Paideía

Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica Enero-Abril 2018

ARTÍCULOS

Cálculo de deducción natural para principiantes. Eloy Requena Espejo

El concepto de aburrimiento en Erich Fromm y la recuperación de la espontaneidad. Emilio Montoya Velarde

Ju(z)gar con los sentimientos. Correcciones a la teoría strawsoniana de las emociones implicadas en las atribuciones de responsabilidad moral. Javier Hernández Iglesias

LIBROS

COMUNICACIONES

Existencia, palabra y tiempo en "Calidoscopio de la memoria y la escritura" de Manuel Sánchez Cuesta. Krzysztof Polit

In Memoriam Sergio Rábade Romeo.



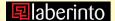
III

EvAU





Ediciones del Laberinto, con su habitual compromiso de apoyo a la docencia de las materias de filosofía, presenta el nuevo libro de Textos de Filosofía que recoge las modificaciones introducidas en febrero de 2017 para la nueva prueba de acceso a la universidad, ahora denominada Evaluación para el Acceso a la Universidad (EvAU) y que sustituye a las anteriores PAU, en la materia de Historia de la Filosofía.



LA FILOSOFÍA CONTADA POR SUS PROTAGONISTAS III

Entrevistas virtuales a grandes filósofas



A pesar de que el número de mujeres que se ha dedicado a la filosofía es muy elevado, la mayoría de las Historias de la Filosofía apenas hacen referencia a ellas. Al ojearlas, da la impresión de que la reflexión filosófica es una tarea exclusivamente masculina.

Como dijo Umberto Eco: «No es que no hayan existido mujeres que filosofaran. Es que los filósofos han preferido olvidarlas, tal vez después de apropiarse de sus ideas».

Este libro pretende, a pequeña escala, visibilizar el pensamiento de algunas filósofas de talla, poniendo al alcance de sus lectores el pensamiento de cuatro grandes filósofas del siglo XX: María Zambrano, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir y Esperanza Guisán. Y lo hace, como es habitual en el autor, «dialogando virtualmente» con ellas. Planteándoles una serie de preguntas sobre su pensamiento y tratando de encontrar en sus obras la respuesta a las mismas.

Además, antes de ocuparse de estas cuatro pensadoras, y por respeto al hecho de que la reflexión filosófica haya surgido en Grecia, se expone también el pensamiento de la primera mujer filósofa a la que se puede entrevistar, por las referencias que han llegado hasta nuestros días de su vida y de su pensamiento: Hiparquía de Grecia.

ISBN: 978-84-8483-944-6



Con un tono cercano y pedagógico, la colección *La filosofía contada por sus protagonistas* aspira a aproximar la materia al lector para que pueda incorporarla a su día a día y que tras su lectura sea capaz de plantear sus propias preguntas, a estos u otros pensadores, y continuar la conversación por su cuenta.

La filosofía contada por sus protagonistas I

ISBN: 978-84-8483-689-6

La filosofía contada por sus protagonistas II

ISBN: 978-84-8483-819-7





_

3	EDITORIAL	
	PRESENTACIÓN	5
7	ARTÍCULOS	
	 Cálculo de deducción natural para principiantes. Eloy Requena Espejo. 	9
	 El concepto de aburrimiento en Erich Fromm y la recupera- ción de la espontaneidad. Emilio Montoya Velarde. 	21
	 Ju(z)gar con los sentimientos. Correcciones a la teoría straw- soniana de las emociones implicadas en las atribuciones de responsabilidad moral. Javier Hernández Iglesias. 	31
53	LIBROS	
69	COMUNICACIONES	
09		
	 Existencia, palabra y tiempo en "Calidoscopio de la memoria y la escritura" de Manuel Sánchez Cuesta. Krzysztof Polit. 	71
	– In Memoriam.	89
	• Sergio Rábade Romeo (1925-2018). Antonio M. López Molina.	
	• En recuerdo de mi maestro Sergio Rábade Romeo. Francisca Her- nández Borque.	



PAIDEÍA 111 REVISTA DE FILOSOFÍA Y DIDÁCTICA FILOSÓFICA 2ª ÉPOCA. AÑO XXXVIII

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

www.sepfi.es ENERO-ABRIL 2018

PRESIDENTE DE LA SEPFI Manuel Sanlés Olivares

DIRECTOR SECRETARIO COORDINADOR
Javier Méndez Michele Botto DEL MONOGRÁFICO
Felipe Aguado Hernández

CONSEJO DE REDACCIÓN Javier Hernández Iglesias Felipe Aguado Hernández Julián Arroyo Pomeda Jesús Pichel Martín Manuel Sanlés Olivares Michele Botto Francisca Hernández Borqu

Francisca Hernández Borque Elisa Favaro Carbajal Luis María Cifuentes Pérez COMITÉ CIENTÍFICO:

Marta Nogueroles
Elena Trapanese
UAM
Ignacio Pajón Leyra
UCM
Luis Roca
INS La Sedeta (Barcelona)

Luis Roca Juanjo Ángulo de la Calle

Stefano Scrima Juan Antonio Delgado Bianca Thoilliez

David Díaz Soto Marcos Alonso Fernández

Joaquín Gómez Sánchez-Molero Carlos Rivas Mangas

Diego A. Fdez. Peychaux

Instituto de Investigaciones "Gino Germani", de la Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas

Diogene Magazine (Italia)

Universidad de la Rioja

Colegio Liceo Europeo

Fundación Gredos

UEM

UCM

UAM

y Técnicas (CONICET)
Universidad Técnica
Particular de Loja

(Ecuador)

Isaac Ramos Gil

Luis Martínez de Velasco

Héctor Arévalo Benito

Profesor de la UNED y profesor del IES Menéndez Pelavo de Getafe

Javier Gómez Martínez Profesor del IES Menéndez

Pelavo, Getafe

Julio Ostalé García Profesor de la Universidad

Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Delia Manzanero Presidenta de la Asociación

Bajo Palabra y Profesora de Derecho de la Universidad Rey Juan Carlos

RESPONSABLE DE EDICIÓN: Sociedad Española de Profesores de Filosofía.

MAQUETACIÓN: Grupo ADI EDICIÓN: Grupo ADI

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y SUSCRIPCIÓN: Plaza de Argüelles, 7 - 28008 Madrid Teléfono: 91 542 82 82

E-mail: info@auladoc.com / sepfi@yahoo.com

Suscripción 2018: Personas físicas 35 € (incluidos gastos de envío)

Instituciones: 35 € (incluidos gastos de envío) Extranjero: 35 € (más gastos de envío)

Depósito Legal: M-20432-1981 • ISSN: 0214-7300

C.I.F. G-78/284361 • Reg. Nacional nº 37.762 • Reg. Provincial nº 4.134

Editorial

n estos últimos días hemos tenido noticia de la ruptura del Pacto Educativo. Tras el fracaso de la LOMCE, que ha aumentado las diferencias entre las CCAA de España multiplicando innecesariamente los sistemas educativos, el Gobierno creó la llamada Mesa para el Pacto educativo que hiciera posible un diálogo constructivo que nos condujera a una ley educativa consensuada. Pero ese Pacto Educativo ha fracasado por los motivos que sean, en parte por la obstinación del Partido en el Gobierno y porque se ha demostrado lo que todos sospechábamos: era un "cortina de humo" dentro de una maniobra política de "distracción" y en la mente de ese partido no ha habido nunca un afán reformatorio de la Ley Wert

Sigue por tanto vigente la urgente necesidad de reformar la ley actual y subsanar los errores cometidos por la LOMCE. Entre ellos la supresión de la obligatoriedad de la Ética en los estudios de Enseñanza Secundaria, la eliminación de la opcionalidad de la misma junto a la alternativa de la Religión y la recuperación de la Historia de la Filosofía en el último curso de Bachillerato.

En muchas Autonomías se ha conseguido algún avance en estos tres asuntos, al menos en parte. En las diferentes CCAA se ha peleado para que la aplicación de la LOMCE fuese lo más respetuosa posible con las materias filosóficas. La LOMCE, por tanto, en este tema no se ha aplicado por igual en las diferentes CCAA.

El problema se agrava cuando se presentan en la ESO las asignaturas de Valores Éticos como alternativa a las Enseñanzas Religiosas: los alumnos que elijan Religión no recibirán ninguna educación ética, o, dicho de otro modo su única educación ética será la que reciban en la clase de Religión. En este punto, conviene recordar que la Religión no puede ser un sustituto a la educación moral tan necesaria en la juventud española para fomentar esas actitudes que la misma LOMCE establece: interés por la cultura, cultivo de las humanidades y aprecio de los valores democráticos y cívicos.

La educación es formación de personas, instrucción cultural, aprendizaje de unos contenidos que les ayuden a ser personas autónomas, y no solo una agencia de educación. Todas las asignaturas son importantes, tanto las de ciencias como las de letras. Y no se deben eliminar unas para dar paso a otras. En este sentido la LOMCE tiene algunas lagunas que dejarán huella en la educación de los jóvenes. La educación es, ante todo, cultura y debe hacer que se desplieguen ante la inteligencia de los jóvenes el amplio abanico de posibilidades para formarse integralmente como personas cooperadoras de la sociedad durante todo el ciclo de su vida.

Uno de los motivos de esta decimotercera reforma educativa era subsanar una serie de deficiencias que se observaban en el Sistema educativo español, como si de esas deficiencias tuviera la culpa solo la ley anterior. Las reformas del sistema no tienen por qué suponer una nueva ley. Pero lo peor de este tema es que se ha aprovechado la excu-

sa de las deficiencias para introducir una ley de inspiración neoliberal y con un claro componente ideológico. Esto ha ocasionado una ruptura social en materia educativa

La LOMCE es un freno a los intentos y ensayos de estos últimos años por renovar la práctica docente filosófica. Esta ley es el mayor ataque a los estudios de filosofía que se ha hecho en España en los últimos años.

Sería triste que los logros conseguidos en las aulas de nuestros centros de secundaria en España a lo largo de estos últimos veinte años se vieran frenados por una ley tan poco objetiva y tan ideologizante como es la LOMCE, donde la filosofía es suprimida o es considerada con el mismo rasgo epistemológico que la Religión.

En las sociedades contemporáneas plurales de hoy en día, la familia y la escuela ya no son los únicos agentes de socialización. Los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información han permitido el desarrollo de nuevas formas de comunicación. Hay que hacer de los Centros educativos una auténtica escuela de valores cívicos, morales, de convivencia y de racionalidad y tolerancia. Así, la escuela se convierte en complemento imprescindible de la educación recibida en el ámbito familiar. Hay aspectos de la educación que la familia no puede proporcionar porque el entorno de la escuela es el ámbito propio de esas cuestiones. El proceso de educación está formado por todo el centro escolar: todos los profesores son educadores y en todas las materias se educa y se enseña además la materia específica. Pero es en la clase de Filosofía donde se tratan de un modo directo estos aspectos: racionalidad y eticidad.

Nuestros alumnos necesitan para madurar como personas no solo de la familia, sino del entorno escolar. Se ha dicho muchas veces que la Escuela enseña, pero no educa. Esta visión obedece a una visión de la educación como transmisión de conocimientos solamente, dejando para la familia esa educación de la persona. Sin embargo, aunque eso sea en parte cierto, en otro sentido no lo es: porque la Escuela educa querámoslo o no.

Además, surge la figura del profesor como agente educativo donde los padres tienden a apoyarse cada vez más. En ese proceso educativo todas las enseñanzas están implicadas, pero las filosóficas en mayor grado que otras por su propia naturaleza. No es una materia que conste de un cuerpo homogéneo de doctrina, tampoco necesita una preparación o una introducción como pasa con el resto de las asignaturas. La Filosofía se presenta como una materia sorprendente, donde cabe la opinión personal y la disidencia razonada. Esto es una "escuela de racionalidad" y de apertura mental para nuestros alumnos y alumnas que no se puede sustituir por nada y que no se puede convertir en algo solamente transversal; y, por supuesto, no se puede hacer cargo de esto el resto de las materias y menos las enseñanzas religiosas que se suelen caracterizar por el pensamiento único y dogmático.

Esperemos pues, que, en vista de los logros conseguidos en bastantes CCAA en las que la Historia de la Filosofía ha pasado a ser materia obligatoria (en contradicción directa con la LOMCE), las autoridades centrales del país se acaben de dar cuenta de la necesidad de la reforma de la Ley Wert o de la creación "ex novo" de una Ley hecha por todos y para todos.

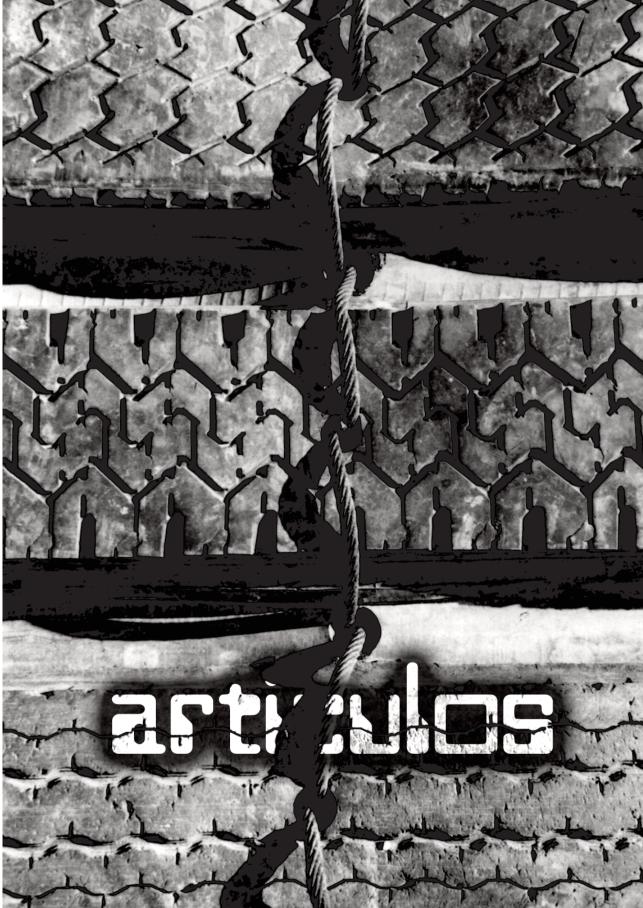
PRESENTACIÓN

res artículos presentamos en esta ocasión. Uno de ellos, *Cáculo de deducción Natural para principiantes*, de Eloy Requena Espejo, ya salió publicado en el número 105 de la Revista, pero debido a errores en la transcripción de algunos de los enunciados lógicos, y a pesar de la fe de erratas publicada en el número 108, la Revista, junto al autor del artículo, decidió que la comprensión del artículo no era posible en el estado en que fue publicado, por lo tanto, el Consejo Editorial ha decidido excepcionalmente su nueva publicación, con todas las correcciones necesarias, en el estado en que debería haber salido en su momento. Rogamos a los lectores su comprensión ante esta excepcionalidad, pero entendemos que, dado el carácter pedagógico del artículo como una propuesta didáctica para la enseñanza de la lógica, la decisión de una nueva publicación era la más adecuada y conveniente.

¿Por qué nos aburrimos? El autor del artículo *El concepto de aburrimiento en Erich Fromm y la recuperación de la espontaneidad* considera que la Filosofía no se ha ocupado de responder a esta pregunta con el rigor suficiente. El tedio necesitaría una nueva categoría filosófica, cosa que intenta con relativo éxito Erich Fromm. El aburrimiento sin duda está conectado con la falta de sentido, un fenómeno propio de las sociedades industriales y de consumo contemporáneas. No es que anteriormente los hombres no se aburrieran, simplemente *no tenían tiempo* para ello. El hombre moderno es un ser alienado por una nueva forma y mayor intensidad del fenómeno conocido como la *idolatría*, al servir a las fuerzas de la economía que dirigen su vida. Para Fromm, el hombre moderno está perdiendo el sentido de su propio yo. En este sentido el autor reformula el famoso dicto de Nietzsche por el de *El hombre ha muerto*.

Javier Hernández en su artículo Ju(z)gar con los sentimientos nos ofrece una valiosa aportación de la importancia de las emociones en los temas de la libertad y la responsabilidad moral a partir de Strawson y J. Wallace. En interesante subrayar la complejidad del mundo afectivo y toda la terminología que se ha desarrollado en la psicología moderna para describirlo. Peter F. Strawson señala la importancia de las emociones reactivas en el debate "libertad y determinismo". El problema no es una cuestión metafísica sobre el bien y el mal sino es un problema de a quién atribuimos la responsabilidad moral, y dicha atribución genera ciertas emociones a las que llamamos emociones reactivas porque las sentimos como una reacción a una determinada acción llevada a cabo por otra persona a la que le atribuimos una intención. De esta manera, Hernández señala el papel fundamental que los sentimientos tienen en nuestros juicios morales, que pueden llegar a considerarse como un juego. ¿Juzgamos o jugamos cuando emitimos juicios morales? J.

Wallace introduce el papel de las expectativas en este juego de los sentimientos al establecer una conexión entre las emociones reactivas y una forma de evaluación respecto a lo que esperamos de las personas con las que tenemos relación. El autor hace un pormenorizado análisis de las emociones a partir de ambos filósofos en el intento de llegar a establecer si hay alguna emoción *esencialmente* moral que nos indique de qué manera juzgamos con los sentimientos.



ELOY REQUENA ESPEJO. LICENCIADO Y D.E.A. EN FILOSOFÍA Y P.E.S. eloyrequena@hotmail.com

Cálculo de deducción natural para principiantes

En este escrito el autor presenta un cálculo de deducción natural que omite las conectivas lógicas mediante un sistema de representación gráfico. Así, también se omiten las diferentes reglas de inferencia para cada una de esas conectivas y, al tomar protagonismo los enunciados, se opera con tan sólo dos reglas basadas explícitamente en el principio de *no contradicción*. Por todo ello, este método de cálculo resulta idóneo para principiantes en lógica.

Palabras clave: Lógica, Deducción natural, Cálculo, Principio de no contradicción.

In this paper the author proposes a calculus of natural deduction that ignores logical connectives through a graphic representation system. The inference rules are likewise omitted for each of those connectives. The statements take then center stage and, therefore, operations are made with two single rules based explicitly on the principle of *non-contradiction*. For all these reasons, this method may be ideal for beginners in logic.

Key words: Logic, Natural deduction, Calculus, Principle of non-contradiction.

1. Introducción: Lógica de enunciados

a lógica estudia, casi en exclusiva, la manera como comunicamos información de manera correcta *siempre* o *necesariamente*, es decir, estudia el argumento deductivo. Para ello contempla *todas* las posibilidades, todos los posibles elementos a relacionar en un argumento. A los elementos, lo que se relaciona, se los llaman *variables lógicas*; y a la relación argumentativa entre ellos, que permanece constante, justamente así: *constantes lógicas*. Si se descubren argumentos deductivos, argumentos *correctos* necesariamente, sea cual sea su contenido, lo será entonces por la forma o estructura de estos argumentos. La lógica, por esto, es denominada *lógica formal* (Pizarro, 1989, pág 34). Ahora, no todos los lógicos estarían de

acuerdo con dicha concepción de la lógica. Otros autores defienden que el descubrimiento de un argumento deductivo no corresponde sólo a la corrección de la forma, sino a la *validez* de los elementos que se relacionan: al hecho de que, en un argumento deductivo, el apoyo que las premisas le dan a la conclusión es tan completo que la conclusión es *necesariamente* verdadera si las premisas son verdaderas (Garrido, 1997, pág. 70). Ambas perspectivas serán examinadas para justificar nuestra propuesta de cálculo en lógica de enunciados.

En el *lenguaje común* un fenómeno natural es la composición de enunciados a partir de otros enunciados utilizando partículas como "y", "o"... Por ejemplo, dados los enunciados "Juan es alto" "Miguel es inteligente", obtengo utilizando la partícula "y" el enunciado: "Juan es alto y Miguel es inteligente". Este enunciado compuesto será "V" (verdadero) o "F" (falso) en función de la "V" o "F" de los enunciados que lo componen (por eso se dice de estos enunciados compuestos que son *funciones de verdad*). Cada conectiva hace una unión de enunciados "V" y "F" diferente. A este nivel, las variables serán los enunciados (que se designarán con consonantes del alfabeto a partir de la "p" en minúscula: p, q, r, s, t...), y las constantes serán las partículas que establecen relaciones, que sirven para unir o conectar los enunciados y que, por eso, reciben el nombre de *conectivas*. Nos interesa saber cómo actúan estas conectivas y determinar de esta manera si un argumento en el que se vean implicadas es correcto o válido. La parte de la lógica que se dedica a esta tarea se llama *lógica de enunciados* o *proposicional*. Las conectivas son:

- a) "No" o *negación*. Se simboliza con este signo: ¬. Si "Juan es alto" es "p", "No es el caso que Juan es alto" sería "¬p".
- b) "Y" o *conjuntor*. Se simboliza con este signo: ^. Si "Juan es alto" es "p" y "Miguel es inteligente" es "q", "Juan es alto y Miguel es inteligente" sería "p ^ q".
- c) "O" o *disyuntor*. Se simboliza con este signo: v. "Juan es alto o Miguel es inteligente" sería "p v q".
- d) "Si... entonces..." o *implicador*. Se simboliza con este signo: \rightarrow . "Si Juan es alto entonces Miguel es inteligente" sería " $p \rightarrow q$ ".
- e) "...si y sólo si..." o *coimplicador*. Se simboliza con este signo: \leftrightarrow . "Juan es alto si y sólo si Miguel es inteligente" sería "p \leftrightarrow q".

En resumen (Nepomuceno, 1995), nuestro lenguaje formal, L, consta de:

- a) Conectivas lógicas proposicionales: \neg , $^{\wedge}$, $^{\vee}$, \rightarrow , \leftrightarrow .
- b) Un conjunto de variables proposicionales $P = \{p, q, r, s...\}$
- c) Un conjunto de fórmulas, definidas mediantes las cláusulas:
 - i. Cada variable proposicional es una fórmula.
 - ii. Si A es una fórmula, entonces ¬A es una fórmula.
 - iii. Si A, B son fórmulas, entonces (A ^ B), (A v B), (A \rightarrow B) y (A \leftrightarrow B) son fórmulas.
 - iv. Nada más es una fórmula.

2. Tablas de verdad

Un enunciado tiene dos posibilidades: que sea verdadero, "V", o falso, "F". Esas dos posibilidades son sus valores de verdad. De un enunciado son dos, pero entre dos enunciados caben cuatro posibilidades: "VV", "VF", "FV", "FF". ¿Y entre seis enunciados? Los valores de verdad de los enunciados o variables se obtienen elevando a 2 al número de ellas, 2ⁿ. ¿Por qué? Dos hace referencia a las posibilidades de valores de verdad, "V" y "F", y "n" hace referencia al hecho de que por cada variable que sumemos a una de partida, los valores de esta habrán de desdoblarse (si son 2, 2x2, si son tres, 2x2x2, y así sucesivamente, a saber: 2ⁿ).

Tenemos ya los valores de verdad de los enunciados. ¿Y si los sumamos o unimos por medio de conectivas? ¿Qué valor tendrá el nuevo enunciado compuesto resultante? Veámoslo a partir de la unión más simple, la unión de dos enunciados. Los valores de verdad de las conectivas son los que siguen:

Negación		Conjunción			Disyunción		
A	¬А	A	В	A ^ B	A	В	A v B
V	F	V	V	V	V	V	V
F	V	V	F	F	V	F	V
'		F	V	F	F	V	V
			F	F	F	F	F

Implicación			Doble implicación		
A	В	$A \rightarrow B$	A	В	$A \leftrightarrow B$
V	V	V	V	V	V
V	F	F	V	F	F
F	V	V	F	V	F
F	F	V	F	F	V

Pero los enunciados compuestos no tienen por qué ser sólo la unión de dos enunciados por una conectiva, pueden ser varios enunciados unidos por varias conectivas. En este caso para hallar el valor de verdad es necesario realizar una *tabla de verdad* (Wittgenstein, 2012, pág. 187). Para su construcción hemos de tener en cuenta tres cosas:

- 1. Los valores de verdad de las variables, que sabemos que se obtienen elevando a 2 al número de ellas, 2ⁿ.
- 2. La fuerza o prioridad de una conectiva se facilitará mediante la utilización de paréntesis (lo que queda dentro del paréntesis tiene menos prioridad que lo que queda

fuera) y teniendo en cuenta que: la negación, "¬", es la conectiva de menor prioridad; de aparecer sólo el conjuntor, "^", o el disyuntor, "v", no hace falta poner paréntesis, porque el orden no afectará (da igual cómo sumemos con el conjuntor, con haber un valor "F" toda la suma será "F"; y lo mismo con el disyuntor pero al contrario: con haber un valor "V", esté donde esté, toda la suma será "V"); y el implicador "→" y el coimplicador "↔" prevalecen a las demás (de darse las dos, como tienen la misma fuerza, se utilizarán también paréntesis para indicar cuál tiene prioridad).

3. El orden a seguir a la hora de dar valores de verdad según una conectiva será de menor a mayor prioridad de las conectivas.

Si después de construir la tabla de verdad se considera la última columna de la tabla, pueden ocurrir tres casos:

- a) La columna consta sólo de signos "V", tratándose entonces de una tautología.
- b) La columna consta sólo de signos "F", tratándose entonces de una contradicción.
- c) La columna consta de signos "V" y "F", tratándose entonces de una contingencia.

3. Cálculo de deducción natural

Pero las tablas de verdad tienen la limitación de que, a medida que aumentan nuestros enunciados y sus conexiones, se hacen cada vez más complejas, o, más bien, tediosas. Pensemos en que una fórmula en la que aparezcan 7 variables ("p, q, r, s, t, w, z") ya contaría de entrada con una tabla de verdad de 2⁷ filas, a saber, de 128 filas. Por fortuna para nosotros, aparte de probar según sus valores de verdad (*semánticamente*) cómo una fórmula es siempre verdadera en una tabla, podemos probar que una fórmula se extrae de otras a partir de las mismas conectivas que se utilizan, sin necesidad de tener en cuenta la verdad o falsedad de los enunciados que unen. Esta demostración es *sintáctica*.

En lógica de enunciados nos encontramos con una serie de reglas para esta deducción. Las *reglas básicas* son las ocho seleccionadas por Gentzen (Garrido, 1997, págs. 87-97). Dos para cada conector, una de introducción de ese conector y otra de eliminación de ese conector.

En los ejercicios la conclusión que nos piden se puede obtener de forma *directa* aplicando las reglas. Otras veces la conclusión puede tener forma de implicación, entonces lo ideal es suponer el antecedente y llegar, después de ciertas operaciones, al consecuente, pues según la regla de "II", esto introduciría la implicación que se precisa. Habrá otras ocasiones en que entre las premisas haya una disyunción. Un camino a seguir para alcanzar la conclusión es eliminando esa disyunción: suponemos cada uno de sus elementos y se tratará de deducir de cada uno de ellos la conclusión. Todos estos recursos pueden fallar, cabe acudir a una deducción *indirecta*. Suponemos la negación de la conclusión y se intenta llegar a una contradicción. De ser así, por "IN", negaríamos nuestra suposición, la cual era la fórmula que nos pedían pero negada. Con otras palabras, tendríamos la conclusión pedida doblemente negada y eso es, por "EN", una afirmación: nuestra conclusión.

INTRODUCCIÓN	ELIMINACIÓN
IN (Introducción del Negador) $ \begin{pmatrix} A \\ \downarrow \\ B \land \neg B \\ \neg A \end{pmatrix} $	EN (Eliminación del Negador) $\frac{\neg \neg A}{A}$
	$\begin{array}{ccc} EC \text{ (Eliminación del Conjuntor)} \\ & & \frac{A \wedge B}{A} & \frac{A \wedge B}{B} \end{array}$
ID (Introducción del Disyuntor) $\frac{A}{A \vee B} \frac{B}{A \vee B}$	ED (Eliminación del Disyuntor) $A \lor B$ $\begin{pmatrix} A \\ \downarrow \\ C \\ \end{pmatrix}$ $\begin{pmatrix} B \\ \downarrow \\ \frac{C}{C} \\ \end{pmatrix}$
II (Introducción del Implicador) $ \frac{\left(\begin{array}{c}A\\\downarrow\\B\\\overline{A\rightarrow B}\end{array}\right)}{A\rightarrow B}$	MP (Modus Ponens: eliminación del implicador) $A \rightarrow B$ $\frac{A}{B}$

4. Árboles semánticos

No obstante, este cálculo tiene un gran inconveniente. Si bien es cierto que evita el problema de las posibles largas cadenas de valores de verdad de las tablas de verdad, pierde con ello una gran virtud que poseen estas tablas: que son mecánicas en su resolución. Mientras que las tablas se realizan siempre de manera similar, el cálculo es más complejo: según hemos visto, puede ser directo o indirecto, depender de la conclusión (si es una implicación) o las premisas (si cuentan con una disyunción), o estas posibilidades combinadas. Tanto es así, que conviene contar con *reglas derivadas* de las básicas que hemos expuesto para que no se convierta en una tarea sumamente difícil. Pero con ello se añade a un tiempo otro defecto: el contar con numerosas reglas.

Hay otro método de cálculo, los *árboles semánticos* ideados por Beth (Garrido, 1997, pág. 112), que sigue, como en las tablas de verdad, un criterio semántico. En los árboles semánticos el *quid* de la cuestión está en saber a qué equivale cada conectiva semánticamente hablando. Y, en base a ello, se formulan una serie de reglas de descomposición. Si tenemos una rama de nuestro árbol, aplicando dichas reglas se obtiene una nueva parte con nuevas sentencias. Lo malo, pedagógicamente hablando, es que estas reglas también son numerosas. Sin tener en cuenta las correspondientes a la *lógica de predicados*, nada más que para el "¬" (negador) son:

$$\begin{array}{c|c} \neg \neg A \\ \hline A \end{array} \quad \begin{array}{c|c} \neg (A \lor B) \\ \hline \neg A \land \neg B \end{array} \quad \begin{array}{c|c} \neg (A \land B) \\ \hline \neg A \lor \neg B \end{array} \quad \begin{array}{c|c} \neg (A \to B) \\ \hline A \land \neg B \end{array}$$

Otra traba de los árboles semánticos es que no alcanza del todo la mecanicidad de las tablas de verdad (Nepomuceno, 2003). Cuando hay más de una fórmula, no hay un criterio fijo de cuál elegir para aplicar antes las reglas. Hay una estrategia, pero no ha de ser la óptima en todos los casos. Seguir el siguiente orden en función de las conectivas: \neg , $^{\wedge}$, $^{\vee}$, $^{\vee}$.

