

CRÍTICA EN UN MÓN EN CRISI

TREBALLS DE FI DE GRAU 2025/2026

GRUP A4



GRAU DE
FILOSOFIA

FACULTAT DE
FILOSOFIA

TUTORES: Àger Pérez Casanovas
Núria Sara Miras Boronat

EDITOR: Toni Gómez Comas

CONTINGUTS

Pròleg d'Àger Pérez Casanovas	p. 3
Pròleg de Núria Sara Miras Boronat	p. 4
Introducció de l'editor	p. 5
És la laïcitat quelcom neutre o un instrument de colonització? El cas del vel islàmic GUILHEM GOYARD BIRGAND	p. 6
Más allá de la norma y la excepción. El problema del fundamento del orden jurídico desde Schmitt hasta Foucault ADRIÀ HERRADOR MARTÍNEZ	p. 19
La ideologia en Lukács i Mannheim: un debat per la transformació OSCAR MARÍN PUIG	p. 32
Harmoniosa identificació: sobre la relació de l'actualisme de Giovanni Gentile amb el feixisme TONI GÓMEZ COMAS	p. 41
Un afer de càtedra: sobre l'ostracisme filosòfic a Eduard Nicol ÒSCAR RODRÍGUEZ CHINCHILLA	p. 52
L'espai viscut com a cura de la desmundanització moderna IRENE MUÑOZ RAMOS	p. 64
Autonomia liberal i autonomia relacional. Un debat bioètic irresoluble? MAGDALENA MUELAS RIGO	p. 76
Ajustar el món a la fragilitat de l'altre: la cura revolucionària i l'autonomia relacional en el final de la vida SANDRA MÍNGUEZ ALONSO	p. 88
Hannah Arendt: poesía y lectura constelatoria a través de <i>La condición humana</i> (1958) LILA BRAÑES SALINAS	p. 100

Imatge de la portada: Gêrôme, Jean-Léon. *Diogenes*. [Document gràfic]. Walters Art Museum. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_Diogenes_-_Walters_37131.jpg

Pròleg d'Àger Pérez Casanovas

En una petita ressenya a un volum sobre interpretacions feministes de Dewey, s'hi amaga una de les reflexions més punyents de Maurice Hamington, teòric de l'ètica de la cura. «Hi ha una cosa – diu – que anomeno cruament la prova del «i què?» (*so what?*) de la filosofia» (Hamington, 2003, p. 196) que vol dir, bàsicament, que davant de cada escrit cal que se'ns desperti una actitud cínica que es preguntí si ve d'un interès genuí, del desig d'imaginar una *bona vida* i del compromís de contribuir a apropar-nos-hi més.

Els treballs d'aquest grup han abordat qüestions urgents del nostre entorn proper, sempre des de la concreció de realitats que podien investigar de la manera més situada, i complint amb escriure aquesta tríada: *interès, desig i compromís*. Alhora, darrere aquesta localitat hi havia també una ambició més àmplia: una crítica lúcida d'estructures globals que anava més enllà dels temes concrets escollits, repte que cadascú ha afrontat des del seu propi punt d'ancoratge. Així, el reconeixement d'un malestar o un problema en una teoria, un autor, un concepte, s'ha transformat en una anàlisi rigorosa i metodològica, a voltes centrada a descobrir contradiccions internes, a voltes en una proposta en positiu que imaginava solucions.

Des de la filosofia acadèmica, sovint perdem aquest «i què?»; l'interès, desig i compromís que inicialment ens van hi portar. Davant d'aquesta pèrdua, es pot optar per la desgana, per l'automatisme – complir amb les obligacions com un *checklist*, publicar literatura gris que ningú llegeix. Aquests treballs es troben a les antípodes d'aquesta actitud. Com a tutora, m'ha tocat fer de cínica. Davant la proposta del tema, cada estudiant s'ha hagut d'enfrontar a la meua pregunta directa: «i tu què vols fer-ne d'això? Per què vols fer aquest treball?» Aquesta pregunta, gens fàcil de respondre, ha obligat a tot el grup a investigar des de la preocupació i la responsabilitat. I un cop resolt aquest interrogant, les reflexions han volat cada vegada més amunt, atrevint-se a entrar en diàleg amb altres disciplines, a utilitzar fonts primàries de la sociologia de Goffman, la poesia d'Arendt, la teoria decolonial; i a adoptar de manera molt intencional i explícita metodologies com ara les entrevistes semi-estructurades, l'anàlisi dialèctica, les genealogies o el mètode fenomenològic de van Manen.

