de la red, y se genera así una nueva fuente de desigualdad. Debería ser una prioridad, por ejemplo en las instituciones educativas, ofrecer una posibilidad de conexión pública suficiente y adecuada. Ofrecer una red abierta, aunque se pongan las limitaciones oportunas relacionadas con la seguridad, debería ser una norma común de gobierno. Ahora bien, además de esa mínima condición necesaria, la nueva transformación tecnológica provoca la aparición de otras posibles brechas digitales (funcionales y ciberculturales) que demandan una reflexión específica que no se limite ni a la disponibilidad técnica ni a los soportes físicos, ni siquiera a la mayor o menor disponibilidad en abierto del *software* adecuado. En estos momentos se está produciendo un importante debate sobre la neutralidad de la red entendida como la no discriminación entre diferentes tipos de clientes o de contenidos, es decir, que ningún tipo de usuario o de información tenga prioridad a la hora de acceder a internet. Es una confrontación en la que está en juego la internet tal como la conocemos y en la que se están produciendo resultados dispares. De una parte, resultó muy positivo hace unos años el apoyo de la Administración Obama a los intereses de los usuarios y de las empresas de contenidos frente a los intereses de las operadoras de telecomunicación, particularmente con la aprobación por parte de la Federal Communications Commission en febrero de 2015 de una norma en tal sentido. Por otra parte, sin embargo, no ha sido así en Europa, pues el Parlamento Europeo en su sesión de 27 de octubre de 2015, en una resolución muy ambigua, dejó una puerta abierta para que las operadoras puedan ofrecer servicios que se apoyen en la discriminación del tráfico de internet. De esta manera se daba marcha atrás al acuerdo de 4 de abril de 2015 del Parlamento Europeo que había votado a favor de normas claras y vinculantes a favor de la neutralidad de la red. Desde octubre de 2015 hasta julio de 2016 se elaboraron los reglamentos y procedimientos y se produjo una importante confrontación política en la que tuvo un destacado papel la movilización digital, en la que participaron centenares de miles de usuarios de internet. El 30 de agosto de 2016 se publicaron unas normas que ofrecían una importante defensa de la neutralidad de la red⁷.

⁷ Una información básica sobre la neutralidad en la red y los resultados de la movilización social que se produjo en Europa puede verse en <https://savetheinternet.eu>, que ofrece un archivo de las acciones realizadas entre 2013 y 2016. Allí mismo se indica que el debate político y las acciones continúan en relación con los filtros que se quieren poner, a la subida y enlace de contenidos, mediante la directiva europea de *copyright*, y se remite a <https://www.saveyourinternet.eu/>. Ahí se muestra la

Sin embargo, la situación en los EE. UU. ha cambiado radicalmente con la presidencia de Donald Trump. En diciembre de 2017 se han adoptado algunas medidas que tratan de liquidar la defensa de la neutralidad de la red que había apoyado la Administración Obama. Tanto la disponibilidad física de acceso (ancho de banda, puntos de acceso) como la neutralidad en la red son elementos básicos que pueden actuar como generadores fundamentales de desigualdad. Sin embargo, quiero atender más a otro tipo de desigualdades que se generan, o pueden generarse, debido a la propia expansión de la tecnología aunque se tenga acceso y no se den situaciones discriminatorias en el acceso. Por así decirlo las transformaciones y aplicaciones tecnológicas son una fuente sistemática generadora de desigualdad en los espacios inmediatos, en las actividades y posibilidades individuales, en las formas de funcionamiento de los individuos en la misma medida en que ofrecen nuevas capacidades para la acción y la interacción normalmente mediadas por conocimiento y aprendizaje.

UN NUEVO ESPACIO PARA EL CONFLICTO Y LAS DESIGUALDADES

Un nuevo perfil de la desigualdad emerge como producto de consecuencias no esperadas del cambio tecnológico y, precisamente por ello, resulta importante implementar medidas de política institucional y de acción social que puedan reducir esas nuevas desigualdades impulsando o fortaleciendo las nuevas capacidades.

Por ejemplo, quedar al margen o no poder utilizar eficientemente las transformaciones relacionadas con el gobierno electrónico produce una rémora funcional en quienes quedan excluidos del uso activo de las nuevas formas de relación con la Administración porque, en definitiva, se les impide acceder a recursos que pueden resultar cultural y socialmente decisivos en esta fase de expansión de la cibernética. El papel de la cultura en esos procesos de expansión de la interacción social resulta en muchas ocasiones decisivo, y particularmente pertinente si atendemos a cómo se podrían generar nuevos tipos de bienes públicos digitales, que contribuyan a construir una ciudadanía capaz de disfrutar de nuevos bienes y, sobre todo, de nuevas funcionalidades sociales. La expansión del gobierno digital tiene muchos elementos que estimulan la cercanía con los administrados; bastaría ver las corrientes de gobierno

intensa actividad política que se produce en torno a los derechos de los usuarios y los intentos de un cierto tipo de corporaciones (empresas de comunicación, editoriales, infraestructuras tecnológicas) por impedir la libre circulación de contenidos en la red. Una situación que ha llevado en julio de 2018 a un conjunto de movilizaciones que, por ejemplo, han tenido un especial significado en el cierre durante 24 horas de los servicios de Wikipedia en protesta ante las regulaciones que se pretendían establecer. En este momento el Parlamento Europeo ha paralizado (hasta septiembre de 2018) la propuesta, pero aún siguen las espadas en alto. Situaciones absurdas sobre cómo utilizan los usuarios internet y las demandas de las leyes de *copyright* se han visto en la reciente copa del mundo de fútbol en las demandas planteadas por la FIFA, que bordean el ridículo.



abierto (*open government*) y sus importantes logros. Ahora bien, aunque contienen un claro potencial participativo, no se puede obviar que también tienen una componente de exigencia práctica hacia el ciudadano que provoca que aparezcan nuevas formas de exclusión. Paradójicamente, un cambio que parece prometer una mayor cercanía al poder por parte de los administrados, en muchos casos y para muchos sectores de población, termina haciendo más difíciles las actividades de relación con la Administración. Muchas personas alfabetizadas en el sistema tradicional, y no digamos las no alfabetizadas, se encuentran ahora con una nueva barrera ante la dificultad de utilizar la correspondiente e indispensable interfaz tecnológica. Son muchos los casos que podrían servir de ejemplo pero baste señalar aquellas gestiones administrativas que solamente pueden efectuarse por internet, que cada día son más numerosas y que resultan sumamente difíciles de realizar para muchas personas que precisan inevitablemente resolver esa gestión pero que no lo pueden hacer si no cuentan con los apoyos necesarios.

A pesar de estas consideraciones generales, que apuntan a la aparición de nuevas formas de desigualdad como consecuencia de las nuevas formas de prácticas y de poder generado por la expansión de las tecnologías de la información y la comunicación, considero que con excesiva frecuencia se produce cierto espejismo sobre las fuentes de esas nuevas desigualdades. Se mantiene la opinión no fundamentada de que todos los productos del espacio digital, las funcionalidades de las aplicaciones, así como los servicios que se ofrecen, son procesos y actividades plenamente controlados por las corporaciones y empresas tecnológicas, recayendo la responsabilidad de todos esos asuntos en el sector privado. Así lo proclaman ciertas tendencias tecnofóbicas que indirectamente tratan de encontrar las nuevas fuentes de la desigualdad en la misma tecnología y en las formas de propiedad de la tecnología.

Sin embargo, aunque el Estado-nación se encuentre con muchas limitaciones debido a las nuevas formas de tecno-poder corporativo, en mi opinión quedan espacios y ámbitos para avanzar desde lo público en la creación y regulación de condiciones funcionales adecuadas para que los ciudadanos puedan disfrutar de muchos de los beneficios que la transformación tecnológica produce y así evitar que la transformación tecnológica suponga un incremento notorio de la desigualdad. Por ejemplo, no actuar desde los poderes públicos en una renovación de los servicios de las bibliotecas públicas, ampliando su carácter de espacios colectivos de trabajo como entornos de innovación social y de alfabetización digital, y mantenerlas en modelos obsoletos de exclusiva atención a los libros físicos y de almacenamiento supone, en mi opinión, una utilización inadecuada de los recursos públicos. Y así es como queda la ciudadanía prisionera de instituciones privadas que ofrecen los servicios que las bibliotecas y espacios de creación pública no ofrecen. De esta manera estamos generando nuevas desigualdades. Desde mi punto de vista, resulta importante romper la falsa doble consideración determinista de que, por un lado, la desigualdad es inevitable y, de otro, la transformación tecnológica de manera ineludible incrementa tal desigualdad. Más bien hay que proponerse romper esa ecuación y capitalizar la transformación tecnológica para una mejora de las condiciones y disfrute de la vida por parte de los ciudadanos.

Una condición que me parece imprescindible para ello es percibir que la transformación a la que estamos asistiendo no es un simple cambio tecnológico (de





hecho ningún cambio tecnológico es simplemente una cuestión técnica). El problema tiene muchos aspectos que incorporan relaciones de poder, procesos de acción política y diversos grados de responsabilidad social. Por no decir, además, que un adecuado desarrollo tecnológico socialmente responsable demanda una amplia participación de las ciencias humanas y sociales en el núcleo mismo de la transformación tecnológica.

Con frecuencia, en muchos países, se vienen articulando dos tendencias que, desde ópticas muy diferentes, convergen y provocan el aislamiento de las ciencias humanas y sociales: una tendencia tecnocrática apoyada por algunos científicos e ingenieros que ante la reducción de los recursos dedicados a la investigación tratan de reducir o suprimir los recursos destinados a las ciencias humanas y sociales⁸ y, por otra parte, al mismo tiempo desde muchos ámbitos de las ciencias humanas se pretende continuar como si nada hubiera cambiado y seguir con un tipo de investigación individualista de la que difícilmente se percibe su interés social.

Hay muchos aspectos relacionados con la actividad directa de la acción política que constituyen barreras para disfrutar plenamente de las nuevas capacidades, de las acciones y actividades que las tecnologías facilitan o permiten y se trata de formular propuestas políticas que vayan en la dirección de una mayor distribución de los bienes generados por el cambio tecnológico. Incluso más, en la actual fase del desarrollo tecnológico aparece como novedad un aspecto de la producción de los bienes que estaba parcialmente ausente en otras fases. Así como el modelo manufacturero, que ponía bajo un mismo techo a un gran número de trabajadores, se convirtió en una pieza clave de la revolución industrial, al facilitar las bases sociales para la transformación y la reivindicación en forma de asociacionismo obrero, ahora aparece el modelo interconectado (*networked*) jugando un papel importante en la producción de unos bienes que se sustentan en la existencia de masas humanas estructuradas y conectadas, que aparecen como condición para la emergencia de nuevos productos generados al actuar conjuntamente como consumidores productivos. Planteamos, en cierta analogía con el caso histórico de la transformación industrial y la consolidación de los estados del bienestar, que se están produciendo técnica y prácticamente las condiciones para la aparición de masas organizadas que, consiguientemente, reivindicarán una mejor distribución de la riqueza generada por la transformación tecnológica.

Se abren así nuevos caminos no predeterminados, para impulsar acciones y actividades no previstas, cuyas condiciones de posibilidad se presentan de manera cada vez más intensa. Como ha planteado Zeynep Tufekci:

⁸ Véase el caso del Japón, cuyo ministro de educación propuso eliminar los programas académicos en ciencias humanas y sociales. Más de veinte universidades «han anunciado que reducirán o eliminarán esos programas», véase la noticia en *Time* 16 de septiembre de 2015 <http://time.com/4035819/japan-university-liberal-arts-humanities-social-sciences-cuts/>. Aunque solamente fuese por la heurística contenida en el refrán, «cuando las barbas del vecino veas pelar, pon las tuyas a remojar», sería conveniente revisar muchas de las resistencias a la actualización tecnológica por parte de los humanistas para no provocar un indeseado efecto sumatorio.

Desde los «indignados» en España, a «Occupy» en USA, pasando por las plazas Tahrir de Egipto o Syntagma en Grecia, del Parque Gezi en Turquía o #Euromaidan en Ucrania, los años recientes han sido testigos de una proliferación de protestas que, aunque inmersas en situaciones diferentes y en injusticias específicas, comparten muchas características. Los social media constituyen una parte fundamental de todos esos movimientos y no son una mera herramienta externa a la estructura cultural y organizativa de esos movimientos. Por el contrario, cada vez más se percibe que la comunicación es una forma de organización y que la forma de comunicación interactúa de manera potente con la forma de organización. Los medios digitales ofrecen un conjunto particular de *affordances*, prácticas que permiten y que facilitan que se traducen en *capabilities* específicas de los actores individuales y colectivos que las utilizan. Aquí, «capabilities» se utiliza en el sentido desarrollado por Amartya Sen, como el conjunto de funcionalidades que un determinado actor puede adoptar o asumir. Las capacidades facilitadas a los movimientos sociales por las nuevas tecnologías condicionan y son condicionadas por las especificidades de las movilizaciones políticas⁹.

Los proyectos de investigación «La construcción de agentes argumentativos en las prácticas del discurso público» FFI2014-53164-P y «La argumentación en la esfera pública: el paradigma de la deliberación» FFI2011-23125, financiados por el Ministerio español de Economía y Competitividad, han facilitado el trabajo y permitido presentar sus resultados en diversas instancias internacionales. En particular resultó muy fructífera la colaboración en el seminario organizado en la UNAM (México) por la doctora Elisabetta Di Castro en el marco del proyecto «Diversidad, desigualdad y justicia» (DGAPA, PAPIIT IN402814) durante septiembre de 2015. A los participantes en ese seminario les estoy agradecido por sus agudas críticas y comentarios. Está pendiente la publicación de parte de estas consideraciones, como capítulo de un libro coordinado por la doctora Di Castro pero que se ha retrasado varios años por motivos ajenos a su voluntad.

Frente a las retóricas de la intransigencia, en particular en oposición al cinismo de la imposibilidad del cambio (todo seguirá mal con independencia de lo que hagamos), analizado crítica y esclarecidamente por Albert Hirschman¹⁰, se pueden encontrar razones, recursos conceptuales y, lo más importante, experiencias sociales y políticas que señalan hacia nuevas sendas de intervención pública que abren nuevas posibilidades para la actividad de los ciudadanos y la expansión de los procesos democráticos.

Utilizaré como referente conceptual para analizar la situación de la sociedad red la noción de capacidades potenciales desarrollada por Amartya Sen para conceptualizar el desarrollo económico. Al respecto indica Sen:

⁹ TUFEKCI, Zeynep: «Capabilities of Movements and Affordances of Digital Media: Paradoxes of Empowerment», p. 1.

¹⁰ HIRSCHMAN, Albert: *Retóricas de la intransigencia*.



El proceso de desarrollo económico puede concebirse como un proceso de expansión de las capacidades potenciales (*capabilities*) de las personas. En último término el proceso de desarrollo económico tiene que preocuparse por lo que la gente puede o no hacer, es decir, con si pueden vivir más, escapar de la morbilidad evitable, estar bien nutridos, ser capaz de leer y escribir y comunicarse adecuadamente, tomar parte en asuntos científicos y culturales, etc. etc.¹¹.

Desde esa perspectiva trataré de reflexionar sobre nuevas posibilidades para la acción y la vida que puedan tener, disfrutar y desarrollar los individuos y los grupos sociales en una sociedad en la que se están produciendo cambios muy profundos motivados por una triple transformación sociotecnológica.

Internet, las redes sociales y los dispositivos móviles están contribuyendo a generar lo que Lee Rainie y B. Wellman¹² han llamado un nuevo sistema operativo social de individuos interconectados. Como yo mismo he comentado, aunque a primera vista *Networked* nos muestre una simple crónica de la vida cotidiana en internet, con ejemplos y situaciones prácticas, al mismo tiempo nos sintetiza una gran cantidad de resultados de investigaciones, informes y estadísticas que indican claramente algunos rasgos de una triple revolución que está ocurriendo ante nuestros ojos. Esa terna conformada por internet, las redes sociales y los dispositivos móviles, a la que cabría añadir el correspondiente avance de la internet de las cosas, da soporte a lo que se puede llamar un nuevo tipo de sistema operativo social, una nueva forma de prácticas (ciberprácticas) que están vinculadas a unos nuevos modos de funcionamiento humano. Se trata de una transformación que no es el simple resultado de la última tendencia o moda tecnológica, sino que está profundamente arraigada en el potente impulso de sociabilidad hacia el establecimiento de agrupamientos humanos cada vez más extensos y ahora potenciados por nuevas capacidades para la movilidad y la expansión en red¹³. Más allá de posibles consideraciones sobre lo posthumano, en mi opinión, se trata de expansiones de relaciones profundamente humanas mediadas, como en otros momentos, por diversos instrumentos y estructuras tecnológicas.

Sobre las capacidades para avanzar en nuevas prácticas mediadas por la tecnología he editado conjuntamente con Victoria Marrero un monográfico de *Cuadernos Hispanoamericanos* en el que se muestran, por ejemplo, en la colaboración de Mónica Benítez, determinadas prácticas en el sudeste mexicano que señalan a la apropiación de la tecnología por parte de grupos sociales, los agricultores de Santa María Tlahuitoltepec, en Oaxaca, México, que participaron en el proyecto «Los ojos de la Milpa», consistente en:

¹¹ SEN, Amartya: *Resources, Values and Development*, p. 497.

¹² RAINIE, Lee y WELLMAN, Barry: *Networked: The New Social Operating System*.

¹³ Una valoración más extensa de mi consideración altamente positiva del libro de Rainie y Wellman se encuentra en la reseña que publiqué en *Science and Public Policies*.



Desarrollar una especie de manual multimedia digital que contuviera las experiencias y saberes de las prácticas agroforestales que se llevan a cabo en esos espacios del planeta, utilizando como medio los teléfonos móviles y la red, previa explicación tecnológica del uso de esas herramientas a cada uno de los participantes¹⁴.

Como decimos en nuestra contribución a ese monográfico:

Los individuos se están redefiniendo como núcleos de condensación de múltiples conexiones débiles, superpuestas a las clásicas redes de vínculos fuertes (familia, próximos, grupos de intereses cercanos). Emergen así nuevos espacios de sociabilidad que, como otra capa de estructuración social, se están conformando mediante conexiones híbridas, físicas y virtuales, que posibilitan las tecnologías; sin duda, uno de los focos privilegiados desde los cuales cabe analizar esa realidad potencial es precisamente el ámbito de lo que genéricamente llamamos cultura¹⁵.

Se habla mucho¹⁶ de los peligros y las restricciones a las libertades y a la intimidad producidas por la expansión de las tecnologías de la información y su correspondiente control por parte de las corporaciones y los gobiernos. Sin embargo, me parece que una reconsideración de la situación a partir de la noción de capacidades potenciales abre otros horizontes y puede servir para desplegar un programa reivindicativo en demanda de nuevos derechos cuya obtención y defensa resulta fundamental en la sociedad red.

Considero posible y necesario delimitar un programa reivindicativo de mínimos para vivir y disfrutar de los beneficios de una sociedad digital reduciendo los riesgos de nuevos tipos de exclusiones. Se trata de avanzar en la construcción de ciudadanía con sus correspondientes derechos en la sociedad red. El activismo en la propuesta y defensa de nuevas formas sociales de organización, producción y distribución de bienes públicos se podría resumir en la defensa de los derechos de la ciudadanía en el espacio digital.

En primer lugar y más allá de la importancia de afrontar el gobierno del ciberespacio y el papel de los estados nacionales y las corporaciones, por ejemplo, en la neutralidad de la red y la dependencia tecnológica, resulta primordial proponer y defender un nuevo derecho universal básico a la alfabetización digital funcional, que se expresa en el libre acceso y la disponibilidad de un conjunto nuevo de funcionamientos adecuados para la sociedad digital.

Esta noción de funcionamiento sigue en lo esencial a Amartya Sen:

¹⁴ BENÍTEZ DÁVILA, Mónica Fca.: «Arte, comunidad y comunicación digital. Tres casos de estudio», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 761 (2013), pp. 87-104.

¹⁵ ÁLVAREZ, J. FRANCISCO y MARRERO, Victoria: «La emergencia de una tercera cultura: la cultura digitalmente mediada», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 761 (2013), pp. 7-20.

¹⁶ Interesantes al respecto los trabajos recogidos en el dossier «Estados Unidos y Europa ante la privacidad, la seguridad y la innovación en Internet» compilado por Jorge Pérez Martínez y Zoraida Frías Barroso, aparecido en *Telos*.



El enfoque que será utilizado aquí, que a veces se conoce como «el enfoque de las capacidades», percibe a la vida humana como un conjunto de «haceres y seres/ estares» –que podríamos llamar «funcionamientos»– y que relaciona la evaluación de la calidad de vida a la estimación de la capacidad para funcionar. Es un enfoque que he tratado de explorar con cierto detalle, tanto conceptualmente como en términos de sus implicaciones empíricas. Las raíces de este enfoque se remontan por lo menos a Adam Smith y a Karl Marx, y por supuesto a Aristóteles¹⁷.

El derecho universal básico a la alfabetización digital resulta imprescindible porque es decisivo para poder acceder a todo un nuevo tipo y rango de posibilidades para la salud, la vida, la alimentación, la educación o la vida cultural. Paralelamente podemos ver cómo en todos esos aspectos, a medida que se incorporan adecuadamente en los estudios y análisis estadísticos, están apareciendo nuevas formas de discriminación y desigualdad para unos que van parejas a la mejora de las condiciones para otros. Baste comentar la importancia de un adecuado acceso a la red para obtener una buena información médica o para disponer de mapas de carreteras, de noticias meteorológicas, de diversidad de ofertas de ocio, de monitoreo de salud, de seguimiento de la propia actividad física, de la disponibilidad de muy variados recursos formativos en abierto y gratuitos, de sistemas de información variada y a la carta.

En esa situación, de una auténtica economía de la abundancia de un tipo especial de recursos, resulta cada vez más indispensable una adecuada alfabetización funcional digital para poder ejercer plenamente derechos políticos teóricamente ya reconocidos. De manera creciente muchas de las actividades sociales y políticas están mediadas por lo digital y, sin la adecuada capacitación y el apoyo correspondiente, los ciudadanos se encuentran en la práctica y paradójicamente ante una reducción de los servicios. Se abre ante nosotros un conjunto de capacidades potenciales que emergen con la expansión de lo digital y su demanda debería colocarse entre las exigencias a plantear al Estado-nación.

Para encontrar algunas pistas sobre el camino a seguir puede resultar interesante analizar la producción de nuevos bienes culturales públicos en la sociedad de la información; entre otros, la transformación de los soportes de transmisión del conocimiento, las nuevas formas de almacenamiento y disponibilidad de las funcionalidades, que van desde las diversas formas de los libros electrónicos a la actividad «en la nube», la reformulación de espacios tradicionales como las bibliotecas, sus nuevas formas de operar y sus nuevos servicios o la emergencia y expansión de tecnolenguas que se adecuan a los espacios de comunicación digital¹⁸.

¹⁷ SEN, Amartya: «Development as Capability Expansion», en FUKUDA-PARR, *et al.*: *Readings in Human Development. Readings in Human Development*, p. 43.

¹⁸ Algunos de esos aspectos los he abordado en ECHEVERRÍA, Javier y ÁLVAREZ, J. Francisco: «Las lenguas en las sociedades del conocimiento». *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n.º 734, 2008, pp. 1025-1033.





Como he señalado en otros lugares¹⁹, con frecuencia los bienes públicos aparecen como resultado de conductas no intencionales que se producen en el seno de un marco social en el que se supone la existencia de cierto tipo de pacto no explícito de convivencia y formas de sociabilidad. Sin embargo, la adopción intencional de ese tipo de pactos tiene importancia para un diseño institucional que permita la generación y sostenibilidad de bienes comunes y recursos públicos en el ámbito del espacio electrónico, en la llamada sociedad red o sociedad de la información. Al incrementarse la dependencia para un adecuado funcionamiento social de la actividad intencional de los agentes, resultan cada vez más importantes las actividades conscientes organizadas. Este rasgo, que es en buena medida característico de las sociedades de la modernidad reflexiva, en términos de Anthony Giddens²⁰, resulta particularmente importante en la sociedad red, interconectada, ya que es una fase de la sociabilidad altamente dependiente de la tecnología, de la implicación de la ciencia en la organización social y requiere, por ello mismo, de una incrementada intervención sociotécnica para conseguir y consolidar los derechos correspondientes a esa fase de la vida social.

Estamos asistiendo a un cambio que, a pesar de lo manido, podemos calificar de cambio de época. Es de tal magnitud la transformación social producida por las tecnologías de la información y la comunicación que resulta indispensable adquirir nuevos hábitos para esta nueva era. En los diversos procesos de socialización aprendemos y adquirimos hábitos de consumo; así, en este nuevo tipo de sociedad de la información se conforman algunos hábitos como resultado del aprendizaje del consumo a la vez que se generan nuevos servicios y bienes públicos en ese nuevo espacio sociotécnico²¹.

La autonomía y el aspecto agente de una persona, tal como ha mostrado Amartya Sen y ha insistido en múltiples ocasiones Javier Muguerza, tiene el efecto de hacer inaceptable la exclusiva adopción del bienestar como fundamento informativo para el razonamiento moral sustantivo. Valorar la autonomía sirve para destacar que el bienestar de una persona debe verse tanto en términos de libertad como de logros efectivos.

Como he planteado hace ya bastante tiempo en un artículo sobre capacidades potenciales y valores en la tecnología, buena parte de los análisis sobre el cambio técnico y sobre el impacto de las tecnologías en la sociedad se han realizado teniendo como estructura teórica subyacente la teoría económica estándar. El flujo de información que permite, o mejor dicho, el tipo de información a que atiende tal perspectiva es sumamente escaso, excesivamente restringido y hace inviable comprender el cambio y la innovación tecnológica. Incluso, lo que es más grave, hace sumamente difícil comprender la difusión y aplicación de las tecnologías. Para

¹⁹ ÁLVAREZ, J. Francisco: «Ciberciudadanía, cultura y bienes públicos», *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, pp. 569-579.

²⁰ GIDDENS, A.: *The Consequences of Modernity*. 1991. Polity Press. Cambridge, UK.

²¹ Para otros propósitos formulé algunas de estas ideas en «El juego del consumo: ética e información», *Signos*.

comprender algunos de los problemas que aparecen en el entramado de las relaciones entre tecnologías y sociedad, me parece indispensable un modelo de ser humano más articulado e informativo.

El enfoque alternativo sobre las capacidades humanas puede ayudar a revisar y corregir la habitual visión de la división digital como una situación relacionada con el acceso a la tecnología, a las infraestructuras de telecomunicación, a una mejor conectividad de internet o con la disponibilidad de computadoras. Como han planteado Thomas, J.J. & Parayil, G. (2008: 410) «ese es un enfoque muy limitado sobre la división digital. El acceso a las TIC y a la información que las TIC facilitan resultan necesarios para superar esa división pero no son suficientes. Más crucial son las capacidades –por parte del individuo y de la sociedad en general– para usar las TIC y convertir la información que ofrecen las TIC en conocimiento útil. La división digital es parte de un problema más amplio del desarrollo en el cual vastos sectores de la población mundial se encuentran privados de esas capacidades».

El estudio de Thomas y Parayil sobre las divisiones sociales y digitales es un buen ejemplo de cómo enfocar el tema de las TIC en su relación con el desarrollo y el impacto sobre la desigualdad. En su caso, el estudio de dos estados de India, Andhra Pradesh y Kerala, ha mostrado que «el acceso a los computadores y a las tecnologías de la comunicación no se traslada automáticamente a las capacidades para usar los computadores y las tecnologías de la comunicación. Esas capacidades resultaron superiores entre los mejor educados y entre las familias más ricas. Dentro de las familias las capacidades para utilizar las computadoras resultaron mayores entre los hombres que entre las mujeres y también superior entre los más jóvenes»²². La importancia de la mejora de las comunicaciones con sus familiares, por ejemplo, es una clave para el desarrollo vinculado a las TIC.

El estudio concluye que «para superar la brecha digital, se requieren intervenciones sociales complementarias –intervenciones políticas que promuevan una mayor igualdad y aseguren el acceso a la educación primaria, a la salud pública, al agua potable, a la electricidad, a carreteras y comunicaciones que funcionen, a oportunidades de empleo–. Tales intervenciones son cruciales en un país como la India donde las divisiones sociales están profundamente arraigadas en su historia y las nuevas divisiones se están creando por la actividad de las condiciones económicas emergentes. Una política de determinismo tecnológico de suministrar acceso a las TICs mediante los kioscos rurales por sí misma no sirve para producir el desarrollo y el cambio»²³.

Amartya Sen ha criticado algunas teorías de la justicia, en particular el bienestarismo, el utilitarismo y la teoría de la justicia de J. Rawls, apoyándose fundamentalmente en una revisión de lo que ha caracterizado como presupuestos metaéticos de cualquier teoría de la justicia. En particular ha llamado la atención sobre

²² THOMAS, Jayan Jose y PARAYIL, Govindan: «Bridging the Social and Digital Divides in Andhra Pradesh and Kerala: A Capabilities Approach», *Development & Change*, p. 425.

²³ *Ibidem*, p. 432.





algunos de esos supuestos relacionados con el contenido y la selección informativa que terminan produciendo sus correspondientes enunciados sobre la justicia. Veamos brevemente algunas de las precisiones que Sen ha realizado sobre su propuesta²⁴. Como desarrollo de su análisis, Sen propone que centremos nuestra atención en lo que llama el espacio de «funcionamientos», es decir, en las diversas cosas que una persona puede valorar hacer (o cómo quiere ser). Los funcionamientos que se valoran pueden variar desde rasgos muy elementales, como el estar bien nutrido o el no verse atacado por determinada enfermedad evitable, hasta otros como ser capaz de tomar parte en la vida de la comunidad y tener autoestima.

El tratamiento en términos de «capacidades», o bien atiende a los funcionamientos efectivos (lo que una persona es capaz de hacer o las diversas maneras en que se puede estar –fungir–), o se fija en el conjunto de alternativas que tiene esa persona (sus oportunidades reales). Se destaca así la importancia de atender al sujeto agente de la acción y, además, se valora esa capacidad de ser agente.

La heterogeneidad de los factores que influyen en las ventajas individuales es un rasgo permanente de las prácticas sociales. Podemos decidir cerrar los ojos asumiendo que hay algo homogéneo como el ingreso, en términos del cual todo se mide y se compara, pero esto no resuelve el problema porque supone la agregación entre diversas mercancías. Hay que aceptar seriamente la heterogeneidad.

El problema, tal como lo plantea Sen, no es del tipo «todo o nada». Cuando algunos funcionamientos son elegidos como significativos se especifica un espacio evaluativo y esto lleva a un «orden parcial» entre los estados de hechos alternativos. Si un individuo i tiene mayor cantidad de un funcionamiento significativo que otro individuo j , y al menos tanto de los restantes funcionamientos como el individuo j , entonces i tiene un vector de funcionamiento valorado superiormente que el vector de funcionamiento del individuo j . Sen explica cómo «incluso con un orden incompleto pueden resolverse de manera adecuada muchos problemas de decisión, e incluso los que no pueden resolverse completamente se pueden simplificar de manera sustantiva (mediante el rechazo de alternativas claramente inferiores)»²⁵. ¿Cómo seleccionar el peso de los diversos funcionamientos? La cuestión nos remite a un ejercicio de evaluación razonada. Al hacer juicios personales, la selección de los pesos la hará una persona de la manera que piensa que es razonable.

No se trata, dice Sen, de plantear un referéndum sobre los valores que debemos utilizar, pero sí de defender la necesidad de estar seguros de que los pesos utilizados están abiertos a la crítica a la par que disfrutan de una aceptación pública razonable. Estar abierto a la revisión crítica, unido a un consenso público –tácito o explícito–, es una exigencia central de la no arbitrariedad de la evaluación en una sociedad democrática.

²⁴ Aquí se resumen algunas de las ideas que avancé en ÁLVAREZ, J. FRANCISCO: «Una aproximación al espacio de las capacidades potenciales», en GONZÁLEZ, Wenceslao *et al.*: *Ciencia económica y economía de la ciencia: Reflexiones filosófico-metodológicas*.

²⁵ SEN, Amartya: *On Economic Inequality*, p. 205.

Todo esto, que ahora recupero para una reflexión sobre las transformaciones sociales provocadas por las TIC, me parece fundamental para encontrar posibles líneas de acción en el espacio público adecuadas a la transformación digital que se viene produciendo en nuestras sociedades.

BIENES PÚBLICOS, NO EXCLUSIVIDAD Y NO RIVALIDAD

Una mínima reflexión sobre los bienes públicos resulta indispensable para caracterizar a una buena parte de los bienes que se generan en el espacio digital. Los bienes públicos se caracterizan por dos rasgos principales: 1) el hecho de que una persona los consuma no impide que los consuma cualquier otra (no hay rivalidad entre los consumidores), es decir, el consumo no agota el bien, y 2) no se puede impedir que cualquiera los consuma (no se excluye a determinados consumidores). En general no se puede cobrar por estos bienes, o es muy difícil hacerlo.

Lo interesante es que en el espacio digital se generan una serie de bienes que una vez que una persona los consuma o disfrute no por ello se impide que otra persona los utilice, disfrute o consuma. Como comentan en *The Pirata Time*, página web vinculada al movimiento *Pirata Parties*, «las copias son por así decirlo indefinidamente reproducibles y ello no merma su calidad. Al mismo tiempo resulta muy complicado excluir a determinadas personas de su consumo porque no hay un soporte físico directo que se precise para poder disfrutar del bien. En la medida en que los soportes físicos (CDs, u otros dispositivos) se hacen prescindibles se incrementa el carácter no excluyente de estos bienes»²⁶.

El carácter de no rivalidad y no exclusión de los bienes públicos conduce a que la voluntad política, expresada en normas, legislación, etcétera, o también la simple extorsión por medio del poder físico, aparezcan como vías posibles para forzar el carácter exclusivo de unos bienes que tienen un fuerte carácter no exclusivo. Por ejemplo, un caso muy destacado es la tecnología DRM (*Digital Rights Management*) para el control del acceso a los recursos digitales que trata de impedir la libre circulación de los documentos digitales poniendo auténticas barreras tecnológicas al desarrollo de capacidades potenciales de los individuos.

El DRM no es sino una implementación técnica que pretende, entre otras cosas, impedir que desde la esfera política (e incluso desde las leyes del libre mercado) se avance en la oferta de un conjunto de recursos educativos considerados como bienes públicos. Tratan de imponer ciertos derechos monopolísticos que no se fundamentan en la naturaleza del bien producido. Por ejemplo, se pretende evitar o dificultar el equivalente digital de lo que en otra época fue la oferta pública gratuita de libros escolares y del establecimiento de una red de bibliotecas públicas. Avanzar en los procesos de digitalización y la oferta pública de esos recursos es una tarea fundamental para bloquear nuevas formas de desigualdad. La expansión de la «mochila

²⁶ <http://piratetimes.net/digital-goods-as-a-public-good/>.



digital» gratuita para todos los escolares, sin cerrar contenidos ni dependiente de un proveedor privado que utilice el DRM, bien podría ser una reivindicación mínima para la escolarización digital universal.

El tipo de cambios que se están produciendo y a los que me refiero como nuevos bienes públicos, que las administraciones harían bien en ofrecer en lugar de seguir apoyando viejos modelos formativos y productivos, tiene un ejemplo interesante, en la buena dirección, en un importante avance impulsado por la Administración Obama hacia una oferta de recursos educativos en abierto para el conjunto de la actividad escolar que bien pudiera ser emulado por otros gobiernos. La campaña #GoOpen, lanzada en estos días por el Departamento de Educación de los Estados Unidos, se plantea estimular el uso de materiales educativos con licencias abiertas para «asegurar que todos los estudiantes –con independencia de dónde vivan– tengan acceso a recursos de aprendizaje de alta calidad (y para ello) animamos a los distritos y a los estados para que abandonen los libros de texto tradicionales y apoyen materiales a los que se puede acceder libremente y con licencias abiertas»²⁷.

El avance de Google y otras entidades privadas en las actividades de digitalización de los recursos analógicos y del establecimiento de un fondo digital como biblioteca universal tiene elementos claramente positivos para la investigación y el acceso a la información, pero plantea carencias que deberían ser abordadas por las instituciones públicas. Algunas experiencias como las de la Biblioteca Nacional francesa y la Europea son pasos en ese camino y parece que finalmente algo similar se va a plantear por parte de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos (LOC). Por otra parte, no se trata de idealismos vacíos, sino que también debería plantearse y atender a la necesidad de incorporar los costes de producción de esos bienes y la formas de gobierno que permitan hacer sostenible el proceso. En este aspecto podría resultar interesante aplicar las consideraciones de Elinor Ostrom respecto a los bienes comunes:

Al considerar la interacción entre los diferentes medios de gobernanza, es posible contribuir al entendimiento matizado de las oscilaciones en la variedad de resultados de gobernanza al gestionar los recursos de agrupación común al obedecer las necesidades e intereses de los ciudadanos. Hemos aprendido que éstos sí juegan un papel esencial en la gobernanza de estos recursos, y que los esfuerzos de colocar la responsabilidad total a expertos externos tienen poca probabilidad de protegerlos a largo plazo. La complejidad de los recursos a niveles locales, regionales y nacionales requieren de sistemas complejos de gobernanza que involucren la contribución ciudadana de distintas formas²⁸.

²⁷ Ver nota de prensa del Departamento de Educación de EE. UU. de 29 de octubre de 2015: <http://www.ed.gov/news/press-releases/us-department-education-launches-campaign-encourage-schools-goopen-educational-resources>.

²⁸ OSTRUM, Elinor: «El gobierno de los bienes comunes desde el punto de vista de la ciudadanía», en HELFRICH, Silke: *Genes, bytes y emisiones: Bienes comunes y ciudadanía*. p. 278.



La expansión de la sociedad digital genera nuevas posibilidades y capacidades colectivas que facilitan compartir y coproducir saberes. La expansión de modelos de formación reticular, masiva y abierta está provocando, entre otros muchos efectos, la transformación de los sistemas educativos y la emergencia de sistemas alternativos de formación, producción e intercambio abierto de conocimiento. La apropiación de las tecnologías digitales podría facilitarse mediante el reconocimiento y la acreditación social de las capacidades y habilidades adquiridas en las propias prácticas de la sociedad digital.

La rápida expansión de la estructuración tecnológica de las redes sociales aparece como un fenómeno con muchas dimensiones y matices que se podrían caracterizar polarmente como una nueva controversia entre tecnófobos y tecnófilos.

Hay quienes, tecnofóticamente inspirados, piensan que las redes socio-técnicas conducirán a la destrucción de los saberes tradicionales, a la debilitación epistémica de las comunidades locales, a la definitiva expropiación del conocimiento; de otra parte los tecnófilos, habitualmente más optimistas, opinan que se abren posibilidades enormes para la expansión y coproducción de los conocimientos, para fortalecer a las comunidades locales mediante su expansión global, generando nuevas formas de solidaridad y apoyo mutuo antes insospechadas.

Se trata de comprender que vivimos en el seno de ese tipo de transformaciones y que no está definitivamente escrito el camino que seguirán nuestras sociedades. Resulta indispensable el compromiso político y el establecimiento de programas de acción que faciliten el fortalecimiento de la vida pública y atiendan a las necesidades individuales y colectivas de la mejor manera.

En resumen, podemos decir que las tecnologías amplían las capacidades humanas, expanden el espacio y las formas de acción social, incluida la producción y gestión cultural. También producen cambios en las formas de generación, reproducción y transmisión del conocimiento (social). Las tecnologías amplían nuestras posibilidades de acción, expanden el espacio de los asuntos sobre los que podemos y debemos deliberar.

Resulta indispensable un programa activo de generación social de espacios públicos digitales para expandir en muy diversos ámbitos, y con muy diversos actores, la actividad de alfabetización digital. No basta con poner a disposición de la ciudadanía los recursos y herramientas digitales, hay que actuar sobre la capacidad de transformación que tengan los individuos para convertir esos recursos en libertades de acción concretas en el espacio digital. La simple actividad neutral de las instituciones provoca en esta fase de la sociedad tecnológica un constante incremento de nuevas desigualdades precisamente porque emergen nuevas posibilidades de acción.

RECIBIDO: abril-2018, ACEPTADO: junio-2018



EL DESCARTES DE SPINOZA

Daniel Moreno Moreno

IES Miguel Servet (Zaragoza)

dmoreno@unizar.es

RESUMEN

A Spinoza le interesa sobre todo el Descartes metafísico y teológico. Ese es el Descartes que aparece en los *Principios de filosofía cartesiana*, que Spinoza publicó en 1663. El artículo analiza con detenimiento ese texto: *Principios de la filosofía cartesiana*. El planteamiento de Descartes queda expuesto con suma lógica y, a la vez, aparece el distinto talante de Spinoza, que ahí se muestra ya entre líneas. A partir de ese análisis, se concluye que Spinoza fue un cartesiano *sui generis* y un teólogo alejado de la visión tradicional de Dios, pero no por ello ateo en sentido estricto.

PALABRAS CLAVE: esencia, existencia, necesidad, infinito, Dios, escolástica, teología.

SPINOZA'S DESCARTES

ABSTRACT

Spinoza was interested mainly in Descartes' theology and metaphysics. So, when he was exploring Descartes' *Principles of Philosophy*, he focused on these topics. This paper analyzes Spinoza's *Principles of Cartesian Philosophy* (1663). Spinoza exposed Cartesian claims in a very logical way, and, at the same time, Spinozian mood can well be seen between the lines. This analysis concludes that Spinoza was a *sui generis* Cartesian, and a theologian who defended a not very traditional vision of Good, but not an atheist one, strictly understood.

KEYWORDS: essence, existence, necessity, infinite, Good, Scholastic, Theology.



Una vez publicados, en esta misma revista, mis estudios «Antropología cartesiana» [*Laguna*, n.º 38, 2016, pp. 19-36] y «Gnoseología cartesiana» [*Laguna*, n.º 40, 2017, pp. 51-68], estaba preparado el terreno para abordar la teología cartesiana. Sin embargo, la tarea no resultaba nada sencilla, dada su proverbial prudencia, lo, a veces, escurrido de sus planteamientos teológicos y las múltiples réplicas y contrarréplicas que este asunto motivó en las sucesivas objeciones y respuestas a sus *Meditaciones de filosofía primera*. Es por eso por lo que decidí abordar el trabajo de un alumno aventajado que ya había hecho esa labor en su momento: Spinoza, entonces un cartesiano residente en Ámsterdam, que había sido expulsado de la comunidad judía y que pronto adquiriría fama de ateo, y que mantenía numerosos contactos intelectuales en un lugar que reunía precisamente lo más granado de Europa. El lector encontrará así un detallado análisis del primer libro publicado por Spinoza, que permitirá presentar la teología de Descartes, el nuevo acento que le imprime el original intérprete y, a modo de conclusión, me permitirá responder si y en qué sentido Spinoza era cartesiano y en qué medida su particular acercamiento a Dios justifica ser llamado ateo.

I. SPINOZA SEGUIDOR DE DESCARTES

Según informa Luis Meyer, amigo de Spinoza y cartesiano él mismo, en su presentación del primer escrito publicado por Benito de Spinoza, de Ámsterdam, *Renati des Cartes principiorum philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae*¹ (1663) –libro que incluía el Apéndice *Cogitata metaphysica*–, Spinoza era uno de los que consideraban a Descartes el astro «más brillante de nuestro siglo»²; de ahí que hubiera preparado una exposición de los *Principia philosophiae*³ cartesianos, al modo geométrico, inspirado en los *Elementos* de Euclides y en el ejemplo del propio Descartes, quien, a petición de los autores de las Segundas Objeciones, había incluido «*more geometrico dispositae*»⁴, al final de sus Respuestas, las ideas de sus

¹ Este es el título de la cubierta; en las páginas interiores el título que aparece es *Principia philosophiae cartesianae*; de ahí procede el título abreviado *Principios de la filosofía cartesiana* y la abreviatura con que es conocida: PPC.

² SPINOZA, B.: *Principios de filosofía de Descartes y Pensamientos metafísicos*, recogido en *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 128. Cotejado con *Spinoza Opera* (Carl Gebhardt, ed.), vol. 1, pp. 123-281. Disponible en <http://spinoza.tk/ppccm.pdf>. Abreviado en adelante como PPC.

³ Ha de recordarse que Spinoza leyó los *Principia* y las *Meditaciones* cartesianas en su versión original, esto es, en latín; las traducciones españolas disponibles de ambas obras, sin embargo, están hechas a partir de las traducciones al francés hechas ya en vida de Descartes; las diferencias entre las versiones latina y francesa no son muchas, pero acaban siendo relevantes.