5. El nuevo método

El método de cálculo que proponemos intenta que el lector juzgue, si lo consigue, perpetuar las ganancias de las tablas de verdad, es decir, su resolución mecánica, y del cálculo deductivo y los árboles semánticos, que evitan las largas cadenas de los valores de verdad de las tablas sin caer en el problema que estos tienen: una cantidad excesiva de reglas. ¿Cómo? Pues seguirá una forma de representación intuitiva¹, que dejará entrever el valor de verdad de los enunciados según la conectiva de que se trate, que hará superflua la mayoría de las reglas reduciéndose, a un tiempo, las estrategias para su aplicación: es algo casi mecánico.

Conectivas	Representación
Negador: ¬A	A
Conjuntor: A ^ B	AB
Disyuntor: A ∨ B	AB
Implicador: A→B	A B

Las representaciones del negador y del conjuntor no merecen comentarios, por obvias. La disyunción puede ser verdadera cuando un solo miembro de la disyunción sea

verdadero, aparte de los dos, claro está; y eso lo refleja la línea discontinua: puede haber dos miembros o que uno sea reducible al otro. La representación de la implicación se basa en que " $A \rightarrow B$ " es equivalente a " $\neg A \vee B$ ".

Las representaciones, si se niegan, pueden pasar a significar otras representaciones. Para evitar la intromisión de futuras reglas, la representación será intuitivamente fácil de convertir en otra si este es el caso. Denominaremos a estos procesos *definiciones* (ya que son *interdefiniciones* entre representaciones) y se simbolizarán con el signo "=".

Definiciones negativas					
=					
=					

La primera definición representa el hecho de que " \neg A" es igual a "A". La segunda que " \neg (A \wedge B)" es igual a " \neg A v \neg B". La tercera que " \neg (A v B)" es igual a " \neg A \wedge \neg B". Obsérvese la manera tan intuitiva como se pasa de la negación de una conjunción a una disyunción de negaciones, y de la negación de una disyunción a una conjunción de negaciones.

Estas definiciones están basadas en la negación pero puede haberlas afirmativas. Se trata de las equivalencias que pueden darse en la disyunción. No hay equivalencias afirmativas en la conjunción porque la conjunción, cuando es afirmativa, expresa en nuestro cálculo la independencia de dos elementos (de ahí que nos podamos referir a cualquiera de ellos por separado, como se hace con la regla básica de "EC" de Getzen). Tampoco habrá equivalencias afirmativas para la implicación porque en nuestro cálculo se representa como una disyunción. Son las que siguen:

Definiciones afirmativas				
$\begin{array}{c cccc} A & A & = & A \end{array}$				
$\begin{array}{ c c c c c }\hline A & B & A & C \\\hline \end{array} = \begin{array}{ c c c c c c c c c c c c c c c c c c c$				
$ \begin{array}{ c c c c } \hline A & B & A & C \end{array} = \begin{bmatrix} A & B & C \end{bmatrix} $				

Unas simples tablas de verdad demostrarían estas equivalencias, nos interesa incidir en lo intuitivo. Los valores de verdad de "A v A" son idénticos a los de "A", lo cual es captado gráficamente pues queda claro que uno de los miembros es reducible al otro en

tanto que es el mismo. La segunda definición se basa, en realidad, en la primera. Y la tercera, si tenemos en cuenta que la disyunción es "como una suma" y la conjunción es "como una multiplicación"², refleja la propiedad distributiva de la multiplicación sobre la suma: $a \times (b + c) = a \times b + a \times c$.

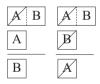
De tener que recurrirse a ambas definiciones en un mismo ejercicio de cálculo, negativas y afirmativas, se empezará por las negativas. Aunque hemos de decir que, en los ejercicios del nivel al que aspiramos, es poco frecuente que aparezcan definiciones afirmativas.

El hecho de incluir en las representaciones casillas hace las veces del uso de paréntesis en la formalización de la lógica de enunciados. Así, una fórmula como la que sigue: $(p \rightarrow q) \ v \ (r \land s)$, queda:



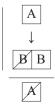
Como operamos con valores de verdad de enunciados, contaremos con dos reglas basadas explícitamente en el principio de no contradicción:

1. Con la primera regla (llamémosla "C", de "contradicción") se extrae la conclusión de las premisas de manera *directa*. Es la que sigue:



Se elimina un elemento de la casilla compartida al descubrir por otro lado a ese elemento negado porque la contradicción no es posible. Equivale a descubrir cuál de los elementos de la casilla compartida ocupaba en verdad la casilla, la cual no especificaba nada (la separación señalaba que podía haber dos elementos pero que fuese discontinua señalaba que uno de ellos podía ser reducible al otro).

2. Si con la regla anterior no basta, podemos recurrir a una segunda regla (llamémosla "IC", de "introducción de contradicción") con la que extraer la conclusión de las premisas de manera *indirecta*:



Se supone una fórmula y, de alcanzar una contradicción imposible, hemos de negar la fórmula supuesta. Es una versión de la "IN" de Gentzen con la que podemos realizar una *reducción al absurdo*: suponemos la negación de la conclusión y si llegamos a una contradicción³, por esta regla, hemos de negarla. Puesto que era la conclusión negada, esta nueva negación la deja como doblemente negada, lo cual, según la definición de la negación propuesta, es igual a la conclusión.

Salvando las diferencias, la aplicación de ambas reglas equivale a buscar contradicciones. Lo que se persigue con esto es que el cálculo no se pierda entre reglas y estrategias, que sea lo más fácil posible. Cosa que, como veremos en el siguiente apartado (ejemplo 4), es aún mayor si hacemos una conjunción de las premisas e implicamos la conclusión de ellas. Con esto, habría que demostrar la fórmula resultante siguiendo siempre estas pautas: buscar una reducción al absurdo aplicando la "IC", y, a su vez, en esta "IC", se aplicarán las definiciones ordenadamente (poco a poco para no errar: en nuestra representación gráfica, de "fuera" a "dentro") y, si procede, la "C" para llegar a la contradicción buscada.

6. Ejemplos

Veamos algunos ejemplos del nuevo método.

Ejemplo 1:

1.
$$p \rightarrow q \qquad \vdash q$$

2.
$$\neg p \rightarrow r$$

2.
$$p r = p r$$

Los números indican las filas donde se ha hallado una contradicción y, por tanto, aplicado "C".

Ejemplo 2:

1.
$$p \rightarrow q$$
 $\vdash p \rightarrow r$
2. $q \rightarrow r$

ARTÍCULOS 🗆

3.
$$p r = p r = p r$$

6.
$$p r = p r$$
 IC 3-5 (3,5)

En la "IC" se indica el número de las filas de inicio de la suposición y de final, junto, entre paréntesis, la numeración de las filas en que se encontraba la contradicción y que ha permitido concluir la suposición.

Ejemplo 3:

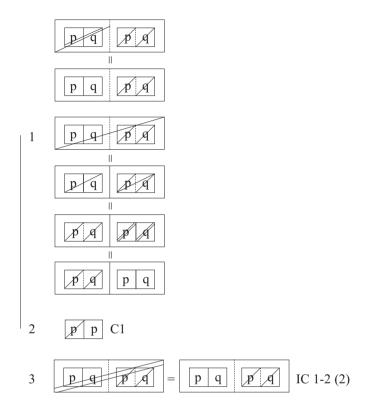
1.
$$p \rightarrow r$$
 $\vdash r$

2.
$$q \rightarrow r$$

3.
$$p \vee q$$

Ejemplo 4:

1.
$$\neg (p \land q)$$
 $\vdash \neg p \lor \neg q$
Esto es igual a $\vdash \neg (p \land q) \rightarrow \neg p \lor \neg q$



7. El programa de aplicación

Este método, a ojos de los principiantes con los que lo hemos puesto en marcha, resulta mucho más fácil que el ordinario de deducción natural o los árboles semánticos. Para ellos es como un "juego" en el que se persigue localizar contradicciones. Obviamente, depende del ejercicio y la complejidad de las fórmulas que conlleve. A mayor complejidad, mayor dificultad de representación y de resolución.

Queremos subrayar entonces el criterio de selección para no llevar a equívocos. No mantenemos que el nuevo método sea mejor, en términos generales, que las tablas de verdad, el usual de deducción o los árboles semánticos. Mantenemos que a un nivel elemental, ya que reduce las reglas y es mecánico, es idóneo. Es decir, a un nivel avanzado no dudamos de la perfección de los otros métodos.

Eso sí, sea quien sea el receptor del mismo, hay que subrayar lo que son sus grandes bondades:

Deja claro *de qué hablamos*, los enunciados y sus valores de verdad no quedan ocultos en la formalización simbólica.

Deja claro *cómo hablamos*, el principio de no contradicción (presente a través de las dos reglas) se erige como base de toda la lógica (clásica) y, si esta traduce realmente nuestra forma de pensar, de nuestra forma de pensar.

Deja claro, en concreto, el *pensamiento deductivo*. El método deductivo se caracteriza porque la conclusión ya está implícita en las premisas. En efecto, con este método vemos cómo las premisas pueden interaccionar según la no contradicción, dando lugar a una conclusión; con lo que esta conclusión no es un añadido foráneo. Y con las definiciones es aún más obvio, en tanto que no se dice otra cosa, sino que se cambia la manera de decirla.

Referencias bibliográficas

Badesa, C.; Jané, I.; Jansana, R. (2007). *Elementos de lógica formal*. Barcelona: Editorial Ariel.

Barwise, J.; Etchemendy, J. (2007). *Tarski's World: Revised and Expanded Edition*. Chicago: University of Chicago Press.

Bocheński, J. M. (1985). Historia de la lógica formal. Madrid: Editorial Gredos.

Bocheński, J. M. (1988). Los métodos actuales del pensamiento. Madrid: Editorial Rialp.

Carroll, L. (1988). El juego de la lógica. Madrid: Alianza Editorial.

Drösser, C. (2013). La seducción de la lógica. Barcelona: Editorial Ariel.

Estévez, E. (1975). El teorema de Gödel. Pamplona: EUNSA.

Pizarro, F. (1989). Aprender a razonar. Madrid: Editorial Alhambra.

Garrido, M. (1997). Lógica simbólica. Madrid: Editorial Tecnos.

Nepomuceno, A. (2003). El método de las tablas semánticas. Sevilla: Editorial Kronos.

Nepomuceno, A. (1995). Lógica formal. Sevilla: Editorial Kronos.

Suppes, P.; Hill, S. (2009). *Introducción a la lógica matemática*. Barcelona: Editorial Reverté.

Wittgenstein, L. (2012). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Editorial Tecnos.

Notas

- Sería, por tanto, un caso más de *lógica diagramática*. Ésta tiene una larga historia: Ramón Lull (1232-1315), Gottfried Leibniz (1646-1716) o Charles Peirce (1839-1914) desarrollaron razonamientos diagramáticos, por poner algunos ejemplos ilustres. Pero, de entre ellos, quizás el más famoso sea el propuesto por John Venn (1834-1923), quien representó gráficamente proposiciones y silogismos mediante diagramas.
- ² Fue Boole quien inventó un álgebra que establecía estas equivalencias.
- En nuestro cálculo, la representación de la conjunción, dos (o más) *casillas independientes*, hace innecesaria que, de haber dos elementos contradictorios, se conjunten en función de cierta regla de conjunción: basta con indicar dónde se hallan.

EMILIO MONTOYA VELARDE. DOCTOR EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. emiliomontoya@ucm.es

El concepto de aburrimiento en Erich Fromm y la recuperación de la espontaneidad

El presente artículo es una investigación acerca del concepto de aburrimiento en forma de alienación propuesto por Erich Fromm. Éste se nos muestra en la sociedad contemporánea en la que el hombre moderno aparece como un ser indiferente hacia el mundo y hacia los demás y cuyo carácter es moldeado por fuerzas sociales arrastrándole a una forma de vida basada únicamente en lo material. Queda, así, la vida espiritual del hombre relegada a un segundo plano, lo que conlleva, a la vez, el surgimiento de una suerte de aburrimiento patológico vital o existencial. De tal forma que la recuperación de la espontaneidad perdida, a través de la retroprogresión, se antoja un hecho imprescindible para la consecución de una sociedad, y por ende, de un hombre antropológicamente renovado.

Palabras clave: tedio, alienación, espontaneidad, sociedad.

The present article is a research on the concept of boredom in the form of alienation which was proposed by Erich Fromm. It is shown in our contemporary society in which modern man appears as indifferent to the world and to others and whose character is shaped by social forces dragging him to a way of life based solely on materialism. Thus the spiritual life of man remains in a second spot, which entails, at the same time, the emergence of a kind of vital or existential pathological boredom. This way, the recovery of a lost spontaneity, through retroprogression, seems to be an essential fact for the attainment of a society, and therefore, of an anthropologically renewed man.

Keywords: Boredom, alienation, spontaneity, society.

1. Introducción

l tedio es uno de los problemas antropológicos que quizá la filosofía no ha tratado con el suficiente rigor, en tanto que un análisis del aburrimiento debería poder decirnos algo más sobre las condiciones de nuestra existencia vital. Por eso, sería necesario elevar el tedio a una nueva categoría filosófica pues el asunto es más arduo de lo que pueda pensarse a primera vista, "porque el aburrimiento como estado de ánimo habitual es la vida depresiva. En su seno se hospedan sentimientos parecidos: apatía, desgana, tristeza, falta de proyección futura, desazón, incapacidad para tener algo entre manos y disfrutar con ello". Cruel aburrimiento!—dijo en una ocasión el filósofo trotamundos Casanova— Solo por olvido quienes han descrito las penas del infierno no lo hicieron figurar entre ellas". No es un tema baladí pues, de hecho, no podemos evitar enfrentarnos en algunos momentos al hecho de que estamos existiendo.

Para la mayoría de nosotros el tedio es algo que debemos soportar, de hecho todos aquellos que hablan o escriben sobre el aburrimiento lo hacen como si de un mal se tratase. Erich Fromm, por su parte, estudia, en clave más psicológica, el aburrimiento y las consecuencias que éste puede tener en un normal desarrollo de la vida del hombre. A lo largo de su obra, Fromm estudia el fenómeno de la indiferencia hacia la vida en un industrialismo cada vez más mecanizado, en el que el hombre se convierte en una cosa y, en consecuencia, se llena de angustia si no de odio contra ella. El problema que más preocupó a nuestro autor fue cómo, a pesar de la buena voluntad y del conocimiento de los hechos relativos a las consecuencias de una guerra nuclear, los intentos por evitarla resultaron muy tenues en comparación con la magnitud del peligro y la probabilidad de que se produjera la guerra. Este hecho le llevó a realizar numerosos análisis psicológicos, apoyados en copiosos años de experiencia psicoanalítica para elaborar un concepto clínico de enajenación que conllevará otro tipo distinto de aburrimiento a los ya mencionados anteriormente.

2. Tedio como ausencia de sentido

No obstante, antes de empezar el análisis de la idea de aburrimiento en Fromm, examinaremos el concepto de tedio como ausencia de sentido.

La forma y el número en que han aumentado los placebos sociales en los últimos tiempos respecto a siglos anteriores es una muestra de que el tedio se ha extendido bastante más de lo que lo estaba antiguamente. Y aún así, resulta paradójico que nos encontremos en una de las épocas históricas en las que más tiempo pasamos trabajando y por tanto disfrutamos de menos tiempo libre. Ciertamente, "en ausencia del sentido personal, las distracciones de todo tipo deberían ofrecer una alternativa, un sentido sustituto". Y los ejemplos de este tipo de entretenimientos no son muy difíciles de encontrar; el cine, la televisión, internet, o el juego. Sin embargo, ¿no es esa adoración quimérica por los famosos que nos lleva a sumergirnos en las vidas ajenas un signo de la

falta de sentido de nuestra propia vida? La búsqueda infatigable de satisfacción por una parte y la insatisfacción por la otra son dos extremos ligados de forma irremediable. Aquel que intentase vivir por sí mismo todas las experiencias posibles, no podría, por menos, más que reconocer su trágica insuficiencia.⁵ El problema es que la tecnología nos transforma en espectadores y consumidores cada vez más pasivos de tal forma que cada vez participamos menos del mundo que nos rodea. Esto nos provoca un déficit de sentido. No en vano, "la búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria (...) Este sentido es único y específico en cuanto es uno mismo y uno solo quien tiene que encontrarlo; únicamente así logra alcanzar el hombre un significado que satisfaga su propia voluntad de sentido".⁶ Estas palabras de Viktor Frankl, fundador de la Logoterapía o como muchos la han denominado "la tercera escuela vienesa de psicoterapía", nos muestra que el sentido no es solo algo que nace de la propia existencia, sino algo que la hace frente. Esta voluntad de buscar el sentido fue la que dio significado al sufrimiento que el propio Frankl vivió en Auschwitz, hallando motivos entre el horror y la barbarie por los que sobrevivir.

Según Lars Svendsen, el concepto que predomina en Occidente, a partir del Romanticismo, es aquel que concibe el sentido existencial cómo un sentido individual que debe realizarse. Esto es denominado por el autor noruego como *sentido personal* aunque también podría denominarse *sentido romántico*. Y es que "estamos literalmente sumergidos en sentido. Pero este sentido no es el que buscamos. El vacío del tiempo en el tedio no es un vacío de sucesos, porque en la actualidad siempre sucede algo, aunque no sea otra cosa que la contemplación de como seca la pintura sobre la pared. El vacío del tiempo es un vacío de sentido". Daniel Lesmes profundiza en este estado de indistinción entre el sujeto y el tiempo en su artículo "Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio": "Ese rato largo, horizonte temporal que se dilata, anula la existencia, todo lo deja vacío y ya no miramos el reloj, el tiempo mismo nos es indiferente y por eso ya no hay ni sólo pasado, ni sólo presente, ni sólo futuro, sino una inmensa unidad temporal inarticulada".8

Por tanto, "el tedio se fundamenta en la ausencia de sentido personal y ésta, a su vez, se debe en gran medida a que todos los objetos y sucesos nos llegan ya codificados, en tanto que nosotros, como descendientes del Romanticismo, exigimos un sentido personal". El aburrimiento, como estado vital prolongado y no como una forma de aburrimiento pasajero, presupone subjetividad, o conciencia de uno mismo. Para estar en disposición de aburrirse, el hombre debe concebirse a sí mismo como un individuo capaz de ser incluido en distintos contextos de sentido, es decir, un sujeto que exija sentido del mundo y de sí mismo. 10

3. El aburrimiento en forma de alienación

Los antecedentes del concepto de enajenación los encontramos en Marx. Obviamente Marx nunca elaboró una psicopatología del hombre. No obstante, habla de una forma de invalidez psíquica que para él es la manifestación más absoluta de la psicopatología y

cuya superación es la meta del comunismo: la alienación. ¿Qué quiere decir Marx con el término enajenación o alienación? Cuando Marx habla de enajenación o alienación está haciendo alusión a que la naturaleza, el mundo, los otros o él mismo, se han vuelto ajenos, extraños al hombre. Léste ya no se experimenta a sí mismo como sujeto de sus actos, como una persona con numerosas potencialidades por explotar como el sentir, el pensar o el amar, sino que solo es capaz de experimentarse a sí mismo en las cosas que él mismo ha creado, en lo que ha fabricado con sus propias manos. Marx concibe la enfermedad esencialmente utilizando la expresión acuñada en el siglo XIX, como *la maladie du siécle*: la separación del hombre de su propia esencia, y por consiguiente, de sus semejantes.

El concepto de alienación, en cambio, para Fromm, se origina en una fase temprana del pensamiento Occidental. Concretamente en los profetas del Antiguo Testamento y en el concepto de idolatría que ellos elaboraron. Él mismo nos cuenta en su autobiografía intelectual:

Los profetas del monoteísmo no censuraron las religiones paganas por idolátricas (sic), porque éstas adoraran a varios dioses. La diferencia esencial con el monoteísmo no radica en el *número* de dioses, sino en el hecho de la enajenación. El hombre consume su energía, y sus capacidades artísticas construyendo su ídolo, para luego adorar a este ídolo que no es sino el resultado de su propio esfuerzo humano. Sus fuerzas vitales se han hecho fluir hacia una "cosa", y cuando esa cosa se ha convertido en ídolo, el hombre ya no lo experimenta como resultado de sus propios esfuerzos productivos, sino como algo aparte de sí mismo, por encima y en contra de sí mismo, al cual adora y al cual se somete. 12

El ídolo representa el trabajo hecho por el hombre mismo, con sus propias manos, con sus propias fuerzas vitales de manera alienada. Sin embargo, el hombre actual que vive en la era industrial ha modificado la forma y la intensidad de la idolatría. Se ha convertido en el servidor de oscuras fuerzas económicas que dirigen su vida. Además adora y le rinde culto al trabajo de sus manos, cosificándose a sí mismo en esta operación. Pero este fenómeno de la enajenación no solo se produce en los miembros de la clase obrera, sino que lo podríamos calificar como un acontecimiento global que afecta a una significativa parte de la población de nuestra era, con independencia de su nivel socioeconómico. A este respecto, la sabiduría oriental ya elaboró desde tiempos pretéritos numerosos cuentos alegóricos sobre la situación del hombre y su incipiente miedo a la libertad. Uno de ellos reza así: "Un día, un hombre se despierta por la mañana y, aterrado, comprueba que está esposado. Trata de quitarse las esposas, pero no puede. Su angustia va en aumento. Se lanza corriendo a la calle, desesperado. De repente pasa frente a una herrería y decide entrar y rogarle al herrero que le libere de las esposas. El herrero accede a sus deseos. ¡Por fin libre! ¡Qué bendición! Muy agradecido, se queda con el herrero, que día a día le va cada vez dominando más e infligiéndole malos tratos, pero el hombre no se atreve a irse de la herrería. O sea, que tras haber sido libre, vuelve otra vez a estar encadenado".13

Para Marcuse, en cambio, el hombre enajenado se encuentra objetivado, al identificarse con la existencia que le resulta impuesta y en la que halla su propia satisfacción. "Esta identificación –dice Marcuse– no es ilusión sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Ésta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas".¹⁴

En el pensamiento de Ortega encontramos un concepto similar al de enajenación, a saber, el de alteración. La alteración es para Ortega un estar fuera de sí mismo, estar en lo otro. Es un estado en el que el hombre se siente cegado y cuya percepción interna es prácticamente nula. De esta forma, le resulta imposible meditar, ensimismarse o, lo que es lo mismo, recogerse dentro de sí mismo para poder conectar con el presente, con el aquí y el ahora y ser consciente de lo que piensa o cree íntimamente. Por contra, el animal es solo alteración. Este no tiene la capacidad de ensimismarse. Así, cuando no halla ningún peligro a su alrededor, desaparece, es decir, duerme, deja de existir durante un buen lapso de tiempo. La civilización occidental se fundamenta, para Ortega, en alteraciones, pues nos encontramos en una época en que la acción a secas es divinizada y el hombre recae por tanto en la animalidad.

Una cultura, pues, cuyo fin principal se basa en la mercantilización y abstracción de los sentimientos y potencialidades del hombre tiene como consecuencia el aislamiento y la falta de relación con el mundo y los demás, aburriéndonos con esto de manera pantagruélica. Perdemos dinamismo y la vida deja de ser atractiva y estimulante. Ciertamente, el aburrimiento es uno de los males más insoportables que pueden afligir al hombre. Y es que, para Fromm, a pesar del desarrollo industrial en nuestra sociedad y la comodidad moderna, el hombre está perdiendo de manera creciente el sentido de su propio yo. "En el siglo pasado el problema era que Dios está muerto; en nuestro siglo el problema es que el hombre está muerto". 15 Hace doscientos años ser inhumano significaba ser cruel o cometer actos atroces. En el siglo XX, para Fromm, es "enajenación esquizoide". El principal desafío al que nos enfrentamos es que los hombres no se conviertan en autómatas y ciertamente éstos se caracterizan por no rebelarse y obedecer. "Pero dada la naturaleza del hombre, los robots no pueden vivir y mantenerse cuerdos: se convierten en golems; entonces buscarán destruir el mundo y destruirse a sí mismos, pues ya no serán capaces de soportar el tedio de una vida falta de sentido y carente por completo de objetivos".16

En relación con el aburrimiento, nuestro autor distingue tres tipos de individuos:

- 1) La persona que es capaz de responder de forma productiva a los estímulos activantes y, en consecuencia, no se aburre.
- 2) El sujeto que necesita estímulos novedosos se aburre crónicamente, sin embargo, no siente conscientemente su tedio al ser éste compensado con estímulos externos. Este tipo de tedio sería, pues, el aburrimiento crónico compensado.
- 3) El individuo que es incapaz de sentirse excitado bajo ningún tipo de estimulación normal está muy enfermo. Algunas veces es consciente de su estado de ánimo, otras, en

cambio, no se da cuenta de que sufre. Aquí, estaríamos hablando de aburrimiento crónico no compensado.

Fromm opina que esta clase de tedio es esencialmente distinto del segundo, más enfocado a la conducta, es decir, que el individuo se aburre cuando no hay una estimulación adecuada pero puede reaccionar si su hastío es compensado suficientemente. En el último caso no existe compensación. Nuestro autor está hablando de aburrimiento en sentido dinámico, que sería como una suerte de estado de aburrimiento perpetuo o de depresión crónica. No obstante, la diferencia entre el segundo y el tercer tipo de tedio es únicamente cuantitativo. "En ambos tipos de aburrimiento la persona no tiene productividad; en el primer tipo puede curarse el síntoma –más no la causa– mediante los estímulos apropiados; en el segundo, ni siquiera el síntoma es curable". 17

Fromm define la depresión como "la incapacidad de sentir. La depresión es una sensación de estar muerto aunque el cuerpo esté vivo. La depresión no es de ningún modo lo mismo: ni siquiera tiene relación con el dolor y la tristeza. Es una incapacidad de sentir alegría, tanto como de sentir tristeza. Es la falta de todo sentimiento. Es una sensación de embotamiento, insoportable para el deprimido. Y por eso es totalmente insoportable, por la misma incapacidad de sentimiento". 18

En este sentido, del pensamiento de Fromm se puede inferir que no es posible una auténtica felicidad en un estado de vacuidad interna ni en el consumismo exagerado que impregna la vida del hombre alienado. "El hombre corriente de hoy puede tener una buena cantidad de diversión y de placer, pero, a pesar de eso, está fundamentalmente deprimido. Quizás se aclare la cuestión si en vez de usar la palabra *deprimido* usamos la palabra *aburrido*". ¹⁹ Verdaderamente, no hay mucha diferencia entre ambas, porque "el aburrimiento o tedio no es más que la sensación de la parálisis de nuestras potencias productoras y de la falta de vida". ²⁰

Lo que resulta novedoso del pensamiento de Fromm es que interpreta el aburrimiento más profundo como una forma de depresión crónica, como la incapacidad antropológica de sentir, es decir, presenta a un hombre mutilado emocionalmente, indiferente y apático hacia el mundo que le rodea. La total enajenación de la vida. Mientras que la concepción más clásica ha identificado el tedio con una ausencia de sentido, de proyecto vital para nuestra propia vida.

4. La retroprogresión y la conquista de la espontaneidad

Tras examinar la coyuntura actual, que podríamos definir como una época de desorientación ontológica, ¿habría alguna forma de volver a recuperar la espontaneidad perdida, la naturalidad que hemos dejado atrás y que, a su vez, nos ayude a sobrellevar nuestras vidas mecanizadas o rutinarias tan usuales en la actualidad?

En este sentido nos encontramos con la teoría de la retroprogresión o lo retroprogresivo, término acuñado por el filósofo español de origen indio Salvador Pániker. Para él, la historia de la ciencia y la cultura se basan en un paradójico movimiento que primaria-

mente se alejaría de su punto de partida u origen pero, que a su vez, generaría un nuevo impulso indirecto de retorno hacia el punto original ya abandonado. Esta tendencia hacia lo primigenio es la que origina la creación de mitos, ritos o símbolos. "En lenguaje contable: si la ciencia es el activo de este proceso, el alejamiento del origen es su pasivo. Se podría decir, entonces, que la ciencia —y la cultura en general— son el resultado de un *endeudamiento* con el origen. Un endeudamiento que de un modo u otro, habrá que saldar".²¹

No obstante, nuestro mundo occidental se caracteriza, tal y como nos mostró Kafka en sus relatos, por ser una sociedad burocrática, rígida y aburrida. Una sociedad así desconfía e incluso desprecia aquello que es desenvuelto y natural, ¿por tanto, cómo podemos armonizar esta doctrina de la búsqueda de lo espontáneo en occidente? La respuesta para Pániker es el anarquismo. La meta de éste consiste en devolvernos a un origen en el que reinaban la diversidad, la igualdad y la espontaneidad tras superar la estructura jerárquica social, la división del trabajo o el poder del Estado.

Por consiguiente, lo retroprogresivo o el eterno retorno del origen a través de su actualización en el devenir histórico, o "la devolución de las cosas a su dualidad no originaria" parece un recurso de sumo interés. El origen para Heidegger es la pregunta por el ser, por la esencia de las cosas y en la retroprogresión esta cuestión fundamental nunca caería en el olvido.

La retroprogresión, pues, puede ayudarnos a desvelar la naturaleza más íntima de un fenómeno como el tedio a través del análisis de sus orígenes (acedia) y su desarrollo hasta nuestros días. No obstante, debemos admitir que el tedio es un acontecimiento vital. Envilecernos o buscar transgresiones sin límite debido a la propia vida implica una renuncia a uno mismo, a nuestro ser. La propia idiosincrasia de la vida la convierte en severa y cruel en algunas ocasiones, y debemos acostumbrarnos a ello. En cierta forma, el aburrimiento contiene un lejano rumor de una esperanza futura de una vida más plena.

Referencias bibliográficas

Calle, R. (2014) Sadhana, la práctica espiritual. Madrid: Kairós.

Casanova, G. (2009). Historia de mi vida. Gerona: Atalanta.

Frankl, V. (1994) El hombre en busca de sentido. Barcelona: Ed. Herder.

Fromm, E.(1975) Anatomía de la destructividad humana. Madrid: Ed. Siglo Veintiuno.

- (2009) La condición humana actual. Barcelona: Ed. Paidós.
- (2008) Las cadenas de la ilusión. Madrid: Ed. Paidós.
- (1990) *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Nueva York: Ed. Fondo de cultura Económica.

Lesmes González, D. (2009) "Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio". *BAJO PALABRA*. Revista de Filosofía II Época, Nº 4

Marcuse, H. (2001) El hombre unidimensional. Barcelona: Ariel.

Pániker, S. (2008) Asimetrías. Barcelona: Debate.

Rojas, E. (1998) La ilusión de vivir. Madrid: Ed. Temas de hoy.

Svendsen, L. (2006) Filosofía del tedio. Barcelona: Ed. Ensayo Tusquets.