Així, reflexions al voltant del feminisme, la historiografia, l'Estat, la ideologia, la cura o l'espai s'han abordat de forma compromesa, original i rigorosa, mostrant com la capacitat d'interdisciplinarietat, d'habitar diversos mons alhora, pot ser una virtut en la recerca. Per tot això, us vull agrair la confiança que hem construït; des de l'inici, us vaig tractar com a iguals, sabent que us exigiria més, i els escrits d'aquest recull demostren com pensar des de la col·laboració dona lloc a una maduresa intel·lectual emancipadora. Ha sigut un plaer acompanyar-vos en aquest camí, i espero que us emporteu algunes eines que us serveixin al llarg del vostre recorregut vital, només em queda desitjar-vos que seguïu pel bon camí. M'emporto el bon record del meu primer grup de treballs de final de grau que em reafirma en la creença que quan la recerca es fa des de la comunitat, la cura, la generositat, l'amistat i el gaudi, el resultat brilla encara més.

Hamington, M. (2003). [Review of the book *Feminist Interpretations of John Dewey, and: Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism, and: Pragmatism, Feminism, and Democracy: Rethinking the Politics of American History*]. *NWSA Journal* 15(1), 196-201. <https://dx.doi.org/10.1353/nwsa.2003.0031>.

Pròleg de Núria Sara Miras Boronat

«La vida és el que et passa mentre fas plans per tenir-ho tot lligat» diu una de les meves cançons preferides (*Tantes coses a fer* d'Els Pets), i espero que em perdoneu aquesta referència a la cultura popular en un escrit acadèmic. Però és ben cert que l'Acadèmia i les seves rigideses són entorns poc afables per esdeveniments com l'arribada d'un fill, l'aturada necessària, el replegament en la cura d'una criatura que et reclama. I està molt lluny encara de comprendre'n el seu abast polític, a pesar d'omplir-se sovint la boca esmentant les teòriques de la reproducció social.

En els meus més de vint anys de carrera no recordo haver-me pres ni un sol dia per mi, ni haver delegat una sola responsabilitat. No sabia fer-ho. No sabia que m'estava permès fer-ho. Per sort, tot això va començar a canviar el dia que l'Àger Pérez Casanovas, el seu talent, la seva sensibilitat, la seva maduresa i el seu bon cor van entrar per la porta del meu despatx. Dirigir la seva tesi va ser un regal que ens va reportar aprenentatges a les dues, tot i que, sospito, que ho va ser molt més per a mi que per a ella. Em va ensenyar el valor del temps, de la respiració, de les diversitats categoritzades des de la utilitat que saben esquarterar-la per dins... I em va ensenyar, sobretot, que podia permetre'm no ser autosuficient ni tenir totes les respostes. Que juntes podíem ser més atrevides i construir altres entorns més amables i més lliures.

Per això, quan des de la vida sobrevinguda vaig haver de buscar ajuda per tutelar els vostres treballs, la possibilitat de que fos l'Àger qui se n'encarregués va ser el feliç tancament d'un cercle vital. Estic segura que us ha estat una benedicció caiguda del cel i que la joia de trobar-vos ha estat mútua.

Les dinàmiques del món tardocapitalista i els seus ressorts mediàtics ens fan creure que estem prop del col·lapse. Hi ha qui se'n congratularà; hi ha qui, com és lògic, es deixarà contaminar per l'odi i la desesperança que tant monetitzen avui. Porto molts cursos acompanyant treballs de fi de grau i sempre constato que el nostre alumnat és ple de creativitat, que les idees circulen, que la filosofia ens conjura i ens enamora per igual. No us deixeu temptar per les sortides fàcils que us oferiran mercaders tecnofeudals; no us deixeu capturar ni prendre el que tots aquests anys d'esforç en els vostres estudis us han procurat. Que la curiositat, la serenitat i la innocència no us faltin. Teniu tantes coses a fer.