⁴ Como es sabido, Descartes necesitó para ello nueve Definiciones, siete Postulados, diez Axiomas, cuatro Proposiciones y un Corolario. Cf. DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas*. Edición de Vidal Peña. Oviedo, Krk, 2005, pp. 160-170. Cotejado con la versión latina en *Ouvres de Des-*



Meditationes de prima philosophia sobre Dios y sobre la distinción entre la mente y el cuerpo humanos. Como presentación de Spinoza, Meyer dice que es «un experto tanto en el método analítico como en el sintético, y familiarizado sobre todo con los escritos de Descartes y profundo conocedor de su filosofía» (PPC 129). De ahí que le animara a exponer la filosofía de Descartes al modo sintético; empuje y aceptación, todo hay que decirlo, poco cartesianas porque Descartes había desaconsejado la exposición sintética de las cuestiones metafísicas. La diferencia entre ambos métodos de exposición es que el análisis parte de los efectos, es decir, de lo que todo el mundo sabe y tal como lo sabe y, desde ahí, pregunta por lo que hay antes, su dirección es *a priori*, hacia atrás, hacia la causa y hacia lo más evidente, hacia cómo son las cosas de verdad; por eso es fácil de seguir y más pedagógico, aunque, apunta Descartes, algunas cosas son tan obvias que se dejan de explicitar y luego pueden dar lugar a malentendidos. El método sintético, por el contrario, parte de las causas, de lo más evidente, expuesto al modo de axiomas, y de ahí se dirige *a posteriori*, hacia abajo, hacia los efectos, paso a paso y sin dejar nada por fundamentar en lo anterior, avanza al paso de proposiciones y corolarios –con algún escolio, que suple lo que no queda claramente dicho en proposiciones y corolarios–; el problema de este método es que los axiomas geométricos se aceptan por su evidencia mientras que los axiomas metafísicos son fácilmente discutibles en una primera lectura, aunque, una vez aceptados, se puede volver a ellos cada vez que alguna nueva proposición genere reticencias⁵.

II. EXPOSICIÓN DE PARTE DE LOS *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE* DE RENATO DESCARTES

Meyer informa además que Spinoza elaboró en primer lugar la Parte Segunda, que corresponde a la Segunda Parte de los *Principios de filosofía* cartesianos. Y efectivamente, ahí expone Spinoza la naturaleza de la materia, la naturaleza del movimiento, las leyes del movimiento y las reglas del choque. La Tercera Parte aparece sólo comenzada y faltaría la Cuarta Parte, que habría de corresponder a la cuarta de los *Principia*.

Como en toda exposición, por fiel que sea, se aprecian ligeros desacuerdos de Spinoza con Descartes, de los que él mismo avisa y que Meyer ya anuncia desde su «Saludo al benévolo lector», seguramente porque conocía el manuscrito donde Spinoza apuntaba un ambicioso sistema filosófico y que nosotros ahora conocemos en su traducción holandesa, me refiero al conocido como *Tratado breve* sobre Dios,

cartes, vol. VII. Meditationes de prima philosophia. Edición de Charles Adam y Paul Tannery. París, 1904. Consultado en archive.org y, para las páginas que faltan, en fr.wikisource.org. Abreviado en adelante como M.

⁵ Cf. M 155-159. Como se irá viendo, Spinoza sigue el método sintético en la Parte II de su libro, en la Parte I comienza con una exposición analítica y sigue con una exposición sintética; y sus *CoGITATA* presentan un orden sintético en la sucesión de capítulos, pero sin axiomas ni proposiciones.





el ser humano y la felicidad⁶. Uno de los desacuerdos mostrados en la exposición de esa Segunda Parte quizá sea que en el Escolio de la Proposición 6 se lee que «la división y el movimiento son concebidos por nosotros de infinitos modos; de ahí que también podamos concebir infinitas variaciones de la materia» (PPC 192), cuando el mismo Spinoza acaba de recordar en el Escolio de la Proposición 5 que, para Descartes, «el infinito y sus propiedades superan el entendimiento humano, que es finito por naturaleza» (PPC 190) y sabemos que Descartes prefiere hablar de *indefinido* para referirse, por ejemplo, al número de estrellas o a los números pares o impares y que en el art. 27 de sus *Principia* I aclara que reserva el término *infinito* exclusivamente para Dios⁷. Aunque, en conjunto, la física cartesiana le resulta a Spinoza convincente: a la extensión no le pertenecen las cualidades sensibles pero sí el movimiento⁸ y la divisibilidad, por lo que hay partículas pero no átomos ni vacío.

La Primera Parte fue compuesta, al parecer⁹, de modo apresurado, para publicar el libro. Cabe pensar, entonces, que, dado que se le añadió Apéndice con *Pensamientos metafísicos*, la parte teológico-antropológico-metafísica era más importante que la parte físico-cosmológica, que quedó inconclusa. Clara muestra, a mi entender, de que los talentos de Spinoza y de Descartes eran bastante distintos.

Resulta, además, que las ideas de la Primera Parte de los *Principia* cartesianos quedan expuestas por partida doble: de modo razonado, tal como se van descubriendo –analítico o *a priori*, en la terminología cartesiana–, en la Introducción y ordenadas al modo geométrico, tal como unas se siguen de otras –sintético o *a posteriori*–, en el resto de la Parte I. En ambas, se muestra Spinoza como un lector muy atento a los matices cartesianos, aunque no puede evitar mostrar su propio talante. Digo que su lectura es muy fina porque, al exponer el proceso de la duda que lleva al «*ego sum cogitans*» (PPC 144), aclara que *cogito ergo sum* no es un silogismo y que el pensamiento incluye todos sus modos, desde dudar, querer o sentir; distingue, además, entre *anima* en tanto que «algo exiguuo, a modo de viento, de fuego o de éter; difuso entre las partes más densas de su cuerpo» (*idem.*), que pertenecería, tal como Descartes estableció, a la *res extensa*, y *mens*, que es el término que Descartes prefirió a *anima* –cambio que ya distinguía a los cartesianos como grupo nuevo

⁶ SPINOZA, B.: *Tratado breve*. Edición de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

⁷ Cf. DESCARTES, R.: *Los principios de la filosofía*. Edición de Guillermo Quintás. Madrid, Alianza Editorial, 1995. Versión latina en *Ouvres de Descartes, vol. VIII. Principia philosophiae (Première partie)*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1905. Disponible en <https://archive.org/>.

⁸ Es interesante por demás su defensa ante los argumentos de Zenón contra del movimiento local (cf. PPC, Proposición 6, Escolio).

⁹ Así lo recoge Meyer en su prólogo (cf. PPC 131), y Atilano Domínguez, en su edición de PPC, recuerda que el propio Spinoza insistió en que la compuso «en dos semanas» (cf. Introducción general a PPC, p. 41).

con terminología característica¹⁰–, y que es el que Spinoza utiliza desde esta primera Introducción y que mantiene a lo largo de toda su obra¹¹.

La discrepancia asoma cuando Spinoza expone la crítica más directa al planteamiento cartesiano, la respuesta de Descartes y, dado que «esta respuesta no satisface a algunos» (PPC 147), cuando da –o, más bien, apunta– la propia. La crítica era: dado que la existencia de Dios no es evidente por sí misma, nada será cierto, ni siquiera que Dios exista. La respuesta de Descartes había sido que lo más cierto es el propio pensamiento, que de ahí se sigue la existencia de un Dios no engañoso, aunque es posible que los pasos de esa demostración se olviden y pueda surgir la duda, que esta desaparecerá cuando se vuelva a recorrer el camino demostrativo. Spinoza parece encontrarse entre quienes no quedan conformes con esa respuesta, detectando seguramente que, de ese modo, Dios, que es el origen, posee menos certeza que el pensamiento, que es su efecto. De ahí que en su respuesta alternativa señale un objetivo más ambicioso: el mismo tipo y grado de evidencia que posee el pensamiento –que es máxima, hasta el punto de ni siquiera fingir que Dios nos engaña¹² la hace conmovirse– es el tipo y grado de evidencia que ha de tener la *idea* de Dios, no exactamente la *existencia* de Dios, dado que ese tipo de evidencia máximo versa sobre ideas, no sobre existencias que puedan ser objeto de duda. La clave es, por tanto, tener «una idea verdadera de Dios» (*idem.*), de modo que, una vez alcanzada, ya no se pueda dudar de que los ángulos de un triángulo sumen dos rectos. Para más adelante deja Spinoza mostrar su argumento completo: la *idea* de Dios, y sólo esa idea, lleva consigo que Dios *existe necesariamente*. Pero el cambio de enfoque es claro. A Spinoza le gusta empezar por el origen, por Dios mismo: la certeza máxima de la idea de Dios –de tal grado que ni la posibilidad de que Dios sea engañoso la hará dudosa, y que ese grado se dé lo muestra Descartes en el «soy

¹⁰ En sus *Observaciones sobre un programa impreso en Bélgica*, firmadas en Egmont en diciembre de 1647, reconoce Descartes que usar la expresión *mente humana* en lugar de *alma racional* era algo ya característico del cartesianismo (Cf. DESCARTES, R.: *Observaciones sobre un programa impreso hacia el fin del año 1647, bajo el siguiente título: Explicación de la mente humana o del alma racional, que incluye la exposición de lo que es y de lo que puede ser*. Edición de Guillermo Quintás. Valencia, Cuadernos Teorema, 1981. Cotejado con *Ouvres de Descartes, vol. VIII. Principia philosophiae (Seconde partie)*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, 1905, p. 347. Consultado en <https://archive.org/>).

¹¹ Llama por ello la atención que este matiz se le escape a Atilano Domínguez. De modo que, cuando Spinoza mismo, en la aclaración a la Definición 6, explica: «Y hablo aquí de mente más bien que de alma porque el término alma es equívoco y se toma con frecuencia por una cosa corporal» (PPC 150), Atilano, en su erudita nota, concluye, de modo bastante sorprendente: «Y así, *mens* lo hemos traducido por mente, si indica el alma como principio de conocimiento, y por alma, si indica una realidad contrapuesta al cuerpo» (Cf. sus Notas a PPC, p. 318). Cuando lo lógico sería no aplicar a Spinoza una distinción que le es ajena y respetar la que él acepta de Descartes: *anima* nombra el concepto tradicional de alma, de claras connotaciones corporalistas en tanto que principio de vida –incluso, a veces, identificado con la sangre–, y *mens* nombra todas las actividades mentales en tanto que mentales, en tanto que nos damos cuenta de ellas.

¹² Que Dios pueda ser engañoso es una posibilidad que incomoda de modo extremo a Spinoza, mientras que para Descartes era meramente un experimento mental.



pensante»— dotará de certeza a todas las ideas adecuadas, del mismo modo que la existencia de Dios dotará de realidad al Pensamiento y a la Extensión.

La parte expuesta geoméricamente, esto es, según el orden sintético *a posteriori*, sigue muy de cerca la exposición cartesiana recogida al final de sus Respuestas a las Segundas Objeciones a sus *Meditaciones*. El cambio principal que hace Spinoza es intercalar tres axiomas y cuatro proposiciones para mostrar la evidencia de la *mens* o *res cogitans* —o *cogito* o *sum cogitans*—, «único y certísimo fundamento de toda la filosofía» (PPC 153). Aunque el cambio de acento es claro en estas afirmaciones: 1) que la idea que contiene objetivamente el ser y la perfección de la sustancia es mucho más perfecta que la que contiene la perfección de algún accidente y 2) que la más perfecta de todas es la idea del ser sumamente perfecto; «estas ideas no sólo las percibimos con la misma evidencia y claridad, sino también, quizá, con mayor distinción que nuestro principio. Ya que no sólo afirman que pensamos, sino también cómo pensamos» (PPC 154). Para Spinoza ambas ideas tienen la misma evidencia que la imposibilidad de afirmar que *ex nihilo aliquid fiat*¹³. Que este matiz es muy importante para Spinoza se muestra en la extensa explicación a su Axioma 9, que corresponde al Axioma 5 de Descartes: la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en la que se contenga la misma realidad, no sólo objetivamente, sino o formalmente o eminentemente. Por este Axioma se muestra que las ideas son ideas de algo, de un objeto, es decir, que refieren a algo que no son ellas mismas; en tanto que ideas todas son iguales, pero en función del objeto al que representen hay grandes diferencias: la idea de algo más perfecto tendrá como causa algo más perfecto¹⁴. Así, adelanta Spinoza: «Si alguien tuviera una idea que contuviera más realidad objetiva que realidad formal contuviera él mismo, necesariamente buscaríamos, guiados por la luz natural, otra causa que contuviera toda esa perfección o formal o eminentemente fuera de él mismo» (PPC 156).

De este modo, queda despejado el camino a las proposiciones que muestran que: 1) la existencia de Dios se conoce simplemente considerando su naturaleza;

¹³ Merece la pena detenerse en este paso porque el mismo Descartes incluyó entre las Nociones comunes o axiomas, junto a otros principios lógicos, el principio de su filosofía, formulado así: *Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat* (cf. *Principia I*, art. 49). Lo que hace Spinoza es seguir a su maestro e incluir entre los principios lógicos las dos ideas que soportarán el papel que le asigna a Dios en su sistema.

¹⁴ Cf. *Principia I*, art. 17, al que remite Spinoza. Descartes pone el ejemplo de alguien que tenga la idea de una máquina muy compleja: se habrá de pensar que, o bien la ha visto en otro lugar o bien es tan aventajado en el arte mecánico que él mismo la ha inventado. Spinoza no debió quedar muy convencido porque propone otros dos ejemplos: 1) si se ven varios libros y se los considera sólo como tales, se puede pensar que son iguales, pero, si se los lee y se comprueba que uno es de un insigne filósofo y otro de un charlatán, se concluirá que la causa del primero es más perfecta que la del segundo; 2) si se contempla la efigie de un príncipe y se la compara con otra de los mismos materiales, no habrá diferencia, esta surge cuando se pregunta a quién representa cada cual, porque hay que buscar la causa donde esa figura esté o formal o eminentemente: el príncipe. Como este axioma conduce a la demostración de Dios, se ve que Spinoza es más cuidadoso que Descartes al colocar a Dios fuera de la mente, nunca como posible mera invención.



2) que se demuestra por el solo hecho de que su idea esté en nosotros¹⁵; 3) también porque nosotros, que tenemos la idea de Dios, existimos; 4) que toda la perfección de Dios procede de Él mismo; 5) que no hay varios dioses; 6) que la fuerza de Dios conserva todo lo que existe; 7) que Dios es incorpóreo; 8) inmutable; 9) eterno; 10) que todo lo preordenó Dios desde la eternidad. Como se ve, toda una teodicea, presente desde luego en Descartes, pero que Spinoza selecciona y destaca, acudiendo ya a los *Principia* ya a las *Meditaciones*. De modo que, siendo cierto que en esta primera parte habla también del error¹⁶, de la libertad como determinación en vez de como indiferencia y de la unión de mente y cuerpo, cualquier lector de *Principia I* y de esta Parte I dedicada a esos *Principia I* notaría ostensibles diferencias de contenido, de importancia relativa de las cuestiones y de matices. Es más, Spinoza señala varias veces hacia su Apéndice *Pensamientos metafísicos*, dedicados al ser y a Dios. Y creo ver en pasajes como este el talante propio de Spinoza:

Que la existencia necesaria pertenece a la naturaleza de Dios o que el concepto de Dios implica la existencia necesaria (como el concepto de triángulo implica que sus tres ángulos son iguales a dos rectos) o que sea una verdad eterna que su existencia no sea distinta de su esencia: de todo esto depende el conocimiento de los atributos de Dios, por el que somos conducidos a su amor o suprema felicidad. Por eso sería muy de desear que el género humano llegara a aceptar, de una vez, estas cosas con nosotros (PPC 158-9).

Así la *beatitudo* es el objetivo de Spinoza, un objetivo muy humano y que él vincula a Dios. Destaca también el comentario recogido en el Escolio a la Proposición 6, donde se muestran *in nuce* los amplios desacuerdos futuros con los predicadores:

Hay algunos que niegan tener idea alguna de Dios y que, sin embargo, como dicen, lo veneran y aman. Y, por mucho que se les ponga ante los ojos la definición de Dios y los atributos de Dios, con todo, nada se avanza; ni más ni menos que si uno se empeñara en enseñar a un ciego de nacimiento las diferencias de los colores, tal

¹⁵ Cf. PPC 160-167. Esta es la famosa Proposición 7, recogida por Descartes en *Principia I*, art. 21 y en *Meditaciones* (cf. M 48-52 y 168-7). A Spinoza le parece correcta pero mal demostrada porque, en la formulación cartesiana, se contempla la posibilidad de que cada cual se conserve a sí mismo y, por tanto, pueda darse todas las perfecciones, posibilidad que horroriza a Spinoza porque eso es algo que sólo Dios puede hacer; además, Descartes parece distinguir realmente entre sustancia y atributo, algo imposible; además, porque no demuestra a Dios como necesario y perfectísimo desde sí mismo sino desde la idea que nos hacemos de las perfecciones que nos faltan. En definitiva, Descartes parece conceder demasiada relevancia a la mente humana en esta demostración, mientras que en la demostración spinoziana todo el peso cae sobre Dios como necesario y perfecto. Spinoza muestra, también, que su concepción metafísica bebe la tradición platónica, en tanto que su argumentación se basa en los grados del ser, desde la pura nada al puro ser.

¹⁶ Respecto al error, la postura defendida por Spinoza es la de Descartes, en función del distinto radio de la voluntad y el entendimiento, y en base al libre albedrío (*Principia I*, art. 35, 37), pero el contexto de la demostración es propio de Spinoza: que el error no es algo positivo, porque, en ese caso, tendría a Dios como causa. Como advierte Meyer en PPC 132, Spinoza no distingue entre voluntad y entendimiento ni defiende el libre albedrío, que son las bases del planteamiento cartesiano.



como nosotros las vemos. A decir verdad, a menos que queramos tenerlos por un nuevo género de animales, intermedio entre los hombres y los brutos, poco debemos preocuparnos de sus palabras. [...] no tenemos por qué perder el tiempo con las palabras de quienes niegan la idea de Dios, simplemente porque son incapaces de formar ninguna imagen suya en su cerebro¹⁷ (PPC 160).

III. LAS *COGITATA METAPHYSICA* O SPINOZA ENTRE DESCARTES Y LA RENOVADA ESCOLÁSTICA

Nada de extraño tiene que los *Pensamientos metafísicos* —«donde se explican brevemente las cuestiones más difíciles que se presentan tanto en la parte general como en la especial, de la metafísica respecto al ser y sus afecciones, a Dios y sus atributos, y a la mente humana»— traten del ser y de Dios. La distinción principal con la que se abren es la distinción entre ser necesario y ser contingente, que procede de la teología musulmana y judía, de donde pasó a la vía de la contingencia tomista, presente en Descartes y que Spinoza pasa a primer plano. Descartes la recoge como Postulado 5 y como Axioma 10 en sus Respuestas a las Segundas Objeciones, y Spinoza las había formulado así en su Axioma 6, que era axial en sus demostraciones: en la idea o concepto de cualquier cosa se contiene la existencia, ya posible ya necesaria (véase el Axioma 10 de Descartes): necesaria en Dios, o concepto del ser sumamente perfecto, ya que, de lo contrario, se lo concebiría imperfecto, en contra de lo que se supone; contingente, en cambio, o posible en el concepto de una cosa limitada (cf. PPC 155). De modo que Spinoza tiene a Descartes como guía en este su adentramiento en la metafísica y teología escolásticas, y a él remite en varias ocasiones¹⁸. El propio título *Cogitata* remite al *cogito* cartesiano, e inaugura un nuevo tipo de texto filosófico —que procede de modo sintético a base de capítulos, no de axiomas y proposiciones—, que añadir a los *Essais*, a las *Disputationes*, a las *Quaestiones* o a las *Meditationes*.

El capítulo I entiende el ser —*ens*— como aquello que existe, ya necesariamente ya, al menos, como que puede existir. Spinoza descarta, entonces, cosas que parecen seres pero que no lo son: un cuadro redondo ni siquiera puede existir —*Chimaera*—, si existiera un centauro sería sólo por casualidad porque es una combinación azarosa de elementos —*Ens fictum*—; más atención necesita el *Ens rationis*. Spinoza quiere desmarcarse de la división escolástica del ser en ser real y ser de razón porque el ser de razón no es ser, por tanto no puede incluirse como división del ser. El ser de razón incluye palabras, divisiones y conceptos que usamos para recordar, entender e imaginar las cosas reales, pero ellos mismos no son reales; si se olvida ese detalle, habrá que pensar que los entes de razón tienen referentes en el mundo extenso,

¹⁷ Creo que esta referencia coincide con los teólogos referidos en *Tratado breve*, cap. 7. Cf. nota 6 *supra*.

¹⁸ Para la explicación de los modos de pensar como entes de razón, por ejemplo, Spinoza sigue de cerca los *Principia I*, arts. 51-62.



algo imposible. Por eso Spinoza matiza que los entes de ficción, por casualidad, sí podrían encontrar un referente exterior, algo imposible para palabras como *género*, *especie*, *tiempo*, *número*, etc. En un sentido, los entes de razón son por tanto pura nada, dado que son ideas sin contenido objetivo real, pero, por otro, son entes reales, en tanto que son modos de pensar que realmente se dan en la persona que los está pensando, pero, en ese caso, el ente real es la persona. También matiza Spinoza que el ser se divide en sustancia y modo, no en sustancia y accidente; en efecto, según el mismo Descartes establece en *Principia I*, arts. 51-52 y 56, la sustancia como tal nunca existe, siempre ha de existir con sus atributos, como la existencia o la duración, luego esta distinción es sólo de razón, nunca estará realmente la sustancia separada de sus atributos; sin embargo, la sustancia más atributos sí que puede existir de modo necesario o posible, luego el ser se divide *efectivamente* en sustancia –se entiende, inseparable de sus atributos– y modo, en tanto que son modificaciones comprobables del ser. Una vez aclarados estos matices, el ser queda dividido en «ser que existe necesariamente por su naturaleza, o cuya esencia implica la existencia, y ser cuya esencia no implica la existencia, a no ser como posible» (PPC 236).

De ahí que el capítulo II se dedique a la distinción entre esencia y existencia. Como tal distinción, Spinoza la explica con un ejemplo aparentemente sencillo: «Basta con acercarse a un escultor o a un carpintero y ellos mismos le [al crítico de esta distinción] mostrarán cómo conciben de determinada forma la estatua que todavía no existe y se la presentarán después ya existente» (PPC 239). Digo que el ejemplo es sólo aparentemente sencillo porque la clave no está en la distinción misma así ejemplificada sino en el contexto teológico que la envuelve. De hecho, el capítulo comienza hablando de Dios en tanto que contiene todas las esencias y de un modo más perfecto que en el mundo creado –la de la materia incluida, *pace* maniqueos–, contiene todas las ideas y es causa de todas las cosas. A quien se enfrenta Spinoza en este caso, por tanto, es a los escolásticos que aún recordaban las enseñanzas de Aristóteles. Como es sabido, para Aristóteles las esencias existen de suyo, son eternas, siempre en acto, en potencia sólo para los accidentes que van actualizando las perfecciones que las esencias poseen eternamente; y, como ideas, están en el pensamiento de aquellos sabios que las abstraen. Spinoza, sin embargo, piensa desde una metafísica creacionista hasta la médula: las esencias están comprendidas en los atributos de Dios, son creadas (*cf.* PPC, Prop. 12, Corolario 2.º), y son eternas sólo en el sentido de que están contenidas en Dios; por eso es relevante la distinción entre aquella única esencia que implica la existencia –Dios– y el resto de esencias, una distinción ajena por completo a Aristóteles, donde la divinidad sustenta ontológicamente la naturaleza y la mueve pero no la crea. La existencia no está en cuestión en Aristóteles; para Spinoza, sin embargo, la existencia es la esencia «en cuanto se considera fuera de Dios y en sí misma, y se atribuye a las cosas después que fueron creadas por Dios» (PPC 238); de modo que, si las esencias fueran de suyo eternas, Dios sería irrelevante para ellas, no serían posibles sino necesarias y su ser no dependería de ser pensadas por Dios –posibilidades inconcebibles para Spinoza–. Como se ve, son dos metafísicas difícilmente conjugables.

El capítulo III, por su parte, se dedica a la otra pieza clave de la división del capítulo I: la *necesidad*. Cosas cuya esencia sea necesaria sólo hay una, Dios, y cosas



cuya esencia sea imposible todas las quimeras; aunque lo imposible, en tanto que negación, no es una afección ni un atributo del ser. Respecto a las cosas materiales, su esencia no implica su existencia, por tanto no pueden existir por sí mismas, sino por su causa, Dios, creador de todas las cosas. De ahí que «si está en el decreto divino que una cosa exista, existirá necesariamente; y si no, será imposible que exista» (PPC 240-1); o, en otra formulación: «Como nada se hace sin que lo haga el poder divino es fácil de ver que todo cuanto es hecho lo es por la fuerza del decreto y de la voluntad de Dios. Y como, además, en Dios no hay inconstancia ni cambio alguno (por Parte I, Prop. 18 y 20 Cor.) lo que él produce, debió decretar *ab eterno* producirlo» (PPC 243). De ahí que haya leyes eternas y un orden en la serie de las causas. Aquí los escolásticos a los que se enfrenta Spinoza son los que hablan de lo posible y de lo contingente como entidades intermedias entre lo necesario y lo imposible, es decir, aquellos que entienden que lo posible o lo contingente son afecciones del ser –Descartes incluido, *pace* Spinoza–. Spinoza parte de la definición de una cosa posible como aquella que tiene una causa eficiente conocida pero que no se sabe si va a ocurrir o no, y una cosa contingente como aquella cuya esencia ni es necesaria ni imposible, es decir, que puede ser real y cambiar. Pero, razona Spinoza, la posibilidad y la contingencia no son *de* las cosas; en ese caso, algo posible ni sería del todo ni no sería del todo, sería un intermedio imposible, y algo contingente sería aquello cuya esencia pudiera cambiar –digamos un triángulo que cambie sus propiedades–. Frente a ellos, Spinoza considera que, cuando se habla de posible o de contingente, no se habla de las cosas sino de la falta de conocimiento, es un defecto del entendimiento; si este comprendiera bien la esencia de las cosas y el orden de las causas, se vería que todo es necesario. Cuestión que le lleva al problema de cómo conciliar el libre albedrío y la predestinación divina, tema en el que Spinoza sigue puntualmente a su maestro: esa conciliación supera la capacidad humana.

Aclarados los puntos esenciales, Spinoza saca, implacable, las conclusiones. En primer lugar, el ser cuya esencia implica la existencia y es necesario es *eterno*, es decir, existe infinitamente; en los otros seres, creados, su existencia *dura*, es decir, perseveran en su ser; en ellos existencia y duración son sinónimos, si se elimina la existencia se elimina la duración y viceversa; cuando se compara la duración de algo con la duración de otra cosa se habla de *tiempo*, que, por tanto, no pertenece a las cosas sino que es un *ens rationis*. Lo mismo ocurre con otras nociones, como oposición, orden, conveniencia, diversidad, sujeto, adjunto; son entes de razón, no refieren a nada real fuera del pensamiento.

Estos matices preparan el asalto a la tesis escolástica principal que establece que las tres afecciones o atributos principales del ser son la unidad, la verdad y el bien. Spinoza pregunta qué añaden al ser, es decir, si la diferencia entre ser y unidad, entre ser y verdad, o entre ser y bien remite a algo fuera del pensamiento que sea distinto del ser. Y responde que, si se considera el asunto sin prejuicios, hay que responder que no; de modo que la unidad, la verdad y el bien no cualifican el ser sino que son *modos de pensar* –de nuevo, habría que exclamar–, son términos que utilizamos para entender el ser, pero no forman parte de él. Los escolásticos «confunden los entes de razón con el ser real» (PPC 245). Con todo, Spinoza acepta la terminología habitual según la cual Dios es uno y único, aunque «sólo impropiamente decimos que Dios



es uno y único»¹⁹ (PPC 246). En cuanto a la verdad, Spinoza rastrea la genealogía del término y establece que surgió para distinguir las narraciones que contaban algo ocurrido realmente, llamadas verdaderas, de las que no, llamadas falsas; de ahí la tomaron los filósofos para su definición clásica de verdad como adecuación, pero las ideas, verdaderas o falsas, «no son más que narraciones o relatos de naturaleza mental» (*idem.*); sólo de forma metafórica se dice que las cosas mismas son verdaderas cuando, en sí mismas, simplemente son, ni verdaderas ni falsas. La verdad entonces equivale a certeza: cuando una idea es tan clara y distinta que elimina toda duda; tampoco es riguroso llamar a las cosas mismas inciertas o dudosas, salvo metafóricamente. Finalmente, respecto al bien, Spinoza establece que cualquier cosa en sí misma ni es buena ni es mala; es más, a veces, la misma cosa puede ser buena o mala en función de sus relaciones o incluso indiferente. De Dios sí se dice verdaderamente que es el sumo bien, dado que conserva a todas las cosas en su ser, pero no hay un mal absoluto —no hay demonios, como afirma en el *Tratado breve*, cap. 25—. La tesis criticada aquí es que hay un bien que todas las cosas persiguen —*conatus*—, por tanto es distinto el ser y el bien. De nuevo Spinoza considera que esa es una distinción de razón, que no refiere a cosas distintas en la realidad; en efecto, todas las cosas perseveran pero tal perseverancia no es distinta de cada cosa —como el movimiento no es distinto de la fuerza el movimiento—, de lo contrario el *conatus* necesitaría perseverar en su perseverancia, y así sin fin. La parte propiamente metafísica de las *Cogitata* acaba aplicando el mismo esquema a la perfección; esta es relativa, como el bien, aunque la esencia de Dios es perfección infinita²⁰.

Desde el vocabulario spinoziano, se podría decir que, puesto que el ser se divide realmente sólo en sustancia y modo, la unidad, etc., para ser reales, tendrían que ser modos, es decir, señalables y cuantificables, lo que no es el caso; podrían ser entonces afecciones, es decir, atributos o características que fueran inseparables del ser realmente y sólo distinguibles con el pensamiento; pero resulta que son características *añadidas* por el pensamiento, cuando este compara o relaciona unas cosas con otras; respecto a Dios, como ser necesario, sin embargo, se pueden considerar características no del todo impropias, pero no rigurosas porque, por ejemplo: ¿en relación con qué se dice que Dios es sumamente perfecto si nada hay fuera de él que sirva de criterio?, y así en lo demás. De hecho, lo que hace Spinoza es eliminar las entidades metafísicas que poblaban el universo escolástico con realidades intermedias como las llamadas *formas sustanciales* o *accidentes reales* (PPC 249); para él, además de Dios, no existe nada más que o cosas particulares, extensas o mentales, o palabras; y, estas, propiamente, no existen.

¹⁹ En rigor, es impropio decir que Dios, en tanto que ser infinito, sea separable de los demás seres —que sea *uno* —o que tenga una naturaleza de la que carezcan otros —que sea *único*—, dado que no hay nada fuera de él con lo que relacionar.

²⁰ Nótese que Spinoza está defendiendo que no hay personas buenas y malas ni mejores ni peores ni santas ni pecadoras, en sí mismas consideradas; además, Dios ayuda a todos por igual, independientemente de lo que hagan.



En la Segunda Parte de las *Cogitata*, la propiamente teológica, se centra Spinoza en el ser de Dios, pero no en relación con las características que Descartes le atribuía, ya recogidas en la Parte Primera de PPC, sino tal como era presentado por otros teólogos del momento; de modo que es una ocasión magnífica para entender el contexto en el que tanto Descartes como Spinoza pensaron, y permite, además, comprobar las grandes diferencias entre el Dios de Spinoza y el Dios de los predicadores y teólogos de su época.

Algunos teólogos, por ejemplo, atribuían *duración* a Dios argumentando que desde que creó Adán hasta su siglo habría aumentado la duración de la existencia de Dios; pero esto, argumenta Spinoza, supondría separar en Dios su existencia y su esencia, y entender su existencia al modo de las cosas creadas, que duran y que son divisibles y cuya existencia actual no es la causa de su existencia futura; pero en Dios esencia y existencia se implican, luego Dios no dura, es eterno e infinito, no divisible. Según Spinoza el error se debe a la pobreza del lenguaje, que hace que, por ejemplo, se diga que el mundo fue creado *ab eterno* o que las esencias son eternas; pero hablando así se pierde lo fundamental: entender de qué modo tan distinto a las cosas Dios es eterno. La eternidad no es «un tipo de duración» (PPC 251), es «una existencia en acto infinita» (PPC 252); las cosas creadas, en todo caso, tienen una duración sin fin en ambos sentidos, pero no son eternas²¹.

Respecto a que Dios sea único, Spinoza no discute tanto el término como el tipo de argumentación, que él vincula a la implicación de existencia y esencia, pero que algunos teólogos argumentan de modo extrínseco así: si uno pudo crear el mundo, los demás sobran; si todo va dirigido a un fin, basta un solo autor.

Respecto a que Dios sea *inmenso*, Spinoza advierte que se suele confundir inmensidad e infinitud. Dios, propiamente, es infinito, entendido como «algo máximamente positivo», a pesar de que la palabra misma es negativa; por el contrario, se dice de él que es inmenso en relación con el mundo del que es causa, la inmensidad por tanto no es una característica absoluta. Además, la inmensidad tiene varios riesgos: 1) se asocia a la cantidad, impropia de Dios; 2) explica la omnipresencia de Dios como la de un espectador en el teatro; 3) a veces, se distingue entre inmensidad de esencia, de potencia y de presencia, cuando en Dios no se dan esas distinciones; incluso se dice que Dios es omnipresente no por su esencia sino por su poder, pero esto lo hacen porque «comparan su poder con el poder de los reyes» (PPC 255).

Respecto a que Dios sea *inmutable*, Spinoza lo relaciona con que sea incorpóreo, por lo que los cambios materiales no le afectan, y tampoco nada externo le hará cambiar ni cambiará por él mismo. El inconveniente aquí está en que las Escrituras hablan de Dios como airado o triste por los pecados humanos, lo que indicaría que algo externo le hace cambiar; Spinoza, obviando la importancia de esos pasajes para el creyente, argumenta que son formas metafóricas de hablar²².

²¹ Esta distinción no aparece en el *Tratado breve*.

²² En el *Tratado breve*, defiende que Dios, propiamente, no ama al ser humano (*cf.*, cap. 24).



Respecto a que Dios sea *simplicísimo*, Spinoza se apoya en las tres distinciones que había establecido Descartes y argumenta que en Dios no puede haber distinción real ni modal, de modo que sólo hay en él distinciones de razón, que, propiamente, no son distinciones; por tanto Dios es simple. Queda el campo libre completamente del «fárrago de distinciones de los Peripatéticos» (PPC 259).

Respecto a que Dios sea *vida*, Spinoza acude a las fuentes, nada menos que a los peripatéticos y al famoso pasaje de la *Metafísica XII* 1072, donde se dice que la vida de la divinidad es la actividad del pensamiento, en contraposición a la vida de las plantas, animales y humanos, que depende, respectivamente, del alma vegetativa, sensitiva e intelectiva²³. Con todo, Spinoza propone definir vida como «la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser» (PPC 260), que no es propia de las cosas, sino de Dios, el cual, propiamente, es vida. Ahora bien, la vida de Dios, para Spinoza, no se refiere sólo al entendimiento, sino también a la voluntad y al poder, por más que, en tanto que simple y perfecto, no se distingan realmente entre sí: Dios es *omnisciente, omnipotente y creador*. Su sabiduría excluye el entendimiento en potencia, llegar a conclusiones mediante el razonamiento y que sus ideas se refieran a objetos externos a él mismo.

Por eso Spinoza considera un error afirmar que hay una materia coeterna con Dios, autónoma y externa a él, a la que él habría dado forma; o defender que hay cosas posibles o contingentes en sí mismas, por lo que Dios tendría que conocerlas en base a la experiencia. Para Spinoza, por el contrario, «fuera de Dios no hay ningún objeto de su ciencia, sino que él mismo es el objeto de su ciencia, incluso su misma ciencia» (PPC 262). De modo que, aunque Dios tenga la idea de la naturaleza en su conjunto y decreta su creación, a su conocimiento de las cosas creadas no se le llama, propiamente, ciencia «porque si Dios hubiera querido, las cosas creadas tendrían una esencia distinta, lo cual no sucede con el conocimiento que Dios tiene de sí mismo» (PPC 263). La típica cuestión escolástica que surge aquí es si Dios conoce los males, el pecado y los entes de razón, cuestión a la que Spinoza responde, hábilmente, que los conoce como lo que son: nunca como características de las cosas mismas –en ese caso serían causadas por Dios mismo–, sino como apelativos que utiliza la mente humana. Y, esta vez sin nombrarlos, vuelve a discutir con los peripatéticos, acaso averroístas, a los cuales les parecía impropio de la divinidad que conociera los particulares, por eso defendían que Dios sólo conoce los universales, los ángeles, los incorruptibles cielos, las generadas especies, etc. Spinoza, nominalista, pregunta: «¿Qué hay más absurdo que separar el conocimiento divino de las cosas singulares, que no pueden existir ni un solo instante sin el concurso de Dios?» (PPC 263); es

²³ Ha de notarse que Spinoza utiliza aquí el término *anima* cuando se refiere a las tres almas aristotélicas y *mens* para referirse a la mente de Dios, cuya vida consiste en la actividad del pensamiento. Como Atilano Domínguez traduce siempre por *alma* se pierde ese matiz, tan importante para Spinoza, que aquí afirma, muy cartesiano: «Por lo que respecta a aquellas tres almas que atribuyen a las plantas, los brutos y los hombres, ya hemos demostrado suficientemente que no son más que ficciones, cuando mostramos que en la materia no hay más que operaciones y entramados mecánicos» (PPC 259).



más, Dios conoce las cosas singulares, que son las existentes realmente; los universales los conoce sólo en la mente humana, único lugar donde están.

Obviando el dogma de la Trinidad, del que afirma que «no podemos formarnos un concepto claro y distinto, pese a que creemos firmemente que, en la beatísima visión de Dios prometida a los fieles, Dios se lo revelará a los suyos»²⁴ (PPC 264), Spinoza, respecto a la voluntad de Dios, repite que las Escrituras hablan metafóricamente cuando atribuyen odio, irritación o amor a Dios. En este contexto se encuentra uno de sus textos de antología:

La verdad no es incompatible con la verdad ni puede la Escritura enseñar las simplezas que el vulgo imagina. Pues, si en ella halláramos algo contrario a la luz natural podríamos rechazarlo con la misma libertad con que rechazamos el Corán o el Talmud. Pero no se permita pensar que se pueda encontrar en las Sagradas Escrituras algo que sea incompatible con la luz natural (PPC 265).

En relación con la omnipotencia de Dios, Spinoza aborda tres cuestiones espinosas: 1) si hay cosas que, de suyo, sean imposibles, como un cuadrado redondo, y otras de suyo necesarias, como las propiedades del triángulo, y otras simplemente posibles; si así fuera, Dios sería omnipotente sólo respecto a las posibles; como se puede adivinar, Spinoza responde que todas las cosas son igualmente necesarias, esas distinciones no están en las cosas mismas sino en la mente de quienes las hacen, que muestran ser ignorantes; 2) si Dios hubiera hecho las cosas distintas a como son ahora, si lo verdadero seguiría siendo verdadero o se convertiría en falso; a lo que Spinoza responde que, en ese caso y dado que Dios no es engañador, habría dado a los humanos el entendimiento ajustado a esa distinta naturaleza de las cosas, de modo que podríamos conocerla; 3) si los milagros suponen que Dios hace algo fuera de las leyes de la naturaleza; la previsible respuesta spinoziana es, de nuevo, de antología:

Mayor milagro puede considerarse que Dios gobernase siempre el mundo según el mismo orden, fijo e inmutable, que si abrogase, por la necesidad humana, las leyes que él mismo sancionó en la naturaleza del mejor modo y por simple libertad (algo que solo puede ser negado por quien esté del todo obcecado) (PPC 267)²⁵.

²⁴ Spinoza se incluye dentro de los cristianos; además, cita con aprobación a san Pablo en PPC 264-5 y su afirmación de la relación de Dios con el hijo de Dios es ortodoxa: «El hijo de Dios no es creado sino que, como el padre, es eterno. En efecto, cuando decimos que el padre engendró al hijo desde la eternidad no queremos decir sino que el padre ha comunicado siempre al hijo su eternidad» (PPC 271). Ahora bien, Spinoza defiende que Dios es simplicísimo y que, en Él, no cabe distinguir propiamente entre entendimiento, voluntad y poder, que era uno de los modos tradicionales de explicar la Trinidad; de hecho, del tecnicismo creado *ad hoc* para el dogma de la Trinidad, *persona* o *personalitas*, dice Spinoza que no lo entiende (*cf.* PPC 264); de modo que su visión de Dios se acercaría al más monoteísmo judío o musulmán que al difícil monoteísmo cristiano.

²⁵ En el capítulo final, vuelve Spinoza sobre el tema de los milagros. Ahí acepta, «con la mayoría de los teólogos más prudentes» (PPC 276-7), que los milagros se pueden explicar por leyes naturales desconocidas por los humanos.



Respecto a la creación, Spinoza quiere matizar varias afirmaciones con las que no está de acuerdo: 1) no le gusta la expresión creación *ex nihilo*, dado que, puesto que no puede significar creación a partir del no ser absoluto, parece indicar que se crea a partir de la nada, como si la nada fuera algo material; 2) la creación no fue hecha con vistas a un fin, que sería externo a Dios, algo imposible; 3) la creación lo es de la sustancia, no hay creación separada de los accidentes ni de los modos, ya que estos están presupuestos en aquella; 4) la duración comienza con las cosas creadas y acaba con ellas; el tiempo presupone el pensamiento humano; sólo Dios, no el mundo, es, propiamente, eterno; 5) Dios, propiamente, no conserva las cosas sino que las crea constantemente, dado que el momento presente no está vinculado con el siguiente.

Spinoza rechaza incluso la clasificación tradicional de los atributos divinos en comunicables e incommunicables, dado que le parece que proyecta sobre Dios características humanas, y propone la suya propia²⁶: atributos que explican su esencia en cuanto acción, como la inteligencia, la voluntad, la vida y la omnisciencia, y atributos que exponen su modo de existir, como la unidad, la eternidad y la necesidad. La sustancia creada la divide Spinoza, en el último capítulo²⁷ de sus *Cogitata*, siguiendo a Descartes²⁸, en extensa, la materia corpórea, y pensante, la mente humana –de los ángeles no habla, dado que no se conocen por luz natural–. Las mentes humanas son creadas por Dios aunque no se sabe cuándo. Desde luego, dado que tiene una concepción no corporalista de la mente, rechaza la explicación que seguramente se remonta a Tertuliano según la cual el alma pasa de padres a hijos como el esqueje de la vid que vuelve a brotar una vez plantado de nuevo; Spinoza razona que esa generación correspondería, en todo caso, al modo, no a la sustancia, que no admite generación. En este sentido, la sustancia es inmortal –no en sentido absoluto, puesto que es creada–; así, el cuerpo se destruye pero la sustancia extensa no. Del mismo modo, la mente humana, en tanto que sustancia es inmortal²⁹. Recuérdesse que

²⁶ Este es el asunto que le preocupa a Spinoza especialmente y al que le dedicó la Primera Parte de su *Tratado breve*.

²⁷ Es de reseñar que en este capítulo aparece varias veces la palabra *anima* alternando con *mens* sin ningún matiz semántico apreciable. Cf. *infra* citas PPC 276 y PPC 279. Indicio acaso de una redacción primeriza.

²⁸ Aunque, en el *Tratado breve* –«Diálogo entre el Entendimiento, el Amor, la Razón, y la Concupiscencia»–, la distinción cartesiana de tres sustancias es puesta en boca de la Concupiscencia y criticada.

²⁹ Spinoza abre una cuestión sobre la que Descartes pasó de puntillas: si la *res cogitans* se refiere al ámbito de lo mental, como la *res extensa* se refiere al ámbito de la materia, o si la mente de cada persona es una sustancia pensante, de modo que habría miles de sustancias. Spinoza habla tanto en singular como en plural y, como aborda la cuestión de cuándo se crea la mente, se entiende que se refiere a la de cada persona. Que el matiz es importante se comprueba cuando se compara la situación con la *res extensa*; en tanto que sustancia es inmortal, aunque cada cuerpo individual se destruye, por lo que es mortal. Habría que decir, entonces, para hablar con propiedad, que la sustancia creada se divide en extensión y en múltiples mentes. O bien, que la mente de cada persona, en tanto que mero conjunto de ideas, sufre la misma suerte que su cuerpo, y que es el ámbito de lo mental el que es inmortal. Esta cuestión parece aludida por Meyer en PPC 132 y es abordada por Spinoza en el *Tratado breve*, cap. 23.



Descartes no demostró exactamente que el alma fuera inmortal sino que era separable del cuerpo, y dejaba a la fe la confianza en que el poder de Dios las separaría efectivamente³⁰. Spinoza, sin embargo, resuelve la cuestión así:

De las leyes de la naturaleza se sigue claramente que el alma es inmortal. Ahora bien, las leyes de esa naturaleza son los decretos de Dios, revelados por la luz natural, como consta también con toda evidencia por lo que precede, y hemos demostrado, además, que esos decretos son inmutables. De modo que concluimos, pues, que Dios ha manifestado a los hombres su voluntad inmutable sobre la duración de las almas, no sólo por la revelación, sino también por la luz natural (PPC 276).