Watts. A. (2005) Tao y Zen. Barcelona: Rba.

Notas

- ¹ Rojas. *La ilusión de vivir*. Temas de hoy. Madrid 1998. p. 167.
- ² Casanova. *Historia de mi vida*. Atalanta. Gerona. 2009. p. 12.
- ³ Svendsen. Filosofia del tedio. Ed. Ensayo Tusquets. Barcelona, 2006. p. 33.
- ⁴ Sería reseñable señalar que existen diferencias entre el espectador televisivo y el internauta. Como ha señalado Javier Bustamante en uno de sus últimos artículos, la eclosión de las redes sociales ha dado lugar a un papel más activo del internauta al poner en contacto a miles de millones de personas entre sí.
- ⁵ Cf. Ibid., p. 33.
- ⁶ Frankl. *El hombre en busca de sentido*. Herder. Barcelona, 1994. pp. 98-99.
- ⁷ Svendsen. Op. cit., p. 38.
- ⁸ Lesmes González. "Uno se aburre: Heidegger y la filosofía del tedio". *BAJO PALA-BRA*. Revista de Filosofía II Época, Nº 4 (2009):167-172. p. 171.
- ⁹ Svendsen. Op. cit., p. 39
- ¹⁰ Cf. Ibid., p. 40.
- 11 Cf. Fromm. Las cadenas de la ilusión. Paidós. Madrid, 2008. pp. 69-70.
- ¹² Ibíd., p. 90.
- ¹³ Calle. Sadhana, la práctica espiritual. Kairós. Madrid, 2014. p. 68.

- ¹⁴ Marcuse. *El hombre unidimensional*. Ariel. Barcelona, 2001. p. 41.
- ¹⁵ Fromm. La condición humana actual. Paidós. Barcelona, 2009. pp. 16-17.
- ¹⁶ Ibid., p. 17.
- Fromm. Anatomía de la destructividad humana. Siglo Veintiuno. Madrid, 1975. p. 247.
- ¹⁸ Ibid., p. 52.
- Fromm. Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Fondo de Cultura Economica. Nueva York. 1990. p. 171.
- ²⁰ Ibid., p. 171.
- ²¹ Pániker. Asimetrías. Debate. Barcelona. 2008. p. 93.
- ²¹ Watts. *Tao y Zen*. Rba. Barcelona. 2005. p. 37.
- ²³ Pániker. Op. cit., p. 116.

JAVIER HERNÁNDEZ.

LICENCIADO EN FILOSOFÍA POR LA UAM Y DOCTOR EN HUMANIDADES POR LA UC3M. PROFESOR DE FILOSOFÍA EN EL IES DOCTOR MARAÑÓN (ALCALÁ DE HENARES) Ju(z)gar con los sentimientos. Correcciones a la teoría strawsoniana de las emociones implicadas en las atribuciones de responsabilidad moral

Este artículo trata de elaborar una nueva teoría y taxonomía de las emociones básicas implicadas en las atribuciones de responsabilidad a partir de los trabajos de Peter F. Strawson y Robert J. Wallace, entre otros. Por ello en un primer lugar se aborda de forma crítica la obra de dichos autores, para más adelante construir a partir de ella una propuesta original que define con precisión con qué sentimientos atribuimos responsabilidad y hasta qué punto es moral dicha atribución emotiva. Se trata pues de estudiar el juego al que siempre estamos ya jugando de dar y pedir responsabilidades mediante emociones con las que juzgamos moralmente las acciones propias y ajenas.

Palabras clave: responsabilidad moral, emociones reactivas, libertad de la voluntad.

This article aims to elaborate a new theory and taxonomy of the reactive attitudes present in adscriptions of moral responsibility, taking as a starting point the ones developed by Peter F. Strawson, Robert J. Wallace and other authors. To this aim, after a critical study of the work of these philosophers, I will try to work out a new account of the emotions with which we attribute responsibility, reviewing the moral scope of such emotive adscription. The final aim of those pages is, therefore, studying the game we're always already playing of asking and being asked for responsibility with through emotions with which we make moral judgments of both our and other people's actions.

Key words: moral responsibility, reactive attitudes, free will.

Introducción: ¿Qué son las emociones reactivas?

l señalar en su ensayo "Libertad y resentimiento" la importancia de las emociones reactivas¹ es una de las grandes aportaciones de Peter F. Strawson al debate acerca de la libertad y la responsabilidad moral. Para Strawson, tanto el clásico incompatibilista (aquel que considera que libertad y determinismo son incompatibles) como el clásico compatibilista (que entiende que el determinismo no menoscaba la libertad), cuando abordan el problema libertad/determinismo "sobreintelectualizan" los hechos. Muy al contrario, sugiere Strawson, debería estudiarse el concepto de responsabilidad moral analizando el *fenómeno* mismo de nuestras atribuciones de responsabilidad en nuestras interacciones personales diarias. El filósofo debería pues soslayar la discusión metafísica y preguntarse primero qué es lo que hacemos cuando atribuimos a alguien responsabilidad, estudiar en qué consisten nuestras prácticas de rechazo y aprobación moral, las reglas del juego que ya estamos jugando. Sólo en segundo lugar cabría preguntarse qué postura metafísica da mejor cuenta de estas prácticas y si están justificadas o no.

Desde esta perspectiva Strawson descubre que cuando hacemos una imputación de responsabilidad ésta suele ir de la mano de ciertas emociones a las que decide llamar emociones reactivas. Se trata de emociones que acompañan nuestras interacciones y llevan siempre consigo un juicio sobre intenciones (lo cual explica que constituyan atribuciones de responsabilidad). Sentimos estas emociones como reacción a una determinada acción llevada a cabo por otra persona siempre que consideramos que dicha persona llevó a cabo su acción intencionadamente, esto es: las emociones reactivas se dan cuando consideramos que alguien es responsable de un bien o un mal que nos ha sido hecho voluntariamente. Según Strawson si se trata de un bien sentimos emociones de carácter positivo tales como la gratitud, la admiración o incluso el cariño; si por el contrario se trata de un mal sentimos emociones del rango del resentimiento,² el odio o la decepción. Es importante insistir en que dichas emociones sólo pueden manifestarse cuando aquel que las siente lleva a cabo un juicio sobre las intenciones de una persona (el sentirlas constituye en sí mismo ese juicio): difícilmente podría yo sentir resentimiento hacia una persona que destrozó la valla de mi jardín con su coche por esquivar a un niño imprudente, y del mismo modo no sería correcto que vo sintiese gratitud hacia mi despistado vecino que la arregló pensando que se trataba de la suya propia. En ninguno de estos dos casos era intención de dicha persona hacerme un bien o un mal, una y otra cosa se dieron de forma fortuita.

Las emociones reactivas llevan aparejado un juicio sobre intenciones porque surgen de ciertas *expectativas* que siempre tenemos a la hora de relacionarnos con los demás. La idea de Strawson es que implícitamente en nuestras interacciones sociales por lo general demandamos buena voluntad. Cuando esta expectativa se ve colmada sentimos gratitud, cuando por el contrario no es así sentimos resentimiento. A participar en este juego social de expectativas, esto es, al estado normal de un agente libre cuando se relaciona con

otros agentes libres, y que es el estado en que se dan las emociones reactivas, lo llama Strawson la *perspectiva de participación*. Esta perspectiva es con la que nos relacionamos diariamente con otras personas, y según Strawson conlleva la expectativa de que los demás en principio poseen buenas intenciones para con uno.

Basándose en esta expectativa de buena voluntad que caracteriza a la perspectiva de participación, Strawson consigue distinguir tres grupos de emociones reactivas en razón de hacia quién se vuelca dicha expectativa. De este modo señala (a) aquellas emociones reactivas en que esa expectativa se vuelca hacia los demás cuando interactúan conmigo, (b) aquellas en que la expectativa se vuelca hacia los demás cuando interactúan entre sí sin formar yo directamente parte de la acción, y por último (c) aquellas emociones en que la expectativa se vuelca hacia mí mismo.

La primera clase de emociones reactivas la constituyen lo que Strawson llama (a) *emociones reactivas personales*. Se trata de emociones tales como el resentimiento o la gratitud, emociones que reflejan mi expectativa de cierta buena voluntad por parte de los demás en sus acciones con respecto mí.

La segunda clase de emociones reactivas la componen lo que Strawson llama (b) emociones reactivas morales o análogas vicarias, pues según Strawson son una transposición exacta de las anteriores al mundo moral. Strawson habla de emociones tales como la aprobación o la desaprobación moral que reflejan una vez más una expectativa que uno tiene de cierta buena voluntad pero en este caso por parte de los demás para con cualquier otra persona.

Por último Strawson señala que también poseemos (c) *emociones auto-reactivas* como el orgullo o el arrepentimiento. En este caso la expectativa de buena voluntad se vuelca hacia uno mismo.

Strawson centra su artículo en las emociones reactivas personales. Con respecto a las mismas se pregunta cuáles son las condiciones que las hacen razonables o apropiadas, en qué ocasiones está justificado o no que sintamos resentimiento o gratitud hacia alguien. Teniendo en cuenta que dichas emociones llevan consigo un juicio de intenciones, lo normal es que sintamos resentimiento cuando juzgamos que alguien ha actuado con mala intención, y gratitud cuando juzgamos que lo ha hecho con buena intención. Sin embargo, esta respuesta no nos dice mucho acerca de las situaciones en que están justificadas nuestras emociones reactivas. Sí resulta interesante, en cambio, considerar cuáles son los límites a partir de los cuales juzgamos que *no* es apropiado sentirlas. Resulta entonces un conjunto de condiciones que hacen que modifiquemos nuestras emociones reactivas. Strawson divide este conjunto en dos grupos: condiciones que *excusan* nuestra conducta y condiciones que *eximen* de responsabilidad, según la aclaratoria caracterización que de ellas hace Gary Watson.³

El primer grupo, el de las excusas, lo integran aquellas ocasiones en que no dejamos de ver al sujeto como un agente plenamente responsable pero sí consideramos que por una determinada acción no ha sido, total o parcialmente, responsable. En estos casos usamos

"expresiones tales como 'No pretendió', 'No se dio cuenta', 'No sabía'; o también todas aquellas que podrían darnos ocasión de usar la frase 'No pudo evitarlo', cuando se apoya en oraciones tales como 'Le obligaron', 'Fue la única salida', 'No le dejaron otra alternativa', etc.". Normalmente el agente es responsable de sus actos aunque en ese caso concreto, total o parcialmente, no lo fue. En cierto sentido cabe decir que el sujeto actuó voluntariamente, pero que en realidad no tenía más que una opción realmente válida a la hora de actuar. Estos casos ya habían sido señalados por Aristóteles como ocasiones en las que debemos modificar o suspender nuestros sentimientos morales con respecto al agente. Básicamente se trata de aquellas situaciones en que, siguiendo la terminología aristotélica, el agente actúa por ignorancia o por fuerza mayor.

El segundo grupo, el de las exenciones, consta a su vez de dos subgrupos.

El primer subgrupo (exenciones₁) lo completan las ocasiones en que las condiciones en que actúa el sujeto no son las normales. En estos casos usamos expresiones «tales como 'No era él mismo', 'Ha estado soportando una gran tensión recientemente', 'Estaba actuando bajo sugestión posthipnótica'.»⁵ Aquí consideramos que "no deberíamos sentir resentimiento hacia una persona por una acción llevada a cabo por la persona que no es".⁶

En cuanto al segundo subgrupo (exenciones₂) lo que falla no son las condiciones en las que el sujeto lleva a cabo su acción, sino las que constituyen al propio sujeto como tal. Usamos entonces expresiones del tipo «'No es más que un niño', 'Es un esquizofrénico incurable', 'Su mente ha sido corrompida metódicamente', 'Se trata de un comportamiento puramente compulsivo por su parte'».⁷ El sujeto es un enfermo mental o está moralmente subdesarrollado, cuando actúa es él mismo pero es que él mismo no es nunca responsable de sus actos.

En definitiva, en todo este grupo (exenciones) consideramos que, o bien porque fallan las circunstancias en que se llevó a cabo la acción (exenciones₁), o bien porque el sujeto no es normal (exenciones₂), este no es responsable y suspendemos nuestras emociones reactivas no sólo en lo que respecta a una acción concreta sino en lo que respecta a cualquier acción que pueda llevar a cabo el sujeto. En estos casos no puede decirse que el sujeto actúe voluntariamente.

Según Strawson esta suspensión de las emociones reactivas que conlleva nuestra perspectiva de participación constituye otro tipo de perspectiva que él llama *perspectiva objetiva*. Si atribuir responsabilidad, supone jugar el juego de las relaciones interpersonales normales, adoptar la perspectiva objetiva hacia una persona consiste en sacarla del juego, en verla como objeto de "política social", de tratamiento. La perspectiva objetiva contiene emociones, pero no emociones reactivas, no aquellas emociones involucradas en la participación normal con los demás en "relaciones humanas interpersonales".

Aunque no es el objeto directo de este artículo, la distinción entre perspectiva de participación y perspectiva objetiva es la aportación clave de Strawson al debate determinismo/libertad: en el fondo aquel que niega la existencia de la libertad de la

voluntad está considerando que la perspectiva objetiva es o debería ser hegemónica en nuestras interacciones sociales, pero al hacerlo dicho filósofo está jugando mal el juego de lenguaje de la responsabilidad, pues la perspectiva objetiva tiene sentido como excepción dentro de la participación normal en dicho juego. Y la forma de jugar dicho juego es con ciertos sentimientos que el punto de vista metafísico ignora sistemáticamente.

Son muchas las publicaciones que han recogido las ideas de Strawson, no tantas aquellas que han desarrollado de forma pormenorizada teorías acerca de la responsabilidad moral llevando las intuiciones de Strawson más allá. En los apartados que siguen como guía en mi reflexión emplearé principalmente *Responsibility and the Moral Sentiments* de Robert Jay Wallace, "Accountability" de Jonathan Bennet y *Freedom within reason* de Susan Wolf. Dichas obras lidian fundamentalmente con los siguientes problemas de la propuesta de Strawson:⁸

- Strawson define demasiado borrosamente las emociones reactivas, no consigue dar con un criterio que permita decidir claramente qué se debe y qué no se debe considerar una emoción reactiva.
- Strawson defiende que sólo las emociones reactivas que llama "análogas vicarias" son morales, sin embargo da la impresión de que, en tanto todas las emociones reactivas son fruto de nuestra actividad como agentes responsables, se podría considerar que todas ellas pertenecen igualmente al terreno de la moral.

En lo que sigue abordaré estos problemas para construir una teoría propia acerca de la forma en que atribuimos responsabilidad moral mediante las emociones reactivas. En el siguiente apartado trataré de subsanar el problema de la excesiva borrosidad con que Strawson define aquello en que consiste una "emoción reactiva", lo cual me permitirá en el segundo apartado elaborar una taxonomía de las emociones reactivas más precisa que las de Strawson y sus comentaristas. Por fin, en el tercer y último apartado abordaré el segundo de los problemas planteados en el párrafo anterior, el del alcance del rango de lo moral en las atribuciones reactivas de responsabilidad, con ello confío en que habremos logrado una caracterización suficiente del complejo juego de dar y pedir responsabilidades que llevamos a cabo mediante nuestras emociones reactivas, esto es, de la forma en que juzgamos con los sentimientos.

I – El criterio de demarcación de las emociones reactivas

Strawson no precisa cuáles serían las características que harían de un determinado sentimiento una emoción reactiva, simplemente hace una enumeración de lo que para él serían las emociones reactivas más representativas, a saber: "cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos".

No obstante, de hecho sí hay algo parecido a un criterio para distinguir las emociones reactivas en el artículo de Strawson, a saber: una emoción reactiva se da basándose en

cierta expectativa o demanda de buena voluntad. Ahora, sin dejar de ser cierto que esa demanda o expectativa puede constituir un buen criterio, no es menos cierto que Strawson no hace demasiados esfuerzos a la hora de explicar más precisamente en qué podría consistir esa demanda o expectativa.

Quien no prescinde de ello y desarrolla esta idea hasta hacerla funcional es Wallace en su *Responsibility and the Moral Sentiments*. Según él "hay una conexión esencial entre las emociones reactivas y una forma precisa de evaluación, o cuasi evaluación, a la que cabe referirse como tener cierta expectativa de (o hacer una demanda a) una persona. Esta forma de evaluación no es anterior a las emociones reactivas, sino que más bien se define en sus términos: tener cierta expectativa de alguien, mantengo, es ser susceptible a las emociones reactivas en nuestras relaciones con esa persona". En principio esta idea es tan sólo una guía, aún es necesario hacer ciertas distinciones. Lo primero que señala Wallace es hay que distinguir entre dos formas de entender lo que es una expectativa.

Una primera forma de entender una expectativa no está vinculada en absoluto a la moral o a las emociones reactivas. Estar expectante con respecto a algo puede ser esperar que ese algo ocurrirá porque pensamos que hay muchas probabilidades de que vaya a ocurrir. Este tipo de expectativa no está esencialmente vinculada a respuestas emocionales. Por ejemplo, antes de empezar el curso la profesora que decida explicar los *Prolegómenos* de Kant a sus alumnos pensará que es muy probable, esto es, *esperará* de ellos, que no sean capaces de comprender esa obra por sí solos. Independientemente de esta expectativa es posible que la profesora empiece el curso con ilusión, o con miedo o con cualesquiera otros sentimientos. Según esta forma de entender la expectativa, ligada a un cálculo implícito de probabilidades, es posible, aunque no indispensable, que sintamos ciertas emociones, pero no puede considerarse que se trate de emociones reactivas.

Pero existe otra forma de entender lo que es tener una expectativa, y bajo esta otra forma las expectativas aparecen como esencialmente ligadas a cierto tipo de emociones que no se podría dudar en considerar reactivas. Así, siguiendo con el ejemplo anterior, la profesora esperará en este otro sentido que los alumnos no mentirán, o no harán trampa, o no se comportarán en clase como auténticos energúmenos. Este es el sentido de "expectativa" que interesa aquí. Cuando se habla de expectativas en relación con las emociones reactivas no se está hablando de esperar algo de algo o alguien, ligando la expectativa a la idea de probabilidad. En efecto, sin duda la profesora piensa que es muy probable que sus alumnos no sean unos mentirosos, pero esta referencia a la probabilidad no da cuenta de lo que es esencial a este tipo de expectativa que la profesora tiene, y que es muy diferente de aquella otra según la cual espera cabalmente que sus alumnos necesiten de su ayuda para comprender los *Prolegómenos*. Según Wallace, en lo que respecta a esperar algo de alguien en el sentido que aquí interesa, lo que funciona como criterio que define las emociones reactivas es lo que llama una *postura cuasi-evaluativa*:

El elemento crucial, sugeriría, es emocional: tener cierta expectativa de alguien es esencialmente ser susceptible a cierto rango de emociones en el caso de que la expecta-

tiva no se vea colmada, o creer que la violación de la expectativa haría apropiado que uno fuese objeto de esas emociones.¹⁰

Así pues, las emociones reactivas están, como ya intuyó Strawson, esencialmente ligadas a demandas o expectativas. Dicho de modo más preciso: cuando sentimos una emoción reactiva es porque una acción no respeta "un requerimiento práctico o una prohibición". 11 Así, toda expectativa debería poderse formular lingüísticamente en términos que expresasen un requerimiento o una prohibición: o bien usando expresamente los conceptos de requerimiento o prohibición, o bien bajo la forma de un imperativo. De este modo se puede explicar aquello en que consiste, por ejemplo, el que yo me sienta indignado porque mi novio me ha sido infiel como que estoy indignado porque pienso que mi novio ha violado la siguiente demanda: "Me serás fiel". Este ejemplo muestra que las emociones reactivas se corresponden con cierta actitud proposicional, ¹² en concreto con la "creencia de que cierta demanda ha sido violada". 13 Pero cuando sentimos cierta emoción reactiva no hay ninguna prioridad entre ella y la creencia, ambas son la misma cosa: sentir determinada emoción reactiva es estar en cierta actitud proposicional dominada por la posición cuasi evaluativa. Aunque a veces no seamos capaces de expresarla lingüísticamente, nuestras emociones reactivas deben ser siempre explicables por una creencia en que se hace patente que se ha roto una expectativa que teníamos puesta en alguien. Así, Wallace proporciona un criterio que define las emociones reactivas:

(...) hay una característica que es esencial a las emociones reactivas, y que debe ser adoptada para distinguirlas de otros tipos de emociones. Es su conexión con las expectativas, la conexión que he descrito en términos de la postura cuasi evaluativa de tener expectativas de alguien.

Contando con este criterio, cabe ya acotar el conjunto de las emociones reactivas, pues estas no son cualquier emoción (no cabrían el amor y los sentimientos heridos), ¹⁴ ni tampoco se dan de cualquier manera (sino como expresión de la violación de una demanda). Según Wallace aplicando el criterio de la postura cuasi evaluativa a las emociones reactivas listadas por Strawson sólo sobreviven tres: el resentimiento, la indignación y la culpa, "otros candidatos propuestos, como la simpatía, el amor, los sentimientos heridos, y la vergüenza, simplemente no cuentan como emociones reactivas (o por lo menos como casos no ambiguos de tales emociones)". ¹⁵

Quedaría así resuelto el primer problema importante con el que nos encontramos al analizar la teoría de Strawson, a saber, el de la excesiva borrosidad con que éste define las emociones reactivas. No obstante, el criterio de Wallace para identificar dichas emociones parece demasiado restrictivo al vincularlas a "la creencia de que cierta demanda ha sido violada". ¹⁶ Por ello en la teoría de Wallace desaparecen las emociones reactivas que podrían considerarse positivas en tanto que las sentimos, no cuando nuestra expectativa se ha visto frustrada, sino precisamente cuando se ha visto colmada. En todo momento Strawson habla de reprobación pero también de aprobación moral; no así Wallace. En este sentido la lista de emociones reactivas de Wallace resulta algo contraintuitiva

pues resentimiento, indignación y culpa tienen un carácter negativo, y sin embargo parece que puede atribuirse responsabilidad por acciones admirables, y no sólo por acciones reprobables. La postura cuasi evaluativa¹⁷ debería pues abarcar también la actitud proposicional en que se cree que una expectativa se ha visto cumplida, y no sólo cuando ha sido violada. ¿Es menos reactiva una emoción cuando es el correlato de la creencia de que cierta demanda ha sido cumplida? Mi idea es que Wallace no da ningún argumento satisfactorio para responder afirmativamente a esta pregunta. Así pues, querría proponer en el próximo apartado una nueva taxonomía de las emociones reactivas, basada en la postura cuasi evaluativa pero teniendo en cuenta tanto las actitudes proposicionales en que se tiene la creencia de que cierta demanda ha sido violada, como aquellas en que se tiene la creencia de que ha sido cumplida, de lo cual resultan entonces algunas emociones reactivas positivas.

II – Anatomía de las emociones reactivas

A la hora de elaborar una taxonomía de nuestras emociones reactivas, además de fijarse en la postura cuasi evaluativa, resulta útil aplicar un segundo criterio (descartado por Wallace) que recojo directamente de Strawson: el de tener en cuenta hacia quién se vuelca la expectativa (sin que sea necesario tener en cuenta, en cambio, si el sujeto de las emociones reactivas participa de la acción o no). Así, se obtienen dos grandes categorías:

- 1. *Emociones reactivas intencionales*: ¹⁸ aquellas emociones en que considero que los demás han violado o cumplido mi expectativa, por lo que mi expectativa se vuelca hacia fuera, mi emoción trata de alguien diferente de mí.
- 2. *Emociones reactivas autoreferenciales*: aquellas en que considero que yo mismo he violado o cumplido mi expectativa, por lo que mi expectativa se vuelve hacia dentro, mi emoción trata acerca de mí mismo.

Estas dos categorías se subdividen a su vez en razón de si:

- A Las emociones reactivas aparecen por la creencia de que cierta expectativa ha sido violada, y en tal caso se hablará de *emociones reactivas negativas*.
- B Si aparecen por la creencia de que cierta expectativa se ha visto cumplida, y en tal caso se hablará de *emociones reactivas positivas*.

En el cuadro que sigue, se distinguen mejor estas categorías, en él figuran además las emociones que se me aparecen más claramente como reactivas una vez analizadas a través de los criterios que acabo de señalar (entre paréntesis aparecen las categorías usadas por Strawson y encima de ellas mi categoría equivalente.). A continuación del cuadro ofrezco una caracterización específica de cada una de estas emociones y razones para considerarlas ejemplos básicos de emoción reactiva.

En lo que respecta al *resentimiento*, la *indignación* y la *culpa*, estas emociones reactivas han sido admitidas como tales por todos los autores que se han ocupado de esta cuestión. La única novedad la representa el hecho de que no aparecen las tres como representantes de tres categorías distintas (como en el caso de Strawson) ni de una mis-

ma y única categoría (como en el caso de Wallace) sino que resentimiento e indignación se encuentran en la misma categoría, mientras que la culpa aparece separada de ambas.

EMOCIONES REACTIVAS	Negativas	Positivas
Intencionales ("personales" y "análogas vicarias")	Resentimiento Indignación	Gratitud Admiración
Autoreferenciales ("auto-reactivas")	Culpa Vergüenza Remordimiento	Orgullo Autosatisfacción

La reunión de los conceptos de resentimiento e indignación se basa en el simple hecho de que Strawson se equivoca al pensar que el resentimiento sólo puede sentirse de forma personal y la indignación de forma vicaria: a menudo nos sentimos indignados por algo que se nos ha hecho a nosotros mismos y también a menudo vemos que es posible sentir resentimiento por cosas que les han sido hechas a terceras personas. Sin ir más lejos sentimos resentimiento hacia los miembros del equipo de fútbol que elimina a nuestro equipo favorito en un mundial, o hacia alguien que le ha hecho un mal a un amigo. Y en cuanto a la indignación me sentiré, por ejemplo, más bien indignado que resentido si me hacen trampa en una oposición. Así pues, es un hecho que somos capaces de sentir resentimiento o indignación hacia los demás independientemente de nos hayan hecho un mal a nosotros mismos o a terceros. Por ello tanto el resentimiento como la indignación deben ser considerados igualmente emociones reactivas *intencionales* negativas.

Siendo más concretos, el *resentimiento* (véase la nota 2) ha de ser entendido como "sentirse dañado" (sin entender por dicho daño un daño físico, sino sobre todo un daño moral) o "sentirse ofendido". Considero que una ofensa, como por ejemplo un insulto, representa un mal que nos hace sentirnos dañados moralmente (sentirse ofendido es una variedad del sentirse dañado). Me parece que es un sentimiento que es difícil no admitir como un caso claro de emoción reactiva (y por ello aparece en todas las listas): precisamente consideramos una ofensa el que no se nos trate como se nos debe, esto es, el que se viole nuestra expectativa de ser tratados con "cierto grado de buena voluntad", lo cual define, según Strawson, las emociones reactivas. El sentirse dañado u ofendido sobreviene cuando consideramos que ha sido violada una demanda de respeto (aun cuando ese respeto en ocasiones sea entendido de forma muy laxa, llegando a convertirse en una demanda de algo así como que nos sonría la suerte en las relaciones con los demás, algo cuyo incumplimiento nos llevaría a emplear expresiones como "me da rabia lo que me ha hecho").

La *indignación* supone un sentimiento de enfado semejante al resentimiento (tal y como este se ha caracterizado más arriba), pero que conlleva una actitud cuasi evaluativa

distinta; en el caso de la indignación estimo que la expectativa que ha sido violada es una demanda básica de justicia, de un trato ecuánime y no arbitrario. En el último apartado del artículo se desarrollará con más precisión qué caracteriza la indignación.

Al igual que las emociones anteriores, tampoco puede decirse que la *gratitud* sea un caso especialmente ambiguo de emoción reactiva. Wallace es el único comentarista de Strawson que se niega a admitir la gratitud como emoción reactiva, pero si lo hace no es porque considere que la gratitud en particular no debería contar como tal, sino porque no está dispuesto a admitir ningún tipo de emoción reactiva de carácter positivo. Por lo tanto en lo que respecta a la gratitud sigo el ejemplo de Strawson y de la mayoría de sus comentaristas, y lo admito como una emoción reactiva intencional positiva, basada en la creencia de que nos ha sido hecho un bien que no obstante va más allá de un bien debido, se trataría de un bien que tiene un carácter supererogatorio.

En lo que respecta a la otra emoción reactiva intencional positiva, la admiración, hay que admitir que se trata de una emoción no exenta de ambigüedad, pues a veces aparece en casos en que no se puede decir que sea reactiva. Naturalmente el tipo de admiración al que me refiero aquí no es parecido a la idolatría más o menos enfermiza que pueda sentir un fan por una estrella del pop, sino más bien a la admiración que sentimos por la excelencia moral de una persona. 19 A menudo sentimos admiración por una persona cuando vemos que, sin importarle las posibles consecuencias indeseables que pueda tener para él lo que hace, actúa de una cierta manera por el simple hecho de considerarlo su deber. En este sentido se puede decir que esa admiración se basa en el hecho de que creemos que alguien cumple cierta demanda que nosotros [qua sociedad] le hacemos. Se trata pues de la admiración que podemos sentir por Héctor cuando se despide de Andrómaca sobre las murallas de Troya: sabe que va a morir en la guerra pero considera que no puede renunciar a lo que es su deber, esto es, defender su ciudad contra el invasor. Dicho de otro modo: Héctor, a conciencia, decide que no puede violar la demanda de la ciudad que le pide protección, y por ello suscita nuestra admiración. En este sentido defiendo que la admiración es una emoción reactiva. Por ser también una emoción "positiva" aunque en este caso auotoreferencial, cabe entender al orgullo de forma similar a la admiración (y algo muy parecido puede decirse de la autosatisfacción, que tal vez no es sino una variedad del orgullo). Hay que verlo como esa sensación de deber cumplido, de trabajo bien hecho, como esa sensación placentera que nos sobreviene cuando hemos realizado algo meritorio, algún logro del cual uno se siente plenamente responsable. No tiene nada que ver con el orgullo irracional propio de oraciones como "me siento muy orgulloso de ser de Girona", como si nacer en cierta ciudad fuese algo de lo que pudiese uno sentirse gratamente responsable. Ahora, el que exista este orgullo irracional no obsta que haya una forma de entender el orgullo como una emoción reactiva autoreferencial positiva en que sentimos que hemos satisfecho una expectativa de los demás para con nosotros en el cumplimiento de una tarea importante.²⁰

En el rango de las emociones reactivas autoreferenciales negativas, la *culpa* parece el caso más claro y de hecho, como ya señalé más arriba, todos los autores que han tratado la cuestión lo tienen como una emoción reactiva que no admite lugar a dudas, es la quintaesencia de la creencia de que hemos violado una norma, una expectativa de la comunidad o propia (o de Dios en la culpa entendida como pecado).