Introducció de l'editor

El treball de fi de grau és la culminació d'un procés d'aprenentatge llarg i esforçat. Durant els últims anys, les estudiants que publiquem aquí el nostre escrit hem fet del Grau de Filosofia un lloc per instruir-nos i reflexionar. Aquest ha estat un camí on, passa a passa, classe a classe i problema a problema, hem anat madurant un vincle amb el pensament filosòfic, que el nostre treball reflecteix en el seu estat provisional, susceptible a intensificar-se, a canviar i fer-nos canviar. Íntim i exterior; personal i social; estètic, ètic i polític, aquest vincle és d'allò més enriquidor que ens podem emportar del nostre breu recorregut acadèmic. Anem allà on anem i fem el que fem, d'ara endavant ens seguirà l'exhortació a enfrontar la vida amb mirada crítica, a ser rigoroses, a defugir les simplificacions, a plantejar-nos què se'ns presenta com a evident i necessari quan realment podria ser d'una altra manera.

Per a cada una de nosaltres, aquesta crida prendrà una forma diferent i ens portarà a preguntes i respostes distintes o, fins i tot, contradictòries. Emperò, tots els treballs d'aquest volum la fan palesa, i expressen la potència que ofereix la filosofia al pensament i a l'acció quan es posa al servei dels problemes concrets, d'allò que no encaixa i que ens afecta, lluny de l'abúlia academicista i els jocs de paraules erudits. Des del qüestionament de la determinació política de la laïcitat a la connexió humana inherent en la poesia, passant pel dret, la ideologia, la pedagogia, la quantificació del món, l'autonomia o les cures, totes hem vist que hi ha molt en joc per la manera de viure, i que la filosofia hi té molt a dir. Agraïments infinits a les companyes per la seva feina, perspicàcia i humilitat, a les tutores per la seva inestimable guia i acompanyament, i a totes les estudiants i professores que ens han engrescat a augmentar i afinar la reflexió. El camí fet fins ara no hauria sigut possible sense vosaltres. Continuem recorrent-lo, amb pas ferm i mirada llarga.

ÉS LA LAÏCITAT QUELCOM NEUTRE O UN INSTRUMENT DE COLONITZACIÓ? EL CAS DEL VEL ISLÀMIC

Guilhem Goyard Birgand

RESUM: Aquest treball es proposa qüestionar la neutralitat que es pressuposa habitualment del terme 'laic'. S'analitzarà si la laïcitat és un garant de la llibertat religiosa, o bé una eina més d'un colonialisme permanent en les nostres vides i en les nostres societats. I es farà veient on i com va sorgir aquesta laïcitat i l'evolució que ha tingut. Volem recalcar que parlar en contra de com es dona la laïcitat actual a Occident no és afirmar un relativisme cultural ni estar a favor de totes les religions o acceptar-les acríticament. A la segona part, presentarem un marc normatiu on s'argumenta que la laïcitat no hauria de jutjar sobre les diferents religions, sinó que hauria de donar més drets per a les persones, no jutjar les religions des d'una perspectiva euro-centrista que redueix la complexitat de les creences a estructures ja donades de masclisme, paternalisme o homofòbia. Finalment, a través del cas d'estudi del hijab i l'Islam a França i a Espanya, examinarem fins a quin punt es compleix la pretensió original de la teoria en la pràctica.

1. Què és la laïcitat?

Què és la laïcitat? Si ens remetem a les definicions que ens proporciona el diccionari, la laïcitat és un sistema, una concepció o una organització de la societat basada en la separació entre l'Església i l'Estat i que, per tant, exclou l'Església de l'exercici polític i administratiu i, en particular, de l'ensenyament (Larrousse, s.d.). El terme apareix utilitzat en aquest sentit a partir de la segona meitat del segle XIX a França, sota la Tercera República amb l'objectiu de lluitar contra el clericalisme i de promoure una llibertat de consciència per a un millor desenvolupament de l'ésser humà¹ en tant que individu i ciutadà. Per tant, té com a objectiu deixar l'àmbit religiós a l'esfera privada i separar-lo totalment de l'esfera pública. D'aquesta manera, des d'una perspectiva teòrica, la laïcitat promouria una llibertat de culte i el dret d'expressar les seves conviccions; a més l'Estat seria neutral en l'àmbit religiós. La religió quedaria fora de l'àmbit estatal i, per això, no seria propi que l'Estat hi tingués o busqués tenir cap efecte: no promouria cap religió en concret ni faria cap jerarquia entre creences o entre creences i no creences (Toupie.org, 2006).