Con todo, la cuestión principal, que sirve de colofón a la obra y a la que Meyer dirige la atención del lector desde el final de su presentación (cf. PPC 132), es la libertad de la voluntad. Aquí la situación de Spinoza es difícil porque, frente a los planteamientos escolásticos, defiende los de su maestro, aunque tiene los suyos propios, que ya conocían sus amigos por el *Tratado breve*. Curiosamente la tesis escolástica criticada y la propia de Spinoza coinciden en que la voluntad no es libre –aunque la coincidencia se desvanece cuando se entiende el distinto significado de los términos–; mientras que la defendida aquí, con Descartes, es que la voluntad sí es libre. Se da la circunstancia de que Spinoza cita al autor criticado al que tiene de referencia, con lo que ha dado visibilidad a uno de los profesores que intentaban renovar la escolástica europea teniendo en cuenta las obras de Descartes o Bacon. Se trata de Adriaan Heereboord (1613-1661), profesor de la Universidad de Leiden, autor por cierto de una obra donde compara la filosofía natural de Aristóteles y la de Descartes. La obra aludida por Spinoza es *Meletemata philosophica*, un compendio donde se abordan cuestiones metafísicas, éticas, físicas según teoremas, lógicas, de filosofía natural y de pneumática. En ella, Heereboord defendía que la voluntad, al ser indiferente en sí misma, es indeterminada; toda decisión que tome dependerá de causas externas a ella, que la determinarán a obrar; de ahí que la voluntad no es libre. Spinoza responde que la voluntad sí es libre, y se remite a la Meditación Cuarta de las *Meditaciones* cartesianas y a *Principia I*, art. 39.

Lo curioso es que los argumentos spinozianos son cartesianos sólo en la mitad: cuando critica a Heereboord que considere la voluntad como si fuera un cuerpo, obviando la diferencia cartesiana entre extensión y pensamiento; sólo desde esa confusión, argumenta Spinoza, se puede entender la voluntad como una tabla rasa, como un cuerpo sometido a dos fuerzas equivalentes que lo mantendrían en un indeciso equilibrio constante o como algo así como la materia prima de Aristóteles; la voluntad, sin embargo, es mental, decide si afirmar o negar, si dudar o no, y nadie deja de tener esa conciencia de libertad, incluso cuando es coaccionado desde el exterior. Lo interesante, con todo, es la otra parte de la argumentación spinoziana:

³⁰ Descartes acude a la divinidad para que, una vez distinguidos el cuerpo del alma, «puedan darse separadamente, al menos gracias a Dios» (M 78); y en las respuestas a las sextas objeciones, reconoce explícitamente que «sólo la fe puede saber que el alma humana suba a lo alto» (M 431).

que la voluntad no es una facultad distinta del pensamiento; en realidad la voluntad no es algo, sino el conjunto de voliciones, que son actos de pensamiento –*actiones cogitativae*– indistinguibles del resto, dado que todo acto de pensamiento es una afirmación o una negación. Estas son sus palabras: «La voluntad no es nada aparte de la mente misma, a la que llamamos sustancia pensante, esto es, que afirma y que niega» (PPC 279). De ahí se seguiría que no hay distinción entre voluntad y entendimiento, por lo que aquella no puede ser mayor que este, como argumentaba Descartes; y el libre albedrío, que Descartes consideraba la huella divina en el hombre que de algún modo lo hacía semejante a Dios, quedará disuelta por Spinoza en la Ética, al entender que cada acto de pensamiento –el acto de sentirse libre incluido, se entiende– es tan necesario como cada suceso extenso; todo está preordenado en los eternos decretos de Dios, único origen de toda determinación. La objeción a esta tesis, según la cual no se podría condenar al asesino ni al pecador, dado que actuarían de forma necesaria, sí la tiene prevista Spinoza: «Si sólo hubieran de ser castigados aquellos que imaginamos que sólo pecan por su libertad, ¿por qué se ven los hombres forzados a exterminar las serpientes venenosas? Pues sólo pecan por su propia naturaleza, sin que puedan obrar de otro modo» (PPC 265).

IV. CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS

De lo anterior, se puede concluir que Spinoza, sin duda, era cartesiano, dado que gran parte de sus cuestiones y vocabulario proceden de una atenta lectura de los *Principia* y de las *Meditationes*. Sin embargo, creo que llevaban razón los cartesianos que rechazan incluirlo en su grupo. Como se ha comprobado en este estudio, Spinoza obvia el sistema del mundo completo que Descartes defendió y por el que era reconocido: nada de anatomía, de cosmología, de geometría, de geología, de meteorología, de hidrología, de metalurgia, de química; y mucho de metafísica y de teología. En un momento, además, en que los cartesianos afrontaban fuertes, variadas y consistentes críticas al sistema científico de su maestro. Spinoza, sin embargo, en una actitud que me recuerda vivamente la de Miguel Servet, tiene la virtud de centrarse en lo más incómodo y de molestar a todos, enemigos y supuestos amigos. El mismo Descartes había tenido que abandonar Holanda, el país entonces más libre de Europa, acusado por católicos y por calvinistas desde su flanco teológico. Y precisamente ese flanco es el que interesa a Spinoza. Su amigo y prologuista, Luis Meyer, lo anuncia con claridad: «Los fundamentos de las ciencias descubiertos por Descartes, y lo que ha edificado sobre ellos, no bastan para explicar y resolver todas las difícilísimas cuestiones que surgen en la metafísica, sino que se requieren otros, si deseamos levantar nuestro entendimiento a aquella cumbre del conocimiento» (PPC 132-3). Del *cogito* como fundamento hay que pasar, por tanto, a Dios como fundamento.

La diferencia de talante se puede sintetizar diciendo que Descartes fue un científico mientras que Spinoza fue un reformador. Sin olvidar que allí donde Descartes se mostraba prudente y conciliador, Spinoza defendía implacable las consecuencias de sus principios. La ironía de la historia se muestra en que las explicaciones



anatómicas, físicas y cosmológicas que a Descartes le parecieron claras y distintas han resultado tener explicaciones alternativas, de modo que la claridad y la distinción no son criterios de verdad definitivos, por más que Descartes los fundamentara en Dios mismo. En el caso de Spinoza, sin embargo, sus ideas sobre la felicidad o sobre la sociedad justa siguen siendo válidas, pero al lado de otras distintas; la apelación a Dios, en este caso, tan importante para Spinoza, tampoco fue definitiva para que fueran universalmente admitidas. Sería por eso interesante poner frente a frente *Las pasiones del alma* de Descartes, por un lado, y la Parte Segunda del *Tratado breve* y la Parte Tercera de la *Ética*, por el otro. Se comprobaría de qué modo las discrepancias teológicas entre maestro y seguidor aparecen también en la antropología.

Respecto a la debatida cuestión del ateísmo de Spinoza, es difícil, tras leer su libro, acusarlo sin más de ateo, porque pocas palabras aparecen en él más que la palabra *Dios*. Sin embargo, en su época no bastaba con apelar a Dios para quedar libre de culpa. Y lo cierto es que el Dios de Spinoza se aleja tanto del Dios bíblico –que se manifiesta corpóreamente, que hace milagros, que interviene en los sucesos humanos como un actor más, que premia, castiga, ama, se enfurece, etc.– como de la divinidad aristotélica –sin creación ni recreación constante, sin decretos, sin desvitalizar la naturaleza–. De ahí que Spinoza navegue entre dos aguas y que pueda recibir críticas por ambos lados. Desde luego, creo que respecto al Dios de los predicadores y de los teólogos dogmáticos, Spinoza es ateo; desde ahí, por cierto, le llegaron las críticas y prohibiciones en su época –y seguramente su expulsión de la comunidad judía–, y no sin razón porque en el Dios spinoziano no reconocerían el propio. Sin embargo, considero que ese desfase se debe, precisamente, a que Spinoza se centró en el aspecto más propiamente religioso de la idea de Dios y a que eliminó casi en su totalidad la tradicional proyección humana sobre él. El Dios de Spinoza es necesidad sin rostro humano, en él la voluntad, el entendimiento, el poder y la vida se identifican; poco queda en él de humano, salvo que es creador y que la creación sigue sus decretos y a él le debe su necesidad. Desde este punto de vista, se puede decir que Spinoza no sólo no es ateo sino que es sumamente teísta, tanto que somete a Dios todo lo natural y todo lo humano, incluyendo el centro humano de decisión, que desaparece como tal. Ser ateo, en sentido spinoziano, sería afirmar que el ser cuya esencia implica una existencia necesaria e infinita positivamente, cuyos decretos atraviesan la creación en forma de leyes naturales inmutables que determinan la esencia y la existencia singular de todas las cosas, corporales y mentales, es un *ens rationis*. O, en otra formulación, que la naturaleza existe de suyo, con regularidades que los humanos entendemos como leyes naturales, las cuales, por ello, van siendo modificadas conforme cambia el conocimiento humano de la naturaleza. Y ninguna de las dos formulaciones sería aceptada por Spinoza.

RECIBIDO: noviembre de 2017, ACEPTADO: marzo de 2018



ÉTICA, NATURALEZA Y PENSAMIENTO II. ONTOLOGÍA Y NEUROÉTICA A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Daniel Álvarez Montero

Universidad de La Laguna

astral.alv@gmail.com

RESUMEN

En el presente artículo, se trazarán algunas líneas generales de la filosofía de Spinoza con objeto de mostrar su adecuación para la integración de las actuales perspectivas en neuroética, y cómo los enunciados de ésta podrían enriquecerse mediante su inclusión en un proyecto ético como el del autor hispanoportugués. Este proceso se desarrollará a partir de una breve caracterización de su ontología que devendrá en un bosquejo de sus posibles beneficios tanto para esta filosofía como para la neuroética.

PALABRAS CLAVE: ontología, neuroética, immanencia.

ETHICS, NATURE AND THOUGHT II.
ONTOLOGY AND NEUROETHICS THROUGH
THE PHILOSOPHY OF SPINOZA

ABSTRACT

In this article, some general lines about the philosophy of Spinoza will be outlined with the purpose of showing its adaptation to integrate the new perspectives on neuroethics, and how its statements might be enriched by its inclusion in an ethical project such as the one from Spinoza. This will be done from a brief overview of its ontology towards a sketch of its possible benefits both for this philosophy and neuroethics.

KEYWORDS: ontology, neuroethics, immanence.



I. INTRODUCCIÓN

La filosofía de Spinoza es célebre por su capacidad para integrar distintas disciplinas –idealmente, todos los ámbitos del conocimiento– en un mismo marco ontológico, común e inmanente, que dé cuenta de la Naturaleza como un todo. Así ha sido señalado repetidas veces por diversos autores, entre ellos, verbigracia, Stuart Hampshire o Harold H. Joachim. Decía el primero, al respecto de la filosofía de este autor en la década de los cincuenta del siglo pasado, que:

To build a bridge to the contemporary interests, and hence to understanding, it seemed necessary in the 1950s to suggest that Spinoza's metaphysics envisaged the possibility of a unified knowledge of the natural order, and that it exhibited the consequences of such unified knowledge in the areas of morality and politics¹.

Mucho antes había sugerido Joachim, intérprete clásico de la obra del autor hispanoportugués, que el objeto de una filosofía, y esto parece que puede predicarse respecto del objetivo de la filosofía de Spinoza, era el siguiente:

It is the object of philosophy to interpret experience so as to render it intelligible. A philosophy is successful so far as it enables us to 'think' experience, i. e. to take it in as a coherent system, as a whole which is interconnected by an immanent necessity².

Éste es el planteamiento inicial de su obra, cuyo paradigma es la justificación de una ética sobre la base de un modelo ontológico –cosmológico podría decirse también en nuestros días– de la realidad. Este punto de partida no es baladí si lo que se pretende hoy en día es buscar en la naturaleza el fundamento de la moral y preguntarse por las posibilidades éticas de un sujeto que, desde hace ya un tiempo, no es un objeto extraño arrojado a un cosmos distinto de sí mismo, sino parte inextricable de un universo en expansión, formado por su misma materia y energía, y que se explica sin saltos ni rupturas epistemológicas en continuidad con su propio devenir.

En efecto, y siempre desde una perspectiva materialista e inmanente, de la mano del discurso científico y dejando en suspenso los incontables misterios del cosmos –esto es, evitando anticipar respuestas extracientíficas a la miríada de fenómenos aún desconocidos de la naturaleza–, no cabe hoy considerar al ser humano como el crisol de dos realidades contrapuestas, tales como alma y cuerpo, que se reúnen de inescrutable manera en la formación de un individuo de trasfondo místico.

Las actuales perspectivas en neurobiología han fortalecido toda una nueva corriente cuyo tema de estudio no es el planteamiento de la forma y contenidos de una moral desvinculada del ser humano en tanto producto de la naturaleza, como si ésta lo sobrepasase actuando desde otra esfera, sino que se centra en las posibilidades

¹ HAMPSHIRE, Stuart [prol.]: *Ethics*, Penguin Classics, Londres, 1996, p. vii.

² JOACHIM, Harold H. (1901): *A Study of the Ethics of Spinoza*, Forgotten Books, Londres, 2012, p. 99.



materiales de la misma desde su fundamento como ser social. No es desconocido que la filosofía de Spinoza es precursora de ciertas premisas de la psicología y la neurociencia contemporáneas, tal como la indefectible relación entre cuerpo y mente y la afección de las pasiones en la forma de ese bucle mente-cuerpo.

Con todo, y al amparo de su fundamentación ontológica, la filosofía de Spinoza trazó una línea ética que recorría toda la naturaleza desde sus mismos fundamentos hasta la forma de gobierno de las sociedades, bajo la premisa de que «la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza»,³ pues sea lo que sea ésta, constituye una expresión de la infinita Sustancia, concretada en forma de Naturaleza naturada. En el siguiente epígrafe se examinarán las raíces fundamentales de lo que luego devendrá en una ética que podría integrar y traducir en una filosofía completa de la Naturaleza –mayúscula– los nuevos hallazgos del ámbito de la neurobiología o neurociencia.

II. ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

La posibilidad de un modelo ético naturalista descansa nada más –y nada menos– que sobre la realidad biológica, tanto corporal como mental, de cada ser humano. Los conceptos de bien y mal, considerados como absolutos, ya fueron negados allá en el siglo XVII por el propio Spinoza, quien arguyó que bueno y malo se predicaba de ciertas cosas según contextos y sujetos, de tal suerte que lo que podía ser bueno para uno en un momento dado podía ser malo para el otro simultáneamente, e incluso ambas consideraciones variar con el tiempo. Podría parecer hoy una afirmación trivial, pero atesora un rechazo férreo a la existencia de ideales de bondad o maldad propios de contextos como aquél en que la obra de Spinoza fue gestada. En resumen: no puede plantearse un modelo ético naturalista transgrediendo los límites inmanentes de la Naturaleza, introduciendo auxilios imaginativos para responder a la multitud de enigmas en torno a ese *cosmos dentro de otro cosmos* que supone el cerebro humano.

Así, una ética *natural*, entendiendo por ello una inmanente al propio ser humano, que no requiera para su formulación de la extracción de verdades situadas en algún otro lugar más allá de la propia realidad humana, debe encontrar su suelo en la naturaleza. La pregunta que será abordada en este epígrafe es ¿por qué los cimientos de la filosofía de Spinoza suponen un sustrato adecuado para integrar en el marco de una filosofía de la naturaleza los más recientes hallazgos de la neurobiología que han devenido en la formación de eso que hoy se conoce como neuroética?

Se recorrerá el camino, no obstante, a la inversa: no se partirá de las actuales perspectivas neuroéticas hasta retrotraerse a un posible suelo, sino que se mostrará la adecuación de éste para aquéllas, en aras de un progreso discursivo ascendente que,

³ E, IV, 18, esc. Se seguirá, para las citas a la *Ética*, la traducción de Vidal Peña en Alianza, Madrid, 2006.



en cualquier caso, será planteado de manera muy superficial y laxa, dada la brevedad de las siguientes páginas, cuyo único objetivo no es revelar una nueva verdad sobre esta temática cuanto mostrar la viabilidad de este nuevo horizonte ético y científico desde el marco de esta filosofía.

El rechazo al dualismo parece constituir una clave fundamental para una ética de este tipo. En efecto, no se podría trazar una línea continua desde la ética subyacente al modo humano en tanto expresión natural concreta con el resto del orden natural si ésta en algún punto se rompiera, dejando un dudoso enlace a modo de glándula pineal cartesiana que cuestionaría la verdad de sus enunciados. La clave de una ética naturalista es la intersubjetividad externa, consecuencia de la aplicación de cierta premisa fundamental de científicidad. Ahora bien, que la ética natural maneje una premisa de objetividad –dígase, para no caer en aspiraciones imposibles, la intersubjetividad de la ciencia que radicaría en la accesibilidad a ese conocimiento– no significa que se pueda obtener, al menos de momento, un conocimiento completo de la ingente cantidad de cuestiones alrededor de este tema; menos significa, por tanto, que ante el desconocimiento se adelante una respuesta extracientífica, que la imaginación venga a parchear lo que aún constituye una laguna del saber.

En definitiva: el monismo se muestra como una premisa no negociable para una ética que pretenda fundarse cabalmente en lo natural. Aunque el monismo spinozista ha sido cuestionado alguna vez –en lengua española tal vez con mayor repercusión por Vidal Peña⁴–, aquí se asumirá una lectura común y sencilla del mismo. Lejos de aparatajes teóricos que intenten apostillar ciertos pasajes para sumirlos en la confusión, se mantendrá la pretendida y manifiesta intención del autor, porque aquél sería otro debate e impediría avanzar hacia el objetivo de estas líneas. Llamar a Spinoza monista, con cualesquiera matices que se le puedan o deban apuntar, no parece constituir una ruptura con respecto al planteamiento manifiesto de su sistema, sino todo lo contrario: supone una adecuada exégesis de su modelo filosófico.

Los elementos fundamentales –sólo unos pocos, de interés para este texto– sobre los que esta concepción se erige son los siguientes, y se encuentran en la primera parte de la *Ética*⁵:

- 1) Unicidad de la Sustancia. Dios –Sustancia o Naturaleza, escrita con mayúscula–, es uno y continuo, autocausado, libre, eterno e infinito. Los atributos

⁴ PEÑA, Vidal: «Eternidad y temporalidad ‘en’ Spinoza ‘hacia’ Hegel», en LAFUENTE, María Isabel (ed.): *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*. León, Universidad de León, 1984, p. 73.

⁵ Se esbozará un rápido repaso por ciertas ideas fundamentales, puesto que trazar la gestación, desarrollo e implicaciones de cada una, así como los problemas que distintos autores y contextos les han atribuido, excede la capacidad de estas brevísimas páginas. En ningún momento pretenden ser tomadas como incuestionables o absolutos intachables, pues podría argüirse, y con razón, que si alguno de estos supuestos se tambalease la posterior interpretación también. No obstante, e independientemente de la certeza en torno a los mismos, interesa para el presente estudio su carácter de *reglas generales* para la constitución de un proyecto ético que estriba sobre la constitución biológica e inmanente de cada ser humano.



de la Sustancia son «aquello que el entendimiento percibe de la Sustancia como constitutivo de la esencia de la misma» (E, I, 4 def.). Esta aclaración es importante porque aparta totalmente la idea de que la Sustancia sea una suma o agregado de partes, un compuesto de diferentes elementos. Aunque el ser humano percibe la realidad como en una suerte de dos ámbitos –que en Spinoza se expresa mediante la metáfora del paralelismo–, uno relativo al mundo corpóreo, la extensión, y otro relativo al mundo de las ideas e intelecciones, el pensamiento, ambos constituyen la misma Naturaleza y no son elementos separados de la misma unidos por alguna extraña conexión. Por eso el paralelismo: dos líneas paralelas jamás entrarán en contacto entre sí, en Spinoza ello se justifica porque una se superpone a la otra o, mejor dicho, porque ambas son la misma cosa, pero percibida de dos formas distintas.

- 2) La Sustancia, en su devenir *naturante*, se *natura* –concreta– en forma de *modos*. Esto es, existe una doble concepción de la Naturaleza: se la considerará *naturante* cuando se refiera a su infinitiva potencia generativa, como fuerza absolutamente indeterminada; por otro lado, será llamada *naturada* cuando se refiera a cualquiera de sus productos, finitos o infinitos, en la medida en que son concreciones de aquel poder generativo subyacente a Dios. Todo cuanto es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse (E, I, 15).
- 3) De lo anterior se desprende que la posición del ser humano en el mundo, tanto en cuerpo como en mente, es la de un *modo*, o lo que es lo mismo, una manifestación, producto, forma concreta que la Naturaleza adquiere en su infinito devenir, actualización de una esencia en ella contenida. Los modos no son productos aislados de la Sustancia, son ella misma en una configuración –actualización– determinada.
- 4) Finalmente, y como conclusión de todo lo anterior, Spinoza enuncia que existe sólo una Sustancia y que, por supuesto, al ser del hombre no pertenece el ser Sustancia, sino el modo. A modo de colofón, enuncia algo que supone un suelo fundamental para postular una ética monista, la realidad inmanente de la Naturaleza, al afirmar aquello de que «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas» (E, I, 18).

Manejando estos puntos, que en este texto se alzarán como simples postulados y cuya justificación y problemas aducidos a lo largo del tiempo deben ser obviados por cuestiones de espacio, podrá arrostrarse la ulterior exposición respecto de una aspiración ética sobre ellos fundada, a modo de principios generales y no de verdades absolutas.

CONATUS: EL AVANCE DESDE LA ONTOLOGÍA A LA ÉTICA

Lo fundamental en la filosofía de Spinoza, motivo por el que ha sido reivindicada aquí a propósito de este discurso, es que su proyecto ético aparece como consecuencia de una ontología, y aunque el tema central es siempre una ética para el ser humano –no en vano, su gran obra se llamó *Ética*–, ésta no pretende surgir





de la nada, sino enraizar en la misma esencia de la Naturaleza. Es decir, Spinoza no defiende un modelo ético porque le parece el más útil para manejar al ser humano o sus sociedades, sino que lo extrae de lo que, a su juicio, se deriva consecuentemente de la propia esencia de la Naturaleza. Esta pretensión, con independencia de si resulta plausible o no, es a lo que aspira una ética que quiera preguntarse qué hay en la propia naturaleza de la especie para proclamar o reivindicar un comportamiento sobre la base de aquello que es considerado *mejor* o *peor* o, en términos de su filosofía, capaz de aumentar o reducir la *potencia* natural.

El valor de este sesgo marcado a través del modelo de Spinoza debe ya resultar claro: todo lo que pretenda ser una ética genuinamente naturalista debe siempre mantenerse sobre esa línea, la de promover un discurso que, en todo momento, camine de la mano de unos enunciados que tomen como sustrato la cada vez más conocida naturaleza humana –siendo aún un ignoto océano por cartografiar–. Por supuesto, es imposible hoy, y tal vez lo sea siempre, desvelar todos los secretos de esa suerte de cosmos que supone un cerebro humano, pero su desconocimiento no es óbice para reconocer que parece haber un camino inmanente desde su constitución a su traducción en la forma de pensamientos, ideas y conductas, donde las nuevas investigaciones en neurobiología tienen cada vez más pistas sobre su realidad.

En el siglo XVII, Spinoza supo ver una identificación entre los sucesos del cuerpo y los de la mente, y aunque no existiese una ciencia tan desarrollada como la actual, ya le fue posible entonces entender que las pasiones y acciones humanas venían predispuestas por su propia naturaleza, y no la excedían de ninguna manera. En efecto, la razón no pedía nada contra la Naturaleza, y el prólogo de la segunda parte de la *Ética* ya suponía toda una declaración de principios, al enunciar que pasaba a explicar, para el conocimiento de la mente humana y su suprema felicidad, «aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito» (E, II, prol.).

Ni las virtudes ni las perversiones humanas provenían de ningún ámbito oscuro más allá de la Sustancia o, lo que es lo mismo, la Naturaleza⁶, una controvertida conclusión difícilmente encajable en su contexto. ¿Qué implicaba realmente? ¿Acaso la inconsistencia humana, sus mayores errores y oscuridades, provenían también de esa Sustancia spinozista? Por sorprendente que pareciera en su época, era eso lo que implicaba, pero porque ese Dios de Spinoza mucho distaba de aquella instancia divina superior con voluntad para obrar y decidir en cada momento como si de un juez de corte antropomórfico y omnipotente se tratase.

En efecto, *Deus sive Natura* no es otra cosa que desproveer a Dios de esa imagen en la que parece un ser humano más, que aplica su voluntad aquí o allá, bajo un halo de omnipotencia y bondad absolutas. El Dios spinozista contiene todas las peculiaridades de la Naturaleza, pero no la jerarquiza en ningún momento. Ni la personalidad, ni la voluntad, etcétera, serán en ningún caso su nota genérica, sino

⁶ No debe nunca ignorarse aquella equiparación spinozista entre Dios y Naturaleza: *Deus sive Natura*.

concreciones, posibilidades suyas, de su infinito devenir y potencia generativa. Todo lo bueno y lo malo, toda la obra de cada ser humano, está contenida en sí mismo y en relación con su medio, de ella debe partir hasta donde alcance su limitada potencia, y es tan divina –en el sentido de *producida por la Sustancia*– como cualquier otro elemento del cosmos.

Se entronca aquí la inveterada cuestión en torno al panteísmo spinozista, que parece ser más una discusión espuria de nombres que algo relevante de cara a su contenido. Si Dios es igual a Naturaleza, ¿todo es Dios? Sí, en un sentido spinozista. No obstante, cada ser humano es sólo una concreción de esa Naturaleza infinita, no la agota ni muchísimo menos. Ningún elemento naturado es totalmente Dios, pues contravendría su noción de infinitud e indeterminación absolutas; pero, sin embargo, ninguno de los modos es algo distinto a Dios, ni en sus formas pensantes y en apariencia más sofisticadas, ni en las más simples formas de materia.

Esta perspectiva filosófica deja al ser humano como un modo en continua relación, como si de una física de las pasiones y los pensamientos se tratase, con esa Naturaleza que le dio origen y que marcará también el límite de su estructura modal individuada. A tenor de esta exposición, no puede concebirse el proyecto ético spinozista como algo desvinculado de esta realidad y su indefectible inmanencia: lo que quiera que sea una actuación humana lo será brotando a partir de esta raíz naturalizada, y sólo desde ella retoñará en una ética.

El paso desde esta ontología spinozista hacia un horizonte ético sería inviable sin una noción fundamental de esta filosofía, el *conatus*: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (E, III, 6). Mucho se ha escrito sobre éste, y no parece haber consenso al respecto de sus consecuencias e implicaciones para la filosofía de Spinoza. Algunos autores otorgan un sentido vitalista al *conatus* –más o menos explícito–, pero también podría proponerse que es más un principio ontológico que algo que se manifieste a través del existir biológico y consciente humano. El presente discurso se mantendrá sobre esta última interpretación, pues parece la única que permite esquivar sin grandes dificultades toda la problemática aducida a este concepto.

Apartando, pues, la controversia en torno a de qué manera el *conatus* podría manifestarse en el caso de los seres humanos, puede situarse su origen como consecuencia de la cuarta proposición de la tercera parte de la *Ética*, que reza: «Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior». En un sentido ontológico, fundamental, lo que constata este concepto es la tendencia al ser de la Naturaleza, en oposición a la nada. No quiere decir, desde luego, que la destrucción no sea posible dentro de ella. En un sentido muy laxo, el *conatus*, a través de cada modo, supone la perpetuación de aquel principio fundamental de la Sustancia spinozista que le otorgaba existencia necesaria: «A la naturaleza de una substancia pertenece el existir» (E, I, 7).

El *conatus*, pues, es una consecuencia de la propia realidad ontológica de la Sustancia y, por tanto, en todas y cada una de las concreciones de la misma este principio se manifiesta –si desapareciera se habría producido una ruptura con el orden inmanente de la misma–, lo que no evita que algunos de estos modos hayan devenido inestables dentro de la configuración modal de la que forman parte y puedan desintegrarse o aniquilarse, sin que ello contravenga aquella cuarta



proposición de la tercera parte. La pregunta que interesa recuperar aquí es ¿tiene traducción mental esta noción en términos humanos? Es problemático darle un sentido psicológico más que en forma de reflexión acerca de este concepto, pues entonces sería difícil conciliar esa cuarta proposición de la tercera parte de la *Ética* con el caso del suicidio⁷. Psicologizar el *conatus* hasta el punto de asumir que existe en la obra de Spinoza una imposibilidad racional para un ser vivo de aniquilarse a sí mismo supone una interpretación abierta a una inveterada problemática aparentemente ajena a cualquier consenso. En definitiva, puede decirse que este concepto persiste a través del modo humano ontológicamente, pero proponerlo biológica o psicológicamente más que en la forma de una reflexión sobre la realidad ontológica del *conatus* abre una problemática compleja. Parece pertinente esta breve digresión acerca de las dificultades de ese tipo de *conatus* porque abriría la proyección de esta ética naturalista a terrenos exageradamente especulativos, cuando no la fundaría sobre un suelo inconsistente y carente de solidez.

CEREBRO Y MUNDO, LA IMPOSIBILIDAD DEL AISLAMIENTO

Parece claro que no hay cerebros al margen de sus circunstancias. Tanto en su formación como en su desarrollo ulterior, el cerebro humano está en continua relación con procesos externos cruciales para su propio funcionamiento. Es cierto, se dirá, que la conciencia también se objetiva a sí misma, con cierta transparencia —no completa, a razón de todo cuanto se ha descubierto en torno al inconsciente y los procesos mentales inaccesibles—, pero que la formación de un cerebro requiere de su relación con un mundo, donde además el cuerpo a través de los sentidos provee de información a aquél, parece una realidad inherente a cada ser humano.

Podría recuperarse a este respecto el concepto de exocerebro de Bartra, que encaja de manera excelente con la ontología spinozista. Señalando el carácter utópico de aquel *hombre en estado de naturaleza*, Bartra aduce igualmente la misma problemática en torno a las consideraciones *en abstracto* del cerebro:

Sabemos desde hace mucho tiempo que el hombre en estado de naturaleza no existió más que en la imaginación de los filósofos y naturalistas ilustrados. Y podemos sospechar que el hombre neuronal desnudo tampoco existe: un cerebro humano en estado de naturaleza es una ficción⁸.

⁷ Diana Cohen ha tratado y considerado el problema del *conatus* detalladamente desde esta perspectiva. Su trabajo merece una mención especial: cf. COHEN, Diana: *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2003. También de la misma autora: *Acercas de la posibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza*, en FERNÁNDEZ, Eugenio y LA CÁMARA, María Luisa de (eds.): *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 483-495.

⁸ BARTRA, Roger: *La conciencia y los sistemas simbólicos*, pre-textos, Valencia, 2006, p. 20.



La sintonía con la obra de Spinoza, a nivel ontológico, es notoria aquí. En efecto, el hispanoportugués había negado todo carácter de Sustancia al ser humano, en lo corpóreo y en lo mental, y había escogido el término *mens* en vez de *anima* para referirse a esa faceta intelectual del ser humano. En su condición de modo, el hombre forma parte de una inextricable y complejísima red modal que lo origina y lo determina. El cerebro no puede, ni al amparo de la obra de Spinoza, ni de acuerdo al sentido común de las nuevas indagaciones neurocientíficas, operar *en abstracto*, aislado de la realidad de la que se nutre y que lo moldea. Afirmaba también Bartra:

Mi hipótesis supone que ciertas regiones del cerebro humano adquieren genéticamente una dependencia neurofisiológica del sistema simbólico de sustitución. Este sistema, obviamente, se transmite por mecanismos culturales y sociales. Es como si el cerebro necesitase la energía de circuitos externos para sintetizar y degradar sustancias simbólicas e imaginarias, en un peculiar proceso anabólico y catabólico⁹.

Por supuesto, el concepto de Bartra y su alcance va más allá de la profundidad de estas líneas, pero conviene recuperar esa noción de unión, de pertenencia, de concatenación entre el cerebro y lo externo, sea lo cultural, lo social, lo político, lo físico o lo ontológico. En definitiva, una ética naturalista tiene sus limitaciones, un sendero del que no puede separarse, o su pretensión de intersubjetividad, de corroboración científica, se esfumaría irremediabilmente. El proyecto ético al que estas páginas apuntan tendrá esa limitación, y acaso será ése su mayor privilegio: moverse estrictamente en lo que, de manera global para todo ser humano, supone un conjunto de enunciados razonables y abarcables desde premisas revisables, refutables y contrastables.

ÉTICA Y NEUROÉTICA

La neuroética es una disciplina derivada tanto del avance de las neurociencias como, por supuesto, de la filosofía en cuanto a la repercusión y alcance de sus temas. El descubrimiento cada vez mayor de las distintas zonas cerebrales y su funcionamiento, así como algunas de sus posibles repercusiones no ya para la psique humana, sino en su vertiente social o exterior, en la manera en que los seres humanos determinan una sociedad sobre la base de esta biología en proceso de descubrimiento, ha mostrado ser no un aspecto anecdótico en las nuevas investigaciones tanto en neurociencias como en filosofía, sino una necesidad surgida por el alcance de estos nuevos enunciados.

Expresado de forma sencilla: parece pertinente, para una reflexión en torno a la moral o la ética, e incluso para el alcance político de esos enunciados, tomar en consideración lo que estas nuevas disciplinas acerca del cerebro humano revelan del sujeto ético sobre el que se pretende teorizar. Incluso en el siglo XVII, cuando aún

⁹ *Ibidem*, p. 26.



quedaba lejos este horizonte, la filosofía de Spinoza, con su proyección del bucle mente-cuerpo, parecía aspirar a una reflexión de este tipo que pudiera incluir en sus fundamentos un suelo biológico sobre el que erigir su ética. No en vano, la figura de Spinoza ha adquirido en la contemporaneidad un reconocimiento que no alcanzó en su tiempo, pues resultaba difícil de encajar en aquel contexto, y su recuperación en la actualidad es manifiesta incluso más allá de la filosofía¹⁰.

La filosofía de Spinoza, aun con esta distancia respecto del auge de las neurociencias, resulta ser una exégesis excelente acerca de la pertinencia de la integración de la neuroética en un marco filosófico como el suyo. En efecto, y de nuevo en sintonía con las palabras de Hampshire, en la medida en que el modelo spinozista promueve ese conocimiento unificado del orden natural, no sólo no se opone, sino que aspiraría a que las nuevas investigaciones contribuyan a la solidificación de ese suelo que, si bien en el siglo XVII tenía un aspecto más teórico, hoy puede alcanzar un cariz más empírico. En otras palabras, no parece propio de la filosofía de Spinoza ignorar lo que el discurso científico va revelando del mundo, sino, muy al contrario, utilizar ese conocimiento para orientar un proyecto ético.

En palabras de António Damásio:

Spinoza es relevante para la neurobiología a pesar del hecho de que sus reflexiones sobre la mente humana surgieran de una preocupación a mayor escala por la condición de los seres humanos [...]. Su pensamiento desciende del de Aristóteles, pero el fundamento biológico es más firme, lo cual no es ninguna sorpresa. Parece que Spinoza entresacó una relación entre la felicidad personal y colectiva, por un lado, y la salvación humana y la estructura del Estado, por otro, mucho antes de que lo hiciera John Stuart Mill¹¹.

Es notorio que la obra de Spinoza promueve esa relación bidireccional entre el ser humano y el mundo. La mente contribuye a la determinación del medio, y éste a su vez afecta a la mente. Este medio, externo, no se identifica únicamente con el mundo en sentido físico o corpóreo, sino también con la estructura social y política inherente a las colectividades humanas. Con las cada vez más numerosas indagaciones sobre la estructura del cerebro humano, aquella *caja negra* que parecía accesible casi exclusivamente mediante la introspección ha empezado a ser objetivada, estudiada externamente, en una investigación que ha propiciado hallazgos imposibles de dejar al margen de una perspectiva moral.

Un ejemplo lo constituye el caso de las neuronas espejo, cuya capacidad especular parece desempeñar una importante labor en esta relación con el resto de individuos y, por extensión, con el desarrollo de un comportamiento social. Este fun-

¹⁰ Dentro de la filosofía, por ejemplo, la obra de HERNÁNDEZ PEDRERO, Vicente: *Ética de la inmanencia: el factor Spinoza*, Servicio de publicaciones ULL, La Laguna, 2011. Del lado de la neurociencia, el célebre trabajo *En busca de Spinoza* de DAMÁSIO, António: *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt, Orlando, 2003.

¹¹ DAMÁSIO, António: *En busca de Spinoza*, Crítica, Barcelona, 2009, p. 21.



damento biológico supone una conquista que ha propiciado una mayor comprensión de la realidad mental y no parece pertinente ignorarlo de cara al estudio inmanente de una ética. *Inmanencia* sigue siendo, aquí, concepto fundamental para el desarrollo de una neuroética, esto es, una ética que no sólo se mueve en la introspección reflexiva acerca de lo bueno y lo malo, lo que aumenta o resta potencia, sino que busca en su propia constitución biológica los fundamentos de esa inclinación a la vida.

Si el conocimiento acerca de lo bueno y lo malo, de lo que elevaría al ser humano a un mejor estado de salud, adquiere ahora nueva significación sobre la base del descubrimiento de mecanismos cerebrales que ayudan a comprender de dónde brota esa comprensión del sí mismo y del otro, así como de lo que causa alegría y de lo que no, entonces parece innegable que este contenido se integra inextricablemente en una disciplina que tenga por objeto cuestionar y evaluar el comportamiento humano en relación con el bien, el mal, la felicidad o la realización personal.

SPINOZISMO Y NEUROÉTICA

No sólo de neuroética, sino también de neuropolítica, se ha venido hablando en los últimos años. Se trazaron, primero, unas breves líneas muy generales sobre la ontología spinozista, así como unos apuntes sobre la naturaleza del *conatus* y su posible problemática y, finalmente, unas líneas generales sobre la aceptada relación entre el cerebro y el mundo y la relevancia de una disciplina incipiente como la neuroética en el estudio del comportamiento humano. Es cierto que la obra magna de Spinoza se llamó *Ética* por algo: su razón es un proyecto ético. Las características e implicaciones de ese proyecto constituyen lo que podría ser de interés para incluir los actuales avances en neurociencia en una filosofía como ésta.

Tal vez el primer motivo, que ya se ha dejado entrever, responde a esa ausencia de hermeticidad en la filosofía de Spinoza. Dicho de otro modo, la filosofía de Spinoza no se presenta como un bloque definitivo y acabado, sino que está abierta a todo cuanto un marco científico pueda otorgarle¹². Este aspecto no es baladí, pues, aunque el proyecto ético de Spinoza se deja ver en sus líneas generales en la *Ética*, el tiempo ha mostrado que el contenido de sus enunciados puede –y, para una revaloración en el presente, debería– ser actualizado y reformulado con los nuevos avances, con objeto de ampliar su discurso con un nivel de rigor que no sólo complementaría esta filosofía, sino que la reforzaría con un suelo científico más estable sobre el que desplegar sus enunciados.

La *Ética* de Spinoza apunta a una salvación, que aparece nombrada como *beatitudo*, y que podría traducirse por *felicidad suprema*, donde *suprema* incluye necesariamente la *libertad*: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte,

¹² Harold Joachim sugería, por ejemplo, que, de haber sido completado el proyecto spinozista, éste incluiría trabajos como teorías de la mecánica, sobre moral o una medicina para el cuerpo, entre otros. JOACHIM, Harold H.: *op. cit.*, n.º 2, p. 4.



y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» (E, IV, 67). En efecto, la felicidad spinozista implica una superación de los miedos y prejuicios humanos, es emancipadora en virtud del desarrollo de la potencia de acción de cada ser humano. «La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma...» (E, V, 42).

Si a nivel ontológico la naturaleza muestra su realidad necesariamente existente, a nivel biológico es manifiesto que los seres vivos propenden a una continuación en su ser, desarrollando su potencia de acción en la medida en que les es posible. La *Ética* de Spinoza es una ética *de y para* la vida, que la promueve y la potencia, que se funda en la alegría y que es emancipadora precisamente en cuanto su sabiduría es, como se dijo, meditación sobre la propia vida.

La investigación neurocientífica en torno a los mecanismos cerebrales que sustentan el comportamiento, que tienden al desarrollo y la conservación de la vida, suponen un suelo biológico, empírico, a aquella reflexión ética hacia la que apunta la obra de Spinoza. La integración de estos enunciados neurocientíficos en el marco spinozista los traduce a un lenguaje que trasciende la mera constatación fáctica o experimental y los convierte en fundamento ético, razón de aquella aspiración a la *beatitudo*, una salvación adquirible en términos inmanentes.

En este sentido, la predisposición biológica a la autoconservación, presente igualmente en la filosofía spinozista, puede expresarse en ella en un lenguaje más allá del científico que permite, por ejemplo, hablar de *potencia* humana, y de su ampliación o reducción en términos inmanentes y hacia una mejora del estado de salud psicosomático del individuo, que avanza desde estos enunciados fundamentales hacia esa *salvación* en términos de felicidad suprema y que, además, aspira a traducirse en un discurso político, lo que muestra la inextricable unión, dentro de ese marco inmanente, de una ontología con una biología y, a partir de ella, con una ética y una política.

En resumen, la filosofía spinozista promueve una praxis ética, un desarrollo vital fundado sobre estos principios que ahora las neurociencias pueden comenzar a esbozar y que suponen el sustrato naturalista, inmanente y monista de una ética que no pide nada contra la naturaleza, y que en ella misma ancla sus razones y aspiraciones. Esa *beatitudo* no supone ningún tipo de anhelo místico más allá de los límites de la naturaleza, sino que se plantea como una salvación en sus propios términos, por ello brota de sus cimientos y desde sus raíces se despliega *sub specie aeternitatis*. Desde una perspectiva conjunta, la inclusión de las actuales investigaciones neurocientíficas en la filosofía de Spinoza podría, pues, dar un sustrato empírico a este modelo de una manera que no era posible en el siglo XVII, y permitiría a estos hallazgos científicos formar parte de un marco inmanente que extendería el alcance de sus enunciados, en la medida en que formarían parte de un proyecto ético que apunta hacia esa felicidad suprema y que se funda en una ontología como la descrita.

RECIBIDO: septiembre 2017, ACEPTADO: noviembre 2017



CONOCIMIENTO, CERTEZA, DUDAS Y VIAJES A LA LUNA. VARIACIONES SOBRE UN TEMA WITTGENSTEINIANO

Isabel G. Gamero

IdIHCS, Universidad Nacional de la Plata, Conicet, Argentina

igamero@conicet.gov.ar

RESUMEN

En este artículo trato de comprender el valor de verdad de una serie de proposiciones, relacionadas con la posibilidad de viajar a la Luna, que Wittgenstein y Moore entendieron como certezas, dando distintas comprensiones de este concepto. Este ejemplo es interesante porque cuando Neil Armstrong alunizó en 1969, cambió el valor de verdad de algunas de las proposiciones que Wittgenstein y Moore entendieron como certezas y porque en la actualidad sigue habiendo personas que se muestran escépticas con la realidad de este viaje espacial. A partir de estos hechos, preguntaré si las certezas son proposiciones empíricas que aún no han sido demostradas, así como cuáles serían las evidencias que se podrían dar para demostrar la verdad o falsedad de proposiciones como estas. Para responder a estas preguntas y aclarar el concepto de certeza, en la primera parte del artículo contrastaré las comprensiones de Wittgenstein y Moore, y en la segunda parte trasladaré la reflexión sobre las certezas a un contexto cotidiano y familiar, siguiendo un método wittgensteiniano.

PALABRAS CLAVE: creencia, evidencia empírica, escepticismo, lenguaje cotidiano, prueba.

KNOWLEDGE, CERTAINTY, DOUBTS AND TRAVELS TO THE MOON.
VARIATIONS ON A WITTGENSTEINIAN THEME

ABSTRACT

In this article, it is going to be analysed the truth value of some propositions, referred to the possibility of travelling to the Moon, which Moore and Wittgenstein defined as certainties, although they understood differently this concept. The main interest of this kind of certainties is that their truth value changed when Neil Armstrong landed into the Moon in 1969. Furthermore, some people still maintains skeptical positions about this spacial travel. Therefore, here it is going to be asked whether the certainties are empiric propositions that have not been proved yet and which are the evidences that might be given to prove the truth or falsity of these propositions. In order to answer these questions and clarify what it is a certainty, in the first part of the article I will contrast Wittgenstein's and Moore's concepts; in the second one, I will move the argumentation about this kind of certainties to an everyday and familiar context, following a Wittgensteinian method.

KEYWORDS: belief, empirical evidence, skepticism, everyday language, proof.