La *vergüenza*, ²¹ al igual que otras emociones analizadas, no está exenta de manifestaciones en que poco tiene que ver con atribuciones de responsabilidad: por ejemplo cuando sentimos vergüenza por cualquier rasgo físico que consideramos un defecto. Pero una vez más esto no significa que no exista un tipo de vergüenza que constituye una emoción reactiva autoreferencial similar al sentimiento de culpa, una vergüenza genuina que sentimos por haber hecho algo de lo cual nos sentimos responsables y que consideramos moralmente indecoroso, una violación de una demanda.

Cuando hablo de *remordimiento*, tengo en mente algo parecido a la indignación, sólo que volcado hacia uno mismo (y por tanto similar a la culpa) y con un deseo utópico de volver al pasado y corregir nuestra conducta. Se trata de un sentimiento de responsabilidad propia, no como el remordimiento insano del que se considera un pecador, un alma mancillada. Pero no todo remordimiento es el sentimiento que Nietzsche asimila a la culpa en el Tratado Segundo de su *Genealogía de la moral*.

Así pues, parece haber bastantes más emociones reactivas de lo que pretendía Wallace, pero seguramente no tantas como defienden Strawson y otros autores como Bennett y Wolf. Es cierto que algunas de las emociones que incluyo son ambiguas, pero gracias a Wallace es suficiente con considerar en qué casos esas emociones constituyen una cuasi evaluación y en qué casos no, para saber cuándo deben ser aceptadas como emociones reactivas. Toca ahora ocuparse del problema de distinguir entre las emociones reactivas morales y las no morales.

III – Emociones reactivas y moral

Un segundo problema de la teoría de Strawson es que excluye gran parte de las emociones reactivas del terreno de la moral (lo cual no deja de ser paradójico al considerarlas la forma en que atribuimos normalmente responsabilidad moral). Strawson parece cometer el error de pensar que sólo se hacen juicios morales cuando uno mismo no está implicado en la acción que es objeto de dicho juicio, como si sólo las emociones reactivas que tienen lugar de forma impersonal pudiesen ser consideradas morales por el hecho de ser menos "subjetivas". En efecto, como bien señala Antonio Valdecantos en su artículo "Emociones responsables", cuando sentimos indignación se trata de una emoción que "busca ser compartida".²² Ahora, que la indignación lleve consigo "tendencias proselitistas, a menudo muy difíciles de refrenar",²³ no quiere decir que otras emociones reactivas como la culpa o el resentimiento no puedan llegar a ser compartidas por los demás, aunque en principio, si se sigue a Strawson, haya que considerarlas subjetivas. El hecho de que no hagamos explícito nuestro resentimiento ni nuestro sentimiento de culpa no quie-

re decir que pensemos que no pueden ser compartidos, es más, generalmente podemos analizar estos sentimientos y decidir si están o no justificados precisamente juzgando si cualquier otra persona en nuestro lugar podría sentir lo mismo o no. Y esto se parece mucho a hacer un razonamiento de carácter moral. La única diferencia existente entre el resentimiento, la indignación y la culpa es de punto de vista, y esa diferencia de punto de vista provoca diferentes manifestaciones sentimentales de una misma atribución negativa de responsabilidad. El resentimiento es una manifestación personal hacia terceros, la indignación es una manifestación impersonal hacia terceros, la culpa es una manifestación personal hacia uno mismo. El que dos de estas manifestaciones sean de facto personales no quiere decir que no sean universalizables: una misma acción me provocará sentimiento de culpa a mí e indignación a un observador externo, ¿habrá que considerar que su juicio es más moral que el mío? Da la impresión de que no. Sólo en el caso de que vo me diese cuenta de que mi sentimiento personal no provoca ningún tipo de sensación equivalente en terceras personas podría yo sospechar que hay algo arbitrario o compulsivo en mi sentir, y entonces sí estaría fuera de la moral, pero en principio no por ser subjetivo deja algo de ser moral porque no por ser subjetivo deja de ser universalizable.²⁴

Lo que resulta curioso de la postura de Strawson es que éste tiene una idea muy amplia de aquello que habría que considerar una emoción reactiva, y por lo tanto estaría dispuesto a meter una gran cantidad de emociones en el saco de la moral. Sin ir más lejos Strawson coincide en señalar el amor recíproco como una emoción reactiva. Esa emoción reactiva sería por definición (puesto que es recíproca) o bien personal o bien vicaria, y esto segundo haría del amor una emoción reactiva moral. Este hecho no puede por menos que interpretarse como un signo de debilidad en los criterios utilizados por Strawson para marcar los límites de la moral, pues resulta bastante contraintuitivo tener que considerar al amor como un sentimiento moral. Esta constatación obliga a no conformarse con el criterio de Strawson para distinguir entre emociónes reactivas morales y no morales, a saber: una vicariedad en la emoción reactiva que consistiría en su desvinculación con cualquier objeto concreto o en su vinculación a algún tipo de principio general. Así, Jonathan Bennett explica que según Strawson "una emoción mía es no moral si su base me incluye de forma esencial: me indigno moralmente de tu emoción despectiva hacia un benefactor, pero me siento resentido por tu emoción despectiva hacia mí".²⁵ Pero Bennett considera que existen numerosas emociones reactivas en que uno no desaparece como protagonista y que sin embargo están en el terreno de la moral; y por otra parte hay emociones reactivas impersonales que sin embargo no son morales (Bennett da el ejemplo de una gratitud irracional que mi amor por la música de Bruckner me haría sentir hacia cualquier amante de su música: ahí claramente se trata de valorar la emoción de alguien hacia una tercera persona, Bruckner, pero no se puede decir que mi valoración sea por ello moral). Por esta razón Bennett propone un criterio para marcar los límites de la moral en las emociones reactivas que no depende de la posición del sujeto con respecto a la causa de la emoción reactiva, sino más bien de su justificación. Así, distingue entre emociones

"movidas por principios" o "morales" y "no movidas por principios" (aunque no explica suficientemente esta distinción) y llega a la conclusión de que los tres diferentes tipos de emoción reactiva distinguidos por Strawson podrían ser morales, que no hay nada especial en cada uno de ellos que lo haga específicamente moral. Así lo admite Strawson en su respuesta a Bennett: «Bennett tiene ciertamente razón al decir que me equivoqué al usar el término "moral" excluyendo de su alcance las emociones 'auto-reactivas'». Así pues, la clase de las emociones reactivas morales resulta ser más extensa aún de lo que suponía Strawson, y se basa en la existencia de principios que justificarían mis emociones y no en la vicariedad de mis sentimientos. Naturalmente esto no resuelve realmente el problema, pues Bennett da por hecho que todo el mundo entiende en qué consiste una emoción reactiva basada en principios, pero esto no está tan claro. Por ello una vez más hay que intentar ir más allá e investigar otra posible solución al problema.

Más arriba se pudo ver que Wallace señalaba que, puesto que las emociones reactivas tienen contenidos proposicionales ("uno está resentido o indignado por algo que alguien ha hecho, o se siente culpable por haberle hecho algo a alguien"²⁷), entonces deben tener una dimensión cognitiva. Por ello Wallace considera que para distinguir entre emociones reactivas morales y no morales, así como entre las emociones reactivas morales y cualesquiera otras emociones morales, "necesitamos una explicación de la dimensión cognitiva en la emociones reactivas". ²⁸ Como ya se vio, las actitudes proposicionales que distinguen a las emociones reactivas son creencias acerca de la violación de una expectativa, pues la presencia de tales creencias es lo que explica que se den cualesquiera emociones reactivas. Ahora, esto no quiere decir que tales creencias sean condición suficiente para que se dé una emoción reactiva concreta; podemos no sentir ningún tipo de resentimiento aunque tengamos la creencia de que cierta expectativa que teníamos ha sido violada; en tal caso pensaríamos que no sería inapropiado sentir resentimiento, pero no que fuera obligatorio. ¿Qué es lo que hace que, dándose una creencia del mismo tipo, el agente a veces sienta ciertas emociones reactivas y a veces no, o que con una misma creencia un agente sienta ciertas emociones reactivas y otro no? Wallace sugiere que existen diferencias en las posturas de los diferentes agentes con respecto a las expectativas de las que se trate. Un determinado agente adoptará una postura con respecto a sus expectativas, tal que dicha postura justificará el que sienta ciertas emociones reactivas; otro adoptará otra postura, tal que esa en cambio no lo justificará. En este sentido se puede decir que la susceptibilidad a ciertas emociones reactivas (en eso consistiría esa postura que impulsa al agente a sentir o no ciertas emociones reactivas) no explica realmente el que el agente se vea dominado o no por una emoción reactiva, sino que, más bien, esa susceptibilidad, esto es, "el que el agente tenga esa postura se expresa en el hecho de qué creencias acerca de la violación de ciertas expectativas dan nacimiento a estados de emoción reactiva".29

La idea de Wallace es que del mismo modo que diferentes posturas con respecto a ciertas creencias nos impulsan o no a sentir una emoción reactiva, se podría pensar que

son también diferentes posturas con respecto a los objetos de esas creencias, esto es, diferentes formas de considerarlos, las que hacen que nuestra emoción reactiva tenga o no carácter moral. En este sentido, puesto que toda emoción reactiva se da basándose en ciertas expectativas, según Wallace dependerá del hecho de que esas expectativas tengan o no carácter moral, el que se pueda considerar que una emoción reactiva provocada por ellas sea o no moral: "no hay ninguna razón para suponer que todas las expectativas que tenemos de la gente sean distintivamente de carácter moral, así que deberíamos distinguir entre la creencia de que una expectativa moral ha sido violada y la creencia de que una expectativa no moral ha sido violada". De este modo, el que una emoción reactiva sea moral querrá decir que se explica por la creencia de que una expectativa de carácter moral ha sido violada. Ahora, ¿en qué consiste una expectativa de carácter moral?

Según Wallace muchas expectativas se justifican mediante razones, en algunos casos estas razones se dan en términos específicamente morales, y en estos casos se debería considerar que nuestras expectativas son expectativas morales. Recordemos que Wallace llama a estas expectativas morales "obligaciones" y concluye que "deberíamos contar como morales las emociones reactivas cuando están ligadas a obligaciones para las cuales el agente es capaz por sí mismo de dar justificaciones morales; estas justificaciones se basan en razones que explican los esfuerzos del propio agente por obedecer a las obligaciones en cuestión, y suministran términos morales que el agente está preparado para usar a la hora de justificar la misma obediencia por parte de los demás, a los cuales el agente somete a esas obligaciones". ³¹

Así pues, parece que se debería considerar que una emoción reactiva es moral si y sólo si es causada por la violación de una expectativa que seríamos capaces de justificar moralmente. El problema es que este criterio según lo emplea Wallace recordemos que deja un grupo de emociones vinculadas a la responsabilidad moral demasiado restringido (resentimiento, indignación y culpa).

Así pues, parece que ni Bennett ni Wallace consiguen dar con un criterio plenamente satisfactorio de aquello que haría moral a una emoción reactiva: la solución de Bennett amplía demasiado los límites de la moral, de tal forma que prácticamente cualquier emoción reactiva podría ser considerada moral; la solución de Wallace por el contrario es demasiado restrictiva. Mi idea es que se puede combinar las posturas de estos dos autores para conocer bien por fin de qué forma juzgamos moralmente con nuestros sentimientos.

Si el que se pueda considerar que una emoción reactiva es moral depende del tipo de expectativa que la explique, como pretende Wallace, entonces da la impresión de que no existirían emociones reactivas específicamente morales, sino más bien formas morales de darse las emociones, o justificaciones morales para las emociones, o situaciones morales en que se dan las emociones. La idea original de Strawson era que debe haber un tipo de emoción reactiva que sea específicamente moral, y esto sería importante porque cabría utilizar las emociones de dicha clase como argumento para defender la existencia de la responsabilidad *moral* (y no meramente causal), en contra de la idea de los deterministas

críticos con la libertad. Por lo tanto es necesario, si se aspira a presentar mediante las emociones reactivas a la responsabilidad moral como un hecho, distinguir unas emociones reactivas que sean de carácter *esencialmente* moral.

Sin duda hay ciertas emociones reactivas que cabe considerar a veces son morales y a veces no, porque a veces se basan en expectativas que podemos considerar obligaciones y a veces no. Sin embargo, mi idea es que hay por lo menos dos emociones reactivas que siempre se basan en el hecho de que una obligación moral ha sido violada: la indignación y la culpa. Desde mi punto de vista estas emociones cumplen siempre el requisito rawlsiano, en que se basa Wallace en su argumentación, para considerar que un sentimiento puede ser considerado moral. En efecto, según Rawls "es un aspecto necesario de los sentimientos morales, y parte de lo que los distingue de las emociones naturales, que la explicación de su experiencia por parte de la persona invoque un concepto moral y sus principios asociados. La explicación de su sentimiento hace referencia a un bien o un mal reconocidos".³² Así pues, lo que mantengo aquí es que la indignación y la culpa son unas emociones reactivas morales porque, siempre que se dan, son explicables por la creencia de que se ha violado cierta expectativa que no debía ser violada porque hacerlo constituye un mal desde el punto de vista, o bien de una teoría de la justicia, o bien de una teoría de la virtud, o bien de ambas. Así lo señala Rawls: "la explicación de algunos sentimientos morales se basa en principios del derecho que serían escogidos en la posición original, mientras que otros sentimientos morales están relacionados con el concepto de virtud".33 Voy a considerar que indignación y culpa son emociones reactivas morales porque, siempre que se dan, lo hacen porque ciertas expectativas que se justifican mediante principios han sido violadas. Aquí voy a hablar de justicia y de virtud como dos caras de una misma moneda: de un sistema de valores. No me interesan realmente los pormenores de los conceptos de justicia y de virtud, tan sólo la forma en que funcionan como estructura y sustento de la moral, y por lo tanto como elementos que dotan de carácter moral a las emociones reactivas que he señalado como específicamente morales. Cuando sentimos indignación, siempre es porque consideramos que ha sucedido algo que es malo o injusto, y lo mismo puede decirse de la culpa.

En cuanto a la indignación no parece que pueda haber muchos problemas para admitir esto. Esa relación de la indignación con una teoría de la virtud (que pretende sustentarse en principios objetivos sobre lo bueno y lo malo) la explica concienzudamente Antonio Valdecantos: "Quien se indigna tiende a hacer propaganda de su indignación, y el mejor medio de propaganda es aportar las razones de la emoción. Está persuadido de que sus razones son buenas y esto significa que son *suyas* de manera puramente accidental; igualmente podrían ser de cualquier otro (...)".³⁴ En efecto, la indignación es una emoción que consideramos debería ser sentida por cualquiera que conociese el caso que nos empuja a nosotros a sentirla. Si hay razones para ella entonces no puede no ser sentida: "(...) cuando estoy indignado por algo y expongo a alguien las razones de mi indignación, no sólo espero que las comparta, sino también que de ellas se siga en mi

interlocutor un estado de ánimo semejante al mío". 35 Esto no pasa con otras emociones reactivas: si estoy resentido y explico a alguien las razones de mi resentimiento no le exigiré que él a su vez sienta resentimiento (aunque tal vez me agradaría que así fuese), sino tan sólo que comprenda mis razones y tal vez me dé su aprobación o me deje patente que cree que mi resentimiento está justificado. Por el contrario el que yo tenga razones para sentirme indignado obliga a cualquiera a quien le exponga dichas razones a sentirse indignado a su vez. En este sentido la indignación está directamente ligada a la justicia: espero de alguien que me diga "esto es indignante" en el mismo sentido en que podría decirme "esto es una injusticia". Volviendo al ejemplo del fútbol: sentiré resentimiento hacia el delantero de mi equipo que nos hizo perder por fallar un penalti, pero sentiré indignación hacia el árbitro por habernos hecho perder anulándonos un gol legal. En el primer caso siento resentimiento porque la violación de la expectativa que yo tenía no es una violación de la justicia, en el segundo caso siento indignación porque sí lo es. Así pues hay que admitir a la indignación como una emoción reactiva moral *per se*.

En lo que respecta a la culpa es cierto que es una emoción que resulta más ambigua, no obstante se puede afirmar que en la culpa hay algo esencialmente moral y por ello nos consuelan expresiones como "tú no hiciste nada malo" o "no fue tu intención" o "hiciste lo que pudiste". Si atropello a alguien porque me desmayo, porque sufro una embolia mientras conduzco, seguramente me sentiré mal por la muerte de esa persona y probablemente también me sentiré responsable. Y lo seré, pero sólo físicamente, causalmente, y no moralmente, luego no me sentiré culpable: el que me sienta agente causal no implica que me sienta culpable, hay un juicio moral implícito en el sentimiento de culpabilidad, y si no lo hay entonces no es una culpabilidad genuina. Así lo demuestra Rawls con el siguiente ejemplo: "pueden haber enseñado a una persona educada en una estricta secta religiosa que ir al teatro es malo. Cuando ya no cree esto, nos dice que todavía se siente culpable cuando acude al teatro. Pero estos no son sentimientos de culpabilidad genuinos, ya que no tiene intención de disculparse ante nadie, o de decidir no ver ninguna otra obra, o algo así. En vez de ello dirá más bien que tiene ciertas sensaciones y sentimientos de inquietud, o algo así, que se parecen a aquellos que uno tiene cuando se siente culpable".³⁶

¿No hay sentimientos positivos específicamente morales? Estoy prácticamente convencido de que sí, pero no me atrevo a asegurarlo tan nítidamente como considero puedo hacerlo en el caso de la indignación y la culpa. El caso es que nuestra sociedad pone el peso del juicio moral en la condena más que en el premio, con lo que los conceptos que suelen llevar asociada una importante carga moral suelen ser de carácter negativo y no positivo. Se tiende a considerar que aquello que sería susceptible de provocar emociones reactivas positivas caería del lado de lo supererogatorio, y se ve que nos hemos hecho todos muy kantianos y tendemos a considerar que es moral lo que se hace por deber. Sospecho que la gratitud podría ser considerada una emoción reactiva específicamente moral, pero no poseo argumentos para demostrarlo más allá de la

intuición. También parece que la admiración podría serlo, pero no cualquier tipo de admiración, sino una clase "trágica" o "aristotélica", no muy corriente hoy en día.³⁷ En Grecia no me cabría la menor duda a la hora de asignarle un valor moral a la gratitud y a la admiración: recuérdese que, muy someramente, el bien para los griegos es hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos, luego sentir gratitud por un bien que se nos hace es algo moralmente obligatorio; por otra parte la admiración típicamente griega es aquella en que me centré cuando traté específicamente de este sentimiento, la que uno ha de sentir por Héctor defendiendo Troya, y que se distingue de formas espurias de admiración por su carácter más moral, basado en el valor y la bondad de la acción y no en su espectacularidad (la teoría aristotélica de la tragedia es el mejor instrumento que hay para comprender este punto). Así, creo que el cuadro de las emociones reactivas morales debería incluir a la indignación y la culpa del lado negativo, y a la gratitud y la admiración del lado positivo.

No puedo acabar sin insistir en que, como bien dice Wallace, seguramente todas las emociones reactivas pueden ser morales en algún momento porque hacen referencia a obligaciones morales, pero eso no las convierte en emociones morales en el sentido en que las he tratado aquí, esto es, como emociones *esencialmente* morales. No obstante, es importante no cerrar esa puerta. Existen dos emociones reactivas específicamente morales, la indignación y la culpa, y otras dos más susceptibles de serlo, la gratitud y la admiración. Todas las demás pueden ser morales cuando se apoyan en expectativas que convendríamos en considerar obligaciones; todas son, en cualquier caso, atribuciones emotivas de responsabilidad, así es como juzgamos con los sentimientos.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1932). Obras completas VII: Gran Ética, República ateniense, Economía, Madrid: Espasa-Calpe.
 - (1998). Ética nicomáquea. Ética eudemia, Madrid: Gredos.
- Arteta, Aurelio. (2002). La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral. Valencia: Pre-Textos.
- Austin, J. L. (1956). "A Plea for Excuses", *Proceedings of the Aristotelian Society*, reimpreso en Urmson & Warnock, (1961): 175-204.
- Bennett, Jonathan. 1980. "Accountability", en Van Stratten, (1980): 14-47.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. eds. (1993). *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca: Cornell University Press.
 - (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, John Martin. (1996). "A New Compatibilism", *Philosophical Topics* 24, págs. 49-66.

- (1999, October). "Recent Work on Moral Responsibility", *Ethics* 110, págs. 93-139.
- Hernández, Javier. (2003, diciembre). "Una versión pragmatista del concepto de responsabilidad moral", *Crítica* Vol. 35, 105, págs. 3-24.
- Kane, Robert. (2001). ed. Free Will, Oxford: Blakwell.
- McKenna, Michael. (1998). "The Limits of Evil and the Role of Moral Address: A Defense of Strawsonian Compatibilism", en *Journal of Ethics* 2, págs. 123-142.
 - (2012). Conversation and responsibility, Oxford: Oxford University Press.
- Oshana, Marina. 1997. "Ascriptions of Responsibility", American Philosophical Quaterly.
- Rawls, John. (1971) [1999]. *A Theory of Justice* (Revised Edition), Cambridge: Harvard University Press. Especialmente el capítulo VIII "The Sense of Justice".
- Russell, Paul. (1992). "Strawson's Way of Naturalizing Responsibility", en *Ethics* 102, págs. 287-302.
- Stern, Lawrence. (1994). "Freedom, Blame, and Moral Community", *The Journal of Philosophy* 71, págs. 72-84.
- Strawson, Peter F. (1962). "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, vol. 48, págs. 187-211. Reimpreso en Fischer & Ravizza (1993), págs. 45-66.
- Urmson, J. O. & Warnock, G. eds. (1961). *Austin: Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press.
- Valdecantos, Antonio. (2001). "Emociones Responsables", Isegoría 25, págs. 63-90.
- Valdés, L. M. ed. (1995). La búsqueda del significado, Madrid: Tecnos.
- Van Straaten, Zak. ed. (1980). *Philosophical Subjects: Essays presented to P. F. Strawson*. Oxford: Clarendon.
- Wallace, Robert Jay. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Watson, Gary. (1975). "Free Agency", reimpreso en Watson (1982), págs. 96-110.
 - (1982). Free Will. Oxford: Oxford University Press.
 - (1987). "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme", reimpreso en Fischer & Ravizza, 1993, págs. 119-148.
 - (1996). "Two Faces of Responsibility", *Philosophical Topics* 24, págs. 227-248.
- Wittgenstein. (1980). *Investigaciones filosóficas*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- Wolf, Susan. (1981). "The Importance of Free Will", reimpreso en Fischer & Ravizza, (1993), págs. 101-118.
 - (1987). "Sanity and the Metaphysics of Responsibility", reimpreso en parte en Kane, (2001), págs. 145-163.

- (1990). Freedom within Reason. New York: Oxford University Press.

Zimmerman, Michael J. (1997). "A Plea for Accuses", *American Philosophical Quaterly* 34, págs. 229-243.

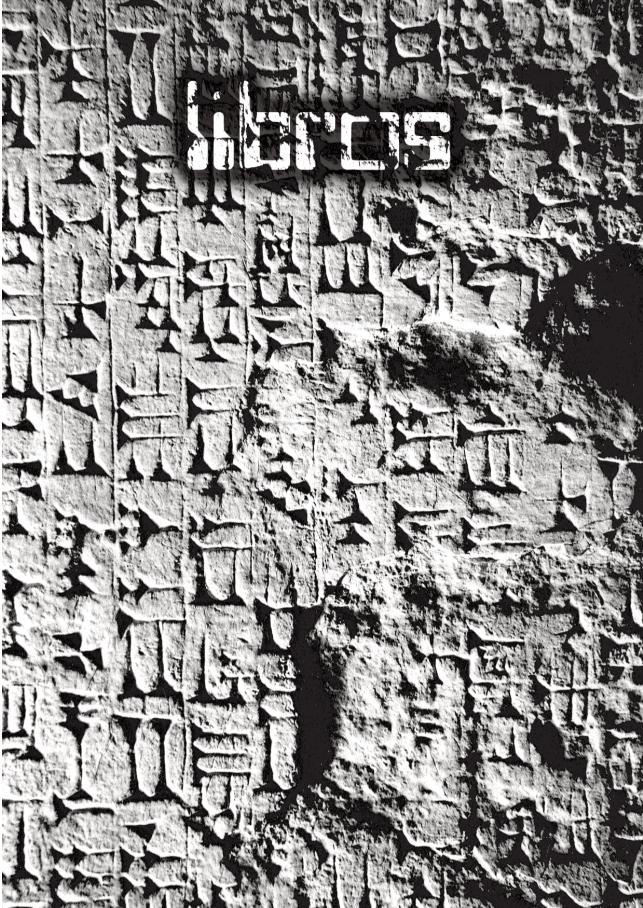
Notas

- ¹ En este artículo emplearé el término "emociones" para referirme a aquello que Strawson llama "actitudes", salvo en el caso de las expresiones "actitud de participación" y "actitud objetiva", en cuyo caso he optado por hablar de "perspectiva" para traducir "actitud".
- Traduzco literalmente "resentment", pero hay que apuntar que en inglés este término no implica nesesariamente rencor, como sí lo hace en castellano (aunque también se emplea en ese sentido). Pretendo usar "resentimiento" en el mismo sentido en que lo usa Strawson y habrá de leerse así siempre que no se indique lo contrario, algo así como un "sentirse dañado u ofendido", aunque la mejor traducción sería probablemente "rabia" tal y como se emplea en expresiones del tipo "me da rabia lo que ha hecho", pero emplear dicho término en este punto del artículo podría despistar por lo que mantengo la palabra original (en cualquier caso más adelante dedicaré un párrafo a tratar de explicar mejor esta emoción).
- Véase el apartado "Excusing and Exempting" en Watson 1987, en Fischer & Ravizza 1993, págs. 119-148.
- ⁴ Strawson 1962, en Fischer & Ravizza 1993, pág. 50.
- ⁵ Ibidem, pág. 51.
- ⁶ Ibidem.
- ⁷ Ibidem.
- ⁸ Véase específicamente Bennett 1980, en Van Straaten 1980.
- Wallace 1998, pág. 19.
- Wallace 1998, pág. 21. Como se ve Wallace se centra en la frustración de expectativas, más adelante defenderé que las emociones reactivas no están directamente relacionadas con expectativas frustradas, sino también con expectativas cumplidas.
- ¹¹ Wallace 1998, pág. 22.
- En la tradición analítica (especialmente en filosofía de la mente) es frecuente el uso del concepto de "actitud proposicional" para referirse a estados mentales del sujeto, para quien no esté familiarizado con la jerga analítica dicho concepto se refiere a un estado mental (creencias, deseos, dudas...) del sujeto respecto a un enunciado (por ejemplo, respecto al enunciado "hace frío fuera" el sujeto puede tener distintas actitudes "temo que haga frío fuera", "espero que haga frío fuera"...).
- 13 Ibidem, pág. 24.
- Esto no quiere decir que, por ejemplo, entre dos enamorados no haya formas especiales de darse ciertas emociones reactivas: el que dos personas formen una pareja con-

lleva un nuevo paquete de expectativas que cumplir o que frustrar, y metamorfosea ligeramente algunas emociones reactivas (la envidia, por ejemplo, toma la forma de los celos). Creo que la estructura base sigue siendo la misma, cambian las formas y los compromisos, no creo que ello conlleve una crítica al modelo que estoy tratando de construir, sólo me obliga a hacer la muy necesaria precisión de que ese modelo ha de, y pretende, ser sensible al contexto.

- ¹⁵ Wallace 1998, pág. 30.
- ¹⁶ Ibidem: 24.
- Aquí tal vez el lector necesite refrescarse la memoria. Wallace considera que estar en la postura cuasi-evaluativa es lo que Strawson llamó tener expectativas acerca de alguien, lo cual "(...) es esencialmente ser susceptible a cierto rango de emociones en el caso de que la expectativa no se vea colmada, o creer que la violación de la expectativa haría apropiado que uno fuese sujeto de esas emociones." Wallace 1998, pág. 21.
- Se trata aquí de un uso metafórico del concepto de intencionalidad de Brentano. Considero que estas emociones son intencionales porque tratan sobre alguien diferente de uno mismo, y en ello son exactamente lo contrario de las autoreferenciales, que se vuelcan sobre el propio agente que las siente.
- ¹⁹ Véase a este respecto Arteta 2002.
- No puedo pasar por alto que a menudo sucede que alguien puede sentirse orgulloso de otra persona, así pues no se debería descartar la posibilidad de aceptar algo así como un "orgullo ajeno", parecido a la admiración, como emoción reactiva intencional positiva.
- Pasa con la vergüenza algo similar a lo que dice la nota anterior con respecto al orgullo. A veces podemos sentir algo a lo que le damos el nombre de "vergüenza ajena" que se podría considerar una emoción reactiva intencional negativa.
- ²² Valdecantos 2001, pág. 80.
- ²³ Ibidem.
- O tal vez debería decir más bien que no por ser un sentimiento particular mío, dicho sentimiento es forzosamente subjetivo. Dejando de lado la moral: cuando digo de una obra de arte que es bella y no simplemente que me gusta, estoy llevando a cabo un juicio que dista mucho de ser subjetivo, pues aspira a enunciar (tal vez muy atrevidamente) una verdad objetiva.
- ²⁵ Bennett 1980, en Van Straaten 1980: 46.
- Strawson, P. F., "P. F. Strawson Replies: Reply to Ayer and Bennett", en Van Straaten 1980, pág. 266.
- ²⁷ Wallace 1998, pág. 33.
- ²⁸ Ibidem.
- ²⁹ Wallace 1998, pág.34.
- 30 Ibidem.

- ³¹ Wallace 1998, pág. 36.
- ³² Rawls 1971 [1999], pág. 421.
- ³³ Ibidem: 422.
- ³⁴ Valdecantos 2001, pág. 80.
- 35 Ibidem.
- ³⁶ Rawls 1971 [1999], pág. 422.
- ³⁷ Como se sugería en la nota 19, véase a este respecto Arteta 2002.



¿La democracia contra el estado?

Abensour, M. (2017) La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano. Introducción de José Luis Villacañas. Traducción de Jordi Riba. Madrid: Editorial Los Libros de la Catarata, 237 páginas.