Aquesta laïcitat va ser històricament necessària en el seu moment on, des de la Revolució Francesa, es volia disminuir el poder eclesiàstic i basar la constitució nacional en principis universals com la llibertat i la igualtat per tothom.² Va permetre que el clergat sortís de les esferes de l'educació i de les cures i, per exemple, es va poder secularitzar el matrimoni i legalitzar el divorci, fent del matrimoni un mer contracte (Soboul, 1982).

Fins ara, hem pogut veure que l'Estat laic declara que se situa de manera neutral en l'àmbit religiós, però si parem atenció a com es dona aquesta neutralitat, veurem que no és tan fàcil. L'Estat i la religió han estat lligades des de fa segles i l'Estat francès³ que rebutja aquesta tradició no pot rebutjar del tot les seves arrels: té la mateixa cultura judeocristiana, les mateixes tradicions, les mateixes festes com ara el Nadal, la Pasqua o Tots Sants, que són dies festius a França, decretades pel mateix govern francès, com a molts altres països de tradició cristiana. I això no es pot considerar del tot neutral, tenint en compte que existeixen altres confessions dins del territori francès i que aquestes festes no s'han deixat de costat, ni s'han afegit altres com podrien ser la Hanukkà jueva o l'Eid al-Fitr musulmà.

¹ A la pàgina web deia 'home' (Toupie.org, 2006).

² Aquest 'tothom' ha anat variant al llarg del temps. Jacques Rancière parla de «la part dels sense part» (*la part des sans-part*) per parlar d'aquells que no tenen drets i que reclamen la seva inclusió i igualtat amb aquells que sí que en tenen (Rancière, 2011, pp. 233-244).

³ Per estudiar sobre la laïcitat em posicionaré a França, ja que és on va sorgir el terme i on crec que s'han donat més problemes. Ho faré des d'un Standpoint: «A standpoint is not the same as a viewpoint or a perspective, since any group of people occupying a common social location (found at the intersection of categories used to stratify societies, e.g., gender, class, race, ethnicity, sexuality, religion, age, abilities, etc.) may unreflectively hold a point of view or perspective. Such a perspective may be typical of people occupying that location but the perspective is not a standpoint. A standpoint arises when people occupying a subordinate social location analyze the conditions of their lives and engage in political struggle to change these conditions» (Crasnow, 2025).

Aquest procés de laïcització, que va culminar amb la llei de 1905, va participar del moviment de modernització de l'Estat. Una idea il·lustrada que defensava una «emancipació, una 'sortida' de la immaduresa per un esforç de la raó com a procés crític, que obre a la humanitat a un nou desenvolupament de l'ésser humà.» (Dussel, 1995, p. 71) [traducció pròpia].⁴ El terme 'modern' s'utilitza per valorar si un país ha assolit algunes propietats que no li eren pròpies abans de la colonització, i si s'ha apropiat del sistema de valors, del sistema econòmic-polític-social de països occidentals i ha deixat enrere el seu propi sistema o marc ideològic, que eren pròpies d'una 'mentalitat primitiva'.⁵ Per tant, és una idea que té una càrrega colonial forta: un país modernitzat és un país 'civilitzat', guiat per la 'raó alliberadora',⁶ és a dir, europeïtzat, capitalitzat... El mateix passa amb el concepte de desenvolupament: un país desenvolupat es diferencia d'un país en vies de desenvolupament o subdesenvolupat quan ha aconseguit entrar en l'economia mundial, una economia feta pels occidentals. Es diferencien, per tant, els països del Primer Món, països modernitzats, civilitzats, desenvolupats; dels països del Tercer Món, aquells que no s'han modernitzat. Tots aquests conceptes remetent a un ideal – també modern – de progrés.⁷

La Revolució Francesa també parla d'universalitat en els drets; aquesta idea es forma en pensar la totalitat, però no sembla possible fer-ho des de fora de les idees que ens són pròpies, i fora del nostre context. Els partidaris de la Revolució, per exemple, quan parlaven d'universalitat, exclouïen a les dones. És a dir, que sempre partim des d'un punt de vista situat i mai no podem extreure'ns totalment d'ell. Per tant, hem d'acceptar que la idea d'universalitat d'avui en dia és també euro-cèntrica, encara que parteixi de bones intencions. I això no vol dir que totes les lluites que s'han fet en el seu nom hagin sigut dolentes o equivocades, ja que els avenços que ha permès han sigut molts; però que s'ha de tenir cura a l'hora de fer massa extensiu aquest universal perquè pot acabar sent també un tipus de colonització. El que pot semblar universal a França o a Espanya, pot no semblar-ho a Nicaragua o a Botswana, perquè partim de contextos i de punts de vista molt diferents els uns dels altres.