1. ABORDAJE TEÓRICO DEL PROBLEMA

1.1. CARACTERIZACIÓN DE LAS CERTEZAS EN LAS OBRAS DE MOORE Y WITTGENSTEIN

En este artículo voy a aclarar el concepto de certeza que desarrollaron, con diferencias, Wittgenstein y Moore a mediados del siglo xx, como un medio para dirimir cuál de estas dos comprensiones resulta más adecuada para explicar el papel que juegan las certezas en los usos cotidianos del lenguaje. Para delimitar el tema sólo trataré un tipo específico de certezas: las referidas a la permanencia del ser humano sobre la superficie terrestre o la posibilidad de ir al espacio exterior, por ejemplo, con un viaje a la Luna. He elegido este tema por ser uno de los ejemplos privilegiados por Wittgenstein y Moore para explicar las certezas y porque presenta dos dificultades: ambos autores consideraron que expresiones como «el ser humano nunca se ha separado de la Tierra para ir a la Luna» eran certezas y, sin embargo, el valor de verdad de esta expresión (y otras similares) ha cambiado con los avances técnicos aeroespaciales que posibilitaron el viaje a la Luna de Armstrong en 1969. La segunda dificultad es que pese a este cambio, hoy en día sigue habiendo personas escépticas que no creen que el alunizaje fuera real y dudan del valor de verdad de estas expresiones. A través del desarrollo de estas dificultades, pretendo aclarar el concepto de certeza, en los dos autores mencionados, y definir mejor cuál es la relación entre certeza y lenguaje cotidiano; con esta expresión me refiero a un lenguaje no especializado ni científico, sino al que usamos en nuestro día a día.

Comenzaré destacando algo bien sabido: desde 1949 hasta pocos días antes de su fallecimiento, Ludwig Wittgenstein escribió una serie de apuntes que, posteriormente, fueron recopilados por Elizabeth Anscombe y George H. von Wright, en lo que se entiende como la última obra del autor, *Sobre la certeza*. Pese a la multitud de temas y líneas de pensamiento que se pueden encontrar en este libro, existe una constante o hilo conductor, basado en la crítica que Wittgenstein dirigió al concepto de certeza que Moore propuso en 1925, en el ensayo *Defensa del sentido común*; como alternativa a este concepto, Wittgenstein propuso una nueva comprensión de las certezas. A continuación, desarrollaré estas dos comprensiones y las contrastaré. Para Moore, las certezas son las bases o piezas elementales del conocimiento humano que resultan verdaderas e indudables, en todos los casos y para todas las personas. Los ejemplos que da de certezas son expresiones como «esta es mi mano», «todos los seres humanos tenemos cuerpo» o «nunca me he separado de la superficie terrestre»¹. Considera que las certezas son «verdades palmarias»², incuestionables e indudables y desarrolla una prueba para mostrar que es imposible dudar de ellas y refutar así cualquier planteamiento escéptico que pretenda cuestionarlas. El peso de esta prueba radica en una acción, acompañada de una expresión: Moore levanta su mano y

¹ MOORE, George H.: «Defensa del sentido común», en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 1972, p. 50.

² *Ibidem*. p. 52.



dice «esta es mi mano»³ y considera, así, que ha mostrado una certeza innegable e imposible de dudar o refutar. En un segundo momento, extiende esta constatación a todos los cuerpos humanos, considerando que si es verdadera para él, lo será para cualquiera que levante su mano y afirme que se trata de su mano. Moore considera entonces que su prueba para mostrar la verdad de las certezas es irrefutable, para toda la humanidad, ya que si alguien, por ejemplo un autor escéptico, tratara de dudar de esta prueba acabaría contradiciéndose, ya que o bien la persona que duda no tiene, en realidad, cuerpo, manos o no está sobre la superficie terrestre, por lo que no podría mantener esta opinión, o bien sí tiene cuerpo, manos y está sobre la superficie terrestre, por lo que su duda sobre tener cuerpo o estar sobre la superficie terrestre carece de sentido o se trata de algo incomprensible, de una incoherencia o de un error⁴.

Es resumen, Moore mantiene una concepción incuestionable, invariable, universal de las certezas, que cree demostrables gracias a la prueba explicada, y las entiende como contenidos más ciertos y seguros que las verdades empíricas, que son contingentes y pueden variar. En estas consideraciones de indudabilidad y demostrabilidad radican las diferencias entre la comprensión de Moore y la de Wittgenstein. Este segundo autor, por el contrario, no entiende que las certezas sean verdaderas, incuestionables ni demostrables, sino que las define como un conjunto de proposiciones que parecen ser conocidas por todos, sin que podamos explicar cómo las sabemos (SC §84)⁵ y que, aunque no sea posible probarlas ni refutarlas, si no se cuestionan, posibilitan el conocimiento humano. Es decir, para Wittgenstein las certezas no son incuestionables sino que no están cuestionadas, porque no tenemos motivos para dudar de ellas (SC §4, §92) y no entenderíamos muy bien a quien, dentro de nuestro juego de lenguaje, pretendiera ponerlas en duda (SC §32, §108). Aunque estas proposiciones sean bastante diferentes entre sí⁶, según Wittgenstein, lo que tienen en común es que juegan un papel «muy interesante» en el sistema de nuestros juicios empíricos: los limitan y, al mismo tiempo, los posibilitan (SC §138). Es decir, partiendo de la imposibilidad de fundar o demostrar de modo

³ MOORE, George H.: «Prueba del mundo externo», en *Defensa del sentido común y otros ensayos*, op. cit., p. 178.

⁴ MOORE, George H.: «Defensa del sentido común», *Defensa del sentido común y otros ensayos*, op. cit., pp. 67-69.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1998, §84. De aquí en adelante, citaré del modo canónico *Sobre la certeza* de Wittgenstein, esto es, en el cuerpo del texto, entre paréntesis, como «SC» seguido del aforismo correspondiente.

⁶ No existe una catalogación completa y exhaustiva de las certezas y sus tipos, aunque Danièle Moyal-Sharrock (*Understanding Wittgenstein's 'On Certainty'*, Palgrave Macmillan, London, 2007, pp. 102-103) ha intentado sistematizarlas y las ha dividido en cuatro categorías (lingüísticas, personales, locales y universales). Sin embargo, estas categorías se intersecan. Por ejemplo, las certezas analizadas en este artículo pueden ser, según el caso, el contexto o la forma de enunciación, certezas personales («sé con seguridad que nunca he estado en la Luna»), locales («estoy sobre la superficie terrestre») o incluso universales (la generalización de las dos anteriores y su adscripción a toda la humanidad).



definitivo el conocimiento humano⁷, Wittgenstein adujo que ciertas proposiciones, las certezas, funcionan como el trasfondo que viene dado a los miembros de un juego de lenguaje que les permite distinguir lo verdadero de lo falso, sin que se pueda probar su verdad o falsedad (SC §94). Esto se debe a que si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, lo que puede ser probado o demostrado con evidencias, ¿cómo se puede saber el valor de verdad de los fundamentos, de lo que nos permite probar o demostrar lo que conocemos? Para este autor, el fundamento, en sí, no es ni verdadero ni falso (SC §205), sino que está formado por certezas que, sin ser verdaderas o falsas, demostrables o indemostrables, no se han de cuestionar para que se dé conocimiento empírico y para que podamos formular con claridad nuestras preguntas y nuestras dudas.

Además, las certezas no son un saber implícito que pueda ser explicitado, razonado o probado, sino una actitud (SC §404) o práctica compartida por distintos hablantes, miembros de un mismo juego de lenguaje. En la base del conocimiento no se dan verdades ni falsedades sino un «modo de actuar sin fundamentos» (SC §110). Las certezas son, entonces, prácticas o actitudes que se originan en la acción humana; en palabras de Wittgenstein: «Es nuestra actuación la que yace en el fondo del lenguaje» (SC §204). Cabe reformular esta idea manteniendo que para que haya acción y comunicación entre los seres humanos es imprescindible que ciertas dudas no se planteen. Por ejemplo, si alguien está usando una mesa, es difícil que dude de la existencia de ese mueble (SC §75), confirmándose así la certeza de que algunos objetos existen. Por otro lado, enunciar una certeza como: «sé que los objetos existen» resultaría extraño, difícil de comprender, no sería un uso cotidiano del lenguaje.

Por último, aunque una certeza pueda ser formulada, aislada y analizada por separado, por ejemplo para fines clarificatorios (esta sería una de las tareas de la filosofía, según Wittgenstein, IF§ 125), en general las certezas no se presentan como axiomas aislados, ni resultan evidentes cuando se dan por separado, sino que constituyen un sistema de proposiciones o totalidad de juicios (SC §140) que aceptamos porque sus «consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente» (SC §141-142) y que se dan interrelacionadas, formando una estructura convincente, que Wittgenstein denomina «nido»⁸ (SC §225).

⁷ Esta imposibilidad es un clásico de la epistemología, que toma la forma de un trilema, conocido como «trilema de *Münchhausen*» y teorizado por Hans Albert en *Treatise on Critical Reason* (New Jersey, Princeton UP, 1985), según el cual la fundamentación del conocimiento es imposible porque se da o una regresión infinita o un círculo lógico o un corte arbitrario y dogmático en el razonamiento. Esta dificultad ya fue destacada por los escépticos griegos, como Diógenes Laercio. Las soluciones que se han intentado dar en la historia de la filosofía a este dilema oscilan, *grosso modo*, entre la aceptación de que el conocimiento humano no se puede fundamentar, por lo que es falible y poco seguro (en la corriente escéptica) y la búsqueda de una base incuestionable e innegable del conocimiento (en las corrientes empirista y racionalista). La certeza según Moore sería una base innegable del conocimiento; mientras que la de Wittgenstein supone una comprensión alternativa, ni escéptica ni empirista.

⁸ Cabe destacar que el término usado por Wittgenstein en el original para explicar a las certezas es *Nest* (nido), no *Net* (red), habiendo un error en la traducción.



1.2. PREGUNTAS DE ESTA INVESTIGACIÓN

Como ya se ha explicado, uno de los ejemplos de certeza que dieron Moore y Wittgenstein es el hecho de que ningún ser humano se haya separado de la Tierra para ir a la Luna. Para el primer autor, esto era incuestionable y demostrable⁹; para Wittgenstein, si en nuestro juego de lenguaje alguien mantuviera que había viajado a la Luna, se alteraría el funcionamiento habitual de tal juego de lenguaje y se abrirían demasiadas preguntas sin respuesta, ya que ¿cómo habría logrado esta persona sustraerse a la fuerza de la gravedad, sobrevivir sin oxígeno fuera de la atmósfera y viajar hasta el satélite sin perecer durante el trayecto? Y es más, si alguien asegurara haber logrado esto y saberlo, pero no pudiera responder a las preguntas planteadas, esta persona se encontraría, según Wittgenstein, intelectualmente muy alejada de nosotros, nos costaría comprenderla¹⁰.

Sin embargo, la técnica aeroespacial ha avanzado y, como consecuencia, el estatus de este tipo de certezas ha variado. Es decir, cuando Armstrong alunizó y dejó la primera huella humana sobre este satélite en 1969, la certeza (posiblemente universal) que aducía que ningún ser humano había ido a la Luna se convirtió en una proposición falsa y la certeza personal o subjetiva que lleva a alguien a decir «sé que nunca he estado en la Luna» pasó a ser una proposición verificable, cuyo valor de verdad depende del sujeto enunciador. Por lo tanto, es posible mantener que las proposiciones relacionadas con los viajes a la Luna han dejado de ser certezas, para pasar a formar parte del cuerpo de conocimiento empírico, formulable en proposiciones que pueden ser probadas o demostradas con evidencias. Visto este cambio del rol de ciertas proposiciones que Wittgenstein y Moore entendieron, con sus diferencias, como certezas pero que, con el avance de la técnica y del conocimiento científico, parecen haberse convertido en proposiciones empíricas, ¿cabe entonces sostener que las certezas referidas a los límites humanos en relación con el espacio exterior (como «ningún ser humano ha vivido en la Luna» o «nadie ha estado en Júpiter») se van a integrar progresivamente en el cuerpo de proposiciones empíricas y verificables? Es decir, ¿es posible que esta serie de certezas sean, en realidad, proposiciones empíricas que aún no han sido probadas o refutadas, aunque lo serán en el futuro? ¿Podríamos entonces considerar que Wittgenstein y Moore se equivocaron al entender que proposiciones como «sé que no he estado en la Luna» y «ningún ser humano ha estado nunca en la Luna» eran certezas? En ese caso, ¿resulta más adecuada la comprensión de Moore ya que, aunque sus ejemplos de certezas sobre el espacio exterior estuvieran errados, acertó al proponer la posibilidad de probar y demostrar las certezas? Pero si aceptamos la prueba de Moore, ¿qué diferenciaría entonces una certeza de una proposición empírica? En definitiva, ¿es posible que con el avance de la técnica y del conocimiento científico las certezas desaparezcan?

⁹ Cf. *supra* o MOORE, George H.: «Defensa del sentido común», *Defensa del sentido común y otros ensayos*, op. cit., p. 67 y ss.

¹⁰ Estas preguntas y consideraciones son variaciones de Wittgenstein, *Sobre la certeza* §108.



1.3. CONTRASTES ENTRE LAS COMPRENSIONES DE WITTGENSTEIN Y MOORE

Como primera anticipación de respuesta a estas preguntas, y como un modo de seguir aclarando el concepto de certeza de estos autores, cabe destacar que, tanto en las *Investigaciones* como en *Sobre la certeza*, Wittgenstein adujo que Moore se equivocaba cuando intentaba dar un listado exhaustivo de todas las certezas demostrables y decir que las *sabía* y las podía demostrar¹¹ (SC §6), ya que no existe una distinción precisa entre certezas y proposiciones empíricas y es necesario acudir al contexto para saber cuándo una proposición se da controlada por la experiencia (esto es, es una proposición empírica) o como regla de control (esto es, una certeza) (SC §97, 98). Moore se equivocó al no tener en cuenta, continúa Wittgenstein, que las certezas pueden cambiar, ya sea por el paso del tiempo (SC §96, §236), por los distintos usos que se les dé (IF §23), por el juego de lenguaje donde se encuentren o la finalidad con la que se hayan enunciado (IF §410-411). Es decir, dependiendo del caso, del uso o del contexto (y de otras muchas variantes...) una misma proposición puede funcionar como empírica o como certeza. Por ejemplo, la proposición «sé que esto es un árbol» (otro de los ejemplos de certeza de Wittgenstein, SC §349-350) puede ser una aclaración en una discusión sobre botánica o una orientación en medio de un banco de niebla, y entonces funcionaría como una proposición empírica y corroborable; pero también puede ser la explicación que se le da a alguien que no habla correctamente castellano o lo que diría un niño que acaba de aprender el uso de ese término, y en esos casos funcionaría como regla de control o certeza. A través de estos ejemplos, vemos cómo resulta necesario conocer el contexto y la finalidad de una frase para entenderla plenamente y saber si se trata o no de una certeza, porque podría suceder, como narra Wittgenstein, que un hombre estuviera en un jardín y no dejara de repetir «sé que esto es un árbol», mientras alguien que lo observa desde fuera creyera que este hombre estaba loco, cuando en realidad se trataba un filósofo reflexionando sobre el uso del verbo «saber» (SC §467). Con esta explicación pluralista, contextual y cambiante de las certezas, Wittgenstein problematiza y critica la comprensión universal, absoluta y sin excepciones que propuso Moore, ya que incluso se pueden plantear casos donde las expresiones de la prueba de Moore, como «sé que tengo manos» o «sé que esta es mi mano», no resulten tan seguras. Por ejemplo: un hombre despierta en la cama de un hospital con los brazos completamente vendados, no sabe qué le ha sucedido, no recuerda nada. ¿Y si le han operado y le han amputado una mano, como le sucedió al hermano de Wittgenstein, Paul?, ¿y si le han hecho un trasplante y ahora tiene las manos de otra persona o una mano ortopédica?¹². Escenarios como estos, quizás extremos pero posibles, muestran que la seguridad completa y para todos los casos que Moore daba a las certezas no se sostiene.

¹¹ Énfasis de Wittgenstein.

¹² Variaciones de *Sobre la certeza* §10 y §23.



Volviendo a nuestro ejemplo, cabe pensar las diferentes funciones que puede cumplir la proposición «sé que he estado en la Luna» en distintos contextos; por ejemplo, en una evaluación psicológica, en las declaraciones a prensa de un astronauta, al despertar de un sueño, en una clase de filosofía, o en lo que nos dice alguien que estaba muy despistado y no nos prestaba atención. Se pueden diferenciar entonces los usos de esa proposición que son corroborables empíricamente (el caso del astronauta); los usos cotidianos donde, a pesar de existir numerosas evidencias en su contra y con independencia de la verdad de la aserción, la entendemos, ya que no es una proposición empírica verificable sino una metáfora (los sueños y los despistes); los usos donde funciona como certeza (la clase de filosofía); y los usos que aún resultarían anómalos o extraños, cercanos a la locura, a no ser que se tratara de un uso poco común con una finalidad específica y explicable (por ejemplo, un nuevo tratamiento psicológico donde se deja al paciente dar rienda suelta a sus ilusiones).

Esta explicación plural, contextual y cambiante de las certezas de Wittgenstein resulta consecuente, además, con la segunda etapa del pensamiento de este autor en la que rechazó dar una explicación totalitaria y exclusiva del funcionamiento del lenguaje y el conocimiento humano, abriendo espacio para un pluralismo de explicaciones y comprensiones. Como es bien sabido, Wittgenstein criticó la concepción unitaria del conocimiento y el lenguaje que él mismo había propuesto en el *Tractatus*, según la cual la totalidad de las proposiciones verdaderas era la ciencia natural en su conjunto (T §4.11)¹³; mientras que las restantes disciplinas o cualquier aserción no verificable empíricamente debían ser descartadas por suponer un sinsentido (cf. T §4.461ss. y §6.4ss.). A diferencia de esta comprensión, a partir de los apuntes que componen el *Cuaderno azul*, pero sobre todo en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza*, Wittgenstein criticó los intentos de dar una única concepción del conocimiento y del lenguaje, según la cual existe una única forma general de la proposición que se corresponde con la realidad (IF §111-114)¹⁴, y recuerda, por el contrario, que existen «innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos ‘signos’, ‘palabras’, ‘oraciones’» (IF §23).

Siguiendo con el pluralismo y la imposibilidad de dar una explicación general y unitaria del funcionamiento del lenguaje, para Wittgenstein estos «innumerables géneros diferentes» no vienen dados de antemano ni se mantienen siempre igual, sino que se originan en los distintos usos que se hacen del lenguaje y en los distintos contextos donde se usan las oraciones (IF §43). Además, también insistió en que los distintos usos del lenguaje no poseen nada en común que la filosofía pueda abstraer para dar una explicación general, sino que estos usos se dan de formas distintas, y cambiantes, en ocasiones parecidas entre sí, como los parecidos familiares o la superposición de hilos que componen una madeja (IF §65-67). Y también mantuvo

¹³ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999, § 4.11. Citaré el *Tractatus* en el cuerpo del texto, entre paréntesis, como «T» seguido del aforismo correspondiente.

¹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 2008, §111-114. Citaré esta obra en el cuerpo del texto, entre paréntesis, como «IF» seguido del aforismo correspondiente.



que las certezas cambian con el tiempo (SC §96, §236), por lo que sería admisible que una certeza como «ningún ser humano ha ido nunca a la Luna» dejara de serlo y se convirtiera en falsa como, de hecho, ha sucedido.

1.4. NUEVAS PREGUNTAS Y EXPLICACIÓN DE UN MÉTODO WITTGENSTEINIANO

Tras esta comparativa entre las obras de Moore y Wittgenstein, se puede comenzar a anticipar que la comprensión plural y cambiante de las certezas que da Wittgenstein resulta más adecuada que la absoluta e invariable de Moore, en tanto se asemeja más a cómo usamos los seres humanos el lenguaje en nuestra vida cotidiana. Piénsese, por ejemplo, en lo extraño que resultaría que una persona fuera enumerando todo el rato las cosas que sabe, siguiendo la prueba de Moore. Sin embargo, aún no se ha llegado a responder del todo a la pregunta formulada anteriormente que plantea que las certezas relacionadas con la presencia del ser humano en el espacio exterior son proposiciones empíricas que van a ser probadas y demostradas progresivamente, conforme la ciencia aeroespacial avanza, lo que podría llegar a causar la desaparición de este tipo de certezas, al integrarse en el cuerpo de conocimiento empírico demostrable. Esto es, por mucho que quepa pensar en distintos usos de las certezas, en distintos contextos y con distintas finalidades, parece quedar claro que, a partir del alunizaje de Armstrong, la proposición «nadie ha estado en la Luna» es falsa y la frase «sé que he estado en la Luna» no es una certeza sino una proposición empíricamente verificable que será verdadera o falsa dependiendo de quién la enuncie. Y aunque quepa pensar y entender usos metafóricos, psicológicos, filosóficos o poéticos de proposiciones como «no sé si he estado en la Luna» o «creo que anoche volé a la Luna», esta posibilidad no invalidaría el hecho de que algunos hombres¹⁵ hayan ido a la Luna y otros no. Esto es, en la actualidad se puede comprobar la verdad empírica de las proposiciones relacionadas con el espacio exterior que Wittgenstein y Moore entendieron como certezas y que ahora parecen haberse convertido en proposiciones empíricas verificables.

Ahora bien, esta posible conversión de las certezas en proposiciones empíricas corroborables resulta semejante a la comprensión positivista del conocimiento que Wittgenstein mantuvo en el *Tractatus* y se distancia, con creces, del concepto de certeza que el filósofo vienés definió en su segunda etapa y que se acaba de explicar. ¿Por qué se tomó entonces Wittgenstein tantas molestias para criticar su primera obra, así como la explicación de Moore? Para responder a estas preguntas y aclarar el concepto de certeza wittgensteiniano, a diferencia de lo que él mismo mantuvo en el *Tractatus* y de la comprensión absoluta de las certezas de Moore, recurriré a lo que

¹⁵ Aquí pongo «hombre» a propósito ya que, hasta el momento, las únicas doce personas que han pisado la Luna son de género masculino.



el segundo Wittgenstein entiende como uno de los métodos de la filosofía¹⁶, dirigido a reconducir las palabras de su uso metafísico a su empleo cotidiano (IF §116) y a realizar exámenes gramaticales para eliminar malentendidos sobre el uso de las palabras (IF §90). Según Wittgenstein, estos malentendidos se pueden producir (entre otras posibilidades) cuando se intenta dar una forma general de la proposición, que pretenda ser más exacta que las demás o válida en todos los casos. Para evitar esta tendencia (que aparecía tanto en su *Tractatus* como en la comprensión absoluta de las certezas de Moore), Wittgenstein recomendaba ir a los usos cotidianos de las palabras y buscar o inventar casos intermedios (IF §122), para mostrar las confusiones que se dan en las comprensiones absolutas y generales, tan propias de la filosofía, o cuando el lenguaje funciona «en el vacío» y no tiene en cuenta las distintas finalidades y distinciones de los usos del lenguaje (IF §132). De este modo, si nos encontramos ante una expresión que indica que las cosas siempre son de un modo determinado («las cosas son así y así», en palabras de Wittgenstein), cabe preguntar cómo se usa esa expresión en el lenguaje cotidiano, en qué contexto se puede aplicar, para poder comprenderla, contextualizarla y aclararla (IF §134).

Siguiendo este método, en la segunda parte de este artículo trasladaré las proposiciones relacionadas con los viajes a la Luna a un contexto cotidiano, para ver qué evidencias se admiten para comprobar esas proposiciones y si sigue habiendo certezas en esos casos o si, por el contrario, las proposiciones que parecían ser certezas se han integrado en el cuerpo del conocimiento empírico.

2. ANÁLISIS DE UN CASO COTIDIANO: UN ALMUERZO EN CASA DE LA ABUELA

2.1. PRESENTACIÓN

Imaginemos una escena cotidiana; por ejemplo, un almuerzo familiar en la casa de la abuela, cualquier día menos el 28 de diciembre. De repente, uno de nuestros primos se levanta y nos dice: «Sé que he estado en la Luna». Su expresión nos causaría extrañeza, parecería fuera de contexto y rayana en la locura, nos costaría creerle; sin embargo, estamos en el siglo XXI, los viajes espaciales parecen ser una realidad, algunos astronautas dicen que han ido al espacio y hay personas millona-

¹⁶ Este no es el único método o la única tarea de la filosofía, sino que vuelve a darse una pluralidad de métodos, dependiendo del caso y de las necesidades. Según Wittgenstein la filosofía ha de desentrañar malentendidos lingüísticos y conceptuales, pero estos pueden ser muy distintos (por exceso de abstracción, por usar símiles no válidos, por tratar de explicar diferentes fenómenos con una misma teoría o disciplina...) y los métodos o terapias que se pueden aplicar para resolver tales malentendidos también varían. Véase el listado de distintos problemas y distintos métodos que Oskari Kuusela encuentra en la obra del segundo Wittgenstein (*The Struggle Against Dogmatism*. Massachusetts, Harvard University Press, 2008, p. 270).



rias que pagan para hacer viajes espaciales¹⁷. Por estos motivos, podríamos creer a nuestro primo aunque quizás le pediríamos evidencias, pruebas, que nos explicara cómo lo hizo y por qué no nos lo había contado antes. Es decir, si nos tomásemos en serio su aserción (y no pensáramos, por ejemplo, que se trataba de una broma, de un exceso de alcohol o de un momento de locura), le preguntaríamos cuándo fue, cómo llegó allí, cómo lo pagó, por qué no nos lo había contado antes y por qué no hizo alguna foto y la publicó en Facebook o Instagram¹⁸.

Aunque nuestro primo pudiera responder a todas estas preguntas con explicaciones coherentes (no lo dijo antes porque pensaba que no lo íbamos a creer, ganó el viaje en un concurso de ciencia, era un estudio científico ultrasecreto o un proyecto piloto para investigar cómo responden las personas no preparadas en un viaje espacial, estaba prohibido tomar fotos...) o incluso si nos diera evidencias (el contrato que firmó con la NASA, su identificación para entrar a la nave, su traje de astronauta, algunas fotos, porque aunque estaba prohibido logró hacer un par a escondidas...), posiblemente seguiríamos sin creerlo del todo, desconfiaríamos de las evidencias y lo miraríamos con extrañeza. Pero si persistiera en sus explicaciones, no hablara de otra cosa y trajera a sus amigos astronautas a la siguiente comida familiar y nos enseñaran sus fotos de grupo en la nave espacial, algunos comenzarían a creerlo, mientras que otros seguirían pensando que era todo un montaje, no se fiarían de las evidencias y seguirían pensando que se trataba de una mentira, un caso de locura colectiva o que nos quería engañar por algún motivo concreto. Entonces, ante la declaración «sé que he estado en la Luna», en un contexto cotidiano y familiar, parecen darse las dos siguientes actitudes: por un lado, se puede entender la declaración de nuestro primo como una proposición verificable y pedir evidencias para probarla o desmentirla, es decir, mantener el modo habitual de corroboración del conocimiento empírico. Por el otro lado, está la actitud escéptica de quienes, pese a todas las evidencias empíricas que se puedan dar, siguen desconfiando (o directamente no creyendo) a quien mantenga esta aserción. Aquí también pueden aparecer dudas escépticas más radicales, como la de la abuela¹⁹, que nunca creyó el alunizaje y sostiene que la proposición «el hombre ha llegado a la Luna» es falsa.

En el siguiente apartado, analizaré estas dos posibles actitudes en relación con la comprensión de las certezas del segundo Wittgenstein; pero antes, contrastaré este ejemplo de la comida familiar y el primo astronauta con la comprensión absoluta e invariable de las certezas que da Moore para seguir mostrando (como

¹⁷ Por ejemplo, la compañía estadounidense Space X anunció en 2017 que dos personas, que preferían guardar su anonimato, ya se estaban preparando y entrenando para ser los primeros astronautas no profesionales que viajarían a la Luna en 2018, previo pago de una «cantidad significativa» de dólares, que tampoco se especificaba. Véase la noticia completa en este vínculo: <http://www.spacex.com/news/2017/02/27/spacex-send-privately-crewed-dragon-spacecraft-beyond-moon-next-year> [última consulta: 29 de enero de 2018].

¹⁸ Variaciones de SC §108, adaptadas al presente y al ejemplo que estamos desarrollando.

¹⁹ Este ejemplo es real e inspirado en mi propia familia: una tía abuela sigue sin creer que el hombre haya ido a la Luna y desconfía también de la existencia de los dinosaurios.



ya se aclaró en la primera parte de este artículo) que esta comprensión no resulta satisfactoria cuando se traslada a una situación cotidiana, donde el hecho de que algo sea o no una certeza puede cambiar, dependiendo del momento, del contexto y de la actitud de los miembros de ese juego de lenguaje. Es decir, si nuestro primo propusiera una prueba, en apariencia irrefutable, como la que propuso Moore para mostrar la existencia de su cuerpo, su aseveración seguiría siendo susceptible de dudas, desconfianzas y cuestionamientos. Es decir, ¿cómo o cuál podría ser esta prueba irrefutable que mostraría, sin lugar a dudas, que realmente fue a la Luna? Las fotos pueden ser un montaje, las piedras, en apariencia lunares, pueden ser falsas o meteoritos hallados en la Tierra... Cualquier argumento o prueba que nos diera nuestro primo puede ser dudado o cuestionado y las dos posibilidades mencionadas se pueden seguir dando: por un lado, se le pueden pedir a nuestro primo pruebas empíricas y contrastables para corroborar la verdad de su afirmación; y la prueba absoluta de Moore no valdría en este caso, ya que al entender la certeza como una proposición empírica, su verdad será contingente, esto es, dependerá del caso, del contexto o del sujeto que la enuncie. La afirmación de nuestro primo no sería entonces una certeza, en el sentido de Moore, sino una verdad empírica contrastable, verificable o falsable. Por otro lado, y pese a todas las pruebas que nos diera, podríamos seguir dudando de la afirmación de nuestro primo, manteniendo posturas escépticas y, de nuevo, la prueba de Moore no sería suficiente ni significativa para convencer a nuestra abuela escéptica.

En conclusión, la prueba para demostrar las certezas que propuso Moore no funciona cuando se traslada a un contexto cotidiano como el del ejemplo elegido. Si se entienden las certezas en el sentido del segundo Wittgenstein, se puede analizar este ejemplo en los dos escenarios posibles (verificación empírica o escepticismo), para de este modo tratar de responder a la pregunta planteada sobre si las certezas sobre el espacio exterior van a desaparecer al convertirse en proposiciones empíricas contrastables.

2.2. DOS POSIBLES ACTITUDES

2.2.1. *La certeza entendida como objeto de corroboración empírica*

Si se entiende la proposición «sé que he estado en la Luna» como empírica y verificable, entonces se pueden pedir evidencias para demostrarla y su comprobación dependerá de la confianza que tengamos en nuestro primo y también en la ciencia y la técnica aeroespacial. Es decir, si creemos que en otros casos se han dado viajes a la Luna será más probable que creamos a nuestro primo; pero incluso en ese caso, le pediríamos pruebas, evidencias y explicaciones para comprobarlo. En este caso, la proposición «sé que he estado en la Luna» funciona como una proposición empírica verificable. ¿Nos encontraríamos entonces ante la posibilidad, sugerida anteriormente, de que las certezas van a ser progresivamente eliminadas y sustituidas por saber demostrable con evidencias empíricas, propio de la ciencia?

No necesariamente, ya que según la explicación de las certezas que dio el segundo Wittgenstein, no se puede comprobar todo: cuando comprobamos algo,



pedimos o damos evidencias, ya lo hacemos confiando en algo más, presuponiendo algo que no se comprueba. Es decir, cuando alguien hace un experimento en un microscopio, ¿comprueba también que ese microscopio es el mismo que usó el día de antes y que no desaparece cuando no lo usa? (SC §163). Esta comprobación no parece resultar necesaria y, sin embargo, no parece ser un conocimiento empírico, sino una muestra de confianza o de lo que Wittgenstein llama certeza. El autor explicó este hecho con el ejemplo de Lavoisier (SC §167), quien realizaba experimentos en su laboratorio y obtenía conclusiones, pero no se cuestionaba la existencia de los aparatos y las sustancias que estaba utilizando. ¿Eso quiere decir que este químico sabía esto del mismo modo que sabía que si mezclaba cualquier sustancia orgánica con permanganato se iba a producir una explosión? No, se trata de distintas formas de saber que, según Wittgenstein y como ya se explicó en la primera sección, no se pueden delimitar claramente, de antemano y para siempre, sino que dependen del caso y del uso o la finalidad de estas proposiciones. En el ejemplo de la química, los riesgos de mezclar permanganato con sustancias orgánicas son parte de un saber empírico demostrable, mientras que la existencia de esta sustancia o la constatación de que no va a desaparecer cuando no se está usando son certezas de este juego de lenguaje. Esto es, Lavoisier (y cualquiera de nosotros) ya tiene su propia imagen del mundo, adquirida desde la infancia, que es el fundamento evidente de su investigación y que, por ello mismo, ni siquiera se menciona (SC §167). Una de las certezas de este juego de lenguaje de la ciencia es que siempre que se mantengan las mismas condiciones en un laboratorio, los resultados de un experimento serán iguales; se confía así en la ley de la inducción²⁰, pero de ahí no cabe decir «sé que la ley de la inducción es verdadera» (SC §500).

Es decir, en la base de cada comprobación empírica hay un límite que se debe a la imagen del mundo de cada uno, que subyace de modo implícito e incuestionado, y ha sido adquirida desde la infancia (o desde la adquisición de un nuevo juego de lenguaje). Desconocemos si la imagen del mundo es verdadera, no nos hemos convencido en ningún momento de que sea la correcta porque la tenemos con anterioridad a saber qué significa «corrección», se trata del trasfondo que nos viene dado y sobre el que distinguimos lo verdadero y lo falso (SC §94). Esta imagen nos orienta sobre qué fuentes son más fiables (SC §143), cuándo se pueden pedir evidencias de un conocimiento y cuándo no, dónde está el límite de cada comprobación, así como qué es preciso investigar y qué no, qué se puede dudar y qué no (SC §472). Y esta estructura de contenidos asumidos y no cuestionados serían las certezas. Por ejemplo, si estudiamos el proceso de formación de las montañas antiguas, no nos planteamos si la Tierra comenzó a existir al mismo tiempo que nosotros sino que asimilamos que tiene, al menos, tantos años de antigüedad

²⁰ Este argumento de Wittgenstein es similar al ejemplo clásico del escepticismo humeano según el cual no podemos decir «sé que el Sol saldrá mañana»; sin embargo, tampoco podemos dudar de ello. Véase la *Investigación sobre el entendimiento humano* (Madrid, Istmo, 2004). Sobre la cercanía del pensamiento humeano y wittgensteiniano en torno a este concepto de certeza, puede leerse el primer capítulo de *Escepticismo y naturalismo*, de Peter Strawson (Madrid, Antonio Machado Libros, 2003).



como las primeras formaciones montañosas. Creemos en eso (Wittgenstein llega a decir «nos lo tragamos», SC §143) por la confianza que tenemos en los maestros y en los libros de texto (SC §263). Es decir, en la base del conocimiento (inclusive el científico) se dan una serie creencias, las certezas, que forman el sustrato de nuestras comprobaciones y afirmaciones (SC §162), y están compartidas por los miembros de una misma comunidad (SC §288). Si alguien no creyera en este sustrato o planteara dudas y preguntas que lo pusieran en cuestión; por ejemplo, si, estudiando historia, alguien dudara si la Tierra existía en la época de Napoleón, nos costaría entenderlo, no sabríamos qué cuenta como evidencia para él (SC §185).

Las certezas no son sólo proposiciones o creencias no cuestionadas, sino que también constituyen un modo de actuar común; por ejemplo, y como ya se ha mantenido, al aprender a realizar procedimientos científicos, también se aprende, de modo implícito, que no resulta necesario comprobar constantemente el funcionamiento o la calibración de los aparatos utilizados y que no desaparecen cuando no se usan. De nuevo, este tipo de saber no se debe a ninguna evidencia, sino a razones prácticas, es decir, cuestionarlo todo ralentizaría las investigaciones, impediría avanzar y no produciría conocimiento (SC §33). Cabría imaginar, sin embargo, a un científico que comprobara incesantemente el funcionamiento de sus aparatos; en este caso, podríamos considerar que su conducta es ligeramente obsesiva y quizás criticarlo por ello. También podríamos preguntarnos si su seguridad sería mayor que la nuestra, por haber comprobado algo cien veces. Y Wittgenstein responde a esta pregunta que posiblemente no, el científico estaría tan seguro (o tan poco seguro) como cualquiera de nosotros (SC §77). Es decir, toda comprobación empírica tiene un límite, aunque no podamos establecerlo con claridad porque, entre otros motivos, este límite no se debe a ningún argumento ni teoría, no es proposicional y descriptible, sino una práctica, aprendida en cada comunidad, un modo de hacer común o una forma de actuar sin fundamentos (SC §110).

Si trasladamos estas consideraciones a nuestro ejemplo, cabe constatar que incluso si aceptamos que el hombre ha ido a la Luna, si en la comida familiar nuestro primo nos dijera que había estado allí, pero que no puede probarlo, no lo entenderíamos, consideraríamos que está loco o que quiere gastarnos una broma. Si por el contrario, lo demostrara con evidencias empíricas contrastables, en apariencia fiables, y explicaciones científicas y contextuales, podríamos empezar a creerlo. Ahora bien, tanto si lo creemos como si no, ya estamos realizando ciertas inferencias y juicios, en cuyo trasfondo se encuentran unas certezas que no cuestionamos y que no necesitamos comprobar, como la existencia de la Tierra, de la Luna y de la fuerza de la gravedad, que puede sustraerse gracias a los avances de la técnica aeroespacial. Todo ello, las preguntas que planteamos a nuestro primo, las inferencias que realizamos, la confianza en sus explicaciones, es posible porque ya compartimos una serie de certezas y formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación (SC §298). Si no compartiésemos esta base común, el debate con nuestro primo sería completamente distinto al escenario que acabo de plantear. Por ejemplo, dar evidencias científicas y pruebas del viaje de nuestro primo a la Luna no serviría de nada para argumentar con un miembro de una comunidad que cree que los hombres van a la Luna cuando sueñan pero no cree que se pueda llegar al satélite con una



nave espacial²¹ (SC §106). Es decir, la forma de dar evidencias y creer en pruebas varía respecto de las comunidades, así como a lo largo del tiempo, lo que vuelve a ser una muestra de que la prueba definitiva que proponía Moore tampoco funciona en todos los casos.

En conclusión y como ya se explicó en la primera parte de este artículo, según el segundo Wittgenstein las certezas cambian tanto a lo largo del tiempo como en distintos juegos de lenguaje, y entonces también cambian los conceptos y los significados de las palabras (SC §62). Para explicar este proceso, Wittgenstein utiliza la metáfora de un río, donde ciertas proposiciones, las certezas, en un momento son sólidas y forman el cauce y posteriormente pueden fluidificarse e integrarse en el cuerpo de las proposiciones empíricas, que fluyen como el agua (SC §96). En nuestro caso, la frase «ningún ser humano ha ido a la Luna» ha pasado de ser una certeza incuestionada a ser falsa; pero para que se comprenda y se compruebe sigue siendo necesario un cauce, esto es, otras certezas. En respuesta a la pregunta planteada, cabe mantener entonces que la transformación de una certeza en una proposición empírica no elimina las certezas, sino que las desplaza a otras proposiciones y actitudes, esto es, cuando una certeza se transforma en una proposición empírica, van apareciendo otras proposiciones que creemos, sin necesidad de comprobación, que son las nuevas certezas. Es decir, la relación entre proposiciones empíricas y certezas cambia; sin embargo, siempre distinguimos entre unas proposiciones y otras, «por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra» (SC §97).

A continuación y para acabar este análisis, queda contemplar la actitud escéptica de personas que siguen dudando de contenidos que parecen estar comprobados.

2.2.2. *Persistencia de la duda escéptica*

Como ya se ha explicado en los apartados anteriores, la duda escéptica sobre los viajes a la Luna puede persistir. Ya no se trata sólo de la abuela que cuestiona, en el salón familiar, que su nieto haya visitado la Luna; sino del conjunto de personas que aún hoy en día no cree que Armstrong fuera a la Luna, porque considera que todo fue un montaje propagandístico, orquestado por Kubrick en Hollywood, para ensalzar la moral de EE. UU. y adelantar a la URSS en la carrera espacial. Este grupo

²¹ No deseo continuar con las diferentes creencias y formas de comprobación de distintas culturas porque me alejaría del contexto cotidiano tratado aquí. Considero, sin embargo, que cuando Wittgenstein se refería a otras formas de vida con otras creencias (por ejemplo, SC §106 y §264, IF §200-206) no pretendía realizar consideraciones antropológicas sobre las diferencias culturales, como, por ejemplo, mantiene Peter Winch (*Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994), sino que estaba proponiendo ejemplos para pensar qué papel juegan las certezas en los juegos de lenguaje y cómo pueden cambiar. Si se quiere leer más sobre este posible diálogo entre un miembro de la cultura occidental y un miembro de una cultura que no crea que el ser humano ha ido a la Luna, se puede consultar el artículo de Analisa Coliva «Was Wittgenstein an Epistemic Relativist?», *Philosophical Investigations* 33, enero 2010 (pp. 1-23).



de escépticos trae a colación sus propias razones y evidencias para justificar su duda o descreimiento; por ejemplo, la bandera de EE. UU. que colocó Armstrong en el satélite ondeaba, pero ¿cómo iba a ser esto posible si en la Luna no hay atmósfera y, por consiguiente, no hay viento?

Por mucho que los científicos den respuesta a esta cuestión (y a otras muchas), quien siga desconfiando de la posibilidad de viajar a Luna, lo seguirá haciendo, apoyado por otros que piensan igual, confían en las mismas fuentes y ofrecen sus propias evidencias. Además, esta posibilidad de corroboración de la duda escéptica resulta más fácil hoy en día por la cantidad de datos y opiniones diversas que se pueden encontrar en Internet. Es decir, aunque la llegada del hombre a la Luna sea (para muchas personas) un hecho empírico mostrado y posibilitado por el avance de la ciencia aeroespacial, sigue siendo un conocimiento que no obtenemos directamente, sino que depende de la confianza que ponemos en ciertos sujetos y en ciertas fuentes (en los libros de texto, en la ciencia aeroespacial, en los medios de comunicación...). Ahora bien, si alguien no confiara en tales fuentes y optara por las suyas propias, o por las de otras comunidades; por ejemplo, si creyera más lo que lee en ciertos foros de escépticos en Internet que en lo que dicen los libros de texto y nos recordara que Wikipedia tiene una entrada dedicada a explicar cómo se hizo el montaje²², ¿cómo podríamos convencerle o hacerle cambiar de opinión?, ¿cómo sería posible argumentar con él?, ¿qué evidencias le podríamos ofrecer para refutar su escepticismo? Prácticamente ninguna, ya que como en el caso planteado anteriormente de una comunidad no occidental que no conoce el avance de la técnica aeroespacial, por lo que no cree que el hombre haya ido a la Luna (SC §106ss.), esta comunidad de escépticos también tiene su propio sistema de creencias, sus propias certezas y actitudes y está unida ya no tanto por la ciencia y la educación, sino por la teoría de la conspiración, el escepticismo y la crítica a EE. UU., que ha logrado que su versión de la historia del siglo XX se entienda como «la verdad». La proposición «ningún ser humano ha ido a la Luna» sería verdadera para ellos y tendrían la certeza de que nadie ha ido a la Luna. Esta comunidad también tendría un modo de actuar común; por ejemplo, se reunirían en fechas acordadas por el calendario habitual, donde seguirían aduciendo motivos de su escepticismo (por ejemplo, las fotos estaban trucadas) y tratarían de convencer a otros con sus argumentos y explicaciones, dando otras fuentes y proponiendo sus propias teorías escépticas.

Cabe entonces concluir, como hace Wittgenstein, que incluso en el caso del escepticismo se han de mantener algunas certezas (SC §115), si se pretende que sus dudas sean comprensibles, con independencia de que se compartan o no. Esto se debe a que no se puede comprobar todo («quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras» SC §114), y a que hay que dar algo por supuesto (qué sujeto cuenta como fiable, qué admitimos como evidencia, qué es una duda válida...) para comenzar a dudar y preguntar; en definitiva, para

²² Cf: http://en.wikipedia.org/wiki/Moon_landing_conspiracy_theories [última consulta: 29 de enero de 2018].



tratar de entendernos. Pese a su escepticismo, este grupo de personas también tendría que admitir alguna certeza, como su propia existencia y la de los otros seres humanos (si no, ¿cómo iban a entenderse y ponerse de acuerdo o discutir?), o que usan un mismo idioma para comunicarse y que cuando dicen «Luna» se refieren al satélite de la Tierra, no a una plaza de Madrid. ¿Es necesario explicitar todos estos contenidos en forma de proposiciones que tengan la forma «sé que...»? De nuevo, no, porque se trata de las certezas que permiten la articulación de estas dudas y posibilitan el entendimiento entre los miembros de esa comunidad, así como su comunicación con otras personas.