El problema que plantea la relación entre la democracia y el Estado es, sin duda, uno de los más apasionantes de la filosofía contemporánea. Quedan excluidas las dos posiciones que no aceptan el problema. Una es la anarquista, sostenida también por el antropólogo Pierre Clastres, que afirma que la democracia es incompatible con el Estado. Otra es la liberal-socialdemócrata, para la que la democracia es una propiedad necesaria del Estado: el Estado democrático de derecho es su única expresión. Fuera de estas dos posibles respuestas tenemos una serie de reflexiones que sitúan la tensión permanente entre democracia y Estado sin plantear la solución anarquista ni conformarse con la liberal. En la segunda mitad del siglo XX se dan en Francia unas sugerentes aportaciones al respecto. Se inician con Maurice Merlau-Ponty, seguido de su discípulo Claude Lefort y también de Cornelius Castoriadis (ambos pertenecientes a la mítica revista "Socialismo y Barbarie") y más tarde con Jacques Rancière y Miguel Abensour.

El libro que nos ocupa, La democracia contra el Estado, subtítulado Marx y el momento maquiaveliano, está además completado por varios prólogos muy interesantes del autor y un sugerente artículo añadido ("Democracia salvaje y el principio de la anarquía). El título ya plantea claramente la posición del autor: La democracia es un movimiento contra el Estado. Lo cual no quiere decir que abogue por la disolución del Estado. Ni siquiera utiliza para el Estado una expresión tan negativa como la de Rancière: El Estado es siempre policial. Pero Abensour afirma que la democracia, como movimiento emancipatorio, siempre supera y desborda al Estado, que tiende a cristalizar en un poder burocrático. La tradición que reivindica Abensour es la de Maquiavelo y Marx, aunque también la de Claude Lefort (igualmente reivindica críticamente a los dos anteriores). La democracia que defiende Abensour es la que llama democracia insurgente, en conflicto permanente con el Estado. Es una comunidad política que nunca puede absorber el Estado. No acepta el conflicto entre lo social y lo político sino que abre la lucha permanente entre lo político y lo estatal. Como dice también Rancière, lo político es lo democrático, todos contra el Uno (el Estado). No hay reconciliación posible. Aquí coincide con Rancière en la crítica del consenso y la defensa del desacuerdo como matriz de la democracia.

Maquiavelo señaló la división originaria, irresoluble, entre los que mandan y el deseo de libertad de los dominados, que para Abensour es justamente el conflicto entre el Estado y la democracia. Hay también un texto juvenil y poco conocido de Marx (" Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", escrito en 1843 y publicado por primera vez en 1927), que para Abensour es clave para entender el problema y la posición de Marx respecto a la cuestión. Aquí es muy interesante no solo la influencia de Maquiavelo sobre Marx, sino también de Spinoza y la crítica radical de Marx a Hegel. Será el análisis de la Comuna, en 1871. el que devolverá a Marx a la crítica radical del Estado del anterior texto juvenil.

El centro de la política no puede ser el Estado. El sujeto político es el Demos como conjunto plural de ciudadanos. Reducir la política al Estado elimina la participación ciudadana, la democracia como asociación de iguales e instaura la dominación burocrática. No hay que fetichizar la ley, dice Abensour, porque debe estar siempre al servicio de los ciudadanos v no al revés. La democracia es algo creativo, autoinstituyente (aquí suena mucho Castoriadis, con el que Abensour colaboró). El Estado debe ser reducido a ser un solo elemento de lo político, no puede serlo Todo. Abensour reivindica especialmente a Claude Lefort, autor de la expresión "democracia salvaje". La democracia no es una institución, ni puede serlo, No es un orden, es un desorden. Hay también una interrogación sobre el totalitarismo como socialización, comunitarismo, salto adelante para no afrontar la libertad, la indeterminación de no tener una tradición a la que seguir.

La idea de la democracia como movimiento que desborda y supera el estado me parece muy interesante. Es la manera de contrarrestar la tendencia a la oligarquía del Estado y de los partidos. En una lectura más moderada considero que esta tensión entre democracia y Estado es muy fecunda. Incluso aceptando la necesidad del Estado como Estado de derecho, con leyes para garantizar la universalidad e igualdad de derechos. Incluso aceptando la necesidad de partidos, ¿no es fundamental mantener un control democrático del Estado y de los partidos para impedir que se transformen en poderes burocráticos y oligárquicos? El libro merece leerse, es muy sugerente y está lleno de preguntas interesantes.

La introducción de José Luis Villacañas no tiene desperdicio, pero me falta una introducción a la trayectoria biográfica y filosófica de Miguel Abensour, nacido en 1939 y fallecido el año 2017. Es Jordi Riba, que hace una impecable traducción, quién podía haberla hecho, ya que es el mejor conocedor de Abensour en nuestro país. Para subsanarlo se puede consultar el artículo de Riba en el libro Filosofías postmetafísicas. 20 años de filosofia francesa contemporánea. El artículo se llama "Miguel Abensour: pensar la política de otro modo" y en el mismo libro hay otro artículo, que he escrito yo mismo y que tiene mucha relación con el libro: "Claude Lefort: repensar la política".

Luis Roca Jusmet

Por qué fracasó la utopía de los soviets

Aguado, F. (2017). La utopía de los sóviets en la Revolución Rusa. Madrid: Editorial Popular, Colección Cero a la Izquierda, 149 páginas.



En el año 2017 se cumple el centenario de la Revolución Rusa, acontecimiento decisivo en la historia reciente y por ello una buena ocasión para reflexionar sobre ella. Estamos viendo muchos libros, artículos, conferencias, en torno de aquellos hechos. Añadir uno más no tendría demasiado sentido si no aportase algo especial. Y eso es lo que se hace en el texto que reseñamos. Mientras la gran mayoría de las obras que se van conociendo se centran en el proceso histórico y el proceso político de la revolución, la que comentamos muestra la Revolución Rusa desde el prisma de sus raíces, los soviets, pero no entendidos como una mera revuelta popular que el Partido Bolchevique aprovecha para construir un nuevo estado, sino como entidades que se generan desde el pueblo autónomamente y se desarrollan según parámetros propios de una utopía social y política. En este libro se analiza precisamente el proceso por el que dicha utopía termina fracasando como tal, conforme el Partido Bolchevique va controlando a los Sóviets: estudia cómo se produce ese fracaso y sus causas.

Es indudable que la Revolución Rusa fue un momento clave y decisivo en la historia de los movimientos sociales y políticos del siglo XX y que hizo grandes aportaciones a la causa del progreso de la humanidad y del pueblo ruso. No obstante, también es cierto que pronto tomó un determinado sesgo que condujo a una sociedad autoritaria y de explotación. En ese proceso, los sóviets originarios fueron devorados. El libro no hace un juego de historia-ficción sobre qué habría pasado si la revolución hubiese progresado articulada desde unos soviets en democracia directa. Sí, en cambio, intenta sacar algunas conclusiones de aquella experiencia que puedan valer para nuestra preocupación actual por movernos hacia una sociedad nueva, regida por los intereses generales, la solidaridad y la participación ciudadana; en suma, hacia una sociedad utópica.

La tesis principal expuesta en el libro plantea que La Revolución Rusa del 17 empezó siendo un proceso utopista, que posteriormente fue controlado y dirigido por el Partido Bolchevique, el cual sustituyó los impulsos utopistas por una dirección vertical, orientando sus estructuras hacia un estado que, aunque mejoró notablemente las condiciones de vida del pueblo, terminó convirtiéndose en una dictadura y reproduciendo for-

mas de alienación económica e ideológica propias del capitalismo.

El trabajo se articula en cuatro momentos. En el Capítulo Primero, en el contexto de un término polisémico como el de "utopía", se delimita qué y cómo se concibe en el texto la "utopía", sus posibilidades y el "criterio de demarcación" de la misma respecto a formas literarias de relatos de viajes fantásticos o de paraísos figurados. La intención es aplicar esta concepción, una vez formulada claramente y libre de aditamentos fantasiosos, a la revolución de los sóviets en 1917, para refrendar la idea de que fueron efectivamente una utopía social y política.

En el Segundo Capítulo, se formula de forma resumida el planteamiento marxista-leninista, particularmente en lo que hace referencia a las cuestiones organizativas, estratégicas y tácticas del Partido Bolchevique. Lo cree necesario el autor para comprender y evaluar las posiciones y acciones del partido en la Revolución y por qué la hizo derivar hacia formas dictatoriales y alienantes.

El Capítulo Tercero lo dedica al desarrollo de la Revolución del 17. No hace un estudio histórico muy detallado, pues el planteamiento central no es hacer historia en sentido estricto, sino reflexionar sobre un momento de ella. Por eso, se limita a recordar con rigor los momentos principales, acompañados de las posiciones estratégicas y tácticas de los partidos intervinientes, especialmente del Partido Bolchevique. Ello permite al autor corroborar su tesis, tanto en su primera parte, sobre la utopía en los sóviets, como en la segunda, sobre el control de la Revolu-

ción por el Partido Bolchevique y que supuso *de facto* su crisis y muerte.

En el Capítulo Cuarto y último, se plantean las reflexiones que puede suscitar este análisis del proceso de la Revolución e intenta extraer algunas conclusiones enriquecedoras para las prácticas que desarrollan los movimientos contemporáneos implicados en la mejora y transformación de la sociedad y las personas.

Atreverse a sacar nuestro filósofo interior

Carrasco, Nicolás. (2018). Viaje al centro de la filosofía. Barcelona: Paidós, 334 páginas.



La editorial amplía su sello con un guiño: se trata de "Paidós para curiosos". Y el autor, cuál Jules Verne propone un viaje al centro de la filosofía. La portada recuerda que el profesor Carrasco es asesor filosófico de "Merlí" y en contraportada pide sacar al filósofo que llevas dentro. Así que pronto entramos en ambiente. Esto es lo que hicieron los filósofos: pensar en qué mundo vivimos. Nosotros seguimos siendo herederos de

tal necesidad. El libro lo cuenta en diez capítulos, que van desde Sócrates a Nietzsche.

La narración está hecha con mucha gracia. Empieza por la burla de la sirvienta tracia, al observar que el sabio Tales de Mileto cae en un pozo, mientras estudiaba las cosas de arriba, pero sin saber por dónde andaba en la tierra. Sigue con la carcajada de Aristófanes en la comedia Las nubes. Y también Sócrates se hace pasar por tonto, aunque fuera el más sabio de los griegos, para hacernos "perder nuestras certezas más firmes" (página 19) que proporcionan seguridad. Viene luego la caverna, el mundo de las sombras y el amor y la belleza, todo ello contado por Platón. Este capítulo ofrece dos datos curiosos, uno es el de las obras de Sócrates y el lema de la Academia, que impedía entrar si no se sabía geometría. Se detiene al final para preguntar a los lectores qué hemos aprendido y qué empezar a leer de Platón. Ahora se trata de "cambiar nuestra mirada" (página 38) para ser capaces de buscar no la realidad inmediata que nos rodea, sino las ideas. Lo acompaña todo el autor con ilustraciones.

El capítulo segundo se dedica a Aristóteles y Epicuro y el tercero a las escuelas filosóficas de la antigüedad, que nos enseñan un modo de vivir en tiempos de indigencia.

El cristianismo fue un cataclismo y cambia la filosofía, dándole "unas perspectivas realmente inéditas" (página 121). Dos de sus protagonistas son San Agustín y Boecio. La verdad, que era el objeto de la filosofía, se desliga de la

misma para pasar ahora a la religión como verdad revelada. La curiosidad se convierte en un vicio, que hace a los hombres emular a Dios, desviándose de lo esencial. Lo único importante es conocerse uno asimismo. El mal es un atributo de la libertad humana: se trata de un veneno que nos impulsa a alcanzar el poder de Dios. Como dato curioso, dice que para castigar el orgullo del hombre Dios ha puesto en él el deseo sexual, que es incontrolable y se manifiesta en la erección matutina. Sustituyamos el *eros* griego por el *agape* cristiano.

El cristiano Boecio, que fue objeto de las más grandes acusaciones y metido en prisión y ejecutado, sólo tuvo consuelo y capacidad para mantener el ánimo en la filosofía. Meditó sobre el destino y no pudo hacer compatibles la omnisciencia de Dios con el libre albedrío de los hombres. Lo que sí tuvo es "la libre decisión de soportarlo" (página 144). Ser libre, cuando sabemos que Dios tiene ya en su mente lo que va a ocurrir, es un verdadero de dilema.

Tanto Agustín como Boecio nos han enseñado a dar la importancia que tiene la vida interior.

Con Guillermo de Ockham sucede la modernidad en filosofía. Lo singular, los hechos y la intuición dan un giro al mundo anterior, podándolo y afinándolo todo con su navaja. Aunque no acepta Ockham que la existencia de Dios sea demostrable, barre el mundo tomista con la tesis de la omnipotencia divina. Niega, igualmente, el orden del mundo natural. Dios puede cambiarlo todo. La realidad es un conjunto de signos que deben

ser interpretados. Presenta magistralmente todo esto Carrasco mediante la novela de U. Eco, *El nombre de la rosa*. Es la filosofía la que tiene que analizar el mundo teológico.

A partir de aquí se va imponiendo la razón humana con el 'yo pienso' cartesiano, la apuesta pascaliana y la disolución de Dios en la naturaleza de Spinoza. Libre es el que se somete a su propia razón. Leibniz se ve obligado a justificar a Dios.

La razón libera, si, pero para la Ilustración tiene luces y sombras. Razón es igual a progreso, aunque Rousseau no lo tiene todo tan claro, inclinándose por la voz interior de los sentimientos y el corazón. Las promesas no se realizan, por lo que se impone hacer una crítica mediante el uso público de la razón por parte de cada individuo. Esta es la idea más fecunda de Kant. Sometiendo la razón a una revisión crítica, de nuevo podrá fundamentarse. Kant llevó a cabo una verdadera revolución filosófica con sus tres críticas.

La nueva aventura de la razón es la dialéctica de Hegel, a la que Marx sacó mucho partido. Hegel estuvo obsesionado por la idea de totalidad, el saber absoluto y el Espíritu Universal. Marx dio la vuelta a esta orientación para volverla al mundo material. Nada de especulaciones, hay que cambiar la realidad, así como la sociedad en la que se vive, que es capitalista. La conciencia no determina el modo de vida, son las condiciones materiales las que dan origen a las ideas.

El libro se cierra con Nietzsche. El pasado y los hechos no explican nada,

sólo vale la interpretación de los mismos. No hay verdad última ni una cultura orientadora, porque los valores anteriores no valen ya: Dios ha muerto. El mensaje de Zaratustra es aceptar este mundo y vivir intensamente cual superhombres

Una breve nota final resume nuestro viaje, que empezó con Tales, del que se reía la muchacha tracia. El superhombre también se ríe, porque "aunque Dios esté muerto vendrán nuevos dioses...: el Trabajo, la Familia, el Dinero, el Estado, la Identidad" (página 230). Así que todavía hay que seguir haciendo filosofía para mucho tiempo.

La concepción del libro es muy adecuada, está expuesto en un lenguaje que se entiende por la generalidad, dice las cosas con mucha claridad y estimula en cada página a su lectura. Logra interesar por la filosofía. Hay que leerlo.

Julián Arrovo Pomeda

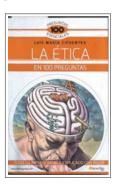
Urgencia y actualidad de la reflexión ética

Cifuentes, L. M. (2018). *La ética en cien preguntas*. Madrid: Editorial Nowtilus, 349 págs.

¿Qué es la ética? Sin duda es una de las grandes preguntas de la filosofía. Sin ética no podríamos vivir, o mejor dicho, sin la ética no existiría el hombre, tanto como especie animal como ser social, pues lo primero va indisolublemente unido a lo segundo.

En los tiempos que corren parece que preguntarse por la ética no sea lo

más "demodé" o, simplemente, se asocie sin más con un pasado nostálgico imposible de recuperar. Pero, sin embargo, la pregunta por la ética—o mejor dicho, las preguntas de la ética— es quizás, hoy en día, una de las cosas más importantes y con más urgencia que tenemos que abordar, y no solo desde una perspectiva de los intelectuales, o de departamentos universitarios, sino que es fundamental abordarla desde el ser humano en su totalidad, pues de ello nos jugamos el futuro de la especie humana.



Recuerdo una vez, cuando le pregunté a mi director de tesis, Javier Muguerza, si debía nombrarle como Catedrático de Ética o de Filosofía Moral, que me contestó en un hablar entrecortado e interrumpido por sonrisas y bromas, que por supuesto de Ética, ¿qué si no? Filosofía Moral o Ética, ¿de qué hablamos? La tradición anglosajona ha venido imponiendo, como ya es habitual en casi todos los ámbitos del conocimiento, su peculiar visión de la ética como una filosofía moral, pues en realidad lo que hace la ética como filosofía es una reflexión sobre los problemas morales, y eso es Filosofía Moral stricto sensu. En el magnífico prólogo al libro Federico Mayor Zaragoza nos recuerda que ética viene de la palabra griega *ethos*, que quiere decir, según la Real Academia Española, "lo recto", "lo apropiado", la parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones de los seres humanos. Pero ética, de *ethos*, tiene otra acepción, el carácter o "modo de ser". Como dice Zubiri, lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida como el carácter y las costumbres, es decir, la moral.

Podríamos decir, siguiendo a José Luis L. Aranguren que la ética es el "modo o forma de vida", en el sentido hondo de la palabra. Es reconfortante destacar que el autor, Luis María Cifuentes, se enmarca dentro de esta tradición más amplia de la moral como ética y no solo como filosofía. Y de esto trata precisamente el primer apartado del libro: Aprender vocabulario, aclararnos sobre la terminología que no vamos a encontrar con el fin de clarificarnos y facilitarnos la comprensión de los problemas morales tratados desde una tesis fundamental: la defensa de los derechos humanos y de la vida en todas sus manifestaciones como base de un código ético universalizable y planetario.

¿Por qué es importante la ética? Hay un exceso de utilitarismo en las sociedades contemporáneas, es decir, de resaltar la importancia de aquello que pueda ser útil o pueda tener una utilidad futura. Así, en educación, se considera que lo más útil son las asignaturas instrumentales, o lo que es lo mismo, la lengua y las matemáticas, porque ambas son el instrumento para todas las demás

disciplinas y actividades en las que nos podamos ver envueltos. En este reduccionismo que viene ya de una larga tradición de dividir el conocimiento en lo que C.P. Snow llamaba las dos culturas: ciencias y letras, la ética quedaba reducida al ámbito de las letras, y en un acto más de malabarismo, otro filósofo norteamericano, Richard Rorty, la ha redefinido como literatura moral. Pero si la ciencia y la lengua son los instrumentos de definir lo que I. Kant calificaba como la experiencia posible, entonces, la ética, y siguiendo al mismo Kant, tiene la misión de hacer real lo que debe ser dentro de toda la experiencia posible. Es decir, no podemos confiar que la ciencia y la técnica, lo que hoy algunos autores han llamado, la tecnociencia, puedan solucionar por sí mismas, de manera adecuada, los problemas con los que nos enfrentamos al día de hoy. La ciencia no es neutra, sino que está cargada de ideología, y no hace falta ir a lo más básico de la filosofía marxista para saber que también la falta de ideología es ideología en sí misma.

La ética no solo en necesaria, sino que es imprescindible, y debería ser en educación una asignatura más junto a las instrumentales, pues no solo debemos saber hacer cosas sino que también debemos saber porqué hacerlas, dotar de sentido a toda actividad humana. Sin ello, sin una reflexión sobre lo que queremos y para qué lo queremos estamos abocados a la extinción en este planeta. Numerosos ejemplos de esto podemos encontrar en este libro. ¿A quién beneficia el capitalismo globalizado? A una nueva clase transnacional cuyos intereses ya no

están ligados a un país o nación en concreto sino a grandes corporaciones que no dudan en tomar medidas injustas para obtener mayores beneficios en cualquier lugar del planeta. Y para ello han creado instituciones como el Banco Mundial o la Organización Internacional de Comercio (OIC) para defender sus intereses. Son multinacionales en donde no rigen ningún sistema de valores que no sean los del capital, es decir, donde no hay ética. ¿Son las nuevas tecnologías nuestras aliadas o enemigas? ¿Debemos apoyar la revolución biotecnológica? ¿Somos robots? ¿Tenemos obligaciones morales con nuestros descendientes? Estas y otras preguntas intentan ser contestadas desde una perspectiva ética, y es en las respuestas donde encontramos la importancia de hacerse una reflexión previa a las cuestiones vitales del ser humano, porque sin la reflexión previa, podríamos hacer efectiva esa sentencia de alguien que dijo que no era el arte el que imita a la naturaleza sino la naturaleza la que imita el arte.

El arte es el reino de la imaginación, de todo lo posible sin restricciones de ninguna clase, sin límites. Un futuro sin límites no siempre es lo deseado, sino todo lo contrario, la realización de ciertos sueños humanos pueden convertirse en pesadillas, en una situación adversa, no deseada, en la que ya no hay vuelta atrás y en las que las perspectivas de futuro sean pavorosas (como han demostrado lo hechos acaecidos en el siglo XX). La ética, pues, no solo es importante, sino que es un pilar fundamental de toda educación sólida y sostenida en valores que tengan la vocación de uni-

versalidad, pero, a diferencia de las confesiones religiosas, la ética no aspira a imponer sino a convencer. Y a este tema del universalismo moral se le dedica nada más y nada menos que todo un apartado: el problema del universalismo ético, cuyas respuestas tratan de incorporar una serie de valores que entendidos universalmente puedan garantizar un mundo mejor. ¿Existen valores universales? ¿Es la cultura el único criterio de lo bueno y lo malo? ¿Hay una moral masculina v una moral femenina? Las sociedades actuales se enfrentan al problema del pluralismo cultural y moral en su seno, pues son sociedades que han renunciado a la uniformidad cultural, étnica y lingüística de otras épocas. Por ello, Luis M. Cifuentes nos recuerda la necesidad de diferenciar entre el relativismo cultural y el relativismo moral. El primero es descriptivo y ayuda a entender una sociedad con diferentes provectos de vida, pero, para el segundo, eso no significa el todo vale, fórmula habitual para aquellos que no quieren límites para la consecución de sus propios fines, por legítimos que puedan parecer. Incorporar la perspectiva femenina es también una obligación que la sociedad tiene para más de la mitad de la población que habita este planeta. La revolución feminista quizás sea la única revolución que prospere y triunfe en este siglo después del fracaso de otras revoluciones utópicas del siglo pasado.

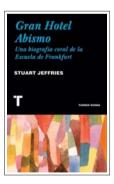
Para terminar, el libro tiene la virtud de agrupar las preguntas en 10 apartados con 10 preguntas cada uno. Los apartados agrupan las preguntas según el tema: el vocabulario ético, el hombre

como animal ético, la razón moral, las relaciones política v ética, los valores morales universales, las teorías éticas más importantes en sus filósofos más representativos, la globalización y las relaciones ética v tecnología, de lo que va hemos hablado anteriormente, la bioética v una ética para un mundo sostenible. Son en total 100 preguntas, parecen muchas, pero no son todas las que pueden ser, pero las que están, sin duda, representan lo más actual y urgente de la reflexión moral del presente que nadie puede dejar de plantearse en algún momento de su vida. Muchas cuestiones se quedan en el tintero, quizás, eso esperemos, para un segundo tomo de otras 100 preguntas éticas.

Javier Méndez

Civilización y barbarie: los problemas de la unificación de teoría y práctica

Jeffries, St. (2018). *Gran Hotel Abismo*. Traducción de J. A. Vitier. Madrid: Turner, 483 páginas.



La lectura de este trabajo me ha producido permanentes escalofríos en

cada una de sus páginas. Pensar que los intelectuales que trabajaron en la Escuela de Frankfurt acabaron en el abismo es demasiado fuerte. En lugar de ser reconocidos como merecen, terminaron destrozados por la mayoría de sus seguidores. Y es que se puede decir que el nazismo ha desaparecido, pero la personalidad de su base sigue vigente. No pensemos sólo en Alemania, sino también en otros países de la Europa civilizada. Por eso digo que es todo un horror.

El libro describe la evolución del pensamiento de una serie de mentes privilegiadas, que habrían merecido el respeto de todos, pero que la política se encargó de destrozar uno a uno. Sin ellos no se puede comprender el siglo XX, pero tampoco el actual. Los tiempos en que vivieron los pensadores de la Escuela de Frankfurt fueron demasiado tumultuosos y las ideas no se pudieron repensar, porque había que responder en cada momento y sin esperas.

El problema fue que el modelo teórico del pensamiento de Adorno querían ponerlo en práctica con cócteles molotov, como él mismo confesó a una entrevistadora (página 11). Los estudiantes le acusaban de que no era suficiente un modelo teórico contra el capitalismo, sino que había que hacer la revolución. Ahora bien, esto no estaba en los planes de la Escuela. Lukács acusó a los miembros de la institución de haberse hospedado en el Gran Hotel Abismo, vacío y absurdo. Vivían tan cómodos aquí que eran incapaces de ligar la teoría a la praxis. También los criticaba Marcuse. Adorno oponía a los revolucionarios que sólo "quien piensa ofrece resistencia" (página 15).

De los años 20, cuando se creó la escuela, a los 60 había transcurrido un gran trecho y parecía que los radicales triunfarían, lo que no fue así, por lo que Adorno tenía razón. La mayoría emigró a Estados Unidos para poder seguir pensando libremente, aunque alguno se quedó en el camino. Hay que recordar con gratitud que desarrollaron "un poderoso aparato crítico para entender la época que atravesaban" (página 20). Es esto, precisamente, lo que tiene que hacer un filósofo. La Segunda Guerra Mundial y el Holocausto organizaron la gran noche de Europa. Esto, según el autor, resulta útil "hoy porque vivimos otro tipo de oscuridad" (página 22). Jeffries se propone recorrer desde 1900 hasta el nuevo milenio para seguir a los pensadores y lo hace de una manera ágil, descriptiva y muy ajustada a los temas que trata. Su narración resulta muy interesante.

La primera parte la conceptualiza Jeffries de "estado crítico". Tuvieron que hacer cuenta con sus predecesores, que dejaron versiones oficiales de la historia y del oficio los intelectuales como hijos de unos padres de éxito material, que eran y que adornaban con el barniz intelectual de la Ilustración.

Ellos proyectaban vivir en un mundo humano de respeto y solidaridad, aunque la realidad resultó mucho más dura de lo que creyeron.

La década de 1920 sitúa al Instituto de Investigación en Frankfurt. Se encuentra financiado con dinero judío, por lo que le convenía mantener un perfil bajo, porque el nazismo se encontraba al acecho de una institución que hacía investigación marxista, aunque de un modo

muy tranquilo y sin recurrir a la clase obrera.

Benjamin fue el primero en abandonar Alemania, porque le resultaba incómoda para trabajar. Mas las ciudades industriales de Occidente tampoco eran ningún paraíso. En ellas dominaba el infierno del consumo. Todos cabían en las mismas con tal de que pudieran pagar un precio.

En 1930 el Partido Nacionalsocialista gana las elecciones de septiembre. Brecht acusa a los intelectuales de la Escuela de "haberse prostituido en su búsqueda de apoyo de fundaciones" (página 156), vendiéndose como mercancía. Cuando Horkheimer es elevado a director del Instituto, le da un giro nuevo, haciéndole interdisciplinario. La razón crítica (*Vernunft*) de Marcuse es el medio para combatir al capitalismo, pero aquello seguía sin funcionar. Se estaban creando la personalidad autoritaria de Fromm.

Benjamin, que procedía de una familia rica, se estaba destrozando hasta quedarse sin dinero para comer y teniendo que pedir a los amigos. Estaba en la miseria y sólo tenía unos programas de radio y algún artículo que le encargaban.

La Escuela se dedicaba ahora a un asunto central de análisis: "cómo había llegado Hitler al poder" (página 199), quebrándolo todo en Europa. Con el triunfo del fascismo los miembros de Frankfurt se vieron obligados al exilio en Estados Unidos.

En la década de 1940 Benjamin desembocó en Portbou, mientras que Adorno y Horkheimer volvieron a Frankfurt para pensar "entre los escombros de la civilización occidental" (página 291).

En 1950 el fascismo estaba derrocado en Alemania, pero la sorpresa es que "el tipo de personalidad que lo sostuvo había sobrevivido" (página 210). Adorno lo demostraría tiempo después en su obra *La personalidad autoritaria*. Para continuar la teoría de la Escuela sólo queda ya Habermas y muchos de sus colaboradores, pero Jeffries sigue creyendo que "los mejores escritos de la Escuela de Frankfurt tienen mucho que enseñarnos; como mínimo, sobre la imposibilidad y la necesidad de pensar de una manera diferente" (página 447).

Hay que leer esta biografía coral, bien escrita, muy completa en datos, que están muy bien seleccionados. Quizá sea la mejor biografía que se ha hecho sobre este asunto tan fundamental para el siglo XXI.

Julián Arrovo Pomeda

Por una genealogía del Estado moderno

Skornicki, A. (2017). La gran sed de Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales. Traducción de David J. Domínguez González y entrevista y traducción de la entrevista: David J. Domínguez y Mario Domínguez Sánchez). Madrid: Ediciones Dado, 2017, 273 páginas

El libro que nos ocupa transita por un camino poco frecuentado en Michel Foucault: su teoría del Estado. Si seguimos la división convencional de los trabajos del filósofo francés no la encontra-

mos en ninguna de ella: ni en el Foucault de la arqueología del saber, ni el de la genealogía del poder ni el de las formas de subjetivización. Porque, como sabemos, lo que interesó y dio a conocer a Foucault fue su microfísica del poder: en la escuela, en el ejército, en la prisión, en el hospital... Incluso la etapa que va de 1975 a 1979 se conoce por el de la biopolítica. Pero lo cierto es que los tres cursos que dio durante este lapso de tiempo ("Defender el Estado", "Seguridad, territorio y población, "Nacimiento de la biopolítica") se centran en el Macropoder, es decir en el Estado.



De esto trata en este libro Arnault Skornicki, un investigador francés con formación multidisciplinar (historia, filosofía y ciencias políticas), de Michel Foucault como "el improbable teórico del Estado", según sus palabras. El libro está dividido en cinco capítulos, todos ellos muy interesantes, una conclusión y una entrevista final al autor.

El primer capítulo aborda la tensa relación entre el método genealógico y las ciencias sociales. Foucault plantea un método original, que es el de la historia de la racionalización de instituciones y conductas a través de la relación entre sus discursos y sus prácticas. Foucault evita centrarse en las normas y en universales sociológicos para centrarse en fenómenos singulares. Aunque ciertamente a partir de estos fenómenos concretos lo que haga sea construir conceptualizaciones para describir determinados dispositivos, como, por ejemplo, la disciplina, el panóptico... La genealogía es una ontología de la actualidad, ya que partimos del presente para ir hacia los elementos significativos del pasado que nos permiten entenderlo. Todo ello para eliminar la relación causal, poniendo de manifiesto el carácter contingente, azaroso, interdependiente y reversible de todo lo que ocurre. Es el principio del cruce de series causales heterogéneas lo que produce lo real (el materialismo del encuentro aleatorio, que diría Althusser). A partir de aquí, Foucault entiende el poder como algo relacional, productivo y estratégico que implica un saber muy diferente del modelo jurídico y marxista, a los que critica. Aunque se basa inicialmente en Nietzsche, posteriormente del modelo bélico pasará al de la gubernamentabilidad, es decir al gobierno de las conductas. A destacar la comparación entre Max Webber v Michel Foucault, en el que se señalan tanto las influencias del primero sobre el segundo como las diferencias que éste establece sobre el anterior.