Com ja advertia Frantz Fanon, la suposada neutralitat dels conceptes els protegeix de les crítiques que poden rebre (Fanon, 2009). Ell posava l'exemple de 'blanquitud' que no només feia referència al color de la pell, sinó que també tenia connotacions de civilitzat, raonable, bell... en contraposició als negres que es veïen com a salvatges, emocionals i

⁴ «La Modernidad es una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano.» (Dussel, 1995, p. 71).

⁵ Terme de l'antropòleg i sociòleg francès Lucien Lévy-Bruhl, que es defineix com a passional, emocional i mística, i que es contraposa al de mentalitat moderna (Lévy-Bruhl L, 2010).

⁶ «Se supera la razón emancipadora como "razón liberadora" cuando se descubre el "eurocentrismo" de la razón ilustrada, cuando se define la "falacia desarrollista" del proceso de modernización hegemónico.» (Dussel, 1995, p. 76).

⁷ Faré una crítica a la noció de progrés en la mateixa línia que autors com Adorno i Horkheimer (Adorno, Horkheimer, 2016 [1944]) o Achille Mbembe (Mbembe, 2013). El progrés tècnic, la raó instrumental i la màxima de racionalitat no van plegats necessàriament, com es podia pensar abans, del progrés moral de la societat i això explica com s'ha pogut arribar, per exemple, a un holocaust o una bomba atòmica al s. XX.

pecadors. El mateix es pot dir dels termes «modern», «desenvolupament» i «universal» que s'interioritzen com a universalment desitjables i s'accepten acríticament, però serveixen per exercir violència – exògena i dels del mateix context⁸ – contra els cossos que es consideren «primitius», «subdesenvolupats» o «no universals». Funcionen com un Soft Power⁹ i s'utilitzen sense consciència de la seva càrrega colonial.

Totes aquestes nocions són els custodis¹⁰ del colonialisme, és a dir que serveixen per la defensa de la societat colonial i capitalista, perquè el camí del «desenvolupament» i de la «modernització» sigui l'única via imaginable, encara que sigui una mena d'ideal inassolible, perquè els països no occidentals puguin sortir de la pobresa. Pobresa, convé recordar, provocada per aquesta mateixa societat colonial i capitalista.

2. Com hauria de ser un Estat laic?

Un Estat laic hauria de ser un Estat que respectés totes les religions i que no donés prioritat a unes per sobre d'altres: no donaria més drets a persones de confessió cristiana que de confessió jueva o musulmana, no estigmatitzaria cap culte religiós per portar qualsevol tipus de vestimenta, respectaria les festes, les tradicions i les identitats de cada individu del seu territori, sense voler canviar-les ni menysprear-les, veient-les totes per igual i sense jerarquitzar-les.

Però com ja hem vist, no és possible partir de zero i rebutjar tota la cultura judeocristiana per un país d'Europa occidental. La neutralitat que es pretén partirà de secularitzar les creences i les festes de les quals parteix; però també ho farà sobre els costums, la manera de vestir, la parla... Els habitants amb tradició cristiana, encara que molts no siguin creients ni practicants, no voldran treballar el dia de Nadal o de Tots Sants, sinó que voldran passar aquelles dates amb la família o els amics més propers. I aquest és el cas de la majoria de la població francesa. El problema és que aquesta pretensió de neutralitat davant la religió acaba sent una imposició pels individus que venen d'una minoria religiosa: els musulmans que preferirien no treballar o treballar a jornada intensiva durant el mes de Ramadà no tenen dret a escollir si ho poden fer, però això sí, a Pasqua, per la mort i la resurrecció de Jesucrist, no treballaran.

A França, tant l'alumnat de les escoles o instituts públics com els treballadors i treballadores de l'administració pública, des del 2004, no se'ls permet portar cap element ostensiu¹¹ distintiu de la seva religió (Public Sénat, 2020). És a dir, quan actuen no com a

⁸ Fanon explica com a casa seva «quan desobeeixo, quan faig massa soroll, em diuen de no fer el *negre*» (Fanon, 2009, p. 163) [traducció pròpia]. El colonitzat adopta i interioritza la visió del colonitzador, i acaba pensant que és justificat que s'utilitzi el terme 'negre' com a reprotxable i despectiu.