Sin embargo, y aunque sea comprensible y se dé en algunos casos, la duda escéptica sobre los viajes a la Luna tampoco es muy significativa o relevante, ya que si un grupo de personas dudara de que el hombre ha viajado a la Luna y adujera razones y evidencias para mostrar el porqué de esas dudas, ¿cómo afectaría su escepticismo a su actividad cotidiana? Seguramente discutirían y darían sus razones, y en el ejemplo de la comida familiar no creerían a nuestro primo, considerarían por ejemplo que sus fotos estaban trucadas. Exceptuando esta posibilidad (y otras similares), ¿qué actitud tendrían estos escépticos cuando van al supermercado o al cine? Probablemente la misma que todos los que formamos parte de esta comunidad. Esto es, a pesar de su duda sobre la llegada del ser humano a la Luna, el escéptico seguiría manteniendo el ciclo de los días y las noches, preparando su comida, trabajando, durmiendo; quizás esté atento a la subida de las mareas si vive cerca del mar y hay aviso de tormenta tropical y puede que, incluso, algún día se maravillara por la contemplación de una Luna perfectamente llena, quizás no; pero, en definitiva, el carácter verdadero o falso de la llegada del hombre a la Luna apenas afectaría a esta persona en su vida cotidiana. Su duda sería lo que Wittgenstein llamó una duda «ociosa» (SC §117), que se da en el vacío, sin conexión con nada más. En estos casos, se le podría dejar dudar tranquilamente al escéptico, sin que nada pasara, sin que afectara a su quehacer cotidiano (SC §120).

Ahora bien, ¿y si esta duda escéptica no se refiriera al espacio exterior sino a algo más cercano y cotidiano?, ¿podría seguir dándose? En este caso nos podemos imaginar, como hace Wittgenstein, a alguien que debe recoger a un amigo en la estación de trenes y que, tras consultar el horario, se dice: «No creo que el tren vaya a llegar, pero a pesar de todo, iré a la estación». Es decir, esta persona seguiría haciendo lo mismo que haría si pensara que el tren fuera a llegar (tomar un transporte, ir a la estación con algo de antelación, informarse, esperar en el andén...), pero su duda constante le produce, nos dice Wittgenstein, mal humor (SC §339). En el caso de que hubiera motivos reales para mantener esta duda (por ejemplo, la poca puntualidad de los trenes, las malas condiciones de las vías, una tormenta eléctrica o una huelga ferroviaria...) seguirían existiendo límites para plantear dudas, no tanto por razones teóricas sino por la práctica cotidiana y compartida de los juegos de lenguaje, de la vida en común. Esto es, si alguien dudara siempre de la fiabilidad del transporte público o de la existencia de las carreteras, apenas podría viajar o moverse más allá de lo que alcanzara a llegar a pie. Su actitud sería poco práctica y difícil de mantener, especialmente en una gran ciudad; además, probablemente también recibiría la incompreensión de sus conciudadanos. Nos encontramos, de nuevo, ante



dudas «ociosas», poco razonables y poco prácticas, que no se insertan fácilmente en nuestros sistemas de creencias y se distancian de la realidad cotidiana y del modo de hacer común de una comunidad. Incluso si propusiéramos estas dudas u otras similares con una finalidad determinada; por ejemplo, para describir un trastorno psicológico o explicar el escepticismo en una clase de filosofía, estas dudas no serían del todo reales, se encontrarían algo desconectadas de lo que sucede a nuestro alrededor, de las preocupaciones de la gente de a pie. Se trata, en definitiva, de un tipo de dudas que, según Wittgenstein, no son necesarias, ni siquiera cuando son posibles (SC §392).

Aparece así un límite a la duda escéptica que (a grandes rasgos y con excepciones) se puede dar si no perturba la práctica cotidiana y el modo de hacer común de un grupo humano. Ahora bien, incluso cuando se da, ya supone la confirmación de una serie de certezas. Es decir, incluso si alguien dudara de la posible llegada de los trenes a la estación, seguiría creyendo estar en un huso horario y no en otro (por ejemplo, en la hora del Pacífico), en una cierta ciudad, que existen los demás seres humanos que esperan en la estación y que algunas proposiciones empíricas se pueden corroborar. Dudar de estas certezas supondría muchas dificultades e incluso acercaría a este sujeto a la locura (SC §421). Ahora bien, ¿esto quiere decir que estas certezas se conocen del mismo modo como sabemos que Lima es la capital de Perú y que si tocamos el fuego nos quemamos? No, y regresando al ejemplo del viaje a la Luna, aunque haya personas que puedan seguir dudando de ello, su duda escéptica tampoco elimina el papel que cumplen las certezas en los juegos de lenguaje, que pueden cambiar de contenido, pero resultan imprescindibles, como marco, base o eje²³, para que se dé conocimiento empírico y nos entendamos al hablar con otras personas. Como mantuvo Wittgenstein: «Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza» (SC §115).

3. CONCLUSIONES

Como se ha explicado en este artículo, según el segundo Wittgenstein y a diferencia de la comprensión absoluta de las certezas que daba Moore, el hecho de que una proposición sea certeza o conocimiento empírico depende del contexto, de la finalidad o del uso que se le dé; además, el contenido de las certezas puede cambiar a lo largo del tiempo y las evidencias que se puedan dar para probar el conocimiento empírico también pueden variar según el juego de lenguaje en el que nos encontremos. A pesar de estos matices, consideraciones y posibles cambios, siempre van a seguir dándose algunas certezas, de las que no poseemos evidencias

²³ Estas son algunas de las metáforas que Wittgenstein usa para describir a las certezas (la del marco aparece, por ejemplo, en SC §86, la del suelo en SC §248, entre otras, y la de los ejes o goznes en SC §341-343). Como se verá en la conclusión y siguiendo a Moyal-Sharrock (*op. cit.*), considero que la metáfora del eje es más aclaratoria y adecuada, porque evita una posible comprensión estable y fundacionalista del conocimiento.



fehacientes porque se basan, más bien, en confiar en ciertas fuentes, en no formular ciertas dudas y en mantener un modo de actuar común con otros seres humanos. De este modo, si alguien dijera que no está seguro de algo que es una certeza en nuestro juego de lenguaje; por ejemplo, que no sabe si tiene cerebro dentro de su cabeza (SC §4, §118), nos costaría mucho comprender lo que esta persona pretende decir. Esta dificultad de comprensión no se debe a que tengamos un conocimiento seguro que podamos probar y demostrar con evidencias, como Moore proponía, sino a que tenemos un modo de actuar común y a que ciertas dudas (como la de si estamos sobre la Tierra o tenemos cerebro dentro de nuestras cabezas) bloquean la capacidad de comprensión mutua e invalidan el modo en que planteamos preguntas y damos respuestas en los juegos de lenguaje.

Ante la persona que duda de tener cerebro, podríamos proponerle que fuera a un hospital para hacerse un tac craneal o que se abriera una brecha en la cabeza y mirara, pero tanto el planteamiento de esta duda como las soluciones propuestas resultan extrañas, poco necesarias y ligeramente grotescas, nos faltarían razones para plantearlas y se distanciarían mucho de lo que estamos acostumbrados a dudar, a preguntar y responder. Esto no quiere decir que sepamos que tenemos cerebro dentro de nuestras cabezas del mismo modo que sabemos que el símbolo químico del cloro es Cl, sino que no entenderíamos a quien manifestara una duda así.

A partir de consideraciones como estas y de la constatación de que hay preguntas y dudas que alteran el funcionamiento habitual de los juegos de lenguaje (¿cómo sabes si tienes diez dedos de los pies cuando no los miras?, ¿cómo sabes si existe Estambul, si nunca fuiste?, ¿cómo sabes si los muebles desaparecen cuando no estamos en una habitación?), Wittgenstein mantiene que las preguntas y dudas que hacemos descansan sobre otras proposiciones que, aunque no podamos corroborar, están fuera de duda, ya que constituyen los ejes sobre los que gira nuestra comprensión de la realidad (SC §341). Estos ejes, las certezas, pueden cambiar, de tal modo que aunque para Wittgenstein no era concebible que el ser humano pudiera ir a la Luna, con el avance de la técnica aeroespacial esto se ha logrado y el estatus de esta familia de certezas ha cambiado. Sin embargo, esto no significa la desaparición de estas certezas, sino su modificación. Actualmente, ciertas personas (como Neil Armstrong, Buzz Aldrin y el primo viajero, en nuestro ejemplo) pueden asegurar que han estado en la Luna y su expresión será verdadera, aunque algo extraña. Al mismo tiempo, la expresión «sé que he estado en la Luna» es posible, comprensible y probable en la actualidad porque hay otras proposiciones que no se cuestionan, que funcionan como certezas; por ejemplo, la existencia de la Luna y de la Tierra antes de 1969.

Aun así, ciertas personas van a seguir dudando de la posibilidad de los viajes espaciales y darán sus propias razones, argumentos y evidencias para mostrar la imposibilidad de tal viaje. Y probablemente los escépticos nunca lleguen a ponerse de acuerdo con los que sí creen que el hombre llegó a la Luna. Sin embargo, al tratarse de un tema que apenas afecta a nuestra vida cotidiana, esta duda escéptica no sería demasiado problemática, podríamos dejarla estar, quizás como un recordatorio de que gran parte del conocimiento que tenemos y que ponemos en práctica cotidianamente no depende de evidencias que alguien pueda contrastar en su día a día, sino que lo



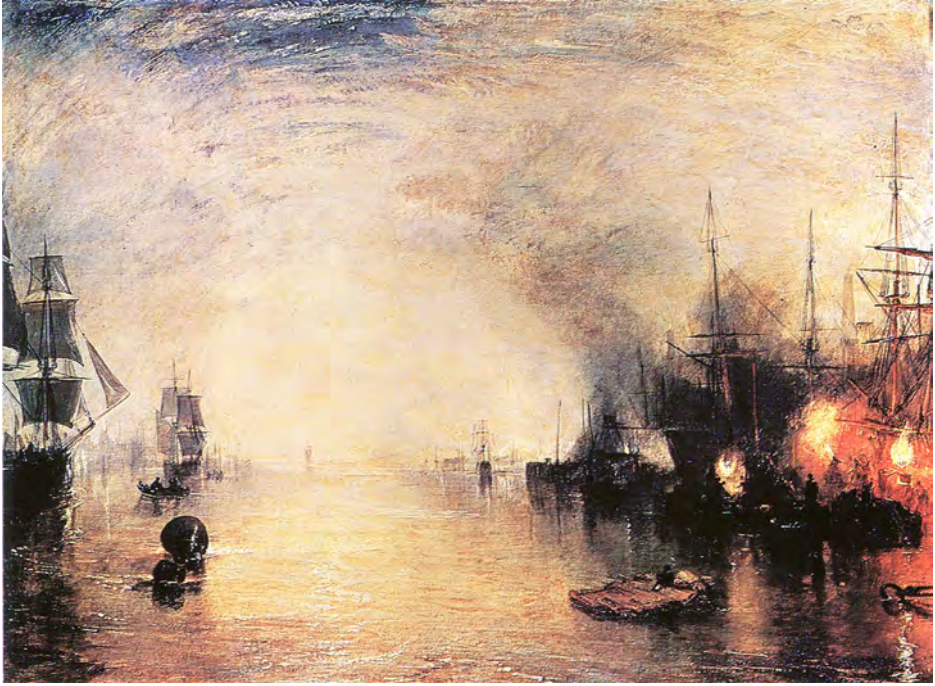
hemos adquirido a partir de fuentes en las que creemos (documentales, libros de texto, enciclopedias...) y lo mantenemos porque no contradice nuestra experiencia cercana y porque lo compartimos con otros miembros de nuestra comunidad.

En resumen, para que haya conocimiento, duda y nos entendamos cuando hablamos, siempre va a haber contenidos o ejes que permanecen firmes e incuestionados, aunque carezcamos de evidencias para su demostración, y esto es lo que Wittgenstein entendía como certezas (SC §342-343). Estas certezas no son absolutas ni siempre iguales, como aducía Moore, sino que cambian dependiendo de los distintos usos que se den del lenguaje, del contexto, del momento o de la finalidad o intención de los hablantes; pero en cualquier caso, la diferencia entre conocimiento y certeza se va a mantener. Volviendo al ejemplo analizado en este artículo, el alunizaje de Armstrong en 1969 cambió el estatus de algunas certezas relacionadas con la presencia del ser humano en el espacio exterior, de tal modo que proposiciones como «el hombre ha ido a la Luna» se han integrado en el conjunto de conocimientos que aparecen en los libros de texto y se aprenden en la escuela (como que el Everest es el pico más alto del mundo o que Napoleón fue vencido en la Batalla de Waterloo), que conocemos porque formamos parte de una misma comunidad, unida por la ciencia y la educación (SC §298). Ahora bien, estos conocimientos siguen presuponiendo certezas, que no comprobamos (o no podemos comprobar) pero que si cuestionamos causan dificultades en nuestra comprensión. Por ejemplo, podemos consultar en una enciclopedia la biografía de Napoleón, pero eso ya se hace presuponiendo algo que no se comprueba (SC §163), como que Francia existía en aquella época o que la Tierra tiene, al menos, tantos años de antigüedad como el general francés. De modo similar, también nos resultaría muy extraño que alguien dijera: «Sé que Armstrong alunizó en 1969, pero no sé si la Luna existe realmente o si es sólo una mancha en el cielo». Si alguien expresara dudas como esta, no sabríamos muy bien qué quiere decir, apenas podríamos argumentar con esta persona, ni darle explicaciones o evidencias; quizás podríamos pensar que no sabe utilizar correctamente los verbos «dudar» y «saber», que está aprendiendo a hablar castellano, que nos quiere engañar de alguna manera o que se ha confundido de alguna manera que no llegamos a entender del todo... Estas dificultades de comprensión son una muestra de que esta persona está intentando dudar o cuestionar una certeza de nuestro juego de lenguaje, que aun sin evidencias, no podemos evitar mantener, si es que pretendemos interactuar y entendernos con los demás seres humanos que nos rodean²⁴.

RECIBIDO: febrero de 2018, ACEPTADO: junio de 2018

²⁴ Siguiendo la crítica del segundo Wittgenstein a la posibilidad de encontrar y fijar un único uso del lenguaje, no desearía que este artículo se entendiera como una explicación general y abstracta sobre el funcionamiento del lenguaje, sino como una descripción del papel que juegan algunas certezas en el conocimiento cotidiano.





J.M.W. Turner, hacia 1840.

FILOSOFAR DESDE ARGUMENTOS MUSICALES. UN CASO PARTICULAR: EL ANÁLISIS DE TH.W. ADORNO SOBRE EL USO DE LAS CONVENCIONES EN LA OBRA DE L.V. BEETHOVEN

Saturnino Expósito Reyes

Universidad de La Laguna

saturexposito@gmail.com

RESUMEN

Reivindicación de la obra que escribió Adorno sobre Beethoven como un texto profundo que arroja luz sobre la comprensión del pensamiento del francfortés. Se focalizará sobre el papel de las convenciones en el análisis hecho por el filósofo y cómo pueden estas representar un modelo desde el que fundamentar una filosofía del siglo XXI. Se partirá de la distinción realizada por Adorno de las distintas maneras que Beethoven, a lo largo de sus estilos de composición, elaboró para enfrentarse o, más bien, acercarse a las convenciones y las consecuencias de las mismas. Además, se ahondará en cómo el tipo de «uso» de las convenciones por parte del Beethoven tardío supuso una influencia para el pensamiento de Adorno, hasta el punto de esconder la clave del problema adorniano: la superación de la Ilustración a través de la Ilustración misma.

PALABRAS CLAVE: dialéctica negativa, estética negativa, filosofía de la música, obra tardía.

PHILOSOPHIZE FROM MUSICAL ARGUMENTS. A SPECIAL CASE:
TH.W. ADORNO'S ANALYSIS OF THE USE OF CONVENTIONS
IN L.V. BEETHOVEN'S COMPOSITIONS

ABSTRACT

Claiming the monograph written by Th. Adorno on L.v. Beethoven as a profound text which may enlighten the understanding of the frankfurter's thought. To this aim, the article will focus on the role played by the conventions throughout the analysis made by the philosopher and how it could represent a model from which to build a philosophy of s. XXI. It will begin from the distinction made by Adorno on the different ways that Beethoven, throughout his composition styles, elaborated to confront or, rather, to approach the conventions and its consequences. In addition, we will delve into how the late Beethoven's "use" of conventions might have influenced the Adorno's thinking, to the point of concealing the key to the adornian problem: overcoming the Enlightenment through of the Enlightenment itself.

KEYWORDS: negative dialectic, negative aesthetic, philosophy of music, late style.



I. INTRODUCCIÓN. LA IMPORTANCIA DE LA MÚSICA DENTRO DEL CORPUS FILOSÓFICO DE TH.W. ADORNO

Dentro del sistema asistemático que representa el pensamiento de Adorno y del cómputo de intereses vitales que profesó, la música ocupó un lugar fundamental, fue uno de esos centros gravitacionales que, junto con la filosofía misma, constituyeron una de esas constelaciones carentes de un centro neurálgico, en las que una «yuxtaposición no jerárquica de conceptos conectados puede hacer lugar, en sus mediaciones, para la aparición de lo diferente en el discurso»¹. Pero, sin embargo, son escasos los estudios y análisis sobre su obra que hayan contemplado ese peso y lugar que poseía la música en sus pesquisas. Por lo general, se ha olvidado, o no querido ver, lo que el filósofo entendía como música. Para él, esta constituía parte del problema, parte de la barbarie, y, por lo tanto, no se encontraba en una esfera ajena a la sociedad, ni era meramente un espejo que reflejaba lo que aquella le mostraba. La música está en la sociedad y, tanto una como la otra, no podrían ser comprendida si se la amputara de esa codeterminación, y no se les prestara la debida atención a esos escritos en los que trabajó el plano musical. Por eso sus estudios no son propuestas meramente estéticas, ni tampoco estetizaciones de un pensamiento «puramente» filosófico, sino parte de su programa filosófico.

Y ya dentro de ese proyecto de elaboración de una constelación del saber entre filosofía, estética, música, sociedad..., su monografía inacabada sobre Beethoven, un libro mil veces anunciado en cartas y documentos, pero que siempre terminó aplazando sin llegar a cerrar una visión global del mismo, tendría que colocarse en un lugar más privilegiado que el que se le ha otorgado hasta la actualidad, y es que poca ha sido la atención sistemática que han suscitado sus pesquisas sobre el compositor alemán. Así, en este punto nos estamos moviendo en un tema que ha sido doblemente apartado de la raíz primaria de las líneas de investigación y convertido, por error, en un ostracismo intelectual. Puede que el motivo se deba a que un escrito monográfico sobre un artista le induzca al lector a creer que se halla frente a una obra que se limita a elaborar una mera crítica sobre ese autor en cuestión, en la que se incurra sobradamente en datos históricos y no se inmiscuya, entonces, dentro del núcleo propio del proyecto filosófico adorniano. Sin embargo, pensar eso respecto a esta obra sería incurrir en un gravísimo error, pues escarbando en cada sentencia y fragmento del mismo se puede hallar el proyecto y programa de aquella primera teoría crítica, con todo su arrojo y potencia. Adorno mismo se hizo eco de todo ese peso e importancia del pensamiento que gravita en torno a la personalidad de Beethoven en una conferencia improvisada que impartió en 1966, la cual abrió con las siguientes palabras:

¹ JUÁREZ, E.: «La tarea de la filosofía como interpretación del presente histórico. La Dialéctica de la Ilustración en el marco de los escritos de juventud de Adorno», en AGÜERO, G.: *Conceptos, creencias y racionalidad*. Córdoba, Editorial Brujas, 2008, p. 291.



Cuando se ha de introducir una charla sobre el estilo tardío con un par de observaciones improvisadas sobre el estilo tardío de Beethoven, entonces uno se siente al principio un poco impertinente por la ligereza ante un objeto nada ligero².

La profundidad y relevancia de esta monografía se puede detectar ya en su portada misma. En ella se problematiza sobre la concepción unificada de dos disciplinas que, salvo en contadas ocasiones, no han sido relacionadas debidamente. En ella, a modo de decálogo y pronunciación de principios, se puede leer como subtítulo: *Philosophie der Musik*, frase que no es gratuita, ni producto del mero azar. Con ella pasa revista sobre aquella constelación tan importante a la que nos referíamos más arriba, y nos introduce en una concepción filosófica que no va a ser ajena a la música, y viceversa. Abre el camino para un texto en el que no se van a encontrar separados los mundos de la música y de la filosofía, sino en una especie de juego dialéctico interminable, en el que uno de los pesos de la balanza no puede ser entendido sin el otro. Además, pone sobre aviso de que este libro no va a limitarse a ser una mera crítica de la obra de Beethoven, una obra ajena y autónoma del resto de escritos y pensamiento adornianos.

La envergadura y significación de este fragmentario escrito es innegable; no en vano, fueron más de tres décadas las que el francfortés pasó gestándolo, no siendo más que a través de un parto por cesárea, en la que su editor, Rolf Tiedemann, tomó el papel de partera, la única forma en la que este pudo llegar a ver la luz.

II. UN EJEMPLO PRÁCTICO. EL ANÁLISIS DE ADORNO SOBRE EL USO DE LAS CONVENCIONES POR PARTE DE BEETHOVEN

Al adentrarse en esta obra, uno se da cuenta fácilmente de que muchos fueron los focos de interés en los que se detuvo el ojo crítico del francfortés, pero de entre todos ellos destaca uno en especial: el uso de las convenciones. Idea totalmente innovadora en su tiempo y que aún le podría sorprender a un lector no versado en la temática, pues es de amplia divulgación la concepción de Beethoven como representante de una actitud radicalmente personal, esa imagen de la que el propio compositor dejó constancia en sus cuadernos de conversación y que biografías y estudios sobre él han repetido como si se tratara de un mantra: «Quiero agarrar al destino por las fauces, seguro de que no podrá doblegarme del todo»³. De Beethoven se solía tener la imagen de un ser excepcional, una especie de titán capaz de superar cualquier fatalidad y dificultad, imagen creada por románticos alemanes, entre ellos Brentano, Hoffmann, Wagner e incluso el propio Beethoven. Pero para Adorno, al contrario de cómo la historiografía tradicional había visto al último Beethoven,

² ADORNO, Th.W.: *Beethoven. Filosofía de la música*. Madrid, Akal, 2003, p. 167.

³ WÜRZ, A. y SCHIMKAT, R.: *Beethoven en cartas y documentos*. Madrid, Tecnos, 1970, p. 9.



este no representó una subjetividad ciega que creara *ex nihilo* bajo el impulso de su pasión, sin tener en cuenta el material de la obra, sino todo lo contrario, a partir de una nueva concepción de racionalidad que no pretendía imponer el sujeto al material de la obra, pues vio que la violencia de la identidad se encontraba quebrantada, siendo sus ruinas las propias convenciones. Su música, para Adorno, no habla el lenguaje del individuo.

Pero ¿qué papel jugarían las convenciones dentro de ese análisis que realizó Adorno sobre la obra de Ludwig? Inicialmente, hay que advertir que estas siempre mantuvieron un rol fundamental en los análisis de Theodor sobre la obra de Beethoven, tanto de la perteneciente a su periodo intermedio como de la del tardío, pero simbolizando concepciones contrapuestas. Adorno contempló que en cada uno de esos momentos estilísticos, Beethoven entendía y se acercaba a las convenciones con un espíritu diferente. Concretamente, en su capítulo «*Spätstil Beethovens*», contenido en esa fragmentaria obra que le dedicó al compositor alemán, el francfortés observó que existen tres tipos diferentes de relación entre las convenciones y la subjetividad:

- 1) Un primer tipo lo representaría una relación en la que la subjetividad se desviara de la convención. Esta sería la visión típica y estándar que contempla que la «disarmonía» del último Beethoven se debe únicamente a factores «expresivos», tomando entonces la licencia artística como una mera «desviación» retórica de las reglas convencionales. Este modelo es, precisamente, el que a menudo se le imputa a la obra clásica de Haydn y Mozart.
- 2) Un segundo tipo de relación sería tomar la convención como algo que está siendo subjetivado. Este correspondería precisamente al «procedimiento subjetivista» que, según Adorno, se dio en los trabajos del periodo intermedio beethoveniano, como, por ejemplo en la sonata para piano n.º 23 en fa menor op. 57, conocida como *Appassionata*. El estilo heroico-patético beethoveniano mostró una imagen subjetivista en la que todos los cambios acaecidos en su manera de componer representaron una novedad radical, una sacudida en el significado mismo de la estructura tradicional. En tal concepción de la composición, no habría lugar, o este sería escaso, para las convenciones, lo que actúa como indicador de un subjetivismo ciego, guiado únicamente por los impulsos de su propia razón. Su procedimiento «subjetivista» consistía en introducir y transformar las figuras tradicionales de acompañamiento en la dinámica subjetiva, no soportando ninguna convención y remodelando las inevitables con la impetuosidad de la expresión.

No tolerar ninguna convención, refundir las inevitables según el apremio de la expresión es la primera exigencia de cualquier procedimiento «subjetivista». Así precisamente es como el Beethoven intermedio ha introducido en la dinámica subjetiva las figuras de acompañamiento tradicionales mediante la creación de voces intermedias latentes, mediante su ritmo, su tensión y cualesquiera otros medios, y las ha transformado según su intención, o incluso –como en el primer movimiento



de la Quinta sinfonía— las ha desarrollado a partir de la sustancia temática misma y, en virtud de la unicidad de ésta, las ha sustraído a la convención⁴.

El Beethoven intermedio tomó la convención y la llenó con subjetividad. Así, se mostró fiel a un principio axiológico que estaba naciendo por aquel entonces y que ponía el acento en la pura expresión del yo. Concretamente, a partir del *Sturm und Drang* no fue el imperio de la norma, sino el del genio y de la fuerza creadora del individuo, el que ocupó el epicentro de la nueva concepción estética, de la que desapareció lo bello natural. Precisamente este fue uno de los campos de batalla a los que Adorno le dedicó una mayor atención e innumerables palabras, como las que escribió en *Teoría Estética* con el fin de denunciar dicha potencia del sujeto: «La verdad de esa libertad para el sujeto es al mismo tiempo falsedad: falta de libertad para lo otro»⁵. Obviamente, Adorno rechazó este modelo de relación entre las convenciones y la subjetividad, pues esta última no buscaba un efecto de desintegración de la forma, sino uno de producción de la misma.

3) La última de las relaciones que identifica en dicho capítulo es por la que la convención se vuelve expresión. Adorno indica que este es precisamente el tipo adecuado para hablar de la disarmonía del estilo tardío de Beethoven. Según él, Ludwig debió haber sentido la insinceridad de su obra anterior, y por ello se resistió a reconciliar en la apariencia lo que era un desgarramiento en la realidad. No evitando ahora, en su obra tardía, la convención por medio de una coerción subjetiva, sino que la hacía visible en una desnudez no disimulada ni transformada. Actuando de tal forma, las convenciones ya no estarían dominadas por la subjetividad, sino que las dejaría ser. Esta relación entre las convenciones y la subjetividad debe ser entendida como la ley formal de la que surge el contenido de sus últimas obras, siendo el poder de la subjetividad el gesto triunfal con el que se abandona a la obra. Esta subjetividad hace estallar a la obra, no para expresarse a sí misma, sino para despojarse inexpresivamente de la apariencia del arte. Ese estallido deja ruinas tras de sí, y muestra como única posibilidad para que la subjetividad pueda darse a conocer el actuar de forma cifrada desde los vacíos de los que brota. Los desgarramientos y las grietas allí contenidos, testimonio de la impotencia final del yo ante el ser, son su última obra. De ahí el exceso de materia y de convenciones ya no penetradas ni sometidas por la subjetividad, sino dejadas en su lugar, evidencia de que el sujeto ha abdicado frente a la fuerza superior de la realidad externa y se define a sí mismo reconociendo indirectamente su propia muerte. El sujeto ya solo puede expresar su propia existencia de manera indirecta a través del rostro rígido e inexpresivo de la convención. Por

⁴ ADORNO, *op. cit.*, p. 115.

⁵ ADORNO, Th.W.: *Teoría Estética*. Madrid, Akal, 2004, p. 89.



ello, el lenguaje formal del Beethoven tardío, incluso allí donde se sirve de una sintaxis singular, está regado de fórmulas y locuciones de la convención.

Dentro de esta tipología de las distintas relaciones que surgen entre la convención y la subjetividad y de la acción de especificarlas en la figura de Beethoven, de las que nos interesarán la segunda y, sobre todo, la tercera, se esconde un enorme potencial teórico que está más allá de la mera crítica musical. Este contemplar y analizar la obra de Beethoven a través del microscopio de las convenciones, una orientación poco habitual, hace que la cuestión sobre él adquiera una mayor agudeza y un nuevo abanico de posibilidades. Aunque exactamente, ¿qué implicaría tal uso de las convenciones? ¿En qué consistiría esa ganancia de potencial? Según lo explicado más arriba, y siempre siguiendo a Adorno, existiría una contraposición entre la forma de actuar de Beethoven a lo largo de sus diferentes estilos de composición.

Mientras que en el estilo intermedio el papel ejercido por las convenciones fue intencionalmente evitado, este fue confrontado en el *Spätstil*, otorgándole, consecuentemente, a este último una superioridad respecto a su aproximación dialéctica a lo tradicional. ¿Qué motivó dicho cambio en el arte compositivo del alemán? ¿Por qué Beethoven sintió esa necesidad de cambiar su actitud a la hora de enfrentarse a las convenciones? Según el filósofo francfortés, este cambio de mentalidad se manifiesta por el pensamiento de la muerte, aunque matizando ciertos aspectos. Primero, la muerte solo se impondría sobre las criaturas, no sobre sus productos; por eso, la muerte no podría penetrar o aparecer inmediatamente en la obra de arte como su «objeto», sino que, en todo arte, únicamente podría hacerlo de forma quebrada; es decir, como alegoría. Con tal visión Adorno se deslinda de cualquier intento de realizar una interpretación psicológica que, al explicar la subjetividad mortal como sustancia de la obra tardía, espere poder descubrir sin ruptura la presencia de la muerte en la obra de arte. Con este énfasis en una visión de la muerte tan característica, Adorno descubre la fuerza explosiva de la subjetividad en la obra de arte tardía, pero remarcando que la potencia de esta se encuentra en la dirección opuesta hacia la que empuja: en la expresión de la subjetividad misma, una subjetividad que, en tanto que mortal y en nombre de la muerte, desaparece de la obra de arte.

La relación de las convenciones con la subjetividad misma debe entenderse como la ley formal de la que emana el contenido de las obras tardías, en la medida en que éstas significan verdaderamente más que conmovedoras reliquias.

Pero esta ley formal se hace patente precisamente en el pensamiento sobre la muerte. Si el derecho del arte se deroga ante la realidad de la muerte, entonces ésta no puede desde luego ser asimilada inmediatamente por la obra de arte como su «objeto». Les está impuesta únicamente a las criaturas, no a las composiciones, y por eso de siempre aparece refractada en todas las artes: como alegoría. A la interpretación esto se le escapa. Al declarar a la subjetividad mortal la sustancia de la obra tardía, espera poder aprehender la muerte directamente en la obra de arte; ésta resulta engañosa corona de su metafísica. Sin duda percibe el poder subversivo en la obra de arte tardía. Pero busca en la dirección contraria a la que éste tiende; lo busca en la expresión de la subjetividad misma. Ésta, sin embargo, en cuanto mortal y en nombre de la muerte, desaparece en verdad de la obra de arte.



El poder de la subjetividad en las obras de arte tardías es el gesto colérico con que abandona las obras de arte. Las subvierte no para expresarse, sino para deshacerse inexpresivamente de la apariencia del arte. De las obras sólo deja tras de sí ruinas y se comunica, como con cifras, únicamente gracias a las oquedades por las que se sale. Herida de muerte, la mano magistral libera las masas de material que antes formó; las grietas y hendiduras en éstas, testimonio de la finita impotencia del yo ante lo-que-es, son su última obra⁶.

Con este patrón y esquema de acción, Adorno está apostando por una contemplación exenta de violencia, de la que procede todo el gozo de la verdad, y que se halla sujeta a la condición de que el contemplador no haga suyo el objeto. Acción que se puede resumir con la siguiente sentencia: se trata de la proximidad de la distancia.

Adorno sostuvo que la subjetividad tiende a desaparecer de la obra de arte, no a exprimir el propio decline. En este proceso, las roturas y los saltos formales se convertirían en el testimonio de la debilidad de ese sujeto, que tiende a forcejear la exterioridad renegando el principio mismo de la obra. De este modo, en el último Beethoven, las convenciones se vuelven expresivas justamente en la desnuda representación de ellas mismas. Este último estilo de Beethoven que habitualmente ha sido caricaturizado como heterogéneo, desunido e innatural, es descrito por Adorno de esa misma forma, pero para vincularlo con la debilidad de lo subjetivo, con su tendencia a desaparecer y mostrar las convenciones desnudas. De este modo, esta lectura del papel de lo tradicional en el esquema compositivo del último Beethoven permitiría ver «más claramente» su estilo tardío, y percibirlo como una extensión más que un rechazo de los principios clásicos. Así, esa heterogeneidad con la que se ha catalogado a la última obra de Beethoven sería debida al aumento que realiza de la pluralidad de reglas clásicas, a las que vuelve más duras a la escucha, convirtiendo, consecuentemente, esa heterogeneidad beethoveniana no en un fenómeno superficial, tal y como se había tomado previamente a Adorno, sino como un principio gubernamental, pues él no subsumió las convenciones dentro de una voz unificada que redujera la riqueza del material que empleaba. Porque él, en vez de hablar a través de esas convenciones, las dejó permanecer libremente con el fin de descubrir expresiones en ellas. Para Adorno en eso consistía el modelo del último estilo; por lo tanto, que esa heterogeneidad fuera entendida en términos de simples rúbricas tales como «disociación» o «abstracción» constituía un modo completamente erróneo de acercarse a él, pues, en ese caso, estas conformarían perezosas adscripciones de «desunidad», incapaces de elaborar una estructura teórica que aclarase criterios de «unidad».

Según Adorno, la finalidad que Beethoven se dictó con esta acción fue purificar la retórica de la apariencia de su dominio subjetivo y, consecuentemente, la búsqueda de una retórica liberada, absuelta de la dinámica, que hablase por sí misma, tarea que únicamente puede llegar a realizar en el momento en que justamente la subjetividad, huyendo, pasa a través de ella y la ilumina inesperadamente con su

⁶ ADORNO, *op. cit.*, p. 115 y ss.



intención; musicalmente esto sería representado por los numerosos *crescendi* y *diminuendi* que aparecen en esas últimas obras que, aparentemente independientes de la construcción musical, la sacuden con frecuencia. El último Beethoven no recoge en imágenes el paisaje, ahora abandonado y alienado, sino que lo irradia con el fuego que inflama la subjetividad, mientras que esta rebota al golpear sobre las paredes de la obra. Su subjetividad en la obra tardía ya no tendría como objetivo la expresión de una síntesis entre lo universal y lo individual, el todo y la parte en una imagen perfecta, y sin ningún poro ni hendidura por el que pudiera colarse un momento crítico, tal y como había actuado durante su periodo intermedio, sino que ahora serían reflejados como extremos opuestos que forman un auténtico paisaje apocalíptico y volcánico. Adorno, lejos de concebir el arte, en general, y la música, en particular, como el pasivo reflejo de un estado de hecho, forzó la aparición de todo cuanto se quedó bajo la superficie, en las cunetas o márgenes de la historia, resistiendo así la opresión de la fachada, no garantizando ni reflejando, en su relación dialéctica con la realidad, la paz y el orden. En definitiva, no ofreciendo un fruto maduro, perfectamente redondo y brillante que deslumbrase solo con verlo, sino dándole cabida a que la música pueda albergar en su seno una función estimulante de la sociedad, otorgándole la capacidad de denunciar la crisis y la falsedad vigentes en las relaciones humanas y de desenmascarar el orden constituido, además de desvelar el todo verdadero hegeliano como la mentira. En el caso particular del Beethoven tardío, estos polos serían, por un lado, la convención desnuda, que tomaría el papel de lo universal; y, por el otro, las cesuras e interrupciones súbitas, que sería esa subjetividad entendida a la manera tardía, la tocada por la mano de la muerte, que surge como inesperados *crescendo* y *diminuendo*, como bruscas apariciones en la objetividad y no como una fuerza que la configura, como un dominio de la materia. Para Adorno, esa distancia que libera al individuo fue también un espacio para la posibilidad y la esperanza, desde el cual imaginar que la realidad podía ser diferente. Es decir, distanciarse de forma enfática del mundo empírico que es lo otro anuncia que ese mismo mundo tiene que ser de otra manera.

Desde este contexto, se entiende bien por qué lo convencional adquirió en esta fase una importancia expresiva inaudita. En el uso desnudo de las convenciones se selló un pacto entre lo evidente y lo enigmático por el que los arcaísmos se convirtieron en vehículos de una expresión particular. Intacta, no administrada subjetivamente, la convención apareció a menudo en la obra tardía con una frialdad sin aliento, como las huellas que hablaban de un abandono del yo, que ahora actuaba produciendo más estremecimiento que cualquier osadía personal. En el mundo del Beethoven tardío, lo convencional, el cliché se convirtió en algo peculiarmente provocativo, sorprendente. En él, comienzos y finales obvios, ideas irresueltas, largos trinos, cadencias, florituras fueron presentados en toda su desnudez, y con una banalidad que demostraba para el filósofo la impotencia de la mano de un sujeto que había sido tocado alegóricamente por la muerte.

Si, como se ha visto, en el segundo periodo su actitud había consistido en implicar las convenciones en la dinámica subjetiva y transformarlas, el tardío se comportó de un modo radicalmente diverso: no mezcló las convenciones dentro de una voz unificada que redujera la riqueza del material que empleaba. En vez de



hablar a través de estas convenciones, él las dejó permanecer libremente con el fin de descubrir expresiones dentro de ellas.

Como ejemplo de una manera de afrontar la convención se podría fijar la mirada sobre el trino, la técnica musical más convencional imaginable, y que rehizo a su propia imagen. Concretamente, cuando se habla de trino se está indicando un adorno musical que simplemente consiste en una rápida alternancia entre dos notas adyacentes, por lo general a un semitono o un tono de distancia. Para observar el uso de esta técnica en las composiciones tardías de Beethoven, es inevitable poner en el punto de mira sus últimas tres sonatas, que fueron compuestas «sobre» la idea de un trino, que somete todo aspecto de la estructura y narrativa de las piezas, característica totalmente impensable en el paradigma estilístico al que se remonta y recuerda: el Barroco. En cada una de estas tres sonatas tardías, el trino le ofrece a Beethoven una óptima fusión entre la convención y la idea, entre lo estilizado y lo natural. Esto se debe a que un trino es a la vez una forma de estilo convencionalizada, que recuerda a la estética barroca, y un aspecto idealizado del contorno natural. Esta doble característica del trino lo posibilita para que pueda alzar su sombra «sobre» la convención y la naturaleza. En la medida en que la música es autorreflexiva, y está sobre su propio material, este es tanto un agregado de técnicas recibidas como un set de gestos universales.

Concretamente, en la sonata para piano n.º 30 en mi mayor, op. 109, la importancia de los trinos se focaliza en la medida en que estos señalan el final de la *cadenza*, seguido por un *da capo*, dando lugar a que la idea estructuradora de la obra sea el paréntesis. Por su lado, en la Sonata para piano n.º 31 en la bemol mayor, op. 110, los trinos son significativos para sus contornos y por eso ejemplifican la idea de oscilación. Y, por último, en la sonata para piano n.º 32 en do menor, op. 111, los trinos simbolizan impulsos de tiempo no acentuados y procesos de reducción. En cada una de estas sonatas, el trino es presentado como una superficie de contacto entre la convención y el contorno natural, es un índice alegórico de una idea. Es más, como signo dinámico, el oscilante trino es un vehículo perfecto para la mutabilidad de los ciclos de Beethoven, ciclos que siempre finalizan al darles la vuelta a los términos que motivaron su apertura. De estas conclusiones se ve la potencialidad del trino, cómo de un tipo de adorno musical, que además es el que mejor podría encajar en una visión de cliché, Beethoven saca un auténtico abanico de tratamientos que son diversos. La mutabilidad de la idea de trino es por sí misma una expresión de la libertad de la composición de Beethoven. En los trinos se contempla la tensión entre la originalidad y la convención, como se puede observar en el uso de las *cadenzas* que están asociadas con los trinos. Convencionalmente, los trinos señalan el fin de la *cadenza*, y el advenimiento del *ritornello* orquestal de cierre, pero en estas sonatas tardías de Beethoven, estos actúan de una forma contraria. Si nos atenemos al pasaje de la op. 109 que va del compás 153 hasta el 188 del 3.º movimiento, en la variación VI, se observa que los trinos preceden a la *cadenza*, y continúan tras ella, hasta la reexposición del tema que originó la variación (compás 188). Pero hay más, pues no es solo que estos no se comporten de una manera convencional, sino que su rol va mutando a través de cuatro fases, en estos escasos 35 compases de la obra:



- 1) Entre los compases 153 y 164, los trinos cumplen el papel de ser parte del propio tema.

Musical score for measures 153-164. The piece is in G major (one sharp) and 3/4 time. The right hand features a melodic line with trills (tr) and triplets (3). The left hand provides a rhythmic accompaniment with eighth notes and rests.

- 2) Entre los compases 165 y 168, y tras esa faceta en la que se mostraban como parte del tema, los trinos son empleados ahora como presagio de la *cadenza*.

Musical score for measures 165-168. The right hand has a melodic line with trills (tr) and triplets (3). The left hand continues with eighth-note accompaniment. Measure 168 ends with a fermata (A) over the final note.

- 3) Entre los compases 169 y 187, y tras presagiar la *cadenza*, pasan a ser parte de la *cadenza* misma.

Musical score for measures 169-187. Measures 169-181 show the continuation of the previous texture. At measure 182, the right hand begins a new melodic line with trills (tr) and triplets (3). The left hand continues with eighth-note accompaniment. At measure 184, the right hand has a fermata (A) and the instruction *dimin.* (diminuendo) is written below the staff.

4) Y en el compás 187 culminan este paso por las distintas fases de su ser, presagiando, precisamente, el tema inicial, como si se tratara de un *da capo*.

Extractos de L.v. Beethoven, op. 109⁷.

De este modo, los trinos en esta sonata participan tanto en el tema como en la *cadenza*, y tanto desde dentro como fuera de la estructura, encapsulando y encuadrando, de ese modo, las circunvoluciones de ciclicidad en la obra como un todo.

Como ya se ha indicado, en cada una de esas tres sonatas tardías a las que nos referíamos más arriba, el trino le ofrece a Beethoven una óptima fusión entre la convención y la idea, entre lo estilizado y lo natural. Pero fue sobre todo el de la op. 111, que entra en compás 106 del *Arietta*, justo después de la cuarta variación, sobre el que Adorno dejó explícita su opinión acerca de la relación de estos con la convención. Además, en medio de este juego de trinos «surge» la quinta de las variaciones, en mi bemol, que comienza tras la anacrusa del compás 111 y cuya melodía se vuelve prácticamente indistinguible y desfigurada, en un anuncio de la primacía de lo objetivo desde un lenguaje musical, para, finalmente, culminar reapareciendo en el bajo el tema principal, en la tónica do mayor. Su visión acerca de este pasaje es ilustrada en la lectura de Wendell Kretzschmar de la novela *Doktor Faustus* de Mann. No hay que olvidar que el filósofo ayudó al escritor a confeccionar los borradores de estas líneas, y que en él se basó para darle vida al personaje de Kretzschmar, quien en dicho discurso retoma lo expuesto por Adorno y celebra el trino como un «*Floskel*» (floreo), como una pieza de la convención petrificada. En este texto tanto Kretzschmar como Mann y Adorno instruyen a que lo convencional se imponga. Con este proceder, ellos indican que Beethoven objetivó los trinos como la «idea» de su *Arietta*.

⁷ BEETHOVEN, L.V.: *Klaviersonaten, Band II*. [música impresa]: para piano. G. Henle Verlag, Munich, 1967. 1 partitura, pp. 288-290.

Y Kretzschmar, con sus industriosas manos, ejecutaba esas extraordinarias transformaciones a la vez que iba cantando –Dim-dada– y comentando en alta voz: oigan las cadenas de trinos, los arabescos y las cadencias. Fíjense cómo lo convencional se impone. No se trata de eliminar del lenguaje la retórica, sino de eliminar de la retórica la apariencia de su dominio subjetivo. Se abandonan las apariencias del arte, el arte acaba siempre repudiando las apariencias del arte. ¡Dim-dada!⁸.

Con ese imperativo que Kretzschmar grita a viva voz: «Fíjense cómo lo convencional se impone», está indicando que Beethoven objetivó los trinos como la «idea» de su *Arietta*. La convención no es dejada intocada. En esta frase musical los trinos no funcionan convencionalmente, no están empleados como auxiliares para resoluciones, tal y como los emplea en el primer movimiento de la misma obra; como los floreos de los compases 1, 3 y 5 o como en el gran trémolo con que termina la introducción, todos ellos señalan lo que va a venir después; en cambio, la *Arietta* libera los trinos y los expresa como finales en sí mismos.