El segundo capítulo ("Foucault y la sociogénesis de los monopolios") reflexiona sobre la aportación del filósofo francés para entender las procedencias no-estatales del Estado (el modelo institucional religioso, médico, burocrático). Así, la acumulación del poder centraliza-

do se producirá no por una lógica necesaria sino por varios encuentros azarosos. También trata de la teoría de la gubernamentabilidad, aportación original de Foucault que no pretende ser una alternativa sino un complemento a una teoría del Estado, entendido de una manera estructural pero también relacional. El orden disciplinario que aparecerá ligado a esta acumulación de poder posibilitará otro tipo de acumulación, la de capital. Hay entre ellas una relación compleja que hay que estudiar de manera precisa.

El tercer capítulo ("Misterios y reversos del orden jurídico") trata sobre la formación del Estado de derecho en la que el ordenamiento jurídico con su jerarquía de normas justifica su existencia. Hay aquí una interesante aportación de Foucault en la comprensión de la ley desde su triple procedencia: el de la soberanía que limita, el de las reglas disciplinarias que prescriben y el de las normas que controlan y que garantizan la seguridad. De esta forma se da un encuentro entre las artes del gobierno y la teoría de la soberanía.

El cuarto capítulo ("El Rey y el Pastor") me parece especialmente sugerente. Skornicki tiene la capacidad de señalar la que quizás es la aportación más novedosa de Michel Foucault en su genealogía del Estado moderno. Se trata de cuestionar el mito de la secularización y poner de manifiesto la matriz teológicopolítica en la genealogía del Estado moderno. En este sentido el dispositivo religioso de la Iglesia desborda a la propia institución religiosa para entrar en la racionalidad política moderna, conjuntamente con las artes de gobierno que se

inventan en la Edad Media. Así el poder pastoral influirá en la gestión de poblaciones y la biopolítica estableciendo un orden disciplinario tan paternalista como asfixiante sobre almas y cuerpos, que tendrá como modelo las órdenes monásticas y las sectas protestantes (la anatomopolítica). Obedecer, no querer nada y no ocultar nada. Es una forma de subjetivización basada en la confesión. En un proceso que pasará de la dirección de conciencias al gobierno de las conductas. Establece una analogía entre la monarquía absoluta y el patriarcado, en la que el Padre aparece como soberano, enlazando el papel del Rey y del Pastor. Al mismo tiempo Foucault da un giro inesperado a la cuestión al plantear la genealogía del poder pastoral como una genealogía sobre el comunismo a través del partido único. Hay igualmente un análisis sobre los movimientos antipatriarcales, que van desde el contractualismo de Locke hasta la revolución francesa. El Padre queda sustituido por el hermano, por la fraternidad.

El capítulo quinto trata sobre "El liberalismo entendido como una burocracia". Así, en los cursos "Seguridad, territorio y población" y "El nacimiento de la biopolítica", Foucault realiza toda una reflexión sobre la constitución de este nuevo espacio político en la que aparece un deseo (sed) de Estado. El liberalismo aparece como un conjunto de tecnologías políticas que desplazan las artes del gobierno hacia el saber técnico: la administración se vuelve burocrática e impersonal y queda sometido al derecho. De esta forma se constituye en el siglo XVIII en contra del Estado paternalista-

policial y del despotismo. Aquí Arnauld Skornicki plantea también la necesidad de continuar trabajando el análisis comenzado por Foucault sobre el neoliberalismo, cada vez más orientado hacia un gobierno de las cifras, la definición de objetivos y la evaluación de los resultados. Todo cuantificable.

He de reconocer que la trayectoria de estos capítulos es apasionante. También lo es la conclusión y la entrevista con Arnault Skornicki que, de una manera muy clarificadora, cierra el libro. El título de la conclusión es ciertamente ambicioso: "El horizonte antipastoral y la política de la emancipación". Por una parte señala que el camino que elige finalmente Foucault para su propuesta emancipatoria es la de Kant y no el de Nietzche. El de una emancipación republicana y no aristocrática. Aquí hay múltiples referencias, todas muy sugerentes: de la idea de democracia de Jacques Rancière al republicanismo de Philip Pettit, en el que la libertad es entendida como no-dominación. También hay un análisis de la propuesta de Foucault de defensa de los derechos de los gobernados entendida como potencia de obrar en el sentido spinoziano más que como el derecho a la insurrección desde el punto de vista de la soberanía. Foucault se mantiene firme en su posición de no ceder a reducir los derechos a la visión humanista de los liberales.

La conclusión puede ser que es buscar la cuadratura del círculo el aspirar a un Estado que pueda garantizar esta potencia y estos derechos. Quizás hay que volver a Maquiavelo para afirmar que siempre hay un conflicto, originario e insalvable, entre la voluntad de los gobernantes —por muy justos que sean— y el derecho a la libertad de los dominados. También me parece que vale la pena aprovechar los últimos cursos de Foucault, tanto en su propuesta ética como en su defensa de la *parrhêsia*.

Se trata de un libro, en definitiva, muy recomendable para los interesados en la obra de Foucault, en la comprensión de la dinámica del Estado moderno o en los movimientos emancipatorios del siglo XXI. Me parece, por cierto, muy pertinente la propuesta política de Arnauld Skornicki de situar a Foucault en la tradición del socialismo democrático, pero buscando recuperar la creatividad del siglo XIX. Esto implica también construir una teoría propia del gobierno, diferente de la disciplinaria (comunista) o liberal (socialdemocracia) que ha existido hasta ahora.

Luis Roca Jusmet



KRZYSZTOF POLIT. UNIVERSIDAD MARIA SKŁODOWSKA – CURIE. LUBLIN

Existencia, palabra y tiempo en "Calidoscopio de la memoria y la escritura" de Manuel Sánchez Cuesta

El desafío de un texto filosófico

na de las características más destacables de nuestra época es el apego casi enfermizo a lo cuantitativo así como, paradójicamente a la vez, la inquietante rapidez con que se nos insta a percibir la realidad de modo contrario. Quizás ello se deba al predominante papel jugado por las ciencias económicas y técnicas que promocionan una visión del mundo simple y pragmática, en la que no parece quedar sitio para las sutilezas derivadas de una pregunta que se propusiera inquirir por un orden cualitativo. ¿Para qué complicarnos la vida con cuestiones sobre las que estamos convencidos de no alcanzar una respuesta más o menos clara, en virtud de la incertidumbre y ambigüedad en que aquellas se mueven? De decidirnos a plantarles cara, probablemente nos condujeran a debates comprometidos que, introducidos por teorías a veces excluyentes entre sí, además de no dejarnos tranquilos, nos obligarían a tenerlas en cuenta en un mundo como el actual más dispuesto a moverse en la categoría del "cuánto" que en la del "cómo".

Pues bien, *Calidoscopio de la memoria y escritura*¹, de Manuel Sánchez Cuesta, es un desafío a la lógica del mundo cuantitativo actual, dado que en sus 142 páginas incluye contenidos cuya importancia, profundidad y grado de dificultad no compaginan con sus reducidas dimensiones². De ahí que no quepa excluir que un lector poco experimentado y sometido al "pensamiento cuantitativo" pudiera pensar que se halla ante una especie de prontuario o guía elemental en la que se señalan, por ejemplo, ciertos lugares a visitar y el costo que nos supondría.

Sánchez Cuesta convierte su texto en una suerte de guía, pero para ayudarnos a realizar uno de los itinerarios más fascinantes que un ser humano pueda emprender en su vida: un viaje a su propio interior. Luis María Cifuentes Pérez lo describe con precisión: "se trata de un calidoscopio vital, de una vida con múltiples ángulos y colores, con diversos espejos en los que su protagonista se ha mirado y con muchas perspectivas existenciales que se aúnan en la unidad variada de un mismo yo". Un viaje, pues, este no solo fascinante, sino que constituye también una de las más complejas experiencias intelectuales que, casi desde siempre, han atraído a las mentes humanas. Precisamente el famoso e inveterado *gnothi seauton* délfico surgía de este afán de autognosis.

Resultaría casi imposible calcular las sendas de este porte que se han abierto con el correr de los siglos. Pero estoy convencido de que a esas hay que añadir desde ahora una más, la que como verdadera novedad aporta este breve y denso libro, cuyo autor, según afirma uno de los reseñadores de *Calidoscopio*, "no se detiene en recopilar lo dicho ante las clásicas preguntas del filosofar, sino que confiesa su propio pensamiento tras un ya largo periplo intelectual"⁴.

No revelo secreto alguno al hacer constar que una de las mayores paradojas del intelecto humano reside en el hecho de que las preguntas más nucleares que éste es capaz de formularse nunca encontrarán una respuesta definitiva y que, en consecuencia, estamos condenados a seguir repitiéndonoslas de nuevo. Sin embargo la mayor o menor validez de las mismas depende de dos factores: de quién es el que pregunta y lo que se propone indagar, y, a su vez, de en qué tradición cultural ha de darse la respuesta.

Calidoscopio es un texto singular, creativo y cercano en cierto modo a la filosofía del lenguaje, dentro de cuya orientación nuestro autor lleva a cabo su análisis del fenómeno de la existencia humana y de la temporalidad que la traspasa. "El autor retrata a través de una serie de textos temáticamente autónomos pero interrelacionados entre sí, la trascendencia de las palabras en el tiempo. En cada uno de los capítulos, presentados como "figuras" del calidoscopio, aparecen distintas perspectivas de la conexión entre la existencia, el relato que hacemos de ella a través del lenguaje y el tiempo".

Es difícil enumerar los elementos —(hombre, yo, Dios, inconsciencia, cultura, palabra, muerte, nada, casualidad, ...)— que componen las figuras de este calidoscopio, cada una de las cuales podría ser objeto de un amplio análisis inspirado por el texto. Pero convengo con Julián Arroyo Pomeda en que "el autor muestra las figuras que ve, de modo muy rápido, como en un *flash* de luminosidad". Por eso, en este breve estudio, me limitaré al análisis de lo que en mi opinión considero el centro en torno al cual giran dichas figuras⁷. Se trata de un centro que viene a constituir una especie de triángulo, en cuyo vértice se sitúa el concepto de "existencia" y en los extremos de su base los conceptos de "palabra" y de "tiempo". A partir de esta tricotomía me propongo valorar los principales elementos filosóficos de *Calidoscopio*.

Principios del hombre y lo absurdo de la existencia

La figura 4 se inicia con una declaración de carácter muy general: "La vida es un misterio". Sánchez Cuesta es un pensador demasiado sutil y, a la vez, demasiado experimentado para suponer que solucionará este misterio y responderá a todas las cuestiones de él derivadas. Sabe de sobra que este peculiar arcano siempre llamará la atención de los humanos y, muy especialmente, de los filósofos. No tiene ilusiones de que el fenómeno de la vida, dada su ambigüedad, pueda enmarcarse en categorías lógicas. "La vida —escribeno permite ser intelectualizada" (fig. 11)8. El carácter espontáneo, aleatorio e imprevisible de la vida hace que solamente la podamos conocer al experimentarla: "la vida se siente como existir" (fig. 11)9. En consecuencia, Calidoscopio no va a dar a este respecto

soluciones, sino que se limita a narrar el misterio de la vida tal como se le va presentando a cada ser humano mientras la vive en estos comienzos del siglo XXI.

Para tratar de desvelar este misterio tomaré como punto de partida de mi análisis la cuestión relativa a la frontera que separa al hombre del mundo animal, es decir, de los problemas surgidos al comenzar el proceso de humanización o conformación de un *yo*, "porque sin un yo no seríamos más que biología animal" (fig. 4).¹⁰

Sin embargo, no tarda en saltarnos a la vista una sorpresa desagradable, ya que a juicio de Sánchez Cuesta, tan pronto como ganamos la autoconciencia estamos "dándonos una y otra vez de bruces contra el arcano de ese inconsciente que nos habita" (fig.4). Por tanto, la visión cartesiana repleta de optimismo cognitivo resulta ser una ilusión. Y esto es así, porque pese a ser "claro y distinto" que el hombre es un cogito consciente, nunca podremos tener una esperanza segura de que la certeza de nuestro autoconocimiento será tan solo una cuestión de tiempo. O sea, que la esperanza que nos propiciaron los siglos XVII y XVIII, al intentar resolver las paradojas formuladas por el genio de Descartes, hemos de reconocer que la han disuelto el final del XIX y el posterior desarrollo del psicoanálisis, quebrando aquel paradigma y, con ello, nuestro mismo optimismo epistemológico.

Calidoscopio contiene la síntesis de esta verdad triste: "Rebuscando en la memoria del tiempo humano podemos observar que lo característico de nuestro existir es la inconsciencia [...] el así llamado autoconocimiento suele consistir en un autoengaño" (fig. 15). La observación puede extrañar, si se desconoce el resto de su obra. Pero esta posición de pesimismo cognitivo no solo se encuentra en Calidoscopio, sino que aparece ya veinte años antes, en la primera edición del libro Cinco visiones de hombre, donde al valorar los resultados de su reflexión sobre el ser humano, desliza esta breve afirmación: "se desconoce el hombre tanto como se sabe". Así, pues, el afán de gnothi seauton no ha pasado de ser una quimera, una especie de espejismo. Uno más de los que a lo largo del tiempo ha hecho ilusionarse al hombre occidental.

Al lector de *Calidoscopio* le podrían surgir algunas dudas razonables. Si ya al inicio de este camino hacia el interior de nuestro existir, -el *ensimismarse* de que habla Ortega y Gasset-, nos topamos con un obstáculo poco menos que invencible, ¿tiene algún sentido continuar nuestro viaje? Uno, -lo confieso-, se ve forzado a elegir: o bien continuar la lectura o bien abandonarla para dirigirse, por ejemplo, a un parque de atracciones. La elección es del lector, puesto que Sánchez Cuesta no promete un camino fácil ni agradable. De tomar la decisión de continuar leyendo, habremos de preguntarnos por qué nuestra existencia deja de ser una vida puramente animal, biológica. Sánchez Cuesta nos responde: *"El primer mundo humano fue un mundo de palabras. No un mundo de cosas, sino de palabras. Fueron las palabras las que crearon en la imaginación del homínido la realidad"* (Fig. 5).¹⁴

Es precisamente en la palabra donde se halla la buscada línea de demarcación que separa el mundo humano del mundo animal. El animal, al igual que el hombre, percibe el

mundo de su entorno, pero mientras que lo que avista son directamente cosas y eventos, el hombre, en cambio, capta significaciones. "A esta línea de demarcación entre lo visible y lo invisible se debe el que los hombres nunca percibamos directamente cosas, sino palabras, contenidos lingüísticos capaces de hacernos intuir, merced a su divina fuerza, realidades hasta ese momento inexistentes" (fig. 5). 15 En el relato humano existente hasta hoy encontramos pues dos elementos fundamentales: el hombre y las palabras. Pero, aunque el primero entiende el significado de las últimas, no es capaz de comprender del todo lo que éstas son capaces de configurar -(¿Acaso la exigente tarea del filosofar no consiste en un intento sine fine por lograr entenderlas?)-. El hombre entiende ciertamente las palabras, mas no comprende el sentido completo del relato que éstas configuran, suponiendo que tal narración tenga alguno. Obviamente, estaría bien que esta realidad humana contuviera alguna indicación señaladora de una meta, pero ni la contiene ni disponemos de aparato alguno que nos indique la dirección en que podríamos o deberíamos caminar.

¿Qué nos cabe, entonces? ¿Hundirnos nuevamente en el estado de animalidad? Sabemos que no sucedió así y que el mundo humano no solo no se anuló en sus comienzos, sino que empezó a desarrollarse, lo que podría constituir un fenómeno igual de sorprendente que su propia creación. "Lo sorprendente, en cambio, es que, pese a estar condenados a no sabernos, hemos de ponernos de parte de la vida e iniciar la más arriesgada de las aventuras: la de caminar sin norte, la de desconocer adónde nos dirigimos, forzándonos a seguir una vereda que no nos conduce a ningún sitio" (fig. 4). ¹⁶ Tenemos, en consecuencia, a un hombre, como acabamos de leer, condenado a tener que orientarse a sí mismo, pero sin rótulo alguno que lo guíe desde el exterior. O sea, que ha de mantenerse en existencia gracias a "la necesidad humana de vivir", sin otro medio para salvar su humanidad que la palabra.

Y aquí aparece el tercer elemento del triángulo que analizamos: el tiempo. Como comenta Mariano del Mazo de Unamuno, "El relato busca en el tiempo un sentido vital, una razón vital". Mas para entender el tiempo en su justeza, debemos olvidar el transcurso lineal al que estamos acostumbrados gracias a nuestras diarias experiencias. El tiempo de *Calidoscopio* no fluye desde el pasado atravesando el presente y dirigiéndose hacia el futuro, sino que su punto de partida es el presente, como se señala en la figura 2¹⁸: "la vida no se vive en el pasado. La vida tampoco se vive en el futuro. La vida se vive únicamente en el presente". El futuro no existe, desde luego. Pero, ¿es posible que tampoco exista el pasado? ¿Cuál es su estatuto ontológico en el contexto analizado? "El mundo de la memoria no se transcribe solo, sino que se crea en virtud de la escritura. No es solo "escribo para no olvidar", sino que "hago memoria escribiendo", ¹⁹ escribe Miguel Marinas sobre el tiempo en *Calidoscopio*.

En mi análisis, esta opinión resulta aún prematura, pero la he citado aquí porque creo que expresa muy bien las intenciones de Sánchez Cuesta, quien rompe muchos paradigmas y patrones de pensamiento. El pasado todavía no es, al igual que tampoco el

futuro, sino que lo único que existe es la conciencia del propio yo experimentada en un presente y plena de significados no enlazados entre sí. ¿Cómo salir de esta especie de círculo vicioso? Vayamos a la figura 21.²⁰ "La medida del tiempo de la vida es el presente. O sea, la actualidad. Pero una actualidad no entendida como un constante ir y venir, sino como un quehacer consolidador de realidad, ya que si nuestro actuar no fuera continuo, la temporalidad que nos categoriza dejaría de someterse a un minutaje de reloj y nuestro existir se volatizaría".

Por tanto, la única solución que parece quedarnos consiste en emprender algún tipo de actividad que nos proteja contra la pérdida de humanidad, contra la dispersión de nuestro yo en el mundo de lo inconsciente. Se trata de aquella finalidad primaria y, además, instintiva, que Espinoza llamaba conatus, y que el autor de Calidoscopio define más detalladamente como "la necesidad humana de vivir". Quedándonos como finalidad secundaria esa nuestra individualidad personal, relacionada sola y exclusivamente con nuestro yo, y a expensas de que le demos realidad nosotros mimos al enlazar entre sí los significados de las palabras y remitirlos al futuro: "Perdidos en el inmenso vacío de nuestro yo, de nuestra conciencia de meros caminantes, no tenemos más remedio que inventarnos una finalidad: la de convertirnos en inventores de relatos" (fig. 4).²¹

Llegamos así a un momento central, dado que es en él donde se rompe aquel aparente círculo vicioso al que antes aludimos y desde donde se reinicia a la vez el proceso de la vida humana y el comienzo de la historia. Una historia que, como veremos, comienza paradójicamente en el futuro, al haber de relacionarse el hombre con la realización de la finalidad que el propio ser humano se formula y determina. De manera que, cuando parecíamos estar a punto de hundirnos en la animalidad, las nociones de *tiempo*, *cambio* e *historicidad* (todas conexas con la capacidad del pensamiento abstracto) llegan en nuestro auxilio evidenciando existencialmente a nuestra conciencia el final inevitable que nos aguarda: el hecho de la finitud. "Mirar cara a cara el enigma es la apuesta a la que nos invita el autor para vivir de forma adulta y conquistar una esperanza razonable, –escribe Antonio Piñas–, aunque para ello sea necesario el ejercicio de la *meditatio mortis*. ²²

Ayuda, sí, pero relativa. Porque lejos de habernos liberado, como creíamos, de toda paradoja y, con ello, del absurdo de la existencia, sorprendentemente se nos aboca a la mayor de ellas, dado que la conciencia de nuestro fin inevitable está en contradicción evidente con "el deseo profundo de no querer morirnos" (fig. 4).²³ Algo que, para Sánchez Cuesta, experimentamos como una "injusticia trágica", incluso "la mayor que cabe" (fig. 16).²⁴

Y pese a que la cultura nos ofrezca su mano para sacarnos del atolladero mediante numerosos mitos y teorías como solución a la cuestión planteada, para Sánchez Cuesta, en cambio, todas ellas son "propuestas pseudocientíficas" (fig. 17).²⁵ Ambos remedios dieron su juego, pero a estas alturas de nuestro desarrollo histórico, ya no son capaces de satisfacer una razón crítica a comienzos del siglo XXI. "Discursos bienintencionados, pero inocuos" (fig. 16).²⁶ los califica en otro lugar nuestro autor. Esos mitos antiguos y

eternos, parece decirnos, relatados a la vieja usanza, no pueden satisfacer ya no digo lógica, sino existencialmente al hombre de nuestros días. Para que eso ocurra es necesario correlacionar el tiempo y las palabras de otra manera a fin de que su imbricación con respecto a la existencia humana vuelva a ser efectiva. Aquí reside a mi modo de ver uno de los mensajes esenciales de *Calidoscopio*: aventurar una propuesta nueva no solo tras la Modernidad y el Kant de "*Qué es la Ilustración*", sino también después de las experiencias filosóficas y extrafilosóficas del siglo XX.

Nuevo relato sobre la vida humana

Todas las reseñas de *Calidoscopio* que conozco fueron escritas por avisados intelectuales españoles los cuales subrayan que el problema central de esta obra es el de la vida humana: versátil, compuesta de "*fragmentos yuxtapuestos*" que duran sólo un instante en un presente fugaz. Tan fugaz que diríase que existe solo de manera heterónoma, o sea, en función de nuestra percepción: "*la unidad vital es solo aparente. De hecho, esos segmentos de tiempo vivido poco tienen que ver los unos con los otros, pese a mostrársenos como un continuo*" (fig. 7).²⁷ Recordemos que la conciencia del carácter temporal del *yo conduce* inevitablemente a una contradicción profunda y trágica entre "*la necesidad humana de vivir*" y la conciencia de finitud que nos aguarda: "*ese inesquivable momento definitivo en el que la vida se troncha*" y que es "*nuestra pulsión más originaria*" (fig. 12).²⁸

Ahora bien, al nivel en que nos encontramos, la vida conserva todavía su forma originaria presentista, temporalidad en la que aparece el *yo* consciente en su unicidad, individualidad y alteridad. "*El vivir constituye un enlace de presentes, donde nuestras acciones se hacen realidad*" (fig. 7).²⁹ Sin duda, estamos ante una vida plenamente humana, fundamento y condición imprescindibles para la creación de posteriores dimensiones, más complejas desde luego, pero todavía incompletas. Se trata, pues, de un primer paso importante dado que mediante las palabras ha conseguido el hombre no solo dar significado a los elementos particulares del presente, sino asimismo un nuevo estatuto ontológico.

Desde este enfoque, la lengua no se nos presenta tanto como una herramienta que sirve para la comprensión y la comunicación tal y como se consideraba hasta ahora, cuanto asumiendo un papel mucho más relevante, puesto que además de definir cada uno de los aspectos de la realidad, crea esa misma realidad. "Por lo que, más que un mero instrumento comunicativo, [la lengua] resultaba ser el elemento estructurante de la propia realidad" (fig. 6).³⁰ Debo mi comprensión de esta idea de Calidoscopio al texto de José Miguel Marinas, quien al inicio de su escrito sobre el libro, apunta lo siguiente: "Cuando éramos niños, todos los que nos ayudaban a crecer estaban muy empeñados en que aprendiéramos a escribir. [...] lo escrito configuraba nuestra vida. No era la mera copia de lo hablado. Escribir, dijo maravillosamente Barthes, es un verbo intransitivo. Es un recorrido que no describe sino que inventa el camino y la meta.³¹.

La observación de Marinas destaca, como se ve, el carácter creativo de la lengua puesto que no solo decide acerca de nuestro futuro, sino asimismo también sobre nuestro presente. Y como veremos pronto, determinadas afirmaciones contenidas en la figura 7 del libro de Sánchez Cuesta nos permiten constatar que la lengua, además de crear el pasado sobre el que apenas sabemos algo, crea también el presente: "El vivir constituye un enlace de presentes, donde nuestras acciones se hacen realidad" (fig. 7).³² Por lo tanto, el presente humano es posible gracias a las palabras. A ellas debemos que los "fragmentos yuxtapuestos" sean capaces de crear una especie de nueva realidad, por lábil que sea, pero que algún día y gracias a la memoria se convertirá en un elemento del pasado. Y ello a pesar de que por el momento, puesta junto a otras creadas de modo parecido, no pase de ser el hilván de "pedazos de vida cosidos con palabras" (fig. 7).³³ Su tarea habrá de ser la de proporcionar un nuevo sentido que estimule al hombre a actuar y, en consecuencia, a dar vida a nuestros sueños, finalidades y deseos conformando una nueva dimensión temporal: la del futuro.

Sin embargo, es obvio que dicha acción no alude a una realidad externa y autónoma al hombre mismo. Una realidad así se volvería mucho menos importante, como le acaece a la definición clásica de la verdad. Y la razón de que eso sea así reside en que al hombre deja de interesarle cómo es la realidad en sí misma, fijándose, en cambio, en la significación que esa pueda tener para él en un concreto momento de su vida. En otras palabras, únicamente cuando la realidad adquiere una significación capaz de estimularle a la acción, hace posible que aparezcan otras figuras del calidoscopio. Ahora bien, es conveniente percibir que este proceso acaece ya en el orden de los significados, es decir, en una realidad que se encuentra dentro de otra realidad, siéndonos difícil no sobreestimar la importancia de la lengua en nuestro proceso vital. "Gracias a éste [al lenguaje] nos hacemos conscientes de que vivimos una realidad dentro de otra realidad. De que protagonizamos el sueño de nuestra vida, sujetos al mandato reglado por las normas de un guión que se va escribiendo en simultaneidad con nuestro propio desarrollo existencial" (fig. 6).³⁴

Pues bien, lo dicho no resuelve el dilema al que nos habíamos enfrentado: el de la contradicción trágica entre el deseo de vivir y la conciencia del fin inevitable de la vida. Las figuras del calidoscopio aparecen y desaparecen dejándonos la sorpresiva conciencia de que "no solo flotamos en el tiempo, sino que estamos hechos de temporalidad" (fig. 21).³⁵ El hombre, si quiere seguir siendo hombre, está condenado a la acción y, al igual que el animal, ha de saber reaccionar a los estímulos de las circunstancias a fin de sobrevivir.

Ahora bien, es conveniente recordar que en nuestro viaje hacia el interior de nosotros mismos logramos dejar atrás el nivel animal, dando la espalda a la realidad y posibilitando con ello que nuestra actividad hubiera de adquirir *a fortiori* un carácter distinto. En esta nueva dimensión es donde alcanza el tiempo, a mi juicio, un nuevo sentido que nada tiene que ver con el del punto de vista de las ciencias naturales, permitiéndole al yo presente humanizarse y convertirse en actualidad. Si bien "*Una actualidad no entendida como un*

constante ir y venir, sino como un quehacer consolidador de realidad, ya que si nuestro actuar no fuera continuo, la temporalidad que nos categoriza dejaría de someterse a un minutaje de reloj y nuestro existir se volatizaría" (fig. 21).³⁶ El eterno dilema del tiempo sigue sin tener solución. Lo intentaron aclarar los mitos, las creencias y los relatos tradicionales, pero tales soluciones son tildadas en *Calidoscopio* como "discursos bienintencionados, pero inocuos" (fig. 16).³⁷

No obstante, nada parece obstaculizar la creación de un relato nuevo, algo que únicamente será posible si disponemos de palabras que nos permitan enlazar no solo dos, sino las tres dimensiones de la temporalidad: el presente, el futuro y el pasado. "Compete pues, –se lee en la fig 7³⁸–, al transcurrir temporal, el hilván de esos fragmentos de vida real y de vida recordada y de vida soñada, los cuales, al ir perdiendo memoria la memoria, van mezclándose entre sí hasta lograr un nuevo orden existencial".

Así, pues, el relato trazado por Sánchez Cuesta en *Calidoscopio* sobre el hombre contemporáneo sitúa a éste, según acabamos de leer, en "*Un nuevo orden existencial*", algo que no es novedoso en lo que tiene de diferente con respecto a otros relatos que le preceden, puesto que épocas y circunstancias distintas exigen siempre también nuevas interpretaciones que justifiquen su existencia en el mundo. Lo novedoso, en cambio de este relato reside en la respuesta que se da a la situación de ese hombre surgido de los numerosos y profundos cambios operados en este nuestro mundo y que van a conducirle a una situación de perplejidad a la hora de autojustificar su situación en él.

Los relatos habidos hasta la fecha referidos al Mito, a Dios, a la Razón y a la Autonomía del propio hombre bastaron a muchas generaciones a lo largo de siglos. Pero el dinamismo transformador de las circunstancias humanas ha cambiado grandemente el estatuto de su existencia concreta. La conversión del mundo en una especie de "aldea global", como dijo McLuhan, ha hecho que cada ser humano, al margen de dónde se ubique, se halla permanentemente al alcance del mirar y del pensar de todos los demás. Se trata de una rotura de los límites sin precedentes que reclama una narración nueva, esto es, de explicaciones y justificaciones que estén a su altura. Y *Calidoscopio* es una respuesta extraordinaria a este desafío, pues al inmergir la existencia humana en la palabra y el tiempo, convierte aquella en una especie de síntesis o recapitulación de las ideas más relevantes al respecto de la filosofía del siglo XX y de las que a su vez parte, dado que nadie puede crear en un vacío cultural.