⁹ Joseph S. Nye Jr. defineix aquest terme com «getting others to want the outcomes that you want». (Nye, 2004, p. 5). Com a exemple de Soft Power, per seguir amb Fanon: «fins al 1940 cap antillà era capaç de pensar-se *negre*» (Fanon, 2009, p. 140). [traducció pròpia]

¹⁰ Césaire usa l'expressió «gossos guardians» (*chiens de garde*) (Césaire, 2004a, p. 39).

¹¹ Com diuen De Botton, Puigvert i Taleb, aquest límit d'ostentació fa que sigui difícil posar la llei en pràctica per la seva vaguetat. (De Botton, Puigvert, Taleb, 2004, p. 31). Això també entronca amb la

ciutadans particulars, sinó com a representants o funcionaris d'un Estat que es presenta com a laic, no poden expressar les seves identitats culturals o religioses. Es passa, per tant, d'una llibertat de culte a una prohibició de vestir-se o de portar cap element que sigui part de la pròpia identitat. Sorgeix un problema: en molts casos, es dona per fet que totes les vestimentes o atributs que es porten i que poden estar marcats per alguna traça cultural, estan estrictament lligades a la religió. Per exemple, per nosaltres és especialment rellevant com no es concep el vel (*hijab*) com una identitat cultural, sinó com una profunda vinculació amb la religió musulmana. Per tant, quan no es permeten mostrar elements religiosos, en realitat s'està imposant un model de vestimenta molt concret, el model occidental hegemònic que existeix a França, que *no és neutre*. La qüestió de la laïcitat no és tant de neutralitat davant de les religions com d'imposició d'un catolicisme secularitzat. Ja parlarem més detingudament de la qüestió del vel més endavant. Però tot allò que no sembla formar part de la cultura – d'aquest catolicisme secularitzat – es veu com quelcom que no pot ser part de l'Estat. Aquest 'neutre' té punts cecs i encara que no els pugui veure, imposa una certa manera de ser i de fer (Walzer, 1994, pp. 63-84).

A més, s'ha d'entendre aquesta secularització com a colonial per dues raons. La primera, que ja es pot deduir dels paràgrafs anteriors, és que es posa a si mateixa com a model que hauria de seguir qualsevol Estat per ser considerat un Estat plenament lliure, com a l'objectiu a què hauria de tendir la majoria d'Estats per considerar-se Estats 'moderns'; és a dir, aquells Estats que permetrien que els seus individus puguin desenvolupar-se completament, ja que no fan cap imposició religiosa. S'hauria de repensar però, que hi ha altres tipus d'imposicions que també són importants... La segona raó és la relativa a la condició de possibilitat d'aquesta secularització: la colonització. Secularitzar-se va ser possible gràcies al privilegi epistèmic que va tenir l'Europa colonial, que va poder descobrir noves creences i tradicions conquerint els territoris d'arreu del món i els va ajudar a relativitzar sobre les seves pròpies creences i tradicions (Said, 2008, pp. 161-174).

3. Es pot descolonitzar l'Estat?

Per parlar de la laïcitat hem de parlar també de la idea de l'Estat modern. Aquesta idea és d'origen plenament europeu (Baqués, 2025, p. 48), fruit de l'aparició de models d'organització social a escala nacional. Van començar a gestar-se Estats tal com els coneixem avui en dia a partir del segle XV, amb l'expansió del comerç incentivada sobretot per la colonització¹² d'Amèrica (Baqués, 2025, p. 49). A partir d'aquest moment va sorgir una fidelitat a l'Estat, a més d'una organització social i política al seu voltant quan abans es donava separatament, perquè la fidelitat era cap al líder de la nació. En la mateixa època van començar les lluites per independitzar-se del papat, perquè la *potestas* de l'Estat no es veiés reduïda: des d'aleshores ja no es lluitarà per un rei o una religió,

repulsió del caràcter massa visible, segons alguns, de la religió musulmana: «les Musulmans sont jugés trop visibles dans leur pratique religieuse» (Galonier, 2019, p. 37).