Extracto de la *Arietta* de la op.111. de L.v. Beethoven Cc. 106-119⁹

III. UN PROYECTO DE FILOSOFÍA PARA EL SIGLO XXI

A partir de esa concepción de la convención, Adorno no solo renovó la cuestión acerca del último Beethoven y expuso la tensión existente entre los planteamientos del Beethoven intermedio y los del tardío, sino que también ofreció un posible esquema de acción no fijo ni positivamente dictado, desde el cual edificar una filosofía crítica que contemplara los argumentos musicales, y entonces estuvie-

⁸ MANN, Th.: *Doktor Faustus*. Barcelona, Edhasa, 1978, p. 64.

⁹ BEETHOVEN, L.V.: *Op. cit.*, p. 325.

ra enclavada en aquella constelación que no deja huérfano a ninguno de esos dos mundos que, a lo largo de toda su obra, se hallan en una continua e inquebrantable codeterminación: la música y la filosofía.

Esta unión dialéctica, que no fusión ni síntesis, pues no se convierten en una unicidad, cumple los parámetros de una dialéctica negativa, en la que la filosofía debe rehusar a la seguridad de los sistemas y abismarse en el objeto, entregarse al vértigo que producía lo que carecía de fundamento. Para Adorno, ese vértigo que invade al espíritu cuando se mueve sin las muletas de los esquemas ni la falsa seguridad de lo sancionado es el mismo índice de verdad; una verdad que no puede cerrarse con facilidad, que no puede ser el resultado de una sencilla y repetida operación de lógica dialéctica por la cual lo distinto termina siendo lo mismo. La verdad siempre se abre en una variedad de posibilidades que a su vez remiten a otras.

Esta misma situación la comprendió el último Beethoven, para quien no existían ya esos apoyos que tuvieron los compositores anteriores, e incluso también su propia obra anterior, pero para quien, paradójicamente, las convenciones jugaron un rol sumamente importante. Su propuesta no equivalió al invento de nuevas formas musicales, sino a seguir el canon de la música clásica, pero cambiando constantemente el contenido y el estilo con que llenaba dicha forma. Ese fue, precisa y exactamente, el mismo desafío que Adorno sintió al enfrentarse con el pensamiento hegeliano y el fracaso de la Ilustración. El tipo de «uso» de las convenciones por parte del Beethoven tardío pudo suponer una influencia para el propio pensamiento del filósofo alemán, hasta el punto de esconder la clave de su problema: la superación de la Ilustración a través de la Ilustración misma.

No hay que olvidar que, para él, aquellos últimos trabajos ofrecieron una crítica filosófica y musical de la Ilustración, y que las convenciones habían dibujado el espacio en donde podía moverse, al no basarse ya en una poderosa subjetividad que redujera el objeto a ella misma, sino partiendo del objeto mismo, presentando lo material y convencional desnudamente, sin una elaboración subjetiva. Así, Beethoven debió entender la prioridad de lo objetivo un siglo antes que Adorno.

Pero ¿cómo pueden llegar a representar estas un modelo desde el cual fundamentar una filosofía del siglo XXI?, uno como el que buscó el filósofo catalán Eugenio Trías en las codas filosóficas de sus dos obras tardías *El canto de las sirenas* y *La imaginación sonora*, donde planteó la necesidad de efectuar un giro musical en la filosofía en virtud del cual el pensamiento dejara de tener su centro de gravedad en el lenguaje para pasar a tenerlo en argumentos musicales. No hay que menospreciar ni pasar de puntillas por encima de esta visión, y más sabiendo que Trías fue un filósofo que se autodenominó «exorcista ilustrado», por su empeño de despertar a la razón de su luminoso sueño, y realizar una reformulación de ella como razón fronteriza. Él trató de hacer una exploración por caminos que permitieran pensar, comprender y conocer a través de recursos sensoriales y emotivos, entre los cuales, a la música le concedió un privilegio especial y a la que presentó como una *gnosis* sensual.

La música no es únicamente un fenómeno estético. No es tan solo una de las formas del sistema de las «bellas artes» que se fue constituyendo a mediados del siglo XVIII. La música es una forma de *gnosis* sensorial: un conocimiento –sensible,



emotivo— con capacidad de proporcionar salud: un «conocimiento que salva» (que eso es propiamente lo que *gnosis* significa), y que por esta razón puede poseer efectos determinantes en nuestro carácter y destino.

La música nos acompaña, al modo de Orfeo, en la travesía infernal, y permite reintegrarnos en el cerco del aparecer, o elevarnos a una vida nueva en prosecución del cortejo de los dioses astrales, como se especifica en el *Fedro*. Facilita el vuelo místico hacia esas esferas superiores, donde las sirenas, de las que se habla en la *Odisea*, truecan su naturaleza mortífera —de hechiceras que sumergen en el olvido a los navegantes, impidiéndoles la memoria de su patria originaria— en otra modalidad de *éthos*: asumen el carácter de iniciadoras al misterio¹⁰.

En su propuesta filosófica se puede detectar, entre líneas, una convicción relativa a la hermandad entre música y filosofía. No en vano, su admirado filósofo siempre fue Nietzsche, quien con el lenguaje, los pensamientos y los conceptos, también quiso hacer música; y cuyas obras hay que solfearlas para realizar una lectura responsable de las mismas.

RECIBIDO: septiembre 2017, ACEPTADO: noviembre 2017



¹⁰ TRÍAS, E.: *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Barcelona, Círculo de lectores, 2007, p. 801.

LA ARTICULACIÓN DE LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL A TRAVÉS DE LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS

Jezabel Rodríguez Pérez
Universidad Autónoma de Barcelona
Jezabel_Rodriguez@hotmail.com

RESUMEN

La presente investigación tiene como principal propósito analizar la articulación de la hegemonía neoliberal a través de las políticas educativas. Considerando el discurso como eje articulador de hegemonías, se ha procedido al examen de sus condiciones sociales de producción, de los elementos semiótico-ideológicos imperantes y de las áreas de intervención. El Análisis Discursivo nos ha permitido constatar que el actual sistema educativo se fundamenta sobre la racionalidad instrumental del neoliberalismo y las biopolíticas de control cuantitativo del rendimiento. Si la *eficacia* se constituye como criterio de evaluación interna del espacio académico, el principio de *adaptación al mercado* se constituye como mecanismo de regulación externa.

PALABRAS CLAVE: hegemonía, biopolítica, educación, Análisis Discursivo, neoliberalismo.

THE ARTICULATION OF NEOLIBERAL HEGEMONY THROUGH EDUCATIONAL POLICIES

ABSTRACT

The main purpose of this research is to analyze the articulation of neoliberal hegemony through educational policy. Considering discourse as the articulating axis of hegemonies, we have proceeded to examine its social conditions of production, the prevailing semiotic-ideological elements and the areas of intervention. The Discursive Analysis has allowed us to verify that the current educational system is based on the instrumental rationality of neoliberalism and the biopolitics of quantitative control of performance. If the *effectiveness* is constituted as criterion of internal evaluation of the academic space, the principle of adaptation to the market is constituted as a mechanism of external regulation.

KEYWORDS: hegemony, biopolitics, education, Discursive Analysis, neoliberalism.



1. INTRODUCCIÓN

La educación ciudadana ha tenido un rol en la reflexión filosófica tan destacado que entronca con los orígenes del mismo filosofar. Considerando que la buena organización político-cívica requiere una formación adecuada de los individuos que habitan en ella, la tradición sofística y el mismo Platón, entre otros, desarrollaron modos de concebir la función educativa, el saber y el conocimiento, distintivamente¹. Dada la actual problemática educacional de la sociedad española, el presente trabajo tiene como principal propósito analizar la articulación de las hegemonías sociales a través de las políticas educativas; más concretamente, se estudiará cómo la hegemonía neoliberal –por ser considerada la forma hegemónica dominante en la actualidad– repercute en el ámbito educativo. Ello supone tomar en consideración dos puntos de partida centrales: por un lado, la concepción de la escuela –y, por ende, del sistema educativo– como aparato ideológico del Estado; por otro lado, las definiciones de hegemonía y neoliberalismo otorgadas por A. Gramsci y M. Foucault respectivamente.

Teniendo esto en cuenta, el texto que aquí presentamos dispondrá de dos apartados principales: un primer apartado que engloba, por un lado, los postulados de la teoría marxista concernientes a la relación Estado-escuela y a los procesos hegemónicos; un segundo apartado destinado al análisis de la articulación hegemónica neoliberal y su incidencia en la racionalidad gubernamental y en las políticas educativas de los últimos años. Para ello, se responderá a dos cuestiones básicas: primero, cuáles son las características que definen la racionalidad gubernamental o el quehacer estatal; y segundo, de qué manera se estudia la articulación de los procesos hegemónicos, incluyendo la construcción de las subjetividades sociopolíticas.

Con respecto al primer punto, se recurrirá al método genealógico de Foucault y sus estudios sobre las variables contextuales histórico-económicas que han contribuido a definir la racionalidad gubernamental neoliberal. En relación con el segundo punto, se utilizará el Análisis del Discurso, la teoría de E. Laclau y su reactualización de la concepción *gramsciana* de hegemonía. Dado que, de acuerdo con Laclau y Mouffe, las condiciones de posibilidad hegemónica se articulan en un espacio simbólico-discursivo, el Análisis del Discurso será tomado como instrumento metodológico clave. En este caso, dos son los elementos discursivos que se tendrán en cuenta: 1) elementos extralingüísticos, relativos a la intencionalidad de los emisores y a las tecnologías de gobierno que estructuran el poder hegemónico; 2) elementos lingüísticos, concernientes a las redes conceptuales utilizadas explícitamente para crear lógicas de equivalencia y patrones de valoración dentro y fuera del escenario formal educativo.

Puesto que el análisis discursivo se desarrolla en el plano funcional de los enunciados neoliberales, políticos y educativos, por un lado, y en la dimensión estructural de la organización académico-escolar, por otro, la metodología procederá

¹ BARRIO, J.: *Historia de la filosofía*, Barcelona, Vicens-vives, 1989, pp. 1-43.



a su estudio en dos niveles interdependientes: el nivel del sujeto, esto es, la fuente emisora y reproductora de la lógica neoliberal; y el nivel del objeto, es decir, las políticas e instrumentos que diseñan y valoran el proceso de enseñanza/aprendizaje. De este modo, el Análisis Discursivo posibilitará examinar cómo la política educativa neoliberal articula su discurso hegemónico reconfigurando la concepción del sujeto de aprendizaje, así como la finalidad de los objetivos educativos, integrando o excluyendo, según convenga, determinados perfiles psicopedagógicos. Los mecanismos de evaluación serían considerados, con todo ello, como tecnologías de control encargados de asegurar la fortaleza de la estructura semiótica o discursiva neoliberal.

Finalmente, sobre la base de los análisis elaborados se establecerán una serie de disquisiciones críticas que permitirán discernir de qué forma el Estado y la sociedad civil se ven determinados por la lógica neoliberal², observando hasta qué punto las políticas educativas (sus finalidades y modos de evaluación) y las subjetividades que generan (*homo economicus*) responden a dicha lógica. A este respecto, el estudio de la estructura político-económica como condición determinante de la configuración del espacio estatal y, por tanto, del diseño de las políticas educativas tendrá en consideración la siguiente relación de influencias: *neoliberalismo-Estado-política educativa*, donde la política educativa, en la medida en que adquiere una morfología neoliberal, se erige como legitimadora de su hegemonía.

La pérdida de legitimidad soberana y las posibles respuestas contrahegemónicas que desde la esfera educativa puedan fraguarse son dos consideraciones finales que, a modo de conclusión, trazarán algunas vías abiertas a reflexionar en nuestro presente y futuro.

2. LAS BASES LIBERALES Y NEOLIBERALES DEL ESTADO MODERNO

Dado que el marco legislativo de las sociedades actuales se fragua en la institución estatal, estudiar la articulación hegemónica neoliberal a través de las políticas educativas requiere, primeramente, un acercamiento a la conformación de la racionalidad gubernamental de las últimas décadas. Para ello nos valdremos de los análisis de Michel Foucault expresados mayormente en la obra *Nacimiento de la biopolítica* (1979), pues estos desbrozan la incidencia del neoliberalismo sobre el quehacer del gobierno. En virtud de estos aspectos, los próximos apartados se distribuirán en dos bloques. Por un lado, se indagarán las causas por las que la lógica económica-neoliberal fue integrada en ciertas esferas sociales estimadas tradicionalmente «no económicas», tales como el ámbito educativo. Teniendo en cuenta que la

² La expresión «lógica neoliberal», inspirada en las reflexiones de Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica*, se utilizará en el presente trabajo para aludir a una forma de pensamiento o «sentido común» propio del neoliberalismo. FOUCAULT, M.: *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.



configuración formal del sistema educativo se ejerce desde el espacio gubernamental, se analizará por qué este ha modificado su posición de responsabilidad política con respecto a las diversas áreas sociales correlativamente al fortalecimiento de posturas económico-neoliberales. Por otro lado, en un segundo apartado estudiaremos qué estrategias, mecanismos o modelos enunciativos fueron utilizados –y se utilizan– para permitir la expansión de la lógica económico-liberal en la escuela. En este sentido, se discernirán los procesos hegemónicos discursivos que han posibilitado la articulación de dispositivos ideológicos neoliberales en el sistema educativo.

2.1. EL ESTADO MODERNO Y LA RACIONALIDAD GUBERNAMENTAL

El «corpus teórico» del *Nacimiento de la biopolítica* otorga, *grosso modo*, dos claves principales a tener en consideración en nuestros análisis, a saber: primero, los fundamentos que engendraron la aparición del Estado moderno y contemporáneo, esto es, las vicisitudes de la legislación jurídica iusnaturalista y la política económica liberal; segundo, la reconfiguración del espacio de acción gubernamental según las demandas liberales y neoliberales de las últimas décadas. De ahí que Foucault, antes de embarcarse en la disquisición conceptual de la noción «biopolítica», subraye la importancia de abordar la coyuntura histórico-social entretejida por dos pilares elementales del Estado moderno: la economía política y la jurisprudencia³.

En el estudio de las diversas formas de gobierno acaecidas a partir de los siglos XVI y XVII, Foucault distingue dos dimensiones de gobernabilidad primordiales: la política interna, relativa a medidas organizadoras y legitimadas dentro del Estado-nación; y la política externa, referida a las relaciones interestatales⁴. Este doble espacio de gobernabilidad, acorde con Foucault, permite detectar el principal elemento diferenciador entre la modalidad gubernamental del Medioevo y el Estado moderno: los límites de legitimidad de la acción soberana⁵. Y es que, allá donde la soberanía medieval promovía la expansión ilimitada de su gobierno, es decir, pretendía detentar interna y externamente el dominio político, el Estado moderno integró una racionalidad gubernamental basada en el respeto de las fronteras interestatales. Consecuentemente, la política externa adquiere un cariz más restrictivo en pos del convenio pacífico con otras naciones⁶.

Ahora bien, ¿cuál fue el elemento causal que predispuso a tal variación de las pretensiones gubernamentales? Para Foucault, el factor parece evidente: el mercantilismo⁷. Si bien a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII aparece la necesidad de limitar la *práxis* estatal sobre la base del derecho, a partir del siglo XVIII nace una nueva forma de poner límites al poder interno del gobierno, esto es, la

³ FOUCAULT, M.: *op. cit.*, pp. 21-30.

⁴ *Ibidem*, pp. 20-23.

⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 30.



economía política⁸. A este respecto, cabe añadir que las nuevas concepciones de racionalidad económico-monetary vienen de la mano de dos instrumentos básicos de control social: la policía, encargada de garantizar la gobernabilidad interna; y el ejército, destinado a la defensa interestatal⁹. Así pues, consolidado cierto marco de seguridad político-civil dentro y fuera de las fronteras del Estado-nación, las actividades mercantiles cobran una mayor fuerza operativa, demandando instancias de regulación o desregulación según el caso.

En razón de los límites que adquieren los espacios de actuación gubernamental, Foucault señala lo siguiente: mientras que las instituciones judiciales se vuelven agentes externos en la delimitación del Estado, concibiéndose anteriores y constitutivas del mismo¹⁰, la economía política aparece como criterio delimitador de la lógica interna del gobierno o, en palabras de Foucault, como «regulación interna de la racionalidad gubernamental»¹¹. De esta manera, a partir del s. XVIII surge un nuevo mecanismo de racionalidad de gobierno que reformula el campo de responsabilidad política en términos prescriptivos; las áreas de intervención y control estatal quedan, así, sujetas a un «deber ser», esto es, una lógica de actuación evaluada en la práctica sobre la base de una serie de objetivos o principios que determinan el Estado contemporáneo¹².

A tenor de esta última consideración, cabe apuntar que la reorganización de la práctica gubernamental no se da fundamentalmente en los sujetos sino en «las cosas por hacer»; de ahí que los límites de la acción no estén trazados en los sujetos propiamente dichos (legisladores), sino en la *práxis* política (legislaciones)¹³. He ahí la razón por la cual la nueva racionalidad gubernamental, más allá de criticar el abuso de un soberano particular, se enfoca en el control de los procedimientos legislativos. En este sentido, Foucault estima que «toda esta cuestión de la razón gubernamental crítica va a girar alrededor del *cómo no gobernar demasiado*»¹⁴, presupuesto de sello eminentemente liberal. El liberalismo político-económico aparece, así, como límite constituyente del Estado contemporáneo. Este surgimiento del liberalismo político-económico como criterio de una nueva racionalidad gubernamental requirió, acorde con el filósofo francés, un «régimen de verdad»¹⁵, es decir, unos dispositivos ideológicos que predispusieran la aparición, integración y consolidación de la lógica liberal como fundamento del «buen» gobierno. Es aquí donde, a nuestro entender, radicó la arena de la lucha hegemónica, el espacio político-civil en el que se construyeron

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

¹² *Ibidem*, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵ Foucault utiliza la expresión «régimen de verdad» para hacer referencia «a un conjunto de conocimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados». FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta Seseña, 1980, p. 188.



los modos de comprensión y valoración de las condiciones sociales y materiales de existencia. Mediante la activación de un dispositivo discursivo centrado en el «dejar hacer o dejar que sea el mercado», los procesos hegemónicos liberales sedimentaron su forma de concebir las relaciones de producción y gobierno.

En virtud del discurso liberal económico, el mercado debía eximirse de cualquier tipo de reglamentación o norma reguladora que delimitase su actuación¹⁶. Abogando por el axioma de «cómo no gobernar demasiado», el mercado «libre» se articuló hegemónicamente de una manera doble: por un lado, defendiendo la condición «natural» de la adecuación «precio-valor»¹⁷; por otro lado, constituyendo un espacio de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental¹⁸. La reconfiguración de la racionalidad gubernamental que trajo consigo el liberalismo, con la consiguiente transformación de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, supuso una nueva forma de concebir la ciudadanía y, por ende, los ámbitos en los que se desarrollaba. A tenor de la distinción *gramsciana* «Estado-sociedad civil», Foucault estima que esta última se ha articulado como una tecnología gubernamental del liberalismo; si bien la sociedad civil constituye el espacio básico de intervención estatal, es decir, aparece como condición de posibilidad del Estado, paralelamente establece límites en su acción, siendo por ello potencialmente capaz de actuar como principio de oposición al Estado¹⁹. Esta paradoja, acorde con el filósofo francés, se manifiesta en la contraposición «libertad *versus* seguridad», situación que predispone al Estado a sufrir crisis de gobernabilidad que han desembocado en ulteriores intentos de refundación del liberalismo²⁰.

El incipiente crecimiento de las relaciones mercantiles nacionales e internacionales, sumado a las crisis económicas y las problemáticas experiencias políticas acaecidas con el socialismo soviético, el nacionalsocialismo alemán y las políticas keynesianas durante el siglo xx, impulsó la necesidad de reformular las nociones teóricas de la política económica. A este respecto, las escuelas de Chicago y de Friburgo se consideran dos representantes básicos de la reformulación del nuevo liberalismo, siendo la primera, con los llamados *Chicago Boys*, la que tuvo una mayor repercusión a nivel internacional. He ahí el campo de cultivo del posteriormente denominado «neoliberalismo»²¹.

¹⁶ FOUCAULT, M.: *op. cit.*, 2007, pp. 46-47.

¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

¹⁸ *Ibidem*, p. 49.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 336-337.

²⁰ *Ibidem*, p. 361.

²¹ FOUCAULT, M.: *op. cit.*, 2007, p. 370.

2.2. EL NEOLIBERALISMO Y LA RAZÓN DE ESTADO

Acorde con Foucault, el plexo teórico de los postulados del nuevo liberalismo estuvo constituido básicamente por los ordoliberales alemanes, en Europa, y los neoliberales norteamericanos, en EE. UU.²². Dada la crisis del denominado «mercado libre», los neoliberales ponderaron la necesidad de ejercer un mecanismo de regulación desde dentro y fuera del Estado en aras de garantizar el buen funcionamiento del mismo. En este sentido, las premisas teóricas cambian minuciosamente: en lugar de buscar una libertad de mercado auspiciada por el Estado, es decir, garantizada por el gobierno mediante la delimitación de su propio accionar, el ordoliberalismo propugna que sea el mercado el que, en su libre funcionamiento, se establezca como principio organizador del Estado²³.

Consecuentemente, queda invertida la tesis liberal clásica; allá donde el liberalismo se erigía como criterio delimitador del Estado, el neoliberalismo se alza como marco regulador del mismo. Así pues, en vez de cuestionar el carácter defectuoso o desigual del mercado, se ponen en evidencia los posibles efectos nocivos del Estado en materia económica. Es por ello por lo que tanto ordoliberales como neoliberales coinciden en la necesidad de actuar sobre las distintas esferas de la vida social en pos de asegurar el buen funcionamiento y competencia del mercado. Esto supone trasladar la lógica del mercado a otras esferas sociales consideradas «no económicas» tales como la familia, la natalidad, la política penal, la escuela, etc., con el propósito de disponer de un escenario formal de competencia²⁴.

Puesto que los principios del neoliberalismo circundan en torno a cómo gobernar de acuerdo con la estructura del mercado, la racionalidad gubernamental se confecciona aceptando la necesidad de intervenir en los diversos ámbitos de la vida social. Es por ello por lo que, siguiendo la definición otorgada por Foucault, el neoliberalismo adquiere un carácter intervencionista basado en la regulación y el control. Ahora bien, cabe resaltar que la naturaleza intervencionista de sus postulados es sustancialmente diferente a formas de intervención previamente instituidas. La nueva lógica gubernamental no radica en vislumbrar qué aspectos pueden o no ser intervenidos del proceso económico; por el contrario, dejado este a la suerte de la libre competencia, las modificaciones se inscriben en aquellas dimensiones de la sociedad que inciden en su funcionamiento, como, por ejemplo, la familia, la escuela o el Estado²⁵.

²² *Ibidem*, pp. 174-199.

²³ «... para el neoliberalismo, el problema no era para nada saber –como en el liberalismo de tipo de Adam Smith, el liberalismo del siglo XVIII– cómo podía recortarse, disponerse dentro de una sociedad política dada, un espacio libre que sería el mercado. El problema del neoliberalismo, al contrario, pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado». *Ibidem*, p. 370.

²⁴ *Ibidem*, p. 370.

²⁵ *Ibidem*.



3. LA ARTICULACIÓN DE LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL A TRAVÉS DE LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS

Considerando que el crecimiento económico viene en paralelo al establecimiento de unas condiciones de vida adecuadas que permitan, en primera instancia, la subsistencia de los individuos, el neoliberalismo se ve en la tesitura de incorporar estrategias de acción en las distintas esferas sociales para garantizar la competencia del mercado. Dado el potencial socializador de la escuela como forjadora de ciudadanos, por un lado, y de trabajadores, por otro, esta se vuelve un espacio fundamental para la consolidación de la lógica neoliberal en la sociedad. En este sentido, las políticas educativas aparecen como instrumentos con enorme capacidad hegemónica; a través de ellas se constituyen los ciudadanos de un Estado-nación.

Teniendo en cuenta que las políticas educativas se diseñan desde el aparato gubernamental, el estudio de la escuela como Aparato Ideológico de Estado²⁶ y, por tanto, como marco de configuración de las hegemonías neoliberales requiere un análisis del sistema político y económico en su conjunto. En este caso, el estudio discursivo de la hegemonía neoliberal implica tomar en consideración dos momentos: uno concerniente a los patrones iniciales de la articulación hegemónica que predisponen la absorción de la ideología neoliberal por parte del Estado; otro relativo a los efectos del proceso hegemónico neoliberal en el diseño de las políticas educativas. Este último aspecto supone determinar, paralelamente, hasta qué punto el espacio educativo, una vez configurado acorde con la lógica neoliberal, se erige cual fuerza hegemónica que posibilita la perpetuación del orden socioeconómico imperante.

Puesto que son tres los puntos básicos que reflejan fundamentalmente la incidencia de la hegemonía neoliberal en el ámbito escolar, a saber: la concepción del sujeto de aprendizaje, los objetivos generales del sistema educativo y la metodología de evaluación, las siguientes líneas estarán dedicadas al análisis de los mismos. Más específicamente, se estudiará de qué manera la interacción entre cada uno de estos puntos ha generado la articulación de determinados dispositivos hegemónicos.

3.1. LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL EN LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS: LA LÓGICA ECONÓMICA Y LA CONCEPCIÓN DEL SUJETO

Dado el carácter multidimensional del sistema educativo, esto es, de los distintos componentes que forman y configuran los espacios de enseñanza-aprendizaje, es menester tomar en consideración para el estudio de las hegemonías un factor protagónico: el sujeto, sea docente o discente. Si bien el sistema educacional se insituye formalmente mediante diversas sedes –escuelas, institutos y universidades–,

²⁶ Noción que extraemos de Althusser. Véase: ALTHUSSER, L.: *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*. Buenos Aires, Nueva visión, 1974.



la funcionalidad de las mismas depende eminentemente de los agentes implicados, de sus razonamientos y prácticas.

Bajo el paradigma neoliberal, el ser humano se concibe como un sujeto con reacciones sistemáticas, cuantificables y medibles. Siendo lo mensurable aquello que presenta cierta sistematicidad, las técnicas de estudio del comportamiento humano se fraguan en torno a la fórmula «medición-cuantificación-predicción»²⁷. Ahora bien, tomando en consideración que la aceptación e integración de una nueva concepción del sujeto requiere, según Foucault, un «régimen de verdad» o, en palabras de Gramsci, un «sentido común» que establezca cosmovisiones compartidas sobre la realidad de los individuos, cabe cuestionarse de qué manera el discurso neoliberal hizo posible la práctica sociopedagógica de acuerdo con su definición del sujeto. Remitiéndonos al análisis discursivo, observamos que la corriente psicológica del conductismo contribuyó sobremanera a la extensión de concepciones mecanicistas con respecto al comportamiento de determinados seres vivos. La confección de un marco comprensivo del sujeto basado en la relación sistemática de ciertas variables del entorno con el comportamiento humano hizo que los postulados teóricos de Watson, primeramente, y de autores como Skinner o Hull, con posterioridad, revolucionaran la psicología en el primer cuarto del siglo xx²⁸. Ello tuvo como consecuencia la aparición de un modo de entender la conducta humana en términos de variables cuantificables, sujetas a estudios empíricos y susceptibles a las modificaciones del contexto.

Desde esta perspectiva, el paradigma conductista propició el forjamiento de una concepción del sujeto ajustada a la ulterior tendencia neoliberal de hacer del entorno social un espacio óptimo para los mercados; aspecto que incluía, a su vez, la modulación del comportamiento ciudadano. Teniendo en cuenta que en términos económico-neoliberales la «conducta racional» era definida por la «asignación óptima de recursos escasos a fines alternativos»²⁹, los propósitos neoliberales correlacionaron con los postulados conductistas; considerado el individuo como un ser racional que respondía sistemáticamente a los estímulos del entorno, el encauzamiento de hábitos o conductas que favorecieran las demandas del mercado se volvió pedagógicamente factible. Este carácter complementario entre la determinación contextual de la conducta y la racionalidad del sujeto económico-neoliberal contribuyó a asentar unas bases teóricas, políticas y pedagógicas, que incidieron notablemente en la manera de comprender el comportamiento humano durante el siglo xx. Puesto que eran los recursos, las tecnologías y los espacios sociales, desde la posición conductista-neoliberal, los que predisponían determinados patrones de conducta garantizadores, o no, del funcionamiento del mercado, el espacio de intervención psicopedagógica se estableció teórica y prácticamente en este nivel³⁰.

²⁷ *Ibidem*, p. 307.

²⁸ RIBES, E.: *El conductismo: reflexiones críticas*, Fontanella, Barcelona, 1982.

²⁹ FOUCAULT, M.: *op. cit.*, 2007, p. 308.

³⁰ PUIGGRÓS, A.: *Imperialismo, educación y lucha de clases*, Congreso sobre Imperialismo Cultural, Argelia, 1977.



Si nos preguntásemos, con todo, por el modo específico en el que se desplegó la hegemonía conductista-neoliberal, caeríamos en la cuenta de que ella tuvo lugar principalmente de forma enunciativa. Estableciendo una «norma de conducta», diversas pautas didácticas se incorporaron en las escuelas en aras de lograr un rendimiento escolar óptimo, adaptado a la coyuntura sociolaboral³¹. La lógica del paradigma conductista de aprendizaje se convirtió, en este sentido, en un instrumento teórico básico para el desarrollo de tecnologías de control escolar basadas en conceptos tales como «estímulo-respuesta», «refuerzo-castigo» o «modificación conductual».

Así pues, la alineación de enunciados teóricos conductistas en torno al marco político-económico neoliberal fraguaría un primer ejercicio hegemónico. Emergiendo el neoliberalismo como una nueva alternativa socioeconómica, sus propuestas referidas a la función social de la escuela imbricaron con las posturas del paradigma conductista. A este respecto cabe resaltar, como multiplicador hegemónico, la fuerza discursiva que supuso el auge de las denominadas «ciencias sociales», en las que tanto el paradigma conductista, desde la psicología, como el neoliberalismo, desde la economía, procuraron asentarse en pos de justificar sus supuestos. La inclusión por parte del Estado de una nueva lógica pedagógica y socioeconómica pretendió legitimarse, de esta manera, por la posición tecnócrata y científica adoptada en los discursos. A este respecto, Dreyfus y Rabinow (1982) comentan:

Las tecnologías políticas avanzan tomando lo que esencialmente es un problema político, sacándolo del ámbito del discurso político y traduciéndolo al lenguaje neutral de la ciencia. Cuando se ha llevado a cabo esto, los problemas se han convertido en técnicos, propios de especialistas [...]. Donde aparece una resistencia o un fracaso [el lenguaje de reforma] se estructura como prueba de la necesidad de reforzar y ampliar el poder de los expertos³².

3.2. EL DISCURSO NEOLIBERAL EN LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS: LA EVALUACIÓN COMO TÉCNICA DE CONTROL

Apareciendo el neoliberalismo como un nuevo modo de desarrollar políticas económicas en un contexto de crisis internacional, y dado el apogeo de unas «ciencias del comportamiento» que primaban la influencia del entorno sobre la conducta humana, nuevas formas gubernamentales toman cobertura durante el siglo xx. Remitiéndonos al carácter performativo del lenguaje, cabe especificar cuáles fueron los dispositivos enunciativos que originaron las políticas educativas sobre la base de las demandas neoliberales. Si bien el discurso conductista de la determinación del

³¹ ERTMET, P.A. y NEWBY, T.J.: «Conductismo, cognitivismo y constructivismo: una comparación de los aspectos críticos desde la perspectiva del diseño de instrucción», *Performance Improvement Quarterly*, 6, 1993, pp. 50-72.

³² BALL, J.S.: «La gestión como tecnología moral: un análisis ludista», en J.S. Ball (ed.), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid, Morata, 1997, p. 166.



comportamiento por el contexto supuso una radical revisión de la pedagogía del sujeto, el discurso neoliberal afectó mayormente a la reestructuración de la función escolar en general.

Atendiendo a esta última idea, los discursos que suscribieron la integración de la racionalidad económica en la educación tomaron como base la necesidad de revisar la funcionalidad de la escuela. Pese a poseer una procedencia administrativo-empresarial, conceptos como «eficacia», «eficiencia» o «productividad» comenzaron a aplicarse, consecuentemente, en la valoración de los sistemas educativos. Algo similar ocurrió en relación con el concepto de «evaluación», sobre el cual Martín y Reyes dicen lo siguiente:

La evaluación es un término relativamente reciente en el campo de la Pedagogía, ya que ha estado fuertemente vinculado al concepto de medida, debido a que su procedencia deriva del campo empresarial. Así, al igual que la empresa mide, cuantitativamente, los resultados alcanzados en sus procesos de producción, en el campo educativo se pretendió medir, también cuantitativamente, los aprendizajes adquiridos por el alumnado a lo largo del proceso de formación³³.

Si bien a partir de los años setenta, con la aparición de paradigmas psicológicos cognitivistas y socioambientalistas, la concepción del sujeto de aprendizaje y su proceso evaluador fueron redefinidos sobre bases más cualitativas e integradoras, la estructura simbólica de la escuela continuó configurándose en torno a dispositivos discursivos de carácter mercantilista y tecnocrático³⁴. De hecho, en la actualidad, sea la evaluación «inicial», «final», «sumativa» o «formativa», el propósito último sigue siendo, subyacentemente, el mismo: la adecuación de un perfil psicosocial específico a un entorno laboral y económico concreto. A este respecto, comenta Skilbeck:

La universidad ya no es más un lugar tranquilo para enseñar, realizar trabajo académico a un ritmo pausado y contemplar el universo como ocurría en siglos pasados. Ahora es un potente negocio, complejo, demandante y competitivo que requiere inversiones continuas y de gran escala³⁵.

³³ La incorporación del concepto *evaluación* en educación fue promovida por primera vez por Tyler en 1942. MARTÍN, A. y REYES, C.I.: *Fundamentos de evaluación educativa*, Manual Psico-pedagógico. Las Palmas de G.C., ULPGC, 2004, p. 3.

³⁴ La aparición de los test psicométricos reforzó el uso de las evaluaciones cuantitativas a partir del siglo XIX. HOSKIN, K.: «Foucault a examen: el criptoteórico de la educación desenmascarado», *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid, Morata, 2001, pp. 50-51.

³⁵ SKILBECK, M.: *The University challenged: A review of international trends and issues with particular relevance to Ireland*. Dublin, Higher Education Authority, 2001 [versión *on line* parcialmente disponible en web: <http://iua.webhost.heanet.ie/publications/documents/publications/2001/Report_11.pdf> [consulta: 19 mar. 2018]. Para ahondar en la cuestión del caso español, recomendamos también: ALONSO, L.E., FERNÁNDEZ, C.J. y NISSEN, J.M.: *El debate sobre las competencias: una investigación cualitativa en torno a la educación superior y el mercado de trabajo en España*. Madrid, ANECA, 2009, p. 24.





Aceptando la concepción de la estructura social como una totalidad semiótica constituida por la producción y reproducción de significados, la institución escolar sería definible como aquel espacio de producción de conocimientos en el que las diversas etapas educativas representarían de manera simbólica los distintos niveles de una cadena de producción. La diversificación competencial por estratos curricularmente definidos y evaluativamente controlados, en este sentido, tomaría la forma del modelo administrativo-empresarial, midiendo la productividad en términos de «capital humano»³⁶.

Teniendo en cuenta que los procesos de evaluación se dan en diferentes períodos de tiempo, destacando su función como filtro en la ascensión de los niveles académicos, el saber producido en las escuelas queda controlado sobre la base de una normatividad, medidas y criterios de actuación³⁷. De esta manera, se genera una selección basada en una norma que permite encuadrar la interpelación de los sujetos según los objetivos pertinentes. En el ámbito educativo es predominantemente el saber el que permite la constitución de sujetos competentes; sin embargo, el conocimiento no solo interpela al sujeto como alumnado mediante la figura del profesor o el libro, sino también como especialista o experto en un área de la producción teórica o tecnológica.

Estos mecanismos de evaluación-regulación del espacio escolar, dirigidos tanto a sujetos (discentes y docentes) como a objetos (espacios y tiempos escolares, objetivos y conocimientos), si bien han sido utilizados de diversas formas siglos atrás³⁸, representan en la actualidad el carácter operativo de la hegemonía neoliberal. En este sentido, dados los instrumentos de control académico, por un lado, y el interés neoliberal de regular el espacio gubernamental educativo, por otro, consideramos que el neoliberalismo hizo de la evaluación una estrategia para garantizar la perpetuación y ejecución de sus objetivos. Los parámetros encontrados en los informes de evaluación de la ANECA, por un lado, y las modificaciones en políticas educativas alentadas desde la esfera económico-empresarial, por otro, encarnarían tal ejercicio hegemónico³⁹.

Uno de los ejemplos más esclarecedores a este respecto lo encontramos en el debatido «Plan Bolonia», sobre el cual Pardo señaló:

Lo que las autoridades políticas no dicen [...] es que bajo ese nombre pomposo se desarrolla en España una operación a la vez más simple y más compleja de reconversión cultural destinada a reducir drásticamente el tamaño de las universidades

³⁶ FOUCAULT, M.: *op. cit.*, 2007, p. 370.

³⁷ BALL, J.S. (comp.): *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Morata, Madrid, 2001, pp. 8-9, 17.

³⁸ HOSKIN, K.: *op. cit.*, pp. 48-49.

³⁹ E. Cancela estima que los tres *lobbies* más fuertes en lo que a las políticas europeas respecta son los siguientes: BusinessEurope, la Mesa Redonda de Industriales (ERT, por sus siglas en inglés: European Round Table of Industrialists) y la Cámara de Comercio de Estados Unidos. Véase CANCELA, E.: «¿Qué lobbies manejan los hilos del TTIP?», *La Marea*, 32, 2015. doi: <http://www.lamarea.com/2015/02/05/que-lobbies-manejan-en-secreto-los-hilosdel-ttip/>.

–y ello no por razones científicas, lo que acaso estuviera plenamente justificado, sino únicamente por motivos contables– y a someter enteramente su régimen de funcionamiento a las necesidades del mercado y a las exigencias de las empresas, futuras empleadoras de sus titulados...⁴⁰.

Así pues, desde el neoliberalismo la escuela se esgrime como un escenario mercantil a nivel micro- y macrosocial, es decir: el centro educativo se establece como microcosmos de intercambio de conocimientos y cultura a través de relaciones de poder asimétricas entre profesorado y alumnado. Asimismo, se formulan las habilidades y modulan las actitudes acorde con unos parámetros preestablecidos por el currículo, el cual, confeccionado desde un espacio gubernamental específico, promueve la compra de un material didáctico transmitido y medido en términos calificadores⁴¹. Precisamente, es la calificación, en tanto que explicitación enunciativa del control evaluador, la que garantiza la consecución de los objetivos propuestos. Ahora bien, en la medida en que estos objetivos son formulados para atender al mercado, la escuela aparece como una pieza estratégica clave del macrocosmos social.

En coherencia con esta última idea puede observarse cómo, dentro de la estructura social general, la escuela juega un rol esencial en la integración y expansión de la lógica mercantil; lógica que desde el discurso político incluye enunciados como «recorte del gasto público» o «riqueza social» ligados a conceptos de índole empresarial como «eficacia», «evaluación» o «productividad». Esta lógica de las equivalencias neoliberal, acorde con nuestros análisis, sería fruto de un proceso de articulación hegemónico en el que el enunciado «funcionamiento óptimo» constituiría una cadena de equivalencias con las nociones de «eficacia», «eficiencia» y «productividad». Los «costes» y la «evaluación» serían, por su parte, los criterios de regulación de dicho «funcionamiento óptimo».

Este hecho se hace notar en publicaciones tales como las del *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, cuando establece:

Los programas universitarios deben estructurarse de manera que se mejore directamente la empleabilidad de los licenciados. Las universidades deben ofrecer planes de estudio, métodos docentes y programas de formación o readiestramiento innovadores que, a las capacidades más propias de la disciplina, sumen otras de carácter más amplio relacionadas con el empleo [...]. Incluso se pretende ir más allá de las necesidades del mercado de trabajo y estimular una mentalidad emprendedora entre los alumnos⁴².

Por otro lado, en la medida en que el desarrollo estructural y la disponibilidad de los recursos sociales dependen de fuentes de financiación, las decisiones políticas –incluidas las educativas– quedan delimitadas por las demandas y

⁴⁰ Véase PARDO, J.L.: «La descomposición de la Universidad», *El País*, 2008.

⁴¹ HOSKIN, K.: *op. cit.*, pp. 33-56.

⁴² *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, 146, 2007.



exigencias de los mercados, más comúnmente reconocidos mediante el nombre genérico «El Mercado»⁴³. Esta noción de «El Mercado» instituida como un agente abstracto resulta fundamental de cara a la lucha hegemónica, pues, si bien posee el potencial de interpelar a los sujetos como «ciudadanos racionales», «consumidores» y «trabajadores», no permite ser reconocida en la especificidad de sus actores. En este sentido, la multiplicidad de las acepciones que engloba «El Mercado» disemina toda significación de responsabilidades y, con ello, dificulta la construcción de un proceso contrahegemónico preciso.

3.3. «EL MERCADO» COMO MECANISMO REGULADOR DE LOS OBJETIVOS EDUCATIVOS: DESDE LA DEFINICIÓN DEL SUJETO DE APRENDIZAJE HASTA LA EVALUACIÓN DEL SISTEMA ESCOLAR

Si atendemos al carácter pluridimensional de los objetivos educativos constataremos que cuanto más alta es la etapa académica, más concretos son los programas diseñados para responder a las competencias exigidas por «El Mercado»⁴⁴. Puesto que «El Mercado» requiere unos sujetos de aprendizaje valorados sobre parámetros de «utilidad social», esto es, sujetos que contribuyan al aumento del PIB⁴⁵, este se convierte en un criterio de ordenamiento sociopolítico. Así pues, la tesis de Foucault sobre la concepción del mercado como mecanismo de regulación gubernamental sería trasladable al ámbito político-educativo; la pretensión de modular los espacios académicos en aras de hacer posible la existencia competitiva de un «mercado libre» hace de este un criterio central de regulación pedagógica o escolar.

La nueva concepción del sujeto de aprendizaje y la necesidad de reformular los objetivos del sistema educativo en términos administrativo-empresariales se presentan, desde el discurso político, con una nomenclatura aparentemente «neutral», remitiendo a la ciencia como soporte teórico de sus proposiciones⁴⁶. El discurso neoliberal se convierte, de este modo, en legitimador de unas prácticas educativas específicas desde el marco de la racionalización científica o tecnocrática⁴⁷. Consecuentemente el neoliberalismo, en virtud de su reformulación del espacio de intervención estatal, produce relatos que cimientan en la consciencia de la sociedad civil

⁴³ Para profundizar en las consecuencias sociales que tiene el libre mercado, véase GALBRAITH, J.K.: *El dinero: de dónde vino y adónde fue*. Barcelona, Ediciones Orbis, 1983.

⁴⁴ Las modificaciones de política educativa más acentuadas de los últimos años se han realizado principalmente a nivel de ESO y sistema universitario; la LOGSE, la LOE y la LOMCE, para el primer caso, y el Plan de Bolonia, para el segundo caso, son algunos ejemplos de ello.

⁴⁵ El propio J.E. Stiglitz (premio Nobel de economía) afirmó en 2008 que el PIB compensa particularmente a los gobiernos y su producción material, descuidando aspectos relacionados con el medio ambiente o el bienestar ciudadano. J.E. Stiglitz, A. Sen y J.P. Fitoussi, «Informe de la comisión sobre la medición del desarrollo económico y del progreso social», París, 2008, doi: http://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/derecho/pobreza_multidimensional/bibliografia/Biblio_adic5.pdf.

⁴⁶ BALL, J.S.: *op. cit.*, p. 166.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 28.

una lógica mercantil. Apoyándose en la expresión «crisis del Estado-nación» como elemento antagónico del cual alejarse, el discurso neoliberal proyecta un «deber ser» revestido de cientificidad dirigido a modular la *práxis* política.

Asimismo, allá donde los economistas neoliberales de Friburgo y Chicago incidieron en la racionalidad gubernamental, el paradigma conductista incidió en la racionalidad pedagógica entroncando con la noción del sujeto racional neoliberal. Cabe subrayar que el discurso conductista, en tanto que paradigma psicológico, adquiere un potencial hegemónico determinante en la medida en que la noción «sujeto de aprendizaje» es extrapolable a otras subjetividades no puramente académicas, pues todo sujeto es aprendiz a lo largo de su experiencia cognitiva y socioafectiva. A este respecto, el neoliberalismo se articularía en torno al siguiente razonamiento: «Si todo sujeto es un sujeto de aprendizaje, este es capaz de aprender a calcular razonadamente y, por ende, a funcionar social y mercantilmente de manera adecuada». Ahora bien, esta nueva forma de entender al sujeto, una vez integrada en la política educativa, tiene como condición de posibilidad la evaluación, es decir, el control.