Escritura y memoria

El hombre y sus circunstancias vitales varían, al igual que lo hacen las narraciones sobre sí mismo que aquél relata. Sin embargo, hay un denominador común a todas ellas: el de la ya citada contradicción descrita en *Calidoscopio* entre "el deseo profundo de no querer morirnos" (fig. 4)³⁹ y la conciencia "de que la vida lleva sobre sus espaldas a la muerte" (fig. 2).⁴⁰

A esta altura de nuestro análisis disponemos de las nociones necesarias con cuyo recurso poder apuntar la solución propuesta al respecto por nuestro autor. Recapitulemos. El punto de partida del pensamiento de Sánchez Cuesta lo encontramos en la figura 6: "nada tiene sentido más allá de las palabras". Primero, fueron los sentidos subsumidos en las palabras los que nos permitieron dejar de lado la existencia animal; segundo, fueron ellas también las que nos posibilitaron organizar en la movilidad del calidoscopio los momentos consecutivos y constitutivos de la reducción del yo a presente; tercero, ellas fueron asimismo las que nos facultaron auto-crearnos, es decir, "constituirnos en artífices de nosotros mismos, dado que únicamente a ellas les cabe fijar en escritura nuestro proyecto existencial, esa imagen virtual que recoge siempre lo que aún no somos, pero a lo que aspiramos" (fig. 6). 41 En consecuencia, debido a que solo las cosas nos aparecen como transitorias, mientras que las palabras permanecen estables y firmes, el autor de Calidoscopio nos aconseja retirarnos del universo de las cosas y entrar decididos en el mundo de las palabras, ya que únicamente a partir de éstas podremos crear el relato sobre nosotros mismos: "perdidos en el inmenso vacío de nuestro yo, de nuestra conciencia de meros caminantes, no tenemos más remedio que inventarnos una finalidad, la de convertirnos en inventores de relatos" (fig. 4).42

Ahora bien, no cualquier narración puede trocar en relato. Un relato que se precie ha de hallarse estrechamente relacionado con nuestra propia vida, puesto que cada ser humano, el que aquí y ahora nos somos cada uno, ha de constituirse a la vez en creador y ejecutor de su personal guión vital: "el relato a que aludimos ha de narrar la historia concreta que va escribiendo nuestra propia vida en su desarrollo efectivo y permanente" (fig. 4)⁴³. Así, pues, el relato de que hablamos a la vez que concreto ha de poder aplicarse también a todas las demás individualidades personales. Únicamente de este modo tendremos la posibilidad "de acceder a la conciencia de lo que en verdad nos está pasando mientras vivimos" (fig. 4).⁴⁴

Sin embargo, y puesto que el teatro de nuestra vida no sólo lo conforman los hacedores de guiones, sino que estos son a su vez los actores de ese existencial espectáculo narrado en dichos textos, ¿no se nos condena a ser una suerte de "mónadas" leibnizianas contándose sus sueños a sí mismas?. Felizmente, el propio carácter de la lengua convierte en intencional nuestra conciencia, evitándonos con ello caer en semejante solipsismo. Es esta esencial apertura al exterior ganada por nuestra conciencia mediante la palabra la que le permite a Sánchez Cuesta decir: "es imposible escribir nuestra biografía al margen de los demás, ya que la cotidianeidad y cercanía de éstos forma parte esencial de nuestra propia realidad vital. Ellos nos confirman en lo que somos y nos pasa. Ellos certifican con su objetividad que existimos en un universo plural,..." (fig. 9).45

Lejos, entonces, de sernos los otros ajenos, son ellos quienes configuran un aspecto sumamente importante en la teoría analizada. El sentido no puede darse en un vacío ontológico. Siempre, al menos potencialmente, ha de haber un sentido *para alguien*. Es

verdad que el creador del mensaje puede ser al mismo tiempo su receptor. Conforme. Mas con ello no se resuelve el dilema del último significado de la vida, ni tampoco el del deseo de inmortalidad. Con lo que de esta manera nuestra existencia queda condenada a una especie de doble absurdo: el de levantarnos cada día con el afán de vivir, mas reduciendo nuestra vida a solo soñar un sueño que nos contamos a nosotros mismos; y el de la aniquilación que supone el volver a dormirnos y con ese sueño destruir nuevamente nuestro relato.

Así, pues, nos queda la impresión de que en *Calidoscopio* la existencia humana constituye en sí misma un absurdo o, en el mejor de los casos, carece de un fundamento objetivo que la dote de sentido. De poseer un tal apoyo, éste debería ser sostenido inevitablemente por alguna clase de realidad ajena al propio hombre, religándolo con él. Pero Sánchez Cuesta no parece suponer tal posibilidad. Sin embargo, la existencia de otras personas y la naturaleza de la lengua hacen que, por ahora, el problema de la falta de un sentido objetivo de la vida se vuelva menos importante. Es más, puesto que las palabras, debido a nuestras pulsiones inconscientes, pueden adquirir distintas formas y sentidos, caben ser repensadas, enunciadas o recordadas, quedando sin embargo tan solo al final la construcción de un yo en espiral, capaz de enroscar a la vez que diluir significados múltiples, todos, no obstante, emergidos de un mismo fondo.

La memoria es una facultad fundamental del cerebro humano, puesto que no solo es capaz de aupar recuerdos, sino de traer al presente olvidos "hilvanados", o sea, eventos, imágenes y acciones capaces de revestir de palabras "esta nuestra crónica existencial" (fig.11)⁴⁶ y con ello actualizarla. Precisamente los contenidos de esta nuestra "crónica existencial" crean algo que, Sánchez Cuesta, figurativamente, define como "almacén de la memoria", donde "aunque ocultos, los recuerdos nos acompañan siempre, prestos a convertirse en actualidad" (fig.11).47 Con lo que la existencia real de nuestro yo queda condicionada y relacionada con la memoria, habida cuenta de que a esta le compete unir en totalidad cuanto nos sucede y subirlo al consciente. He aquí el comentario que hace el cognitivista Emilio García a esta parte de las reflexiones de Calidoscopio: "Donde hay un yo hay una historia. El yo se constituye y manifiesta como historia y la historia requiere memoria. Es característica de nuestro cerebro su capacidad de almacenar información sobre uno mismo y sobre el medio natural y social, operar con esa información, y utilizarla para resolver los problemas del vivir". 48 Por tanto, sólo la memoria aparece como remedio sostenedor al carácter fugaz de las cosas que nos rodean, dado que sólo merced a la misma nos cabe en cierto modo hablar de realidad objetiva, a pesar de que únicamente a su vez pueda ser captada aquélla a través de las palabras recordadas: "Una tarea como esta le compete en exclusiva a la memoria. A ella únicamente le cabe retenerla en forma de recuerdos y, a la vez, multiplicar sus perspectivas" (fig. 6).⁴⁹

La noción de *yo* se va haciendo cada vez más clara. Es verdad que en el presente y sólo en el presente transcurre la vida del hombre y que sólo también en esta dimensión ése puede experimentarla. "La vida se cuece en el presente y en él consiste. No en el

pasado o en el futuro" (fig.2).⁵⁰ Pero el presente es apenas un instante que a duras penas imaginamos como el rítmico movimiento de la manilla de un segundero de reloj. Se trata de una imagen muy simbólica que, de manera concreta y sensible, intenta captar lo que es de hecho imperceptible para nuestros sentidos, de parecido modo a esos objetos concretos que ayudan a los niños a comprender la idea de número y las relaciones entre ellos. O sea, que vivimos en el presente, pese a ser sobre todo pasado, porque los contenidos inconscientes incluidos en el "almacén de la memoria" prevalecen cuantitativamente sobre los que podemos experimentar aquí y ahora, aunque sólo esto sea lo auténtico y ocurra de verdad.

Ahora entendemos mejor las fuentes de "ese inconsciente que nos habita". Mas a pesar de nuestra voluntad, nos topamos con una nueva paradoja inesperada que, en cambio, no podemos evitar. Resulta que lo que en nuestra vida es auténtico y cierto es puntual y, además, existe por mor de nuestra capacidad sorprendente y excepcional de manejar las palabras a fin de coser nuestro existir, o, como se dice con verbo insustituible en *Calidoscopio*, "hilvanar" los elementos particulares de lo que vivencialmente nos ocurre, verbo que refleja a la perfección la inestabilidad y transitoriedad de cuanto experimentamos en un momento dado.

La "palabra", posiblemente el término más analizado en la reflexión filosófica de las últimas décadas, adquiere una propiedad más, dado que no sólo puede ser recordada, sino también escrita. Merced a esta cuarta función de las palabras, nos es posible fijar la historia que está ocurriendo, trasladarla a otra dimensión ontológica, donde su situación cambiará de manera radical. Así, al menos, nos lo hace ver Sánchez Cuesta, puesto que al grabar la memoria "todas estas acciones" que "al materializar instantes vitales conscientes, conforman fragmentos de nuestro existir", permite que se produzca "esa nueva realidad emergente a la que llamamos yo" (fig. 7).⁵¹

Sin embargo, es un hecho que las palabras sólo recordadas se quedan dentro de la *mónada*, dentro de su sueño o autodiálogo. Como ya he comentado en otro lugar, dicha *mónada*, o sea, nuestro *yo*, puede abrir un hueco en sí misma a modo de ventana y pronunciar palabras dirigidas hacia otra *mónada*, es decir, iniciar un diálogo, que pese a tener lugar, se produce en un presente fugaz, el cual, aunque ontológicamente fundamental, no dará solución alguna al problema relacionado con el deseo de inmortalidad, esto es, con el querer "*sobrevivir al tiempo*" (Prólogo). En consecuencia, no se puede definir la vida, no se la puede envarar en categorías intelectuales, sino que su fragilidad, inestabilidad y finitud únicamente cabe sentirlas en el proceso de la vida misma. Lo que no obsta para que lo que sucede durante este proceso no pueda ser recordado y, siendo recordado, poder a su vez ser contado o escrito. Y como se trata precisamente de nuestra vida "*a lo más que los hombres podemos aspirar es a narrarla, a inventariar la eclosión de cualquiera de sus manifestaciones en un relato biográfico*" (fig. 11).⁵²

Solo en esta forma de sobrevivencia nos cabe a los hombres, hablándonos, poder contar con una razón que "necesita principios indubitables para poder pensar con rigor

y, sin embargo, es consciente de que nunca logrará alcanzar ese objetivo" (fig. 20).⁵³ Por lo tanto, la existencia humana se inicia con las palabras y con ellas acaba, con "el lenguaje escrito –según afirma Luis María Cifuentes- como núcleo esencial de la reinvención de sí mismo⁵⁴", resultando por eso lógico que, efectivamente "nada tiene sentido más allá de las palabras" (fig. 6).⁵⁵ Gracias a éstas nos convertimos en autores de nuestro propio guión vital, ellas son las que nos permiten unir el presente con los sueños de futuro y, finalmente, ganar distancia con respecto a nosotros mismos, ver cómo sucede nuestra historia personal y grabarla en el almacén de la memoria. O, mejor dicho, crear este almacén, dado que la memoria, fundamento y condición de posibilidad de nuestro yo, no posee entidad propia sino que queda reducido a solo palabras.

Obviamente, aquellos "discursos bienintencionados, pero inocuos" (fig.16),⁵⁶ alusivos al alma y a otras entidades metafísicas, forman parte ya de un pasado fenecido. Y es esta circunstancia justamente la que nos permite crear un relato lingüístico de nuestra vida y tratar por su mediación de vencer en cierto sentido al tiempo. Escribe Sánchez Cuesta: "Es justamente en el relato donde al ir dejando huella impresa de lo que vamos siendo, la vida se hace escritura. Donde, gracias a la escritura nos aseguramos de haberle puesto diques al tiempo y corporalidad a nuestro devenir biográfico, ya que fuera de la palabra todo quehacer se pierde en el olvido" (fig. 11).⁵⁷

Reflexión final

Calidoscopio de la memoria y la escritura pretende situarse más allá de los grandes Mensajes desaparecidos y de los que la posmodernidad se hace eco. Y tiene a su favor la autonomización de la reescritura vital que lleva a cabo y con la que parece pretender el inicio de una nueva reflexión filosófica. Se trata de ofertar una vía que ha de caminar sin artificio cada ser humano. Pero es decisivo que cada uno de ellos construya su relato y le sea fiel. Y que, a su vez, sepa que ha de respetar los construidos por los demás, viajeros del tiempo como él mismo. Importante, en todo caso, es el descenso al subsuelo: ese lugar privilegiado en el que las máscaras se quitan las caretas, mostrándonos la desnudez de lo que esconden, sea ello lo que sea. Por eso no se trata de una visión pesimista del vivir, sino de la actividad de un mirar a fin de captar lo que hay y poder echarse luego a andar a partir de la seguridad de lo visto. Que eso es el filosofar.

Quizá, por ello, estemos ante un fenómeno similar a aquel del que habla el célebre pensador polaco de historia de la filosofía Władysław Tatarkiewicz, en el capítulo dedicado a Sartre: "Los escritos de Sartre despertaban pesimismo. Pero él mismo creía que el existencialismo era más bien optimismo, dado que demuestra que la existencia del hombre está en sus manos y, lo que es lo más importante, que se puede requerir de esta existencia". ⁵⁸ También en *Calidoscopio* hay un humanismo que cruza transversalmente el libro, pero que pretende en todo momento evitar la rémora de la mentira, liberar nuestra voluntad maniatada y obediente a fin de recuperar la dignidad perdida. Desde esta

perspectiva cabe entender mejor la última afirmación que sobre el texto hace José Miguel Marinas: "Por eso doy testimonio de este libro que se nos entrega como regalo: ve y haz tú lo mismo"⁵⁹. Probablemente todo dependa a la postre de qué lugar atribuyamos a la libertad y autonomía del hombre en la jerarquía de los valores asumidos.⁶⁰

Por otro lado, el *non omnis moriar* presentado en *Calidoscopio* tiene un carácter limitado, dado que la victoria sobre el tiempo en él propuesta está relacionada con un círculo cultural determinado. No basta con que las palabras sean recordadas, han de ser, además, leídas y comprendidas. Y este diálogo infinito solo es posible hacerlo dentro de una cultura, lo que significa que el acabamiento de ésta convierte en incomprensibles sus propuestas. Es una constatación triste señalada magistralmente por Paul Valéry: "nosotros, civilizaciones, sabemos ya ahora que somos mortales.⁶¹ En un tal contexto se hace comprensible la pregunta que en su ya citada reseña a *Calidoscopio* escribió Antonio Piñas: "La lectura (o la visión) de las distintas figuras que va formando el calidoscopio del profesor Sánchez Cuesta, no siempre genera en nosotros el consuelo, sino más bien el desgarro al contemplar la finitud. [...]. La fragilidad de la memoria y la escritura vienen a rescatarnos, como náufragos, de esta inmersión en la nada. Pero ¿lo consiguen?".⁶² Se trata de una cuestión a la que cada lector habrá de responder, si lo que busca no son respuestas inmediatas, tan características del tiempo actual.

Sánchez Cuesta parte del siguiente supuesto general, bello y claramente expresado, de que en el último siglo desapareció el afán de formular verdades objetivas o de garantizar con fiabilidad racional la fe en un Dios absoluto o en una Razón absoluta. El símbolo definitivo de la caída de esa fe lo sitúa, a mi juicio, en Auschwitz, "un lugar en el que la razón moderna burocratizada mostró su cara más oscura v cruel" (fig. 17).⁶³ Para el autor de este breve ensayo, la vista de los campos de concentración, transformados ya por suerte en museos de la memoria, ha sido y continúa siendo parte inevitable de la cotidianeidad a lo largo de su vida. De ahí que esa afirmación adquiera un sentido muy especial. Cualquiera que haya hecho una visita a estos lugares tan singulares, casi con seguridad que ha debido pensar en el significado de la noción religiosa de "infierno". Sin embargo, probablemente no todos habrán caído en la cuenta, como nuestro autor, de que en dichos lugares se produjo una inversión del orden metafísico hasta entonces existente, orden que parecía absoluto y en el cual la noción de "infierno" aludía a algo que ocurría siempre después de la muerte, pero nunca antes de ella. Calidoscopio cambia el sentido de ese orden: "si hasta Auschwitz se bajaba a los infiernos después de morir, la muerte en Auschwitz llegaba tras haber padecido el infierno" (fig. 17).64 De ahí que nos preguntemos: si aquella razón que nos las prometía tan felices fue capaz de invertir incluso ese orden, si aquella inmisericordia divina desoyó los trágicos lamentos humanos, ¿qué verdades y qué principios pueden ser considerados absolutos?, ¿En qué creer a la altura del siglo XXI, si "Auschwitz representó la batalla perdida contra la esperanza"? (fig. 17) Y, vuelvo a subrayarlo, fue una batalla perdida dos veces: la depositada por el hombre en Dios y, asimismo, la depositada en su propia Razón.

Sánchez Cuesta describe esta nueva situación apartándose de las formas expresivas académicas y filosóficas al uso. La expresión legítima nace de una vivencia. Por ello "nos ofrece en este libro –según Luis María Cifuentes- una antropología y una filosofía de la vida y del lenguaje que no engaña a nadie ni miente a los seres humanos. Somos vidas y somos relatos de nuestras vidas⁶⁵". En definitiva, únicamente parece quedar el hombre inmerso en su existencia, un hombre a quien nadie llama, a quien nadie espera y a quien nadie da consejos: hombre, memoria y palabra, calidoscopio de la memoria y la escritura.

Referencias bibliográficas

- -Adamski, J., Historia literatury francuskiej, Zarys, Ossolineum, Wrocław 1970.
- -Arroyo Pomeda, Julián, "Desahogos íntimos ante la precariedad de la existencia: Calidoscopio de la memoria y la escritura", PAIDEIA, Revista de Filosofía y Didáctica filosófica, nº 104 (Septiembre-Diciembre 2016).
- -Cifuentes, Luis María, "Calidoscopio de la memoria y la escritura", en "Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, vol. 42, sectio I, (2017).
- -García, Emilio, "Calidoscopio de la memoria y la escritura", "Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, vol. 42, sectio I, (2017).
- -Marinas, José Miguel, "Caligrafía de la memoria: Calidoscopio de la memoria y la escritura", ESTUDIOS FILOSÓFICOS, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, nº 190, vol. LXV, (Septiembre-Diciembre 2016).
- -Mazo de Unamuno, Mariano del, "Calidoscopio de la memoria y la escritura", en "NUEVA REVISTA de Política, Cultura y Arte", Universidad Internacional de la Rioja, 159 (octubre 2016).
- -Piñas Mesa, Antonio, "Calidoscopio de la memoria y la escritura", en BAJO PALA-BRA, Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, II Época, nº 12 (2016).
- -Rodríguez, Antonio, "Calidoscopio de la memoria y la escritura", en EDUCACIÓN Y FUTURO, nº 35 (Octubre 2016).
- -Sánchez Cuesta, Manuel, Cinco visiones de hombre, Visor Libros-Fundación LOEWE, Madrid 2013, 2ª edición.
- -Sánchez Cuesta, Manuel, "En el laberinto de la existencia", TRANSATLÁNCA DE EDUCACIÓN, nº 11 (Julio-Diciembre 2012), Méjico.
- -Tatarkiewicz, W., Hsitoria filozofi, t. 3, PWN, Warszawa 1981.
- -Tomás de Aquino, "De perfectione spiritualis vitae" (Edición polaca: O doskonalosci zycia duchowego, [en:], sw. Tomasz z Akwinu. Dziela wybrane, Antyk, Kety 1999.

Notas

- Ediciones del Orto, 1ª edición, Madrid 2015. Mientras trabajo en este ensayo, aparece en mayo de 2016 la 2ª edición.
- Esta yuxtaposición de *Calidoscopio* con la realidad contemporánea no es accidental. Al leerlo la primera vez tuve la sensación de que lo que en él se describía tenía sobre todo que ver con ese mundo que estaba muriendo ante nuestros ojos, es decir, con la brusca substitución de un universo simbólico por otro reducido a imágenes. Sin embargo, al releer después las figuras de *Calidoscopio*, esa primera impresión se me hizo menos evidente, lo que no significa que aquella primera fuera incorrecta.
- Cifuentes, Luis María, Reseña a "*Calidoscopio de la memoria y la escritura*", en "Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, vol. 42, sectio I, pág. 138.
- ⁴ Piñas Mesa, Antonio, Reseña a "Calidoscopio de la memoria y la escritura", en BAJO PALABRA, Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, II Época, nº 12 (2016), págs. 425 y ss.
- Mazo de Unamuno, Mariano del, Reseña a "*Calidoscopio de la memoria y la escritu*ra", en "NUEVA REVISTA de Política, Cultura y Arte", Universidad Internacional de la Rioja, 159 (octubre 2016), págs. 231 y ss.
- Arroyo Pomeda, J., "Desahogos íntimos ante la precariedad de la existencia", Reseña a "Calidoscopio de la memoria y la escritura", en PAIDEIA, Revista de Filosofía y Didáctica filosófica, nº 104 (Septiembre-Diciembre), págs. 436 y ss.
- Además de aludir a numerosos temas, *Calidoscopio* contiene también muchos niveles. De ahí que cada nueva lectura pueda sorprendernos al descubrir aspectos que quizá antes nos habían pasado desapercibidos. Me parece por eso muy acertada la observación de José Miguel Marinas cuando dice que "Manuel Sánchez Cuesta nos desvela algo que a mi entender no estaba previsto en el plan del libro: lo llamativo de la mano que es memoria es que al moverse de una manera disciplinada engendra a un sujeto" (Marinas, José Miguel, "*Caligrafía de la memoria: sobre Calidoscopio de la memoria y la escritura*", ESTUDIOS FILOSÓFICOS, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, nº 190, vol. LXV, (Septiembre-Diciembre 2016), pág. 610.
- 8 "La biografía constituye el retrato dinámico de nuestro relato".
- ⁹ Íbidem
- 10 "El relato nos transforma en hacedores y contadores de historias".
- ¹¹ Íbidem.
- 12 "El autoconocimiento como autoengaño".
- Sánchez Cuesta, Manuel, Cinco visiones de hombre, Visor Libros-Fundación LOE-WE, Madrid 2013, 2ª edición, pág. 13. Esta visión pesimista del hombre posmoderno está presente también en otro de sus textos, "En el laberinto de la existencia" y que el propio autor define como "monólogo dialogado". Nuestro pensador adelanta en él

muchos de los aspectos que luego aparecen en *Calidoscopio*: la impotencia de la razón en el campo del conocimiento; el silencio de Dios; la soledad del hombre actual en sentido social y metafísico; el sufrimiento asociado de manera necesaria a la condición humana; su ineludible finitud; los problemas generados por la autonomía posmoderna de la libertad. Precisamente abre este texto con las siguientes palabras: "la modernidad pasada por la posmodernidad ha investido al hombre de una libertad y autonomía tan absolutas que lo han singularizado en su diferencia hasta hacerle perder la conciencia de su humanidad y de la humanidad de los demás" (Sánchez Cuesta, M., "*En el laberinto de la existencia*", TRANSATLÁNCA DE EDUCACIÓN, nº 11 (Julio-Diciembre 2012), Méjico, pág. 35).

- 14 "El primer mundo humano fue un mundo de palabras".
- 15 Íbidem.
- 16 "El relato nos transforma en hacedores y contadores de historias".
- ¹⁷ Mazo de Unamuno, Mariano del, op. cit., pág. 233.
- 18 "La vida únicamente se vive en el presente".
- ¹⁹ Marinas, José Miguel, op. cit., pág. 611.
- ²⁰ "Estamos hechos de temporalidad".
- ²¹ "El relato nos transforma en hacedores y contadores de historias".
- ²² Piñas Mesa, A, op. cit., pág. 424.
- ²³ "El relato nos transforma en hacedores y contadores de historias".
- ²⁴ "El pathos de la indignación".
- ²⁵ "Auschwitz en la memoria".
- ²⁶ "El pathos de la indignación".
- ²⁷ "La vida es una construcción inacabada de fragmentos".
- ²⁸ "Estamos ahítos de tiempo".
- ²⁹ "La vida es una construcción inacabada de fragmentos".
- 30 "Los humanos somos realidad y sueño a la vez".
- Marinas, José Miguel, op. cit., pág. 610.
- 32 "La vida es una construcción inacabada de fragmentos".
- ³³ Íbidem.
- 34 "Los humanos somos realidad y sueño a la vez".
- 35 "Estamos hechos de temporalidad".
- ³⁶ Íbidem.
- 37 "El autoconocimiento como autoengaño".
- 38 "La vida es una construcción inacabada de fragmentos".
- ³⁹ "El relato nos transforma en hacedores y contadores de historias".

- 40 "La vida únicamente se vive en el presente".
- 41 "Los humanos somos realidad y sueño a la vez".
- ⁴² "El relato nos transforma en hacedores y contadores de historias".
- ⁴³ Íbidem.
- ⁴⁴ Íbidem.
- ⁴⁵ "Servicio de las palabras al silencio derrotado".
- ⁴⁶ "La biografía constituye el retrato dinámico de nuestro relato".
- ⁴⁷ Íbidem.
- ⁴⁸ García, Emilio, Recensión a "*Calidoscopio de la memoria y la escritura*", "Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, vol. 42, sectio I, (2017), pág. 141.
- ⁴⁹ "Los humanos somos realidad y sueño a la vez".
- ⁵⁰ "La vida únicamente se vive en el presente".
- 51 "La vida es una construcción inacabada de fragmentos".
- 52 "La biografía constituye el retrato dinámico de nuestro relato".
- 53 "Sin fundamento no hay discurso posible".
- ⁵⁴ Cifuentes Pérez, Luis María, op. cit., pág. 139.
- 55 "Los humanos somos realidad y sueño a la vez".
- ⁵⁶ "El pathos de la indignación"
- ⁵⁷ "La biografía constituye el retrato dinámico de nuestro relato".
- Tatarkiewicz, W., *Hsitoria filozofi*, t. 3, PWN, Warszawa 1981, pág. 352.
- ⁵⁹ Marinas, José Miguel, op. cit., pág. 612.
- Confieso que la expresión optimista de Antonio Rodríguez, referida es verdad también a otros escritos de Sánchez Cuesta, me ha dado que pensar. Escribe al final de su reseña a *Calidoscopio*: "Ahí está su vida, su voluntad de entender y comprender, su voluntad de vivir y transmitir vida, su voluntad de mejorar la vida y la de quienes se atreven a leer sus libros sobre Ética". Creo que, en efecto, nuestro autor se mueve vitalmente en la línea de lo que le sucedía al Sartre de Tatarkiewicz. Pero el contexto de *Calidoscopio* no es ni mucho menos, por poner un ejemplo, el que podría derivarse digamos de un opúsculo como el de Santo Tomás "*De perfectione spiritualis vitae*" (Edición polaca: *O doskonalosci zycia duchowego*, [en:], sw. Tomasz z Akwinu. Dziela wybrane, Antyk, Kety 1999, pp. 364-436).
- ⁶¹ Citado de J. Adamski, en *Historia literatury francuskiej*, Zarys, Ossolineum, Wroclaw, pág. 294.
- 62 Piñas Mesa, A., op. cit., pp. 423-424.
- 63 "Auschwitz en la memoria".
- 64 Íbidem.
- 65 Cifuentes, Luis María, op. cit., pág. 139.

CONVOCATORIA ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA

22 de septiembre del 2018

Según los Estatutos de SEPFi en su Disposición Primera, se convoca una Asamblea General Extraordinaria para la actualización de nuestra Sociedad y adaptación a los nuevos tiempos. Desde su fundación, según consta en los Estatutos –registrados el 31 de octubre de 1980 en el Registro de Asociaciones de la Dirección General de Política Interior del Ministerio del Interior— no ha habido ninguna modificación ni puesta al día de los mismos.

Por ese motivo, se convoca una Asamblea general para el día 22 de septiembre a las 10:00 h en primera convocatoria y a las 10:30 h en segunda convocatoria.

El lugar será la Biblioteca Pública Municipal Eugenio Trías de Madrid (Paseo Fernán Núñez, 24 28009, Madrid, Parque de El Retiro, https://bibliotecas.madrid.es).

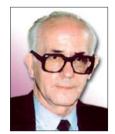
Manuel Sanlés Olivares Presidente de la SEPFi

En Madrid, 25 de abril de 2018

In Memoriam

Sergio Rábade Romeo (1925-2018)

Antonio M. López Molina (U.C.M.)



l profesor Sergio Rábade Romeo nos dejó el pasado 27 de marzo. Nació en Saavedra (Begonte, Lugo) en 1925. Realizó sus primeros estudios en el Seminario de Mondoñedo y cursó la licenciatura de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas, en Santiago de Compostela, y en la Universidad Central de Madrid donde se doctoró en 1958. En 1961 obtuvo la Cátedra de Metafísica (Ontología y Teodicea) de la Universidad de Valencia y en 1966 la de Metafísica

(Crítica) en la Universidad Complutense, donde siguió desempeñando su labor docente hasta su jubilación a principios de los 90. Fue Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y Vicerrector por dos veces de esta Universidad, la última en una época de importante reforma y modernización de los estudios superiores. Fue Comisario, promotor y primer Rector de la Universidad San Pablo-CEU y Director del Centro de Enseñanza Superior Don Bosco. Así como también fue director del Instituto Luis Vives de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Presidente de la Sociedad Española de Filosofía.En reconocimiento a su labor se le concedió la medalla Castelao de la Xunta de Galicia en 2001. Sus mejores discípulos y discípulas comenzaron hace ya una década la publicación de sus obras, a las que por respeto a una vida activa intelectualmente hasta la última semana de su vida, no le quisimos poner el título de "Obras completas". Ahora sí, podemos decir que tenemos esas obras al completo, ordenadas en seis volúmenes y publicadas por las editoriales Trotta y Escolar y Mayo.

En su larga y fecunda vida académica tuteló la investigación de muchos de los más relevantes profesores y profesoras que ejercen actualmente la docencia y ocupan cátedras tanto en universidades españolas como en Latinoamérica, especialmente en Argentina y Puerto Rico, país este último donde fue también profesor invitado. Sus escritos, dedicados principalmente a la Teoría del Conocimiento, ofrecen en múltiples libros y artículos una revisión histórica de los periodos y autores clásicos de la filosofía. Gracias a ellos, los hispanoparlantes hemos podido leer desde una hermenéutica inteligente y creadora a los grandes clásicos, Platón, Aristóteles, Séneca, Tomás de Aquino, Ockham, Suárez, Descartes, Locke, Spinoza, Hume, Kant, Husserl, Ortega y Gasset, Merleau-Ponty, etc., autores sobre los cuales Sergio Rábade dirigió y llevó a buen puerto más de cien tesis doctorales.

Sus investigaciones ocupan todo el espectro de la tradición filosófica analizado desde el punto de vista epistemológico. En su itinerario intelectual se pueden establecer tres etapas, que coinciden con la división clásica de la Historia de la Filosofia en ser, conciencia, lenguaje-cuerpo-sociedad. A su primera etapa pertenecen todos sus estudios histórico-sistemáticos sobre filosofía antigua y medieval, en la que caben resaltar obras tales como Verdad, conocimiento y ser (1965), Guillermo de Ockham y la Filosofía del s. XIV(1966), Suárez (1548-1617), Ockham (1285?-1349) y un conjunto de trabajos tan importantes como El problema de la contingencia (1959), El conocimiento del singular en la escolástica (1961), La metafísica de Séneca(1966), Teologización de la filosofía en el siglo XIV (1967), entre otros.