En coherencia con lo anterior, el mecanismo de regulación educativa por antonomasia viene a ser representado por los procesos formales de evaluación, pues a través de esta se revela, en última instancia, la condición de ser del sujeto. La evaluación se establece, así, como un instrumento descriptivo que valora «lo que es» (proceso de enseñanza-aprendizaje) sobre una normativa prescriptiva (currículum) de «lo que debería ser» (correspondencia formación-mercado). Un aspecto a destacar de este mecanismo de control es su posibilidad de autogestionarse; los propios agentes evaluadores, principalmente inspectores y docentes, llegan a aplicar la evaluación sobre su propia actividad en pos de vigilar funcionalmente su adecuación en la cadena de la producción escolar.

3.4. LOS NIVELES DE ARTICULACIÓN DEL PROCESO HEGEMÓNICO NEOLIBERAL

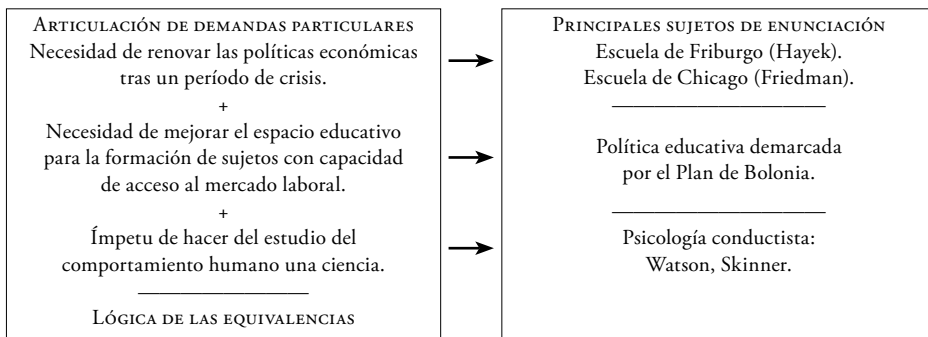
Los análisis anteriores nos permiten constatar, en suma, dos niveles paralelos e interdependientes a través de los cuales la hegemonía neoliberal se desarrolla: un nivel de contenido relativo a la carga simbólica de los discursos, esto es, la concepción del sujeto racional, la normativización de unos objetivos a seguir y la concreción de mecanismos reguladores que velen por la operatividad del proceso; un nivel procedimental, relacionado con las acciones y los espacios a través de los cuales los discursos operan. Este nivel procedimental se constituye, a su vez, por dos momentos: uno referido al surgimiento del proyecto neoliberal como propuesta de mejora social justificada por la defensa del «mercado libre»; otro concerniente a la aceptación de la lógica neoliberal como una nueva forma de gobierno y su reflejo en la normativa política. Veamos en la página siguiente un cuadro-resumen de todo ello:



PROCESO HEGEMÓNICO NEOLIBERAL

OBJETIVO NEOLIBERAL = PUNTO NODAL DE REPRESENTACIÓN GENERAL
Procurar el buen funcionamiento/competencia de El Mercado a través de la intervención en las distintas esferas de la vida social; en este caso, contextos escolares/académicos.

CONDICIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN DEL DISCURSO



ELEMENTOS SEMIÓTICO-IDEOLÓGICOS DEL DISCURSO

NOCIÓN GENERAL QUE TRASCIENDE E INTEGRA LAS DEMANDAS PARTICULARES
El sistema educativo debe ser regulado en pos de crear sujetos racionales y competentes de acuerdo con las demandas de El Mercado.

CONCEPCIÓN DEL SUJETO RACIONAL (NEOLIBERALISMO)

Sujeto que realiza una asignación óptima de recursos escasos a fines alternativos; calcula los diversos actores sociales y las consecuencias de sus actos.

+

CONCEPCIÓN DEL COMPORTAMIENTO EN TÉRMINOS DE E-R (CONDUCTISMO)

La conducta es el resultado de la interacción del sujeto-entorno; controlando el contexto se determina la conducta.

=

Posibilidad de instruir, medir, evaluar y controlar la conducta en aras de transformar la sociedad.

CADENA DE EQUIVALENCIAS: eficacia-evaluación-productividad-racionalidad-riqueza social.

LÓGICA DE LAS DIFERENCIAS: ineficacia-descontrol-irracionalidad-crisis-gasto público.

LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL EN LA ESCUELA: ÁREAS DE INTERVENCIÓN

– *A nivel del sujeto (discente)*: concepción del sujeto de aprendizaje; potencialmente maleable (enseñable = dócil); división socio-técnica del trabajo para garantizar la «eficacia».

[De la teoría a la práctica]

– *A nivel del sujeto (docente)*: equiparación de la productividad con el salario.

[De la teoría a la práctica]

– *A nivel del objeto (saberes, instrumentos y estructuras)*: formas de evaluación que garantizan la eficacia explicitada en objetivos.

[Desde la teoría sobre la teoría y la práctica].

Tomando nuestro esquema como referencia, las estrategias discursivas y tecnologías de control a través de las cuales «El Mercado» actúa como criterio de regulación de las políticas educativas son, en conclusión, las siguientes:

a) Estrategias discursivas

- Lógica de la diferencia: se utiliza como oposición discursiva la «crisis», el «caos», la «irracionalidad», la «mala gestión gubernamental» o la «ineficacia del sistema educativo anterior».
- Lógica de la equivalencia: se establecen objetivos político-educativos mediante discursos que incluyen conceptos y expresiones tales como «racionalidad», «orden», «administración adecuada de gastos públicos», «educación centrada en las demandas de “El Mercado”».

b) Tecnologías de control

- Currículum como tecnología de control y concreción de las políticas educativas: explicitación normativa de los objetivos, así como de los contenidos y metodologías a desarrollar en todo espacio académico formal⁴⁸.
- Evaluación como tecnología de control:
 - La cadena de equivalencia «eficacia-competencia-productividad-rendimiento escolar óptimo» se establece como criterio de evaluación.
 - La evaluación, como forma de garantizar el cumplimiento de los objetivos, se dirige tanto a sujetos como a objetos o a ella misma:
 - Evaluación centrada en los objetos (saberes, objetivos y estructuras): este tipo de evaluación muestra si existe necesidad de modificar los elementos estructurales del sistema educativo. La atención no recae en los sujetos sino en los materiales o propuestas que utilizan.
 - Evaluación centrada en los sujetos (discentes): controla la correspondencia entre los objetivos a alcanzar y los logros por etapa bajo un mismo principio «normalizador».
 - Evaluación centrada en los sujetos (docentes): evaluación sobre las calificaciones emitidas, la formación del profesorado y los métodos didácticos. El inspector es el agente evaluador principal.
 - Autoevaluación y metaevaluación: si bien la primera implica la evaluación del sujeto sobre sí mismo, la segunda supone evaluar el propio procedimiento evaluador⁴⁹.

⁴⁸ Denominamos «educación formal» a aquel proceso educativo desarrollado dentro del marco legislativo estatal; todo proceso de enseñanza-aprendizaje que esté fuera del tal marco se definiría como *educación informal* (p. ej., actividades extraescolares) o *no-formal* (p. ej., educación para adultos), según el caso. FERNÁNDEZ, C.M. y RODRÍGUEZ, M.C.: «Educación formal, no formal e informal en el espacio europeo: nuevas exigencias para los procesos de formación en educación», *Aula Abierta*, 2005, pp. 45-56.

⁴⁹ Allá donde la autoevaluación supone que el sujeto/objeto evaluador y evaluado es el mismo, la metaevaluación implica evaluar el propio procedimiento de evaluación. MARTÍN, A. y REYES, C.I.: *op. cit.*, pp. 10-16.



4. POSIBILIDADES CONTRAHEGEMÓNICAS

Teniendo en cuenta los análisis anteriores, podemos decir que el ejercicio hegemónico neoliberal se desarrolla a partir de tres elementos claves, a saber: el sujeto, la sociedad político-civil y el mercado. De ahí que la fuerza de su acción haya residido principalmente en la articulación de dispositivos discursivos operantes en estos tres frentes; por un lado, generando consensos sobre la racionalidad y el aprendizaje del sujeto de la mano de paradigmas psicológicos tales como el conductismo; por otro lado, estableciendo una propuesta de cambio social que, diferenciándose de un contexto de crisis, toma «El Mercado» como criterio regulador de la adecuada organización gubernamental.

Ahora bien, aceptando la preponderancia actual de la lógica neoliberal en la racionalidad gubernamental española y, por ende, en el desarrollo de las políticas educativas, cabe cuestionarse sobre dos aspectos interdependientes: las características del sujeto neoliberal y la posibilidad de generar una estrategia contrahegemónica⁵⁰ a partir de la esfera escolar. Si bien atender la primera cuestión supone discernir los mecanismos psicológicos que imperan en el accionar de los individuos, motivándolos a perpetuar o, en su caso, a contradecir las condiciones sociales de existencia, el segundo punto requiere desentrañar el margen de acción emancipadora que desde los espacios académicos puede fraguarse. Vayamos por pasos.

Acorde con las consideraciones de Gramsci y Althusser, la «lógica neoliberal», en tanto que práctica hegemónica y discursiva, constituye subjetividades políticas y formas de concebir la actuación del Estado a través de la interpelación ideológica. Instituido «El Mercado» como marco regulador de la *práxis* gubernamental y criterio demarcador del «deber ser» social, los ciudadanos, en aras de posibilitar el funcionamiento de la sociedad, se ven instruidos a integrar unos patrones de pensamiento y conducta consonantes con la doctrina económica neoliberal. En coherencia con ello, la racionalidad neoliberal puede definirse como una lógica político-económica o tecnología de gobierno⁵¹ que, más allá de ocultar realidades, articula «verdades» y «razones de ser» que determinan el ordenamiento del Estado, así como de instituciones tales como la escuela.

Lo que en este punto hemos de tener en cuenta es que dichas «razones de ser» o pautas de racionalidad, aunque operen desde la funcionalidad del sistema, sea escolar, sea gubernamental, recaen enteramente sobre los sujetos. En efecto: la función del sistema depende de la operatividad de sus partes componentes; en este caso, los sujetos. En virtud de ello, diríamos que la lógica de equivalencia que se establece entre el ámbito empresarial y los espacios educativos tiene como soporte principal la sinergia de las subjetividades implicadas. En la medida en que la escuela

⁵⁰ Se entiende por «contrahegemonía» aquel proceso antagónico a la articulación hegemónica dominante. SADER, E.: «Hegemonía y contra-hegemonía para otro mundo posible», *Rebelión*, 2001.

⁵¹ FOUCAULT, M. *op. cit.*, 2007, pp. 336-337.



constituye, justamente, los procesos de configuración de los distintos perfiles sociales y profesionales, ella se vuelve uno de los escenarios emancipadores más potentes⁵².

He ahí la razón por la que, de existir algún tipo de oportunidad contrahegemónica, ella deba encontrarse en los propios sujetos escolares; más concretamente, en sus modos de operar de manera racional y afectiva. Aclarado esto, cabe retomar nuestra pregunta inicial: ¿cuál es el perfil psicopedagógico y profesional que se potencia actualmente en el sistema educativo, predominado por la racionalidad neoliberal? La respuesta no se hará esperar: la lógica del mercantilismo aplicada a la generalidad de la sociedad desemboca en lo que se ha venido a denominar *homo economicus*⁵³. Teniendo en cuenta que, según Foucault, el *homo economicus* es un producto social de la tecnología gubernamental liberal, este se define por ser un sujeto de interés, esto es, un sujeto guiado por intereses eminentemente lucrativos e individuales⁵⁴. En este sentido, dada la definición que otorga el neoliberalismo del comportamiento racional, *homo economicus* y «sujeto de interés» vendrían a constituir dos expresiones particulares de la subjetividad neoliberal.

Teniendo en cuenta la peculiaridad de la misma, la estrategia contrahegemónica que desde la escuela convendría confeccionar implicaría una educación enfocada en valores como el altruismo, la filantropía o el compañerismo. Ello supone examinar, paralelamente, de qué manera resultan compatibles la racionalidad del *homo economicus* y una ética que vele por la libertad tanto como por la igualdad social. En otras palabras: el proceso contrahegemónico del que hablamos pasa por analizar qué tipo de ética o de comportamiento moral⁵⁵ tiene cabida en la racionalidad del sujeto neoliberal. Y es que, si el sujeto neoliberal fuera éticamente compatible con el sujeto de derecho, el propósito de la estrategia contrahegemónica no estribaría tanto en la erradicación del *homo economicus* cuanto en su modificación.

En aras de responder a esta cuestión, nos apoyaremos en los análisis *foucaultianos* sobre el *homo economicus* y el «sujeto de derecho» (civil y moral). Lo que ellos explicitan queda puesto en evidencia de forma clara: el «sujeto de derecho», en contraste con el *homo economicus*, es un sujeto centrado en el deber social de los gobernantes y en la garantía de unas condiciones sociales basadas en la seguridad y la justicia; en última instancia, él tiende a primar la igualdad colectiva antes que la libertad individual⁵⁶. De ahí que el «sujeto de derecho» se constituya como el contrario dialéctico del *homo economicus*. Más específicamente, diríamos que la principal diferencia entre estas dos categorías de la subjetividad radica en la carac-

⁵² GRAMSCI, A.: *Cuadernos de cárcel: tomo 2*. Edición crítica del Instituto de Gramsci, Valentino Gerratana (ed.), Roma, 1999, pp. 55, 195.

⁵³ «El 'homo economicus' es, si se quiere, el punto abstracto, ideal y puramente económico que puebla la realidad densa, plena y compleja de la sociedad civil. O bien: la sociedad civil es el conjunto dentro del cual es preciso resituar esos puntos ideales que constituyen los hombres económicos, para poder administrarlos de manera conveniente». FOUCAULT, M.: *op. cit.*, 2007, p. 337.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 316.

⁵⁵ GARCÍA, P.: «Ética y moral», *Diccionario Filosófico*, 1999, doi: <http://filosofia.org/filomat>.

⁵⁶ FOUCAULT, M.: *op. cit.*, 2007, p. 317.



terización del «principio de transferencia» de los derechos o, en otras palabras, en la capacidad para fundamentar las limitaciones de la propia acción en el respeto de los derechos ajenos⁵⁷.

A este respecto, cabe subrayar que «no solo hay una heterogeneidad formal entre el sujeto económico y el sujeto de derecho», sino que también hay una diferenciación en sus modos de relacionarse con el poder político⁵⁸. Así pues, mientras que el «sujeto de derecho» fundamenta su existencia en una racionalidad gubernamental jurídica y, por ende, demanda la supervisión de las desigualdades sociales, el *homo economicus* aboga por una desregulación del juego económico y, paradójicamente, una regulación en lo sociofamiliar, cultural y político-educativo. Por tanto, de responder la racionalidad del sujeto neoliberal a alguna moral, esta tendría un carácter eminentemente instrumentalista o utilitarista, pues la disposición de los sujetos estaría principalmente motivada por la optimización de los propios intereses, primando los fines, ganancias o beneficios, sobre los medios utilizados para lograrlos.

En coherencia con ello, diríamos que el principal reto del proyecto contrahegemónico estriba en la inculcación de una ética basada en el altruismo, en vez del lucro, en el compañerismo, en vez de la competencia, y en la vocación, en vez de la instrumentalización de los perfiles profesionales. El ideal sería, en cualquier caso, alcanzar un equilibrio entre la libertad individual, incluyendo la posibilidad de generar riqueza personal, y la igualdad social, que se traduce en la aplicación de estrategias que compensen las brechas culturales existentes entre los distintos sectores de la población.

Ahora bien, la promoción de los valores éticos mencionados debe combinarse, si se quiere fraguar una estrategia emancipadora adecuada, con un contenido educativo determinado. A este respecto, encontramos dos grandes tradiciones pedagógicas: la fraguada por Platón, que sintonizaría con los ideales de la socialdemocracia, y la confeccionada por los sofistas, que convergería con la lógica neoliberal. En efecto: allí donde la primera favorece un contenido pedagógico basado en la transversalidad y universalidad del conocimiento teórico⁵⁹, la segunda promueve la particularidad y utilidad de la aplicación o la técnica⁶⁰. En este sentido, el mencionado proyecto contrahegemónico debería priorizar el amor por el conocimiento (*philosophía*) y no la mera utilidad del mismo. No se trata, empero, de negar una cosa por otra, o de eliminarla, sino de reorganizar la jerarquía de los valores pedagógicos.

Téngase en cuenta, con todo, que las sucesivas reformas educativas hasta ahora desarrolladas manifiestan la pugna existente entre una comprensión socialdemócrata de la educación y la posición neoliberal. Si la primera ha posibilitado la

⁵⁷ *Ibidem*, p. 316.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 318.

⁵⁹ De este modo, la contraposición *dôxa-epistême* de Platón puede considerarse correlativa a la contraposición *ideología-ciencia* de Althusser.

⁶⁰ LOZADA, B.: *Foucault: poder, discurso y sofística*. Bolivia, UMSA, 2000, pp. 247-251, doi: <http://www.cienciasyletras.edu.bo/publicaciones/filosofia/articulos/estudios%20bolivianos%20II/Estudios%20Bolivianos%202.pdf>.



movilidad –generalmente ascendente– de los diversos grupos sociales en la estructura político-económica, la segunda ha desencadenado la creación de contextos educativos mayormente selectivos, de carácter tecnócrata y mecanicista. El logro de un acuerdo legislativo entre los distintos partidos políticos se vuelve, en coherencia con lo anterior, más que necesario.

5. CONCLUSIÓN

La pugna para definir la política educativa constituye [...] una lucha por el control de las funciones de producción y reproducción de la enseñanza⁶¹.

Partiendo de los análisis desarrollados a lo largo de las páginas anteriores, diversas son las reflexiones y conclusiones a extraer.

En primer lugar, teniendo en cuenta los inicios ilustrados de la escuela contemporánea, podemos decir que el aparato escolar ha estado desde el siglo XVIII intrínsecamente unido al Estado, de tal forma que su actividad ha quedado siempre sujeta a las políticas educativas gubernamentalmente confeccionadas. Asimismo, de acuerdo con las aportaciones teóricas del filósofo francés Althusser, así como del italiano Gramsci y el argentino Laclau, el estudio de la función social del sistema educativo nos ha permitido constatar el rol de este como Aparato Ideológico de Estado y, por ende, como espacio de articulación hegemónica y construcción discursiva de subjetividades.

Más específicamente, el Análisis del Discurso y la concepción del sistema social y sus diferentes ámbitos como escenarios simbólico-discursivos han contribuido significativamente a la comprensión del ejercicio hegemónico como integrador de demandas sociales plurales en torno a un proyecto político particular. En este caso, desde el tercer cuarto del siglo XX las estrategias de hegemonía neoliberal se han constituido principalmente mediante un tipo de discurso lingüístico, siendo los enunciados cientificistas de la economía, por un lado, y de la psicología conductual, por otro, los instauradores de una nueva racionalidad del sujeto social y pedagógico respectivamente.

La exploración discursiva, lingüístico-semiótica, de los procesos hegemónicos neoliberales en el ámbito educativo nos ha posibilitado advertir dos tipos de influencia: una primera relativa a la concepción y evaluación de los sujetos, discentes y docentes; una segunda referida a la función social y la finalidad del sistema educativo o los entornos académicos. Precisamente, la lógica del funcionamiento empresarial constituiría la relación que ambas esferas guardan entre ellas. Y es que, en efecto, sujeto (docente o discente) y objeto (institución o técnica) se fundamentan mutuamente sobre la base de dispositivos de control neoliberal.

⁶¹ KINGHT, J., SMITH, R. y SACHS, J.: «La deconstrucción hegemónica: política multicultural y respuesta populista», en BALL, J.S. (ed.): *Foucault y educación. Disciplinas y saber*. Madrid, Morata, 2001, p. 145.





En concordancia con lo anterior, hemos podido comprobar el uso, por un lado, del término «eficacia» como criterio de evaluación interna del espacio académico particular y, por otro lado, del principio de «adaptación» al mercado como mecanismo de regulación externa del sistema educativo general. Las políticas educativas serían, en este orden de ideas, manifestaciones materiales de «El Mercado» como norma constituyente de una nueva racionalidad gubernamental. De ahí que, de ser trasladada legislativamente a la escuela la lógica socioeconómica propia del neoliberalismo, sean las políticas educativas y, más específicamente, el currículo las vías de acceso formalmente determinadas; vías aquí concebidas como estructuras simbólicas que reflejan los efectos del proceso hegemónico neoliberal.

Por su parte, dada la primacía de la hegemonía neoliberal en la racionalidad política general y en el marco pedagógico en particular, se ha analizado qué tipo de subjetividades tienden a fraguarse en el espacio académico. Teniendo en cuenta que la lógica neoliberal ha incidido en la concepción de los sujetos de aprendizaje, en el uso de los mecanismos de evaluación y en el diseño de objetivos académicos, ella ha contribuido a la incubación del denominado *homo economicus*; se trata de un tipo de subjetividad que prima el lucro individual frente a la igualdad social. De ahí la importancia que la reeducación del *homo economicus*, en cuanto agente de la perpetuación del orden neoliberal, tiene en toda estrategia contrahegemónica.

En efecto: en el momento de barajar estrategias para la construcción de un proyecto contrahegemónico, más que abogar por un cambio en las políticas o instituciones educativas –lo que supondría actuar en la dimensión estructural–, se considera oportuno optar por una transformación progresiva que actúe sobre el plano ideológico, esto es, sobre la funcionalidad de las consciencias, las cosmovisiones y los sentidos comunes (en última instancia, sobre el sujeto)

Llegados a este punto, cabe preguntarse ¿en qué medida es posible transformar la racionalidad gubernamental desde la educación formal, es decir, desde un ámbito regulado por el propio gobierno? Se trata de una pregunta cuya respuesta se fundamenta en otra que ha subyacido en todos nuestros análisis: ¿hasta qué punto el Estado, en cuanto ámbito dominado por la lógica neoliberal, pierde la legitimidad de sus acciones y decisiones? Y es que, si los mecanismos de regulación neoliberal determinan la dirección gubernamental del Estado, el ejercicio soberano de este, más allá de residir en los representantes legítimamente electos, queda sujeto a presiones de *lobbies* e intereses comerciales que, en última instancia, reflejan un juego de relaciones de poder geopolíticas y económicas ajeno a las urnas⁶².

Precisamente, es este cuestionamiento de la legitimidad soberana el que fundamenta el proceso contrahegemónico que desde la escuela pudiera fraguarse. Con todo, en la medida en que la posibilidad de la contrahegemonía neoliberal

⁶² Si bien el citado Plan de Bolonia ejemplifica el poder de «El Mercado» en el caso educativo, la reforma constitucional (art. 135) en torno a los presupuestos estatales fraguada el verano de 2011 por el presidente del gobierno del momento (J.L. Zapatero) y el líder de la oposición (M. Rajoy) refleja el poder de la presión tecnócrata-bancaria.

parte del cuestionamiento de la legitimidad gubernamental, la necesidad de forjar un diálogo crítico y reflexivo desde diversos frentes—filosófico, sociológico, jurídico y pedagógico— se torna ya no solo oportuna, sino imperiosa; la calidad de nuestra democracia depende de ello.

RECIBIDO: mayo de 2018, ACEPTADO: junio de 2018



EL PURGATORIO COMO *DISPOSITIVO*, UNA MANIFESTACIÓN DEL PODER

José Roberto Conde Morales

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

fripperafro@hotmail.com

RESUMEN

El purgatorio fue, a partir del siglo XII, el «tercer lugar» al que las almas podrían llegar después de la muerte en la tierra. Para establecer esta idea fue necesaria la implementación de diversas técnicas y prácticas a nivel social que pudieran ser interiorizadas en cada miembro de la Iglesia católica. El purgatorio se estableció como un *dispositivo* que permitió ejercer el poder sobre todo un campo social a través del *saber*. El saber y el poder crearon una subjetividad. El objetivo de este trabajo versa sobre la construcción de este *dispositivo*. La noción de *dispositivo* de Michel Foucault se muestra como una heterogeneidad estratégica que trata de responder a una urgencia.

PALABRAS CLAVE: purgatorio, técnicas, prácticas, *dispositivo*, poder, saber, subjetividad.

THE PURGATORY AS A *DISPOSITIF*, A MANIFESTATION OF POWER

ABSTRACT

The purgatory was, from the 12th century on, the third place where the souls would arrive after death on earth. To set this idea up, it was necessary the implementation of diverse techniques and practices on a social level which could be internalized by every member of the catholic church. The purgatory established itself as a *dispositif* which allowed to execute the power on a whole social field through a *Knowledge*. This power and this «knowledge» built the subjectivity. The target of this work is to analyze the development of this *dispositif*. The Michel Foucault's notion of *dispositif* shows itself as an strategic heterogeneity trying to respond to an urgency.

KEYWORDS: purgatory, techniques, practices, *dispositif*, power, knowledge, subjectivity.





La intención del presente trabajo es analizar la idea del purgatorio como un dispositivo que normativiza y regula la vida humana entre los miembros de la comunidad católica a partir del siglo XII. Sin embargo, no nos limitaremos al aspecto meramente regulador de ese dispositivo; haremos una reflexión acerca de cómo es que ese dispositivo ha sido construido. Por ello, nos enfocaremos al mismo tiempo en la idea del purgatorio como un *saber* generado por una tradición que desemboca en la concepción católica de un lugar que sirve de antesala para la vida eterna. Los miembros de la comunidad católica que vivieron con la incertidumbre de la espera por la salvación, necesariamente tuvieron que «doblar la fuerza»¹ sobre sí mismos para tratar de asegurar un lugar dichoso en el más allá; por lo tanto, vemos que entre ellos se da una subjetivación. Tomando en cuenta estos elementos, tenemos que remitirnos al filósofo cuya obra se conforma por los ejes del saber, poder y la subjetividad, Michel Foucault.

A la preocupación en vida sobre la salvación, que es la que todo cristiano pretende alcanzar, se sumó, durante el siglo XII, la inquietud, desde la muerte, acerca del tránsito hacia esta. La penitencia había sido ya un medio para alcanzar este estado; la misma penitencia se mostraba como un estatus². Quien se mostraba a sí mismo como pecador, quien mostraba la verdad de su ser como indigno de la gracia de Dios, tenía que hacerlo no sólo frente a la institución, sino ante la sociedad en general. Sin embargo, parece que para el periodo antes mencionado, la penitencia que se realiza en el mundo de la vida ya no es suficiente; esta se convierte en sólo una etapa de un proceso más largo y penoso. Será en el purgatorio donde la penitencia termine de realizarse; será en el fuego del purgatorio donde las almas expiarán sus faltas. No obstante, la idea de un sufrimiento pasajero en ese lugar de tránsito era preferible a la otra opción, el infierno, un lugar donde ya no existe redención posible. Es comprensible que, ante la idea del sufrimiento por el que se habría de atravesar, la comunidad católica hiciera todo lo posible por tratar de cortar el tiempo de estancia en este lugar.

Es durante el siglo XII cuando presenciamos la aparición de un lugar dentro de la tradición cristiana. Los dos sitios a los que ya se encontraba acostumbrada la sociedad de la Edad Media vieron nacer un «tercer lugar». Será Dante quien nos haga una de sus descripciones más famosas. Sin embargo, los elementos que lo conforman pertenecen a las más diversas representaciones provenientes de los tiempos pasados. El purgatorio, ese tercer lugar, viene a cambiar, a partir del siglo XII, la relación entre los vivos y los muertos. Es un lugar en el que el vínculo entre ambos se establece de una manera más fuerte y directa. El más allá ya no representó un límite para el poder.

¹ DELEUZE, Gilles: *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 224.

² FOUCAULT, Michel: *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires, FCE, 2014, 441 pp.

1. EL «DISPOSITIVO PURGATORIO»

¿Qué es lo que Foucault entiende por dispositivo? En una entrevista de 1977, Michel Foucault responde a Alain Grosrichard acerca de este concepto³. Foucault había apenas publicado el primer tomo de su *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, y se encontraba con grandes dudas en su proceder a la hora de escribir este trabajo. No se atrevía a decir aún «esto es lo que pienso», así que se sentía dispuesto en aquella época a discutir lo que proponía en su libro.

Foucault no quería caer en una historia de la sexualidad a manera de como lo hacía la historia de las ideas, o a la manera en la que la historia de la ciencia lo hacía a través de la biología y la botánica; el autor hablaba de un «dispositivo de sexualidad». ¿Cómo debemos entender esta idea? Para el filósofo francés, el nombre designaba un conjunto heterogéneo, el cual comprende a los discursos, a las instituciones, a los espacios arquitectónicos, a los reglamentos, a las leyes; a los enunciados científicos y a las proposiciones filosóficas y morales, etc. Los elementos que conforman el dispositivo son tanto discursivos como no discursivos. «El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos».

En el dispositivo existe una naturaleza del vínculo de la relación que podía existir entre los elementos heterogéneos, esto es lo que quería situar Foucault. De esta manera, «ese discurso puede bien [aparecer] como un programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad». Para el autor, existe un juego entre los elementos discursivos y no discursivos en el que estos pueden cambiar de posición, a la vez que permutan sus funciones. Podríamos tomar el ejemplo del cambio de posición que existe en la pastoral cristiana respecto a «las prácticas de sí» con aquella que tenía en el mundo grecorromano.

Por último, Foucault entiende el dispositivo como cualquier formación histórica que fue necesaria gracias a la existencia de una «urgencia». Tomando en cuenta esto, se debe comprender que el dispositivo es creado como una estrategia. El filósofo francés nos da un ejemplo claro de esto:

... esta pudo ser. [...], la reabsorción de una masa de población flotante que a una sociedad con una economía de tipo esencialmente mercantilista le resultaba embarazosa: hubo ahí un imperativo estratégico, jugando como matriz de un dispositivo, que se fue convirtiendo poco a poco en el mecanismo de control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis.

Tomando dichas ideas del dispositivo, nos proponemos el análisis del purgatorio como perteneciente a esta clase de estrategia. El purgatorio es, según nuestro entender, el resultado de la heterogeneidad, de lo discursivo y no discursivo; del ver y del hablar. El juego que se ha dado entre dichos elementos, dentro de la comunidad

³ FOUCAULT, Michel: «El juego de Michel Foucault», en *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones de la piqueta, 1984, pp. 127-162.



católica, se ha desarrollado de diversas maneras a lo largo de la historia. Y sobre todo, dicha estrategia responde a una urgencia dentro de la institución.

No es para nada casual que el purgatorio surja durante el siglo XII, justo en el momento histórico en el que se habla de una crisis estructural del feudalismo. Se trata de una crisis que no sólo se desarrolla en el ámbito económico, sino que se siente con toda su fuerza en la institución que reguló la vida durante toda la Edad Media. Es importante para nosotros el comenzar el análisis tomando en cuenta uno de los elementos que forman parte de dicha vida y que se relacionan con el ámbito del «más allá», el cual forma parte del monopolio que la Iglesia sustentaba. Nos referimos a la penitencia.

2. LA PENITENCIA COMO MODO DE SUBJETIVACIÓN

Como el purgatorio es un lugar en el que la penitencia continúa, es importante tomar en cuenta los orígenes de dicha práctica. En los tiempos del cristianismo prístino la penitencia sólo era una: el bautismo. El paso por el agua establecía la relación sujeto-verdad; era el reconocimiento de los pecados y la aceptación de una fe, a la vez que se fundaba el compromiso de mantenerse en santidad. Sin embargo, con el tiempo esta postura comenzará a suavizarse. Uno de los problemas con los que primeramente se enfrentó el cristianismo fue el del pecado que se repite a lo largo de la vida. La institución intentó apresuradamente dar soluciones a este problema.

Foucault nos plantea que hasta mediados del siglo II, «el cristianismo se consideraba una religión de perfectos, de puros, de gente incapaz de caer en el pecado»⁴. Ante la realidad del comportamiento humano, se plantea la idea de una segunda forma de penitencia: el jubileo. Este no es admisible para aquel que haya sido bautizado recientemente, sólo tendrán acceso a él aquellos que ya hayan tenido una relación con la verdad hace tiempo. La característica principal del jubileo es la de no ser ya una penitencia individual, se hace de forma colectiva. Dicho acto es el momento del arrepentimiento en la penitencia colectiva que busca nuevamente el perdón de los pecados. El jubileo como segunda oportunidad abrirá el camino para un tercer tipo de penitencia, aquella cuya característica es la de ser indefinidamente renovable.

Las teorías de una penitencia única a través del bautizo y las teorías que hablan de una segunda oportunidad de redimir los pecados son abordadas por Foucault a través de un texto que data más o menos del año 140 de nuestra era, *El pastor*, de Hermas. En este, el autor se representa a sí mismo en un diálogo con el ángel de la penitencia en el que le pregunta por la veracidad de lo que dicen «algunos doctores» acerca de la imposibilidad de otra penitencia que no sea la del bautismo. El ángel responde lo siguiente:

⁴ FOUCAULT, Michel: *Del gobierno...*, op. cit., p. 200.



Quien ha recibido el perdón de sus pecados no debería [...] pecar más, sino mantenerse en santidad. [...]. Por lo tanto, el Señor ha instituido una penitencia únicamente para quienes han sido llamados antes de estos últimos días. Pues el Señor conoce los corazones y, al saber todo por anticipado, conoció la debilidad de los hombres y las innumerables intrigas del diablo, que engañará a los servidores de Dios y ejercerá contra ellos su malicia. En su gran misericordia, el Señor se conmovió por su creatura e instituyó esta penitencia, y me encargó su dirección. Pero, te lo digo: si después de este llamado importante y solemne alguien, seducido por el diablo, comete un pecado dispone de una sola penitencia; más si peca una vez tras otra, [...] la penitencia es inútil para un hombre semejante: ha de costarle mucho disfrutar de la vida eterna⁵.

A pesar de que la discusión acerca de la existencia de una segunda oportunidad para el perdón de aquellos individuos que ya han sido llamados a la verdad con el bautismo puede ser muy interesante; a Foucault le llama la atención otra cosa: la significación de la repetición de la penitencia dentro de una concepción de la salvación y la significación de la repetición misma del pecado⁶.

Los textos apostólicos de principios de nuestra era mencionan que una vez que el individuo ha llegado a establecer una relación con la verdad a través de la primera penitencia, que es el bautismo, dicho vínculo ya no puede ser restablecido cuando el hombre cae en el pecado. Como ya hemos mencionado, esta postura se irá atenuando. Lo que nos puede llamar la atención, de la misma manera que a Foucault, es el porqué de esta permisibilidad hacia el pecador de la repetición de las faltas. Ya veremos que esta aparición de los atenuantes es una manifestación del poder mismo.

Lo que nos interesa acerca de la cuestión de la penitencia es que esta es un movimiento de la fuerza. La fuerza en el individuo se dobla sobre sí misma, haciendo que este se reconozca a sí mismo como un pecador. La verdad que se manifiesta de igual manera en la falta es el principio para el desarrollo de las prácticas sobre sí. Es decir, el individuo no sólo se reconoce como un pecador, sino que trata al mismo tiempo de enmendar su falta. Las prácticas de los primeros cristianos muestran un dramatismo: confesión pública de las faltas en la plegaria, la súplica a Dios por el perdón, la exclusión provisoria del pecador a los rituales propios de la comunidad y el dar algo del fruto del trabajo para redimir el pecado⁷. Este último punto es importante en nuestra investigación, ya que la limosna será una de las prácticas más socorridas, junto con la plegaria y el ayuno, en el catolicismo con respecto al perdón del pecado.

El hombre que cae en el pecado tiene una segunda oportunidad, el jubileo. Ya hemos dicho que este se desarrolla de forma comunal. Esta es una de las primeras atenuantes. Así, existe una segunda oportunidad de redimirse. Con el tiempo, el

⁵ HERMAS, Le Pasteur: citado en FOUCAULT, Michel: *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires, FCE, 2014, p. 196.

⁶ *Ibidem*, p. 200.

⁷ *Ibidem*, pp. 205-207.



cristianismo aceptará que el hombre es en sí un pecador, aun quitándose de encima el pecado original. «El malo» se encuentra siempre al acecho. La invención del purgatorio pudo ser una respuesta estratégica ante el estatus del individuo como pecador. Se forma de esta manera otro atenuante. Muestra de ello es que para el siglo xvii, época del auge del purgatorio en el medio católico, ya no se pone en cuestión la estada en el tercer lugar; el individuo vive con el estatus de pecador, y este se reconoce a sí mismo como tal. Las prácticas que los individuos realizaron en aquel tiempo lo demuestran.

Creemos que de esta forma nos encontramos con una nueva relación entre el sujeto y la verdad: el sujeto como continuo pecador. Un sujeto que ya no se encuentra seguro de su propia salvación y que realiza prácticas que aseguran la salvación de aquellos que se le han adelantado a través de las oraciones y las indulgencias, y que asegura que dichas prácticas sean realizadas en su nombre, aun después de morir, a través de las obras pías que son resultado del dinero que alguna vez tuvieron en vida.

3. LA CONSTRUCCIÓN DEL «TERCER LUGAR»

El purgatorio es un lugar que fue consolidándose vía la teología escolástica de santo Tomás, san Buenaventura, Alberto Magno y otros. El papa Inocencio IV proclamó su creencia en este sitio a mediados del siglo xiii. Se lo considerará de forma dogmática a partir del año 1274 durante el II Concilio de Lyon. Otros concilios, el de Ferrara (1438) y el de Trento (1563), vendrán a confirmar su existencia⁸. Aparece de esta forma toda una época que hace ver un tercer lugar y hace hablar de este, aunada a una institución que proclamará el monopolio del «más allá» a través de las practicas que ella regulariza y que garantizan el tránsito a la salvación. Saber y poder se nos muestran aquí como un estrato y una estrategia.

Se trata de un tercer lugar que completa el paisaje del universo. La Edad Media tiene una «cosmografía» propia que va a llegar incluso a la era moderna. Se trata del sistema ptolemaico: la Tierra al centro, rodeada de siete esferas concéntricas que contenían un astro. El astro más cercano era la luna, después seguía el sol e, inmediatamente, los cinco planetas conocidos hasta el momento: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Por encima de ellas, se encontraba una octava esfera, la cual contenía las estrellas del firmamento, que se creían inmóviles. Las esferas carecían de un movimiento propio, estas tenían que ser impulsadas por los ángeles. Arriba de la última esfera, se encontraba el cielo; mientras que el infierno, el purgatorio y los limbos eran arrojados a las profundidades de la corteza terrestre⁹. El purgatorio se

⁸ FOGELMAN, Patricia: *Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial*, Andes, num. 15, Salta Argentina, Universidad Nacional de Salta, 2004.

⁹ VON WOBESER, Gisela: *Certezas, incertidumbres, y expectativas en torno a la salvación del alma, creencias escatológicas en Nueva España, siglos xvi y xvii*, Historia Mexicana, vol. LXI, núm. 4, abril-junio, Distrito Federal, México, El Colegio de México, 2012, pp. 1311-1348.



encuentra cerca, en esta representación, de aquel lugar al que tanto teme el cristiano. Sin embargo, el ocupar ya un espacio en dicho lugar vendría a reconfortar un poco al alma. Se trata de un espacio de transición hacia aquel sitio que se encuentra por encima de toda esta cosmografía.

Los lugares de los que se habla en todo este largo periodo –la Edad Media y la Modernidad– son resultado de la «dispersión» como es entendida por Foucault¹⁰. Es decir, la conglomeración de discursos e imágenes, provenientes de los «focos de poder», que forman un objeto de conocimiento. Todo lo que una época hace ver y todo lo que una época hace decir sobre dichos lugares conforman el «saber» sobre estos. Un ejemplo muy próximo a nosotros podemos encontrarlo en la evangelización que se desarrolló en América. Los frailes encargados de tal misión hicieron uso de instrumentos cuya carga ideológica buscaba ciertas reacciones entre los colonizados: la idea de salvación, la esperanza y el miedo. La descripción minuciosa de los lugares se realizó a través de los sermones, el catecismo, la pintura mural, los libros devocionales, etc. Todo con el fin de introducir a las personas, en especial a los indígenas, en la moral cristiana¹¹. Es quizá a través de la imagen la manera en que un lugar como el purgatorio tiene una mayor difusión entre la población. Para el vulgo existía la pintura mural que se encontraba en los sitios, o los lugares de visibilidad, a los que la comunidad cristiana acudía regularmente; mientras que para la gente letrada, los grabados dentro de los libros diseminaban una imagen tomada como fidedigna. Un elemento es constante en las representaciones del purgatorio, también de las del infierno: el fuego. Las almas aparecen dentro de este mientras claman por la salvación. Pero el fuego representa dos fines distintos; en el infierno es un fuego que abrasa y castiga, mientras que en el purgatorio se trata de un fuego que consume y purifica. Por un lado consume los pecados en los que se ha caído; por el otro, purifica el alma, que prontamente alcanzará la salvación. El paso por el fuego se convertirá con el tiempo en condición de salvación.

Como menciona Jacques Le Goff, el cristianismo había heredado de las religiones y civilizaciones más antiguas toda una «geografía del más allá»¹². Los elementos que forman la representación del purgatorio son provenientes de culturas tan antiguas como la hindú y la judía. Sin embargo, una de las representaciones más famosas pertenece a la Edad Media. Hablamos de aquella representación que aparece en *La divina comedia*, de Dante Alighieri, escrita entre los años de 1307 y 1321. La geografía del lugar en el que Dante es conducido se asemeja a cualquier sitio en la Tierra: existen montañas, ríos y mares. Pero todo se encuentra rodeado de una atmósfera turbia e inquietante. Las almas se hallan en este sitio para «embellecerse» y se olvidan de tal fin cuando ven a un hombre vivo entre ellos¹³.

¹⁰ DELEUZE, Gilles: *El saber: Curso sobre Foucault*. Buenos Aires, Cactus, 2013, p. 256.

¹¹ VON WOBESER, Gisela: *op. cit.*, p. 1321.

¹² LE GOFF, Jacques: *El nacimiento del purgatorio*. Madrid, Taurus, 1981, p. 10.

¹³ ALIGHIERI, Dante: *La divina comedia y la vida nueva*. México, Porrúa, 2002, p. 394.



Durante su estancia en el purgatorio, Dante es interferido por una de las almas que los guiarán en su ascenso por una montaña. Se trata de Manfredo, hijo del emperador Federico II, quien fue muerto por el ejército de Carlos de Anjou en 1266. Este personaje nos anuncia el tipo de relación que se establece entre los vivos y los muertos a través de la idea de un purgatorio. Manfredo había sido excomulgado y sus restos fueron desenterrados y arrojados fuera del reino de Nápoles. Manfredo le pide un favor a Dante. Este consiste en que una vez regresado al mundo de los vivos, Dante busque a la madre de Manfredo y le explique que este no ha caído de la gracia de Dios, sino que se encuentra en el tercer lugar expiando sus pecados. Pero también le pide algo más significativo:

Es verdad que el que muere contumaz para con la santa Iglesia, por más que al fin se arrepienta, debe estar en la parte exterior de esta montaña un espacio de tiempo treinta veces mayor del que vivió en contumacia, a menos que no se abrevie la duración de este decreto merced a eficaces oraciones. Calcula, pues, lo dichoso que puedes hacerme, revelando a mi buena Constanza cómo me has visto, y la prohibición que pesa sobre mí, que puede alzarse por los ruegos de los que existen allá arriba¹⁴.

La súplica de Manfredo nos muestra la relación que comienza a gestarse entre los vivos y los muertos. Manfredo ha sido excomulgado, por lo tanto el lugar más acorde para él sería el infierno. Sin embargo, ruega a Dante para que dé la noticia sobre su localización en el purgatorio con el fin de que tenga una ayuda para sortear rápidamente este sitio. Las oraciones dirigidas a su alma son el medio para lograrlo. Dicha práctica es una de las más representativas en el catolicismo: la oración por las ánimas del purgatorio. Con el tiempo, tal práctica irá perfeccionándose, haciéndose más racional, hasta alcanzar lo que Le Goff denomina una «aritmética de la salvación»¹⁵. La idea de la existencia del purgatorio no fue acogida con entusiasmo por todo el mundo cristiano. Las iglesias reformadas fueron las primeras en negarse a ella. Fue necesario que se enfatizara la necesidad de que el purgatorio fuera introducido en la creencia. El Concilio de Trento llamó la atención sobre el asunto:

... que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar; manda el santo Concilio a los obispos que diligentemente se esfuercen para que la santa doctrina sobre el purgatorio, enseñada por los santos padres y sagrados concilios sea creída, mantenida, enseñada y en todas partes predicada por los fieles de cristo¹⁶.

El tercer lugar comienza a mostrarse en este tiempo con características bastante parecidas a las del infierno: un lugar oscuro y cavernoso, en el que el fuego reinaba. Algunos «expertos» en el tema llegaron a mencionar que era el mismo

¹⁴ *Ibidem*, p. 119.

¹⁵ LE GOFF, Jacques: *op. cit.*

¹⁶ DENZINGER: *El Magisterio de la Iglesia*, en VON WOBESER, Gisela: *op. cit.*, p. 1323.



fuego el que alimentaba tanto al infierno como al purgatorio. Una de las diferencias principales radicaba en el tiempo de estadía en ambos lugares; el infierno era un lugar en el que las almas penarían eternamente, mientras que el purgatorio era un lugar de tránsito temporal. Se hace mención de que el purgatorio adquirió una primacía en el discurso durante el siglo xvii. El interés en el infierno decayó durante esta época y no vino a adquirir renombre nuevamente sino hacia mediados del siglo xviii. La causa de este renacimiento se debe al avance del laicismo. Los jesuitas, principalmente, promovieron el infierno como lugar que debía ser temido¹⁷.

El purgatorio a partir del siglo xvi, por lo menos en el caso novohispano, tuvo una pronta aceptación. Las recomendaciones establecidas por la Iglesia para la pronta liberación de las almas fueron convirtiéndose en prácticas de manera más rápida. Para aquellos que se encontraban fuera del seno de la Iglesia católica no había salvación. Junto con los homicidas, los adúlteros y los criminales en general, todos los paganos, herejes, judíos, luteranos y, en el caso de las colonias, indígenas no bautizados tenían por lugar seguro el infierno. Incluso los niños no bautizados iban a un lugar diferente: el limbo. Llegó el momento en que sólo unos pocos tenían la salvación garantizada: los niños bautizados y aquel bautizado que no haya tenido tiempo de pecar antes de la muerte. También el ascetismo y el martirio eran un medio para la salvación. Los ascetas se alejaban de los tres peligros para el alma: la carne, el mundo y el demonio¹⁸. Las señales de la salvación se mostraban en los cuerpos de los difuntos. Es muy grande el número de testimonios de personas que habían visto resplandores y levitaciones en el cuerpo del difunto o justo antes de que este muriera. Había otros que decían haber escuchado música o percibido olores agradables en el ambiente cuando alguien moría. Otro signo de salvación era la conservación de un cadáver aun cuando hubiera pasado un tiempo considerable desde la muerte¹⁹. Estos testimonios, estas experiencias, forman parte del *saber* de una época. Para nuestra época, tales aseveraciones sólo pasan a formar parte de la superstición.

Hemos mencionado que durante el siglo xvii se da el auge del purgatorio. Para ese momento, ya casi nadie escapa a una estadía en este lugar. Las representaciones pictográficas de la época muestran a personajes como ascetas, curas, papas, obispos y monjas en las llamas del fuego purgatorio. Juan de Palafox llegó a mencionar que incluso santos canonizados habían tenido que purgar sus imperfecciones. Ante tal situación, en la que incluso los hombres más cercanos a Dios tenían que purgar sus faltas, es comprensible el miedo de los hombres por la posibilidad de una estadía larga en el purgatorio. Es por ello por lo que se instituyeron varias prácticas para contrarrestar tal situación.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1324.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1326.

¹⁹ *Ibidem*, p. 1327.



4. LA MANIFESTACIÓN DEL PODER A TRAVÉS DEL PURGATORIO

Para terminar, debemos analizar con qué tipo de poder se encuentra relacionado el dispositivo purgatorio del que venimos hablando hasta el momento. En la penitencia existe un movimiento al que podríamos clasificar como subjetivación, ya que a través de ella los individuos vuelven a tener un acercamiento con la verdad, a la vez que se reconocen a sí mismos como sujetos de un pecado continuo. Al mismo tiempo, hemos seguido, a grandes rasgos, la formación de este tercer sitio dentro de la tradición católica, con lo que hemos tratado de acercarnos al *saber*. Si nuestra intención es la de analizar el purgatorio como un dispositivo, tenemos que enfocarnos en la manera en la que el poder se manifiesta a través de este. Con ello quedará completo nuestro objetivo de utilizar los tres ejes del pensamiento de Michel Foucault.

En este autor encontramos principalmente los siguientes tipos de poder: el poder soberano, el poder disciplinario y el poder pastoral. Cada uno de ellos corresponde a una diferente época histórica o estrato. Cuando hablamos del purgatorio, lo más lógico sería el pensar que este pertenece al poder pastoral. Sin embargo, pensamos que en el dispositivo purgatorio, existe un poco de los poderes mencionados. Sin embargo, es necesario el centrarse un poco en las prácticas que el purgatorio motivó dentro del catolicismo. Las prácticas que promovió la Iglesia tenían dos fines: primero, la evasión del infierno y, segundo, acortar la estancia en el purgatorio. Estas eran seguidas por toda la vida y servían tanto para la salvación del alma propia como para la liberación de las almas que se creía se encontraban purgando sus pecados. Hubo un énfasis sobre el aspecto económico en la mayoría de las prácticas. Con ello, la institución eclesiástica fue beneficiada, al mismo tiempo que gran parte del cuerpo social, ya que una suma considerable del dinero que se obtuvo a través de las prácticas sirvió para sostener a instituciones educativas, de salud y de beneficencia. También sirvió para la manutención de enfermos y pobres²⁰.

El papel del testamento adquirió gran importancia durante la época. La muerte no debía sorprender a los individuos sin antes haber dejado por escrito el destino de su patrimonio, el cual sería usado para el mantenimiento del culto y de las instituciones. La mayor presión recaía sobre aquellas personas que percibían grandes ingresos, debido a que tal situación los alejaba aún más de un ascetismo. Una práctica muy recurrida fue la adquisición de indulgencias y bulas. Las primeras eran otorgadas por el papa, los obispos y los cardenales. Existía una racionalidad en la administración de dichas indulgencias. Una indulgencia plenaria garantizaba la liberación completa de las penas; existían al mismo tiempo unas indulgencias parciales que sólo quitaban una parte de la pena²¹. La adquisición constante de indulgencias hacía que estas fueran sumándose, es por ello por lo que nos referíamos a la «aritmética de la salvación». Esta fue una de las prácticas más criticadas por la

²⁰ *Ibidem*, pp. 1332-1333.

²¹ *Ibidem*, p. 1335.

Reforma protestante. Junto con las indulgencias existieron las bulas, aunque estas eran «orientadas a un propósito específico, por ejemplo el combate de los infieles, y el dinero era administrado por la corona»²².

Por otra parte, existieron los sufragios. Se trataba de una práctica que los vivos realizaban en función de las almas en el purgatorio. La celebración de misas forma parte de estos. Era de gran importancia, ya que en ellas se llevaba a cabo el rito del sacrificio de Jesús. Las oraciones y penitencias, las cuales eran realizadas por aquellos miembros de la sociedad que no tenían grandes ingresos o carecían en absoluto de ellos, como era el caso de las monjas, también eran sufragios.

La adquisición de indulgencias y de sufragios, como las misas, incrementaron de manera exagerada durante los siglos XVII y XVIII. Un individuo bastante hacendado podía pagar por un número muy grande de misas con el fin de sacar a un ser querido del purgatorio. Las cofradías adquirieron un papel relevante en el suministro de indulgencias y sufragios. Estas eran asociaciones de personas no pertenecientes al clero, pero cuya sede se encontraba en algún convento o catedral, que compartían algún rasgo en común, por ejemplo, pertenecer a un gremio de artesanos, ser de una misma región o pertenecer a una misma etnia. ¿Cuál era el fin de estas asociaciones? Ellas se ocupaban de suministrar a sus afiliados servicios que harían más fácil el tránsito a la muerte: un entierro digno, así como un número de indulgencias y de sufragios²³.

Por último, existió la fundación de capellanías. El capellán era una especie de becario que recibía el 5% de la renta sobre el dinero que había sido destinado para la fundación de la capellanía. Este dinero debía generar intereses. El que ocupaba una de ellas estaba comprometido a rezar misas a perpetuidad a nombre de los fundadores. El ser capellán era un requisito para el ordenamiento como sacerdote. Al mismo tiempo que la capellanía aseguraba la educación de varios niños que se dedicarían al sacerdocio, también sostenía a los conventos masculinos²⁴. Con el paso del tiempo, se dio un fenómeno muy peculiar:

Fue muy común que las donaciones piadosas y fundaciones se establecieran mediante gravámenes impuestos sobre bienes raíces pertenecientes a los donantes. Como cada generación llevaba a cabo sus propias fundaciones y donaciones, y no había costumbre de redimir los adeudos, fue muy frecuente que a lo largo del tiempo se acumularan gravámenes. El resultado fue que en el siglo XVIII la mayoría de las propiedades estaba endeudada por cantidades muy considerables a favor de las mencionadas instituciones rentistas. Dado que los compromisos establecidos en las fundaciones de capellanías o de las obras pías eran ineludibles, era frecuente que al morir una persona sus bienes tuvieran que rematarse para pagar sus adeudos y llevar a cabo las obras piadosas dispuestas en sus testamentos²⁵.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 1336.

²⁴ *Ibidem*, p. 1340.

²⁵ *Ibidem*, pp. 1340-1341.



Por muy interesante que sea la cuestión del beneficio económico que la Iglesia pudo obtener de las prácticas antes descritas, en el análisis del purgatorio como dispositivo esta cuestión no es la sobresaliente cuando establecemos el vínculo de este con el poder.

La concepción de Foucault acerca del poder difiere de los postulados de las teorías clásicas de este. ¿Cuáles son estos postulados? Nos basaremos en lo expuesto por Deleuze en su curso sobre el poder.²⁶ El primero es el de la propiedad del poder: el poder no pertenece a nadie, es una estrategia. Como el poder es una relación, no puede pertenecer a alguien. La estrategia es definida por Foucault como «puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad». El poder se ejerce. El segundo postulado es el de la localización: esto es la tendencia que hay de localizar al poder en un aparato. El ejemplo de esto es la clásica noción de localizar al poder en el Estado. Para Foucault, el Estado sólo gestiona los procedimientos del poder. Las relaciones de fuerza no vienen del Estado, provienen de otra parte. El tercer postulado es el de la subordinación: el poder estaría subordinado a un modo de producción, sería parte de la infraestructura. Para Foucault, en las relaciones de producción ya existen relaciones de poder. El cuarto postulado trata sobre la esencia o el atributo: si el poder fuera un atributo, calificaría a los que lo poseen; así que estos se distinguirían de aquellos sobre los que se ejerce el poder, de los dominados. Para Foucault no hay esencia en el poder, ya que se trata de una relación. El poder es funcional, es operatorio. Un quinto postulado es el de la modalidad: en este caso el poder tendría un modo, o pasa por la violencia o procede a través de la ideología. La violencia no tiene cabida en el poder, esta sería el extremo del poder, el caso último. Para entender esto hay que estar conscientes de que el poder es una relación de fuerzas, así que la violencia no se ejerce sobre una fuerza; la violencia ataca a los cuerpos o a los objetos, no a las fuerzas. Debe quedar muy claro que la relación de una fuerza con otra fuerza es el enfrentamiento entre acciones, es una acción sobre otra acción, real o posible. El último postulado es el de la legalidad: el poder es pensado en función de la ley como instancia molar. Por ello se ubica en un nivel macrofísico. A Foucault le interesa más la microfísica. En el nivel molar, existe la contraposición ley/ilegalidad, mientras que en el microfísico existe la contraposición ley/ilegalismo. La ley es una resultante de los ilegalismos. Sin adentrarnos tanto en este punto sólo diremos que la ley no está hecha para prohibir, sino para diferenciar las maneras de eludirla²⁷.

En el caso que nos interesa, el del purgatorio, vemos que el poder que se ejerce a través del dispositivo no es un atributo de algunos «dominadores» sobre una masa de «dominados»; lo que sucede en este caso es un paso de la fuerza que se encuentra atravesando a toda la comunidad católica. Ya habíamos mencionado que para los

²⁶ DELEUZE, Gilles: *El poder: curso sobre Foucault*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus, 2014, pp. 37-64.

²⁷ Para mayor información acerca del postulado de la legalidad revisar DELEUZE, Gilles: *El poder..., op. cit.*, pp. 60-64.





siglos XVII y XVIII, incluso los hombres y mujeres más cercanos a Dios, como es el caso de los papas, santos, monjas, etc., tendrían una estancia en el purgatorio. Por lo tanto hay una relación hasta cierto punto de igualdad, a pesar de las diferencias.

El purgatorio, como lugar de manifestación del poder, recorre todo el campo social. El poder no es nunca lo que emana de alguien. Foucault nos dice en *El poder psiquiátrico*: «El poder no pertenece ni a una persona ni, por lo demás, a un grupo; sólo hay poder porque hay dispersión, relevos, redes, apoyos recíprocos, diferencias de potencial, desfases, etc. El poder puede empezar a funcionar en ese sistema de diferencias...»²⁸. Estas características enumeradas por Foucault nos sirven, ya que el purgatorio establece un nuevo tipo de relación entre los vivos y los muertos. Encontramos los relevos en cada generación que se encuentra haciendo las prácticas recomendadas para la salvación del alma de los difuntos, a la vez que encontramos esos «apoyos recíprocos» debido a que los que se encontraban en el «más allá» también intercederían por los vivos. Aunque el tipo de relación que se establece aparece como meramente ideal en nuestra época, hay que estar conscientes de que para el periodo del que hablamos la relación era real.

Hemos partido de la idea de que el purgatorio generó ciertas prácticas dentro del mundo católico. Y como hablamos de prácticas, hablamos de acciones. Debemos recordar que la relación de fuerzas que es el poder remite a la premisa de que «lo que define a una relación de poder es un modo de acción que no actúa directamente, inmediatamente sobre otros, sino que actúa sobre la acción de los otros. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes»²⁹. Una acción, las recomendaciones de la Iglesia acerca de las prácticas a realizar con respecto al purgatorio, sobre otra acción, las prácticas realizadas por la comunidad con respecto al purgatorio. Deleuze ubica lo que podría llamarse una lista de las categorías del poder en Foucault. Estas son «incitar, inducir, disuadir, facilitar o volver difícil, ampliar, limitar, volver más o menos probable»³⁰. Todas ellas, pensamos, se manifiestan a través del dispositivo purgatorio. Las prácticas referentes a este dispositivo son incitadas e inducidas; disuaden al individuo del pecado, facilitan o vuelven difícil el alcanzar la salvación; amplían o limitan las posibilidades del perdón; vuelven más o menos probable el tránsito rápido por el purgatorio.

En un primer momento Deleuze hace el análisis del poder de una manera abstracta. Parte del hecho de la diferenciación del poder y del saber. El saber está conformado en estratos y en dichos estratos se encuentran materias formadas y funciones formalizadas, mientras que en el poder no es un estrato, sino una estrategia, en el que existen materias «desnudas» o no formadas y funciones no formalizadas. En el saber se nos aparece de forma más precisa la cuestión de las materias formadas: es el escolar, el prisionero, el loco. Las funciones formalizadas son educar, corregir, hacer trabajar, curar, etc. Vemos de esta manera que en el estrato del saber se nos habla de

²⁸ FOUCAULT, Michel: *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, FCE, 2012, p. 19.

²⁹ DELEUZE, Gilles: *El poder...*, *op. cit.*, p. 69.

³⁰ *Idem*.

un estudiante, quien es una materia formada por la forma-escuela; o un prisionero, formado por la forma-prisión. Sobre ellos recae una de las funciones formalizadas³¹.

En el caso del poder hablamos de este como una relación entre materias no formalizadas y funciones no formalizadas. Aparece la relación de una forma abstracta. En el saber, esas materias y funciones se nos muestran en el archivo; en el poder, la relación se encuentra en el diagrama. ¿Qué es un diagrama? Esta palabra es más utilizada por Deleuze en su interpretación del filósofo francés que por Foucault mismo. Deleuze nos da el ejemplo del diagrama: «Imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera»³². Al mismo tiempo, encuentra tres definiciones de diagramas en Foucault: 1) «se llama diagrama a la exposición de una relación de fuerza, o de un conjunto de relaciones de fuerza»; 2) «se llama diagrama a toda repartición de poder de afectar y de poder de ser afectado, es decir a toda emisión de singularidades»; y 3) «se llama diagrama al braceo, a la figura que bracea, al braceo de materia no formada y de funciones no formalizadas»³³.

Dejando de lado esta forma un poco abstracta, vemos que en el nivel del saber encontramos las materias que nos ocupan de una forma no desnuda; las encontramos, en el caso del purgatorio, como los pecadores. ¿Cuál es la función que recae sobre ellos? La de hacer penitencia. Así el penitente se vuelve un estatus que abarca toda la vida e incluso más allá de esta. La primera categoría de poder que Deleuze propone, «imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera», la encontramos en las prácticas que la Iglesia pone en marcha en el cuerpo social católico. Es una estrategia del poder. Pero sucede que la estrategia no es una, esta es histórica. Cada estrategia tiene un fin. Por ello Foucault habla de un poder pastoral, un poder soberano, un poder disciplinario y un biopoder. Cada uno se ha desarrollado en un momento histórico diferente o de forma conjunta, como tránsito entre uno y otro.

Como el catolicismo es un movimiento de larga duración, y con esto terminamos, creemos que este ha desarrollado características de estos tipos de poderes. El poder soberano tiene un control sobre la muerte y la extracción. La historia nos ha demostrado cómo la Iglesia también decidía quién moría y quién no a través de la lucha contra la herejía que la Inquisición tuvo a su cargo, al mismo tiempo que extraía un excedente de sus devotos. En el caso del purgatorio como dispositivo se nos muestra muy claramente cómo la Iglesia obtuvo beneficios económicos muy significativos. Por otro lado, el poder pastoral, que es uno de los más antiguos, parte de la idea de un pueblo de Dios al que se le considera un rebaño; cada uno de los individuos tiene como obligación el confesar sus pecados a su pastor. A través del miedo que infundía el purgatorio, las prácticas que se realizaban llevaban implícitamente la aceptación de los pecados ante la comunidad católica y sus directores. Lo más característico de este poder es que, a la vez que agrupa, individualiza. Tal

³¹ *Ibidem*, p. 75.

³² *Ibidem*, p. 76.

³³ *Ibidem*, pp. 78-79.



característica es utilizada dentro del poder disciplinario, ya que este agrupa individuos, como fuerzas componentes, para crear una gran fuerza productora. Pensamos en la disciplina como elemento demostrativo, dentro del catolicismo, de la fe. La ascesis, que no precisamente viene del catolicismo, es muestra de ello. Por último, a pesar de que la Iglesia podía participar en un control sobre la muerte, pensamos que su tarea más específica era el control sobre la vida. No queremos decir que esta institución funcione como un biopoder, a la manera del siglo xx. Lo que sí creemos es que existen manifestaciones del poder que ejerció la Iglesia en el biopoder. No olvidemos que incluso fue la Iglesia la que dio identidad a los individuos antes de que esta tarea recayera en los Estados-nación a través del registro civil, esto por sólo mencionar un ejemplo.

Para concluir, pensamos que el purgatorio, tomado como un dispositivo, hizo posible una manifestación del poder que ejercía la Iglesia a lo largo y ancho del cuerpo social. Muestra de ello fueron las prácticas que este suscitó. Al mismo tiempo, y esto no hay que olvidarlo, la institución católica obtuvo grandes beneficios económicos que ayudaron a su mantenimiento. No hay que olvidar que el purgatorio nace justo en el mismo siglo en el que el sistema feudal, en el que la Iglesia era ya una institución dominante, se encontraba en crisis. El purgatorio fue una respuesta a una urgencia dentro de la institución católica.

RECIBIDO: agosto de 2017, ACEPTADO: marzo de 2018





J.M.W. Turner, hacia 1840.

LA SUPERACIÓN DEL ESCEPTICISMO

PÉREZ CHICO, D. y MAYORAL, J.V. (eds.): *Wittgenstein. La superación del escepticismo*, Madrid, Plaza y Valdés editores, 2015, 286 pp.

El conocimiento sobre el conocimiento puede considerarse sin titubear una de las grandes preocupaciones de la filosofía a lo largo de su historia. Su naturaleza, su justificación, e incluso su mera posibilidad han guiado el ejercicio filosófico hasta constituirse como una rama filosófica específica, que a grandes rasgos podemos resumir como epistemología. Afortunadamente, el debate sigue sobre la mesa lejos de avecinarse su ventura. Una de las grandes consideraciones al respecto durante el siglo xx se encuentra en *Sobre la certeza* (1969; SC de aquí en adelante), de Ludwig Wittgenstein. Quizá para lectores tangentes a la literatura wittgensteiniana, esta obra haya quedado a la sombra de los archiconocidos *Tractatus* (1921) e *Investigaciones filosóficas* (1953). La versión más extendida es partidaria de que cada uno de estos dos libros dio comienzo a dos etapas diferenciadas en el pensamiento del filósofo austriaco; de inspirar al positivismo lógico, a postular una alternativa convencionalista. Sin embargo, no resulta ni mucho menos descabellado discutir la existencia de un «tercer Wittgenstein» con la publicación de SC. La obra que nos concierne, *Wittgenstein. La superación del escepticismo* (2015), pone en esta etapa final su foco de atención, reivindicando la existencia genuina de un argumento fundamentalista frente al escepticismo, por parte de Wittgenstein, que no puede ser comprendido desde las dos etapas anteriores. *La superación...* constituye una compilación de los resultados del seminario internacional «Wittgenstein's *On Certainty*: Sceptivism, Normativism and Relativism», celebrado en 2011

en la Universidad de Zaragoza. En este ciclo de conferencias se dan la mano epistemología, lingüística, neurociencia, filosofía de la ciencia y política con el fin de determinar la postura wittgensteiniana ante la pregunta escéptica por la justificación del conocimiento e indagar en las consecuencias epistemológicas de lo escrito en SC. Veamos, pues, una por una, las aportaciones pertinentes.

En una digerida introducción, David Pérez Chico plantea el problema central del que se ocupa SC: la justificación de ciertas proposiciones que asumimos como verdaderas sin un fundamento fehaciente, pero sin las cuales nuestras prácticas epistémicas carecen de sentido. La elucidación wittgensteiniana parte de ciertas proposiciones analizadas por George Edward Moore en «Proof of an external world» y «A defence of common sense» (1959) del tipo «la Tierra ha existido mucho tiempo antes de que yo naciera» y «tengo un cuerpo». Para Moore, estas proposiciones son innegociablemente verdaderas. Ahora bien, no se trata de que no podamos dudar de su verdad en base a criterios de demarcación racionalmente establecidos; más bien, esta serie de enunciados no son susceptibles de duda porque funcionan como las *bisagras sobre las que giran la duda y la justificación*. Wittgenstein afirma en SC que las proposiciones de Moore (creencias-gozne, de aquí en adelante) son significativas, y que nuestras prácticas y usos del lenguaje cotidianos se articulan presuponiendo su veracidad. Pero reconoce al mismo tiempo que la duda escéptica tiene sus razones de ser: las verdades de las que hablamos son estipuladas; en un sentido amplio, indemostrables. Quizá porque el abismo que conecta el lenguaje con el mundo es indeterminable; o quizá no requieran explicación siquiera, dada la efectividad prag-



mática de nuestros usos del lenguaje y el grado de consenso general que caracteriza el uso de las lenguas. En cualquier caso, lo cierto es que no aceptar las creencias-gozne como verdaderas supone caer en un contrasentido. Este es sin duda un corolario asequible de la lectura de SC, pero no un argumento suficiente para sostener una perspectiva fundamentalista. Estamos ante un círculo vicioso, bastión del ataque escéptico, y, cuando menos, punto de partida del análisis de Wittgenstein.

Modesto Gómez-Alonso recapitula en el primer capítulo, «¿Luchando contra molinos de viento? Ilusión y realidad del escepticismo en *Sobre la certeza*», cuatro interpretaciones posibles de SC, para más adelante enarbolarse su posición al respecto. En líneas generales, ante la pregunta ¿qué defiende Wittgenstein en SC respecto a las creencias-gozne?, las posibles respuestas son: 1) un realismo interno, 2) una posición naturalista, 3) una perspectiva compatibilista, o bien 4) una aproximación a ciertos argumentos trascendentales. Gómez-Alonso pretende ir un paso más allá. De acuerdo con su descripción, las creencias-gozne tienen un carácter primitivo, por lo que su justificación no es reprochable desde el contexto reflexivo del escepticismo. Fundamentalismo y escepticismo no son, en realidad, posiciones enfrentadas en torno al concepto de certeza, sino dos momentos constitutivos de la posibilidad de significar. Como señala el autor, la solución propuesta por Saul Kripke apunta hacia esta dirección: a reformular la pregunta escéptica en términos que la teoría del significado pueda contrarrestar; esto es, desviar la cuestión escéptica desde los hechos (ante los cuales la conexión entre términos y realidad no puede dar razones más allá de su autoevidencia) a los mecanismos por los que se dota a los términos de significado, remitiendo en última instancia a las formas específicas en que se dan las convenciones lingüísticas de acuerdo a una forma de vida determinada. Al final del capítulo, Gómez-Alonso perfila una respuesta al escepticismo que conjuga el «primitivismo wittgensteiniano» con la autoridad del cogito cartesiano, haciendo que el peso de la justificación recaiga sobre el escéptico. El cogito cartesiano es un hecho también primitivo; no necesita demostrarse en base a criterios

empíricos. Su solidez referencial es justificación suficiente. En este contexto, la duda escéptica es válida hasta un determinado nivel: siempre y cuando su radicalidad no rebase los márgenes de la racionalidad, que con Wittgenstein se establecen en las creencias-gozne. Más allá, el escepticismo carece de razones. En otras palabras: el escepticismo viola las reglas de los juegos del lenguaje al superar lo razonable (como un cogito que tratase de convencerse de que no es él el que duda), y por ende es lógicamente insostenible.

En el segundo capítulo, «Escepticismo, falibilismo y certeza. Una reflexión en torno a Wittgenstein», Ángel Manuel Faerna persevera en el ejercicio de contextualizar al Wittgenstein de SC, esta vez a partir de una tipología propuesta por William James. En la disputa sobre la posibilidad de un metaconocimiento encontramos a los dogmáticos y a los escépticos polarizando las opiniones. Entre los primeros, destacan los absolutistas, por un lado, y los empiristas, por otro, según la severidad de sus juicios acerca de dicha posibilidad. La cuestión a elucidar se torna evidente: ¿dónde colocar a Wittgenstein en este mapa conceptual? Resulta fascinante cómo una cuestión tan explícita es, al mismo tiempo, tan difícil de responder. Faerna comienza destacando las pesquisas contrarias al escepticismo de SC de las que, sin embargo, no puede deducirse de forma clara la posición wittgensteiniana. El pragmatismo –como nexo entre el dogmatismo y el empirismo– aparece como un dulce acuerdo mutuo que parece poner calma a la inestabilidad suscitada por el escepticismo, pero Faerna trata de dar un paso más –sin aventurarse, no obstante, a explorar una valoración definitiva–. Su objetivo es dar cuenta de una visión que respalde el sentido común, esto es, las recurrentemente mentadas proposiciones, sin tener que remitirse a un concepto como el de certeza que administra las perspectivas en dos bandos irreconciliables bajo su filtro. La solución que se vierte, pese a sus inconvenientes, aspira a explicar el conocimiento desde una perspectiva empirista al mismo tiempo que aporta una explicación holista y pragmática en lo tocante a la justificación. Faerna consigue así perfilar, a partir de la taxonomía de James, una salida afortunada a la encrucijada entre el dogmatismo absolutista y el escepticismo radical.



En el tercer capítulo, «La novedad de la “certeza” de Wittgenstein. La tenacidad es consistente con la temporalidad», Joseph Greenberg pretende demostrar, a partir de los conceptos de tenacidad y temporalidad, que de acuerdo con Wittgenstein, uno puede rechazar categóricamente los intentos escépticos de refutar ciertas proposiciones aun cuando sea posible que estas sean erróneas. Nuestro autor denomina tenacidad al estado mental de certidumbre depositado en las creencias-gozne. Como contrapartida, define temporalidad como la convicción de que dichas proposiciones pudiesen ser negadas por la evidencia en un futuro. ¿Estamos legitimados a creer en dichas proposiciones, que consideramos ciertas, aun siendo conscientes de que pueden ser desmentidas? La respuesta de Greenberg, tras un metódico y analítico argumento, es afirmativa. Una de las claves de su argumento es la diferencia entre «tener la certeza de que p », y «saber que p ». Resumiendo el ejemplo que ilustra su teoría, un sujeto al que se le otorga una moneda en condiciones determinadas en las que la moneda puede no ser auténtica, puede tener la certeza de que p (siendo aquí p «la moneda es auténtica»), sin saber 1) si la moneda es o no es auténtica, y 2) siendo consciente de que puede ser el caso que $\neg p$. Es por ello por lo que no hay contradicción en sostener tenazmente que p , ante cualquier evidencia, conociendo la falibilidad potencial de p .

Con Martin Kusch al timón comienza «Wittgenstein y los relojes de Einstein», capítulo en el que se sugiere una lectura de SC desde las lentes de la metrología de Albert Einstein. Las metáforas y analogías metroológicas constituyen un elocuente recurso ya en los primeros escritos de Wittgenstein que le acompañará a lo largo de su trayectoria. Kusch presenta las más recurrentes y de mayor potencial heurístico. La primera y más importante es la «teoría lingüística de la relatividad», que tiene que ver con la idea de que solo en una comunidad lingüística tiene sentido la aplicación individual de las reglas que determinan el significado, de igual manera que, aunque mirando un reloj (reglas) podemos conocer la hora (significado), no es el reloj el que determina qué hora es, sino el acuerdo simultáneo (comunidad) de todos los relojes que marcan una misma hora. Destaca también la analogía metroológica

para distinguir entre proposiciones gramaticales y empíricas. El último apartado del capítulo es especialmente interesante. En él, Kusch investiga la influencia de la teoría de la relatividad en la postura antiescéptica representada por Wittgenstein, en la que la duda radical es un gesto vacío: un jugador tramposo que ataca las reglas del juego incumpléndolas, desde el propio juego, bajo el aspecto de la inteligibilidad. No queda claro hasta qué punto la analogía es una interpretación, de esas a las que la filosofía es propensa en ocasiones, o una influencia real que dormita en el origen de SC. De cualquier forma, aclararlo no es el objetivo de un capítulo que, como el propio Kusch reconoce, nos deja en la puerta de entrada a una ilusionante ampliación del tema.

En el quinto capítulo, «Kuhn y Wittgenstein. Objetividad con rostro humano», por Danièle Moyal-Sharrock, la relación entre Thomas S. Kuhn y Wittgenstein se presenta nuclear. Su objetivo es estudiar las similitudes entre las caracterizaciones de ambos autores a la hora de comprender el mundo, basándose en la noción de *humanización de la objetividad no absoluta*. Esta humanización puede entenderse como un proceso que, a juicio de la autora, se desarrolla en ambas concepciones; en el caso de Kuhn, al mostrar que la fuerza que impulsa la generación de conocimiento científico no es eminentemente proposicional, sino más bien histórica bajo la atmósfera de una matriz disciplinar; en cuanto a Wittgenstein, al entender que el ímpetu que nos lleva a defender nuestras creencias más básicas es también una forma no proposicional y no epistémica de conocimiento, ligada a la cultura y a lo humano tanto como la ciencia a su matriz. En este sentido, la objetividad no es cuestión de la lógica natural de los fenómenos, sino en un sentido amplio, una cuestión humana. Kuhn y Wittgenstein comparten multitud de opiniones al respecto; de eso no hay duda, y Moyal-Sharrock pone dedicación en demostrarlo respondiendo lúcidamente a los tres mayores problemas a los que los dos autores han de hacer frente. Estos son: el problema de la inconmensurabilidad, el idealismo lingüístico y el relativismo conceptual. La autora emprende un camino paralelo en que recorre las ideas de ambos, dando luz a los numerosos puntos de encuentro que le llevan a la ya



nominada conclusión de que tanto Wittgenstein como Kuhn están en la génesis de una filosofía de la ciencia y epistemología *humanizadas*. Cabe destacar las estrechas relaciones que establece entre las renombradas creencias-gozne y una noción global de paradigma, en el sentido de trasfondo de creencias compartidas que dotan de un marco de justificación a los enunciados.

Nuevamente Kuhn es protagonista en el sexto capítulo del libro, titulado «Significado, conocimiento y creencia en Kuhn. La influencia de Wittgenstein y Austin», redactado bajo la pluma de Juan Vicente Mayoral. El autor defiende que las aproximaciones de Kuhn a la filosofía de Wittgenstein son cruciales no solo en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), donde las referencias son explícitas, sino a lo largo de su trayectoria. La aproximación kuhniana al antirrealismo, considerada el detonador del ocaso del empirismo lógico, comienza con una lectura débil del criterio de demarcación empirista que le permite ampliar el abanico de enunciados significativos, y en la que la subjetividad –que Kuhn entiende como un tipo de inclinación emotiva– cobra un papel esencial. En el desarrollo de esta caracterización, que culmina con *La estructura...*, adopta la concepción de Wittgenstein del uso del lenguaje como práctica, y la aplica a su comprensión del mecanismo de adquisición de conocimiento científico. Desde este momento Mayoral estudia las conexiones entre la concepción del núcleo duro del lenguaje científico en Kuhn y las creencias-gozne interpretadas por Wittgenstein. Las conclusiones kuhnianas son semejantes a las del filósofo austriaco: el uso de un juego del lenguaje es análogo al aprendizaje por aplicación ostensiva del lenguaje científico. El significado de los términos (científicos, en el caso de Kuhn) se aprende pragmáticamente. En cuanto al conocimiento, en ambos autores se caracteriza por no ser cuestionado y ser el núcleo semántico del lenguaje del que derivan el resto de creencias. El conocimiento para Kuhn, de forma similar a Wittgenstein, depende en alto grado del manejo especializado del lenguaje que ejerce un sujeto en una comunidad determinada, o equivalentemente, de si es conocedor de su uso. Esta tesis acerca del conocimiento se reafirma en la teoría de Austin, tal y como fielmente recoge Ma-

yoral, y nos permite responder positivamente a la polémica pregunta: bajo la concepción kuhniana, ¿existe desarrollo del conocimiento científico?

Los dos últimos capítulos del libro, conducidos por José María Ariso y Stella Villarrea respectivamente, presentan enfoques interpretativos que se sirven de SC como anclaje. En «La neurociencia también tiene límites. Réplica a una profecía de Dennett sobre la revelación científica de nuestros propios sueños», Ariso problematiza una de las proyecciones más esperanzadoras de la neurociencia: la emergencia de una neurocriptografía; en otras palabras, la posibilidad de leer los sueños. El debate se traslada a si realmente conocemos el sueño *per se*, o bien una reinterpretación del sueño que pueda introducir, de una forma u otra, el error en nuestra percepción del sueño. De cualquier manera, el lector encara aquí una profunda reflexión sobre el significado del sueño; desde su particular relación con el estatus de lo real a los conflictos epistemológicos de la supuesta neurocriptografía: ¿qué es lo que estamos conociendo cuando leemos un sueño? ¿Existe alguna diferencia entre el sueño real y el sueño leído? Y lo más tocante al tema que nos concierne: ¿cómo referir a los sueños?

Por último, Villarrea reivindica en «Normatividad y praxis en el uso emancipatorio del lenguaje. Aproximación desde la certeza en Wittgenstein» una elucidación del concepto de racionalidad desde la comprensión conceptual del lenguaje en Wittgenstein. La autora rastrea un foco de resistencia feminista a partir de una crítica al lenguaje reductivista dominante. Desde esta perspectiva, el lenguaje es interpretado como un territorio dominado por varones, desde el cual la liberación feminista al sometimiento y discriminación se considera imposible. Una apertura feminista del espacio conceptual se presenta como solución. Villarrea analiza la posibilidad de un «lenguaje de mujeres», recogido en la corriente postestructuralista, y lo hace precisamente desde la misma posición desde la que Wittgenstein analiza el escepticismo. Es decir: la mera idea de creer entender un «lenguaje de mujeres», desde un «lenguaje de hombres» al cual es contrario, es análogo a refutar las creencias-gozne desde una perspectiva escéptica. O lo que es lo mismo, usando las herramientas wittgensteinianas, las



tesis del «lenguaje de mujeres» son rebatibles de igual modo que lo es el escepticismo. Consecuentemente, la autora concluye que de lo que se trata es de renovar el sentido de conceptos, de iluminar su uso desde nuevas perspectivas, sin traicionar las reglas que conforman los juegos del lenguaje. Así, Villarrea aplica su análisis exponiendo una serie de términos relacionados con el parto, a los cuales, afirma, la filosofía deja de lado, y que, reinterpretados, nos aventuran a una posición reivindicativamente feminista.

El libro que hemos considerado constituye sin duda un buen volumen para cualquiera que esté interesado en la obra de Wittgenstein a todos los niveles: para púgiles adiestrados en materia

wittgensteiniana, pero también para aquellos que buscan entrenamiento antes de enfrentarse cara a cara con una de las grandes aportaciones a la epistemología del siglo xx. Aunque lo más importante es que tras la lectura de *Wittgenstein. La superación del escepticismo*, el lector queda provisto de nuevos y afilados argumentos de gran utilidad ante el reto escéptico en general, que impelen a la reflexión racional en cualquier disciplina que crea tener la última palabra sobre la certeza.

Mariano Sanjuán Salinas

marianosanjuansalinas@gmail.com

DOI: <http://doi.org/10.25145/j.laguna.2018.42.008>



«*El cerebro altruista* propone una aportación transformadora al actual debate sobre nuestra conducta subyacente hacia los otros y, en realidad, explica las conductas benevolentes en general»¹. Desde su introducción, la obra de Pfaff explicita con claridad sus motivaciones y objetivos, y acompaña tanto al lector experto como al lego en la perfilación de su planteamiento y futuro recorrido. Este exordio ancla el sustrato de una perspectiva materialista a nivel, si se quiere, físico y ontológico, que asume al cerebro humano como soporte material de la mente y cuyo conocimiento y estudio en términos científicos supone un paso indefectible en el estudio de los comportamientos éticos de los individuos.

Ya desde el propio título de la obra se intuye una cierta ruptura con aquella idea del *homo homini lupus*, en la medida en que se busca mostrar cómo el cerebro humano tiene la potencialidad de actuar bondadosamente, esto es, de inclinarse a lo que generalmente se ha venido conociendo como el «bien», no sólo para uno mismo sino para con los demás; inclinación que, desde esta introducción, queda manifiesta explicitando de qué manera el cerebro procesa el altruismo –proceso que, inextricablemente, pasa por considerar al otro como uno mismo a fin de proyectar las consecuencias de las acciones propias, lo que implica activar ya aquello que en la obra queda acuñado como *cerebro altruista*–.

El cerebro altruista tiene la potencialidad de ser el fundamento material de una ética que no requiere planteamiento axiológico dualista alguno para promover una conducta positiva sobre otra dañina, sorteando la inveterada falacia naturalista, proponiendo una inclinación para el bien cuyo suelo es la propia naturaleza humana y no un ámbito extraño que deba romper el orden natural para aspirar a una suerte de «Bien»

mayúsculo al que deba adecuarse. No en vano, la pregunta «por qué somos naturalmente buenos» acompaña al título de este nuevo trabajo, y permite anticipar sin esfuerzos el lienzo sobre el que se dibujará el devenir de la obra.

Desarrolladas en el seno de una eminente actualidad filosófica y científica, las más de trescientas páginas del texto de Pfaff enfrentan problemas, transitan horizontes y se arriesgan a especular sobre grandes incógnitas en desarrollo tanto para la neurociencia como para la ética, apuntando a esa nueva y cada vez más fecunda *neuroética*, si bien el autor hace un claro matiz al respecto de esta que previene al lector sobre el enfoque que está por venir, y enfatiza aquello que resulta especialmente novedoso en su trabajo:

«Algunos filósofos [...] tratan de integrar la neurociencia en una teoría de la conducta moral. [...] Sin embargo, [...] no formulan una teoría o una moral basada en la biología celular nerviosa. Se sitúan en un nivel de generalidad que es más especulativo, que se reconoce como más “filosófico” de lo que sería un estudio específicamente científico. *El cerebro altruista* invierte ese enfoque. Usa la ciencia pura –esto es, la neurociencia pura– para proponer una teoría detallada de la conducta moral basada exclusivamente en lo que sabemos de la función del cerebro»².

Este es el centro discursivo sobre el que gira el trabajo: una inquisición respecto de los fundamentos biológicos de una conducta ética, hasta la pregunta incluso por la posible existencia de un principio ético universal. Al autor le resulta sencillo encontrar pistas acerca de una posibilidad de este tipo: más allá del consenso establecido con la *Regla de oro*, parece haber precedentes históricos en todas las culturas humanas que estriban precisamente en esa afirmación fundamental: tratar a los demás como nos gustaría ser tratados. Tales precedentes, otrora atribuibles a la especulación o a la razón, hoy pueden ser rastreados empíricamente en el cerebro.

La relevancia, por tanto, de un trabajo como el de Pfaff trasciende los límites del discurso cien-

¹ PFAFF, Donald W.: 2017, p. 37.

² *Ibidem*, pp. 41-42.





tífico y adquiere un valor fundamental para la filosofía y, en especial, para la ética. La neuroética, en nuestros días, no es una disciplina accesoria en lo que al estudio materialista del ser humano respecta: sobre la base de estas neurociencias a las que el autor de la obra hace referencia, la filosofía debe esforzarse en incentivar una labor que sobrepasa a la ciencia: la búsqueda del carácter normativo que pueda haber en esta posible naturaleza altruista de la especie.

En esta labor, el trabajo recorre algunos de los hitos más célebres dentro de este estudio contemporáneo sobre la base biológica de la ética humana: desde las teorías del «ADN egoísta», de la «selección de parentesco» o la «selección grupal», todas ellas en torno a una posible interpretación de cómo evolucionó el comportamiento social en el marco de ese *cerebro altruista*, hasta las ya célebres neuronas espejo de Rizzolatti, con mención a clásicos de la filosofía como Platón, Spinoza o Hume y hasta, por supuesto, autores contemporáneos tanto de la filosofía como de la ciencia como Chomsky o Damasio.

En definitiva, si bien el estudio de Pfaff parte desde una perspectiva más neurocientífica que neuroética o filosófica, como bien señalaba en su introducción, resulta imprescindible para el entendimiento, fundamentación y desarrollo de estas últimas. En la medida en que la TCA –teoría del cerebro altruista– podría plantear una respuesta a la posible forma de ese especulado principio ético universal, con base naturalista, la importancia de la investigación neurocientífica que el autor exhibe se revela indispensable para un estudio contemporáneo de la ética humana. A este respecto, afirma el propio autor:

«En otras palabras, la idea de que somos por naturaleza proclives a la reciprocidad moral es importante porque apunta a los mecanismos cerebrales en los que se apoya la civilización. Comprender las bases hormonales y neuronales del altruismo nos permite crear circunstancias favorables para la civilización³».

Desde luego, y esto ya es un paso hacia una *neuroética* y, también, hacia una *neuropolítica*,

la fundamentación de una idea tal no sólo es centro actual del debate neurocientífico, sino que, como ha sido explicitado, supone un elemento imposible de obviar para la ética contemporánea. Con el surgimiento de estas disciplinas, parecen haberse encontrado los indicios suficientes para estar seguros de que la moral humana tiene su sustrato, como ya aventuraron otros pensadores antes, en su propia base material. La falacia naturalista se debilita ante una naturaleza que parece preconfigurar la norma, hasta el punto de explicitar que un cerebro *sano* es un cerebro *naturalmente bueno*, entendiendo esta bondad bajo aquella *Regla de oro* o reciprocidad moral.

Con todo, la investigación en neurociencias, de la que esta obra resulta una reveladora exégesis, se proyecta hacia una reconstitución no ya de nuestro horizonte ético a nivel personal o de corto alcance, sino a una posible transformación institucional a mayor escala, que dé cuenta, sobre una base material científicamente manipulable –falible, revisable, mejorable–, de nuestras predisposiciones a nivel mental, a fin de crear una sociedad futura capaz de integrar la naturaleza humana de manera no patológica. La exposición neurocientífica de Pfaff, abierta a un nivel comprensible incluso para el sujeto lego, supone una contribución excepcional, en virtud de su posible recepción por un amplio espectro de lectores, a este presente y futuro proyecto de una neuroética necesaria.

Ética, salud y sociedad tienen hoy, gracias a estas nuevas investigaciones, un fundamento común que permite tanto entender lo que somos como los productos que generamos –materiales e inmateriales–. El camino a un nuevo horizonte ético inextricablemente unido a un más adecuado estado de salud psicosomático, en realimentación continua con la sociedad que creamos y que nos determina, es lo que queda abierto con estudios como el que presenta esta obra; horizonte que, lejos de ser un futurible, es una realidad más que establecida sobre la base de esa relación cerebro-mente que ha quedado probada con el devenir científico.

³ *Ibidem*, p. 191.

REVISORES

José M. DE CÓZAR ESCALANTE (ULL)

Antonio PÉREZ QUINTANA (ULL)

Roberto RODRÍGUEZ GUERRA (ULL)

Vicente HERNÁNDEZ PEDRERO (ULL)

Chaxiraxi M.^a ESCUELA CRUZ (ULL)