En la última conversación que tuve con mi maestro me preguntó, como siempre, cuál era mi nuevo objeto de investigación y después de comentarle que estaba muy interesado en los filósofos neohumeanos del siglo XX-XXI tales como B. Stroud, R. Rorty y Anne Baier, a lo cual me dio su asentimiento, me explicó, con su sentido profesoral de siempre, que si ahora empezara a trabajar, lo primero que haría sería una excelente monografía sobre Guillermo de Ockham. Yo le respondí que ya había escrito dos excelentes monografías y que gracias a ello mi generación conocía perfectamente la tradición ockhamista. De todas formas, me insistió en que si algún joven estaba interesado en encontrar los fundamentos de la filosofía moderna, no dudara en orientarlo en una investigación sobre Ockham. En la otra orilla de su primera etapa de pensamiento siempre estuvo Francisco Suárez, dirigiendo la excelente traducción, en seis volúmenes, de sus *Disputaciones Metafísicas* y sobre el que escribió excelentes trabajos acerca del problema del ente y sus categorías y sobre el problema de la libertad y la polémica de *auxiliis*.

A la segunda etapa de su pensamiento pertenecen sus obras clásicas sobre Teoría del Conocimiento y Filosofía Moderna, obras tales como *Estructura del conocer humano* (1966, ³1985), *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la Razón Pura"* (1969), *Descartes y la gnoseología moderna* (1971), *Hume y el fenomenismo moderno* (1975), *Método y pensamiento en la Modernidad* (1981), *Espinosa: razón y felicidad* (1987), entre otros. En estos trabajos Sergio Rábade realiza una perfecta reconstrucción de la Teoría del Conocimiento desde la Filosofía de la Conciencia en su doble vertiente fenomenológica y trascendental, dando lugar a un desarrollo importantísimo de temas tales como el dualismo sujeto-objeto, los elementos *a priori* del conocimiento, la subjetividad trascendental, la relaciones entre racionalidad y verdad, los límites del conocimiento y el problema de lo irracional, entre otros. En la autorreflexión que podemos hacer sobre esta etapa del pensamiento del Prof. Rábade, me gustaría poner de manifiesto dos líneas de argumentación.

En primer lugar, la defensa epistemológica del dualismo sujeto-objeto. En este sentido es interesante señalar que, si bien Sergio Rábade considera a Espinosa como un filósofo central en su propia autobiografía intelectual, nunca pudo estar de acuerdo con la solución monista en el problema del conocimiento, propia de la tradición Espinosa-

Schelling-Hegel. En segundo lugar, la defensa de un idealismo templado por el realismo, compatible con un fenomenismo sin cosa en sí (más Hume que Kant). El mundo fenoménico es el mundo tal y como nos aparece en la organización *a priori* de la conciencia, al margen de lo en sí, un mundo sin substancias ni esencias. En último término, nuestra convicción de la realidad del mundo externo descansa en una evidencia inmediata, en una experiencia de la voluntad.

A su tercera etapa de pensamiento pertenecen las siguientes obras: Experiencia, cuerpo y conocimiento (1985), La razón y lo irracional (1994), Teoría del Conocimiento (1998) y Conocimiento y vida ordinaria (1999), entre otros. En estas obras Sergio Rábade culmina su peculiar tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguajecuerpo-sociedad. Así, en Experiencia, cuerpo y conocimientolleva a cabo una reconstrucción del concepto de experiencia y del papel del cuerpo en los procesos cognoscitivos, poniendo especial énfasis en las mediaciones corporales de toda experiencia. El análisis epistemológico arroja como resultado que toda experiencia debe cumplir las tres propiedades siguientes: recepción, inmediatez y concreción. Por ello, se define la experiencia cognoscitiva como aquel tipo de conocimiento que podemos adquirir con la mayor inmediatez posible, de algo concreto dado. Igualmente, la obra trata de una redención gnoseológica del cuerpo en la Filosofía Moderna, interpretando el sujeto del conocimiento no como un yo puro desmundanizado, sino como un ser mundano, experiencial y socializado. En perfecta correlación con esta obra, aparece su último trabajo titulado Conocimiento y vida ordinaria. Ensavos sobre la vida cotidiana. La realidad se constituye socialmente. Realidad y conocimiento se dan por establecidas para el hombre de la calle, pero el filósofo está obligado a reflexionar sobre la fisonomía del conocimiento ordinario. Con brillantez, nuestro filósofo asume ese papel y, desde su propio andamiaje conceptual, expone cuatro temas que siempre le habían interesado y que en este libro desarrolla pormenorizadamente, a saber: relaciones entre cultura y vida ordinaria, relaciones entre experiencia y percepción, relaciones entre cuerpo y lenguaje y relaciones entre verdad, perspectivas y creencias.

De la sociología del conocimiento recibe la idea de que el sujeto cognoscente está ya inserto en un mundo social que le precede y selecciona la receptividad del sujeto en su vida ordinaria. No hay datos primeros ni principios últimos, *el conocimiento es discursivo en todos los niveles. La verdad es pública y surge de esa mediación.* En este sentido, la nueva concepción del ser humano como cuerpo,lenguaje y sociedad, nos abre el camino hacia un sujeto epistemológico que es concebido como razón, voluntad y sentimientos. El Empirismo aporta a la concepción de nuestro filósofo esa dimensión pragmática de la vida cotidiana que el filósofo no puede dejar de atender. Es verdadero aquello que es útil, valioso, fomentador de la vida. Así Hume, después de dejar asentado el principio empirista del significado y haber jugado con cierto escepticismo respecto a los objetos del mundo externo y respecto a nuestro propio yo, afirmará que el conocimiento es una

creencia firme y segura que posibilita la acción humana, afirmación respaldada por nuestro yo psicológico y moral, que nos orienta en el mundo de la vida.

El yo de las pasiones y de la moral es un yo encarnado en un cuerpo e insertado en una sociedad, esto es, en un mundo artificial en el que el ser humano adquiere costumbres y hábitos que le permiten crear redes sociales y mecanismos de intercambio fundados en convenciones. La identidad personal se produce a través de la experiencia social que cada sujeto va atesorando. Así pues, las pasiones, los hábitos y las costumbres instalan al ser humano en la acción y este yo, construido socialmente, es interpretado como intersubjetividad, cuya cualidad principal es la simpatía, esto es, ese principio de comunicación mediante el que los seres humanos pueden detectar los estados mentales del otro y, como resultado, pueden vivir una experiencia muy parecida. La simpatía se expresa en ese notable deseo de sociabilidad, la insociable sociabilidad de la que hablaba Kant, que impulsa a los seres humanos a agruparse y a superar la soledad.

Terminemos esta semblanza de D. Sergio Rábade con sus propias palabras, de raigambre humeana: "Volvemos, pues, al imperativo fundamental de la filosofía: centrarse en la vida y en la compleja red de sus eventos, la vida como conjunto de ocupaciones en que empleamos nuestro tiempo tanto en el fuero privado como en las relaciones sociales, en el mundo de los negocios, en el goce de los placeres, etc.... y esta es la vida que tenemos que aclarar analizando las múltiples experiencias que tenemos de ella" (Conocimiento y vida ordinaria).

En recuerdo de mi maestro Sergio Rábade Romeo

Francisca Hernández Borque

l pasado 28 de marzo me ha llegado la noticia de que hacía un par de días mi querido y admirado maestro Sergio Rábade nos había dejado para siempre. He de reconocer que la noticia me ha pillado totalmente desprevenida, y que, a la pena por esta pérdida, se ha añadido un profundo dolor por no haber podido despedirme de él. La última vez que hablamos fue por teléfono hace un par de meses, el 28 de enero, fecha singularmente "filosófica" por ser la festividad de Sto. Tomás de Aquino. El objeto de mi llamada no era otro que el de felicitarle –como cada año–, y compartir, con él y con su esposa Pilar, la celebración de *nuestro* cumpleaños. El desarrollo de la conversación para nada me hizo sospechar semejante desenlace, pues, al teléfono, su voz me sonaba firme y vital como de costumbre; aunque, eso sí, no dejó de recordarme que ya cumplía muchos años (¡93!) y que tenía los achaques propios de la edad. La verdad es que sus palabras me traían la presencia de la misma persona afable, entusiasta y llena de vida que siempre ha sido para mí D. Sergio, como yo acostumbraba a dirigirme a él por la peculiar mezcla de cercanía y respeto que

siempre me inspiró. Con su acostumbrada cordialidad me preguntó por mi familia y nos pusimos al corriente de nuestras vidas, despidiéndonos "hasta la próxima". Quedé convencida, una vez más, de que volveríamos a hablar, y me despedí con el propósito de ir a visitarlo acompañada de Enrique a quien él siempre mencionaba con cariño. Colgué, pues, el teléfono convencida de que seguiría estando ahí, dispuesto a escucharme y a responder a mis llamadas con la hospitalidad y generosidad casi paternal con que lo había hecho durante tantos y tantos años.

Pero, lamentablemente, eso ya no podrá ocurrir. Y, al afrontar el vacío que me deja esta brusca ausencia sin despedida, siento la necesidad de expresar de algún modo mi profundo agradecimiento por lo mucho que de él he recibido y aprendido a lo largo de toda mi vida. Los buenos recuerdos se me agolpan y no me es fácil ordenarlos para dar con ellos testimonio de la deuda que he contraído con quien fuera mi maestro más apreciado.

Mi primer contacto con él tuvo lugar siendo yo alumna de 5º año de Filosofía y Letras, en la especialidad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Tuve entonces la oportunidad de encontrar en sus clases, y en la organización de su departamento, un ejemplo modélico y admirable de profesor universitario que resultaba excepcional en medio de la inercia imperante en aquella Facultad de los inicios de los años 70. Me atrajo especialmente el equilibrio que en él veía entre el rigor, la exigencia en el trabajo y la cordialidad y afabilidad en el trato personal, así como la pasión que mostraba por lo que hacía, y su incansable dedicación a la filosofía en la doble vertiente docente e investigadora. Me maravillaba la capacidad de trabajo y el entusiasmo con que se dedicaba a ambas. Tenía el don de saber cultivar y transmitir esa doble pasión, al tiempo que se dedicaba plenamente al alumnado, lo que para mí lo convertía en un estilo de profesor verdaderamente inusual en aquellos años de mi vida universitaria. Un claro testimonio de ello eran sus clases magistrales, amenas a la vez que rigurosas, estrictamente puntuales y llenas de interés por los horizontes temáticos que nos abrían. Siempre le estaré agradecida por cómo supo explicarnos sistemáticamente los grandes problemas de la teoría del conocimiento a través de un constante diálogo crítico e innovador con los grandes pensadores de la historia de la filosofía. Gracias a esta peculiar manera suya de desarrollar la asignatura tuve la oportunidad de afianzar y ampliar mis conocimientos y descubrir -o redescubrir-, desde nuevas y muy enriquecedoras perspectivas, a algunos filósofos que, como Ockham, Hume, Husserl o Merleau-Ponty, llegarían a ser especialmente significativos en mi vida.

A lo que me aportaban sus clases se añadía algo que siempre me ha parecido admirable, y que atañe a su manera de programar la asignatura y el trabajo de los alumnos en relación con el profesorado de su Departamento. Me refiero a la propuesta que se nos hacía de realizar otras actividades que completaban (¡y de qué manera!) la tarea llevada a cabo con la asistencia a las clases y la realización de los correspondientes exámenes. Destacaría sobre todas ellas los *comentarios de texto* y los *seminarios*, por la oportunidad

que nos brindaban de iniciarnos en la labor investigadora y en el trabajo en equipo, tareas que siempre he considerado fundamentales en nuestra formación.

Justo es reconocer que, para llevar a cabo este programa didáctico, D. Sergio supo y pudo contar con la colaboración de un equipo de jóvenes profesores ayudantes que él tuvo la habilidad de reunir y coordinar eficazmente para que asumieran la corrección y dirección de aquellos comentarios y seminarios, en función de la temática y de los autores que estaban más estrechamente vinculados a sus temas de investigación. Este modo de funcionar me parece sin duda una muestra más de la valiosa manera que tenía de ejercer su magisterio al tiempo que iba construyendo un pensamiento propio, abierto a muchos y variados temas, pero con un hilo conductor, que era la teoría del conocimiento. Reside aquí un rasgo que para mí caracteriza la peculiar manera que tuvo de ser filósofo al tiempo que maestro, porque, como pude apreciar a través de sus clases, cursos y conferencias, al igual que a través de sus obras escritas, la construcción de su propio pensamiento ha discurrido inseparablemente unida al desarrollo y preparación de sus actividades docentes y al estilo de trabajo en equipo que siempre propició en ellas.

Terminada mi licenciatura tuve asimismo el privilegio de formar parte de ese equipo de jóvenes profesores, como colaboradora honorífica primero y como ayudante de clases prácticas después, actividad que desarrollé durante varios años al tiempo que daba clases de filosofía de bachillerato y preparaba mi tesis doctoral. Lamentablemente y, a pesar de todo el apoyo que siempre me prestó D. Sergio, siento con pesar que en esta cuestión le he "fallado" y no he estado a la altura de sus expectativas, por más que él nunca me lo haya reprochado. Recuerdo aquellos años como una época dorada de mi vida por muchos motivos; entre otros, y no precisamente el menor, porque la posibilidad de trabajar directamente con él en su Departamento me ayudó a crecer y a formarme como profesora (mi vocación profesional) y como persona. Pude entonces vivir la experiencia antes descrita desde la nueva perspectiva en que me instalaba mi condición de "profesora", sin que ello implicara dejar de ser alumna, pues era mucho lo que seguía aprendiendo del maestro en el día a día de nuestro trabajo en equipo y en la asistencia a los cursos de doctorado y a los seminarios de profesores que con tanto empeño promovía para seguir manteniendo viva la labor investigadora entre todos nosotros.

Durante este tiempo tuve, además, la oportunidad de mantener un contacto mucho más estrecho y personal con él, lo que me permitió descubrir nuevas facetas de su forma de ser que me dieron a conocer más en profundidad su valía como maestro y como persona siempre dispuesta a escuchar y a ayudar a quien acudía en busca de orientación, ya fuera ésta personal o profesional. En este sentido no quiero dejar de resaltar el respeto e interés que mostró siempre hacia la Enseñanza Media y su profesorado, así como su compromiso en favor de la presencia de la enseñanza de la filosofía en nuestro sistema educativo. De alguna manera su magisterio se proyectaba no sólo en el ámbito estrictamente universitario sino también en el vinculado con este nivel "medio" de enseñanza que para él nunca fue menor. Recuerdo con especial gratitud una de las

actividades en las que contó conmigo para "ayudarle" en la realización de un curso de formación del profesorado dedicado a la práctica del comentario de texto filosófico en bachillerato, actividad que por entonces apenas se utilizaba en el aula. O aquella ocasión en que fue él quien respondió a mi solicitud de "ayuda" brindándose generosamente a dar una conferencia sobre Tomás de Aquino a mis alumnos de bachillerato, que la disfrutaron con fruición.

Recuerdo con añoranza el ambiente de trabajo tan cordial que pude respirar durante mis años de pertenencia al Departamento de Metafísica (Crítica). Sin duda aquel ambiente fue también obra de D. Sergio, proyección de su propia manera de ser y resultado de su talento para impregnar las relaciones laborales e intelectuales de los lazos afectivos que las enriquecen y humanizan. El ritual diario de ir a tomar café juntos, o la celebración cada 28 de enero de la fiesta de su cumpleaños en su domicilio, donde éramos tan bien acogidos por su familia, –sin duda otra de sus pasiones–, eran pequeños detalles que, con el paso del tiempo, he ido valorando cada vez más, al comprobar cuánto ayudan a facilitar la comunicación y a mejorar el trabajo en común.

Pero la generosidad y cordialidad del profesor Rábade no se mostraba únicamente con quienes le éramos más próximos, sino con todo aquél que venía a su despacho en busca de orientación y consejo, bien fuera para la preparación de sus exámenes, de sus tesis, o, cosa muy frecuente, de las oposiciones a Instituto. Aquí el desfile era constante, y los sabios y eficaces consejos del maestro, así como los libros de la biblioteca del Departamento estaban siempre a disposición de quien pudiera necesitarlos. ¡Cuántos profesores de filosofía hemos disfrutado de esta ayuda impagable! Estoy segura de que muchos miembros de nuestra Sociedad Española de Profesores de Filosofía comparten este sentimiento mío de agradecimiento por la deuda contraída con quien tanta ayuda nos prestó.

Y, ahora que físicamente el maestro ya no está entre nosotros, a quienes tuvimos la suerte de conocerlo nos queda, además del recuerdo de todo lo vivido junto a él, la esperanza de continuar aprendiendo de su amplia y variada obra escrita. Precisamente la última ocasión en que coincidí con él fue el año pasado, en el homenaje que se le rindió en la Facultad de Filosofía con ocasión de celebrarse la publicación de los últimos tomos de sus Obras Completas. ¡Qué alegría que haya podido ver la culminación de este proyecto editorial de su obra al que con tanto ahínco se han dedicado durante más de una década un nutrido grupo de sus discípulos! En mi memoria y en mi corazón quedará para siempre esa última imagen viva de D. Sergio, felizmente rodeado de su familia y de tantos discípulos y amigos como le hemos admirado y querido.

ILUSTRE COLEGIO DE DOCTORES Y LICENCIADOS EN FILOSOFÍA Y LETRAS Y EN CIENCIAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID

COLEGIO PROFESIONAL DE FILÓSOFOS

en colaboración con

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PROFESORES DE FILOSOFÍA (SEPFI)

Ciclo de conferencias 2018 LECCIONES DE FILOSOFÍA

"Una mirada histórica a algunos de los principales problemas filosóficos"

Coordina: Francisca Hernández Borque (Catedrática de Filosofía)

Lunes 21 de mayo

"Verdad y Belleza: el camino de la objetividad a la subjetividad"

Javier Hernández Iglesias

(IES "Doctor Marañón". Alcalá de Henares. Madrid)

Martes 22 de mayo

"Humanismos, antihumanismos y posthumanismos"

Luis MaríaCifuentes Pérez (Catedrático de Filosofía)

Jueves 24 de mayo

"Sentimiento y conocimiento moral"

Manuel Sanlés (Colegio "Altair". Madrid)

Lunes 28 de mayo

"Sociedad y opinión pública: del logos a la post-verdad"

Esther García-Tejedor

(Kensington School. Pozuelo. Madrid)

Miércoles 30 de mayo

"Realidad, pensamiento y pasión en la idea de Dios"

Javier Méndez Pérez

(IES "Tirso de Molina". Madrid)

Lugar: Salón de Actos del Colecio de Doctores y Licenciados.

C/ Fuencarral, 101

Horario: De 18:00 a 20:00 h.

Entrada libre

Se convoca el Concurso de Redacción Filosófica en el que podrá participar el alumnado asistente a estas Lecciones, de acuerdo a las bases que se detallan en la web www.sepfi.es

CONCURSO DE FILOSOFÍA

En el marco de la celebración del ciclo "Lecciones de Filosofía", la **Sociedad Española de Profesores de Filosofía** (Sepfi), convoca el **XXI Concurso de Redacción Filosófica**, dirigido a los alumnos/as de Bachillerato y alumnos/as de la Universidad de Mayores que asistan al mencionado ciclo de conferencias que tendrá lugar en el Salón de Actos del Colegio Profesional de Filósofos los días 21, 22, 24, 28 y 30 de mayo del presente año 2018, de 18 a 20 horas.

Tema y condiciones de presentación de los trabajos

El trabajo presentado a concurso consistirá en una redacción que contenga una reflexión argumentada y personal sobre la siguiente cuestión: ¿Es el pensamiento crítico una ayuda o un inconveniente para el desarrollo de la vida humana? El enfoque ha de ser libre, personal, y estar redactado con claridad y coherencia.

La redacción ha de presentarse escrita a doble espacio, en un máximo de 1.600 palabras en Times New Roman 12 cpi., llevar su propio título y venir firmada con un seudónimo.

Todos los trabajos se entregarán dentro de un sobre cerrado, en cuyo interior, además del trabajo presentado a concurso, se incluirá un sobre, también cerrado, con la siguiente información: nombre, apellidos y NIF del concursante, nombre de su profesor/a, centro donde está matriculado, un teléfono de contacto y dirección de correo electrónico.

Participantes

Para participar en el concurso es necesario estar matriculado como alumno/a de Bachillerato o de los cursos de la Universidad de Mayores y haber asistido a alguna de las sesiones de este ciclo de conferencias.

Lugar y fecha de presentación de los trabajos

Los trabajos se entregarán personalmente en el Salón de Actos del Colegio Profesional de Filósofos, c/ Fuencarral 101, los días 21, 22, o 24 de mayo, al comienzo o al final de las respectivas charlas.

Premios

Un jurado compuesto por el presidente de la *SEPFI* y otros cuatro profesores miembros de dicha Sociedad será el encargado de seleccionar los trabajos a los que se les concederá el primero, segundo y tercer premio en las dos secciones: Bachillerato y Universidad de Mayores.

El fallo del jurado se dará a conocer públicamente el día 30 de mayo al finalizar la última conferencia del ciclo, y los trabajos premiados serán publicados posteriormente en la revista *Paideia*.

Madrid, 20 de marzo de 2018

ACTIVIDADES DE LA SEPFI EN EL 2018

- Presentación del nº 110 de Paideia sobre el Primer Centenario de la Revolución Rusa, en el Ateneo de Madrid, a cargo de Javier Méndez y Felipe Aguado entre otros.
- Presentación del libro de Luis M. Cifuentes el 26 de febrero en el Ateneo.
- El 22 de febrero Mesa redonda en la Fundación César Navarro sobre *Transhumanismo*, intervienen *Esther García Tejedor*, *Javier Méndez* y *Manuel Sanlés*.
- En abril *Javier Méndez* hablará en el Ateneo sobre *Richard Rorty.*
- Participación en la VIII Olimpiada de Filosofía de Madrid
- Jornadas y Concurso de Redacción Filosófica en el CDL, en mayo.
- Celebración del II Encuentro de Profesores junto con la REF en la Facultad de Filosofía de la Complutense
- Participación en la organización de las *Jornadas de Mas Filosofía*.







ENCUENTRO DE PROFESORES Y PROFESORAS DE FILOSOFIA DE SECUNDARIA 2, 3 y 4 de JULIO 2018

Lugar: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Organizado por la Comisión de Educación de la REF y la SEPFi y con la colaboración de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Instituto de Filosofía (CSIC).

Objetivos: El sentido de este Encuentro es fomentar el diálogo entre el profesorado y la transmisión de experiencias didácticas que nos ayuden en la difícil tarea de hacer valer la Filosofía en una cultura que no la aprecia suficientemente.

DESARROLLO DEL ENCUENTRO, INSCRIPCIÓN Y PARTICIPACIÓN

A lo largo de los 3 días se desarrollarán unas seis o siete mesas o talleres y cada uno de ellos aglutinaría las intervenciones de los ponentes. Los componentes de estas mesas serán desde miembros de la Comisión de Secundaria de la REF, políticos, periodistas, representantes de la Administración autonómica y del mecd, profesores de filosofía y —en generaltodo aquel que envíe una propuesta y sea aprobada por el Comité Organizador. Las jornadas darán comienzo el lunes día 2 de julio sobre las 11.00 h con una Conferencia Inaugural y terminarán el miércoles día 4 sobre las 14:00 h tras la Conferencia de Clausura.

Las propuestas de participación en alguna de las mesas hay que enviarlas antes del 1 de mayo de 2018. Como se desarrollaría en 2 días y medio, el primer día se dedicaría más bien a asuntos teóricas y el segundo día a temas más específicos de didáctica y experiencias de aula. No hace falta enviar la

ponencia o intervención completa, basta con un resumen de unas 100 palabras, al correo en donde se envía la ficha de inscripción.

La revista Paideia publicará un resumen del Encuentro y las ponencias y participaciones de aquellos que las envíen, según las normas que se adjuntan.

La inscripción en el II Encuentro se realizará antes del 1 de junio del 2018 (salvo que se quiera articipar como ponente), enviando la ficha que se adjunta y el justificante de pago.

TEMÁTICA DE LOS TALLERES Y PONENCIAS DEL ENCUENTRO

- Valor de la Filosofía en el mundo actual.
- Importancia de la Filosofía en las Enseñanza Secundaria Obligatoria y en el Bachillerato. Su contribución a los Objetivos de estas etapas educativas y a las Competencias básicas.
- Situación de las materias filosóficas en la ESO y Bachillerato en las diferentes CCAA dentro del marco de la LOMCE.
- Experiencias didácticas en la ESO.
- Experiencias didácticas en el Bachillerato y la preparación de las Pruebas de Evaluación para el Acceso a la Universidad.
- Filosofía práctica o práctica filosófica.
- Bilingüismo y Filosofia.

MIEMBROS DEL COMITÉ ORGANIZADOR

D. Manuel Sanlés Olivares (SEPFi)

Dña. Esperanza Rodríguez Guillén (Comisión de Secundaria de la REF)

D. Javier Méndez Pérez (SEPFi, director de la Revista Paideia)

Dña. Carme Adán (Comisión de Secundaria de la REF)

Dña. Alba Milagro (Comisión de Secundaria de la REF)

D. Juan José García Norro (Facultad de Filosofía de la UCM)

D. Antonio Miguel López Molina (Facultad de Filosofía de la UCM)

Entidades colaboradoras:











FICHA DE INSCRIPCIÓN AL II ENCUENTRO DE PROFESORES DE FILOSOFÍA DE ENSEÑANZA SECUNDARIA

Enviar a: 2encuentropfilosofia@gmail.com

Adjuntar el justificante de la transferencia de la cuota de inscripción (**20 euros ó 5 euros** para estudiantes o personas desempleadas)

N.º cuenta: ES88 2038 1760 8960 0060 0427 (Bankia)

Nombre	
Apellidos	
Centro	
Comunidad Autónoma	
Dirección	
Teléfono	
Correo electrónico	

MODELO DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

PARA ENTREGAR EL SOCIO Y SUSCRIPTOR EN SU BANCO O CAJA

D.((a):	
	uego a Vds. que, hasta nuevo aviso, adeuc Ahorros número:	
suc	cursal número de	
tod	dos los recibos correspondientes a la su AIDEÍA.	
ra.	AIDEIA.	
	Lugar:	Fecha:
	Firma	
><	<	
	PARA ENVIAR A LA SE (Plaza de Argüelles, 7 • 28008 Ma Bankia ES88 2038 1760 8	adrid • info@auladoc.com)
	Deseo suscribirme a PAIDEÍA por el renovación automática hasta nuevo avis	
	Deseo recibir el número	
	Ruego a Vds. que, hasta nuevo aviso, Libreta de Ahorros número	
	del Banco	
	Sucursal número	
	todos los recibos correspondientes a la	suscripción o renovación a la revista
	PAIDEÍA.	
	Nombre y apellidos:	
	Domicilio:	
	Población:	C. P
	Provincia:	
	E-mail y Teléfono:	

COLABORACIONES EN PAIDEÍA

Normas de publicación

Paideía acepta trabajos no solicitados –artículos, entrevistas, experiencias didácticas, comunicaciones, recensiones de libros y revistas, etc.– sobre cualquier tema de filosofía, siempre que sean inéditos. Su publicación podrá demorarse en función del material disponible, por lo que pedimos que se remitan con tiempo.

La extensión de los trabajos no excederá de 20 páginas para los artículos, entrevistas y aulas abiertas (sin contar los gráficos e ilustraciones). Para las comunicaciones no excederá de 6 páginas, y para las recensiones de libros de 2 a 4 páginas. Los trabajos deberán ir acompañados de un resumen o *abstract* de unas 100 palabras en inglés y en español. Además deberán incluir palabras clave y *key words* adjuntando el título del trabajo en inglés. También se aceptan ilustraciones siempre que el fichero tenga una buena resolución.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y una dirección de contacto postal y electrónica.

Los originales deberán remitirse por correo electrónico mediante fichero adjunto a las direcciones siguientes:

Artículos, entrevistas, aulas abiertas y comunicaciones:

Javier Méndez: <u>javier.mndez@yahoo.es</u>
Libros: Julián Arroyo: <u>julianarroyo@yahoo.es</u>
A través de la página web: www.sepfi.es

Sistema de citas: Deberá utilizarse el sistema de citas bibliográficas según APA (6ª EDICIÓN) con las referencias bibliográficas (apellido y año) incorporadas entre paréntesis dentro del texto o en pié de página que remitirán a una bibliografía al final del trabajo ordenadas alfabéticamente. Para más detalle:

Libros: Marina, J. A. (1992). Elogio y refutación del ingenio. Barcelona: Anagrama.

Capítulos de libro: Muguerza, J. (2007). ¿Convicciones y/o responsabilidades? Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI. En R. Aramayo, R. y Guerra, M. J. (eds.), Los laberintos de la responsabilidad. Madrid: Plaza y Valdés.

Artículo de revista: Martínez, J. A. (2003, Abril-Junio). Misión de la educación, según Ortega.Paideia, Revista de filosofía y didáctica filosófica, 64, 275-283.

Moya, E. (2002). Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty). Revista de Filosofía, 27 (2), 305-336. En caso de que tenga una versión electrónica, se añade: Consultado en:

http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0202220305A

Documentos electrónicos: sitios, páginas web, etc.: EDUTEKA. Tecnologías de la Información y la Comunicación para la Educación Básica y Media. Consultado (30/09/2009) en: http://www.eduteka.org.

Libros electrónicos kindle, e-pub, etc.: Ortega y Gasset, J. (2010). Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores? (Versión Kindle). Adquirido en Amazon.es

Evaluación: Los encargados de las Secciones, comunicarán la recepción de los trabajos, pero es el Consejo de Redacción el encargado de su análisis, valoración y selección, mediante el sistema de información por evaluadores externos, ajenos al C. de R. Esto se hace en las reuniones trimestrales de programación.

Cuando se programen números monográficos, serán anunciados previamente, dando, en este caso, prioridad al material remitido sobre el tema propuesto.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO: Eloy Requena Espejo, Emilio Montoya Velarde, Javier Hernández, Krzysztof Polit.

TAMBIÉN HAN COLABORADO: Luis Roca Jusmet, Pedro Ortega Campos, Julián Arroyo Pomeda, Javier Méndez, Antonio M. López Molina, Francisca Hernández Borque.