¹² L'autor utilitza el terme 'descobriment', però per les seves connotacions eurocèntriques i colonials he preferit optar per aquesta altra paraula.

sinó pel país en el qual es viu (França, Espanya, Anglaterra...) (Baqués 2025, p. 51). Els Estats europeus es van crear, doncs, per necessitats comercials – precapitalistes o capitalistes – i, per això, són models que exerceixen violència. Quant als Estats no europeus, es van formar de manera forçada per poder ser reconeguts a nivell internacional després d’haver-se independitzat dels seus colons. El fet que cada territori hagi d’estar controlat o, si més no, assignat a un Estat en particular és la marca més clara de la colonització mundial perpetrada durant molts segles per part d’Europa. Així doncs, que tot territori sigui part d’un Estat ve a ser posar el món en un eurocentrisme total i respon a les necessitats del capitalisme.

Així, l’existència d’Estats també neix d’una cultura – a saber, l’Europea – però avui en dia no es pretén que ho sigui, sinó que més aviat es veu com un fet neutre per la millor organització del món com a totalitat. És a dir, que torna a imposar-se mitjançant la pretensió de neutralitat la cultura dominant. Els Estats caribenys, per exemple, com explica Paget Henry, provenen directament de les organitzacions colonials anteriors, que van fer tot el possible per guanyar legitimitat i exercir el seu poder sobre els habitants de les illes, difonent textos imperials, ja fossin religiosos, poètics, econòmics o filosòfics (Henry, 2000, pp. 9-13). Aquests pensaments van acabar sent arrelats a la cultura pròpia de les illes encara que moltes d’aquestes s’independitzessin. El racisme és constitutiu de la mateixa estructura de l’Estat i, per aquest motiu, aquest acaba reproduint dinàmiques racistes. No es pot dir que el racisme sigui particular a les ideologies extremistes, sinó que la màxima expressió del racisme és la que es dona de manera legalitzada i normativitzada, la que construeix una societat racista i individus ingènuament racistes: l’Estat. El racisme s’acaba interioritzant i naturalitzant i acaba provocant en els individus dels territoris colonitzats una doble consciència, la del colonitzat i la del colonitzador, en pugna entre tots dos (Fanon, 2009).

4. La prohibició del vel: neutralitat laica o imposició hegemònica?

El treball presenta, per veure si la laïcitat realment funciona com pretén, aquest cas d’estudi: l’ús i la prohibició del vel (*hijab*)¹³ a França i a Espanya. Aquest cas és el més polèmic quan es parla de la laïcitat i hi ha hagut molt ressò mediàtic amb alguns casos.¹⁴ França sosté no voler imposar res en l’àmbit religiós als seus habitants perquè puguin desenvolupar-se millor com a persones i ciutadans, però oblida que obligar algú a vestir d’una altra manera també és imposar quelcom en l’àmbit religiós, és ficar-se amb la seva individualitat i l’expressió de la seva identitat. La laïcitat, per tant, no és alliberadora, com pretén l’Estat francès, sinó més aviat opressiva cap a una minoria de la població creient, ja que actua decretant prohibicions des d’una perspectiva de suposada neutralitat.

¹³ Utilitzaré aquestes dues paraules com a sinònimes, referint-me als mocadors que porten al cap algunes dones de cultura musulmana per cobrir-se els cabells i el coll en públic.

¹⁴ Aquí teniu un exemple d’un cas en l’àmbit de l’esport, on l’atleta va haver de portar gorra perquè li van prohibir portar el vel (RMC Sport, 2024) i (Relevo, 2024).

Tornant a la qüestió del vel, reduir el seu ús a una qüestió estrictament religiosa ve de la manca de coneixements que té el país sobre les cultures àrabs. El *hijab* no és sempre religiós, sinó que en alguns països de majoria musulmana és un símbol de la ciutat¹⁵, és a dir, una indumentària com qualsevol altra. «El *hijab* és un signe que representa més una cultura que una religió» (Bramon, 2007, p. 144), és a dir, que prohibir el vel és caure en un racisme cap a les cultures que deriven de la religió musulmana. A més, moltes dones també el porten com a resistència identitària¹⁶ a la imposició dels models hegemònics de la cultura occidental.

Es podria dir que el terme ‘laïcitat’, tal com s’està emprant legalment a França, utilitza els mateixos principis que els termes colonials dels quals he parlat fins ara: representa la modernitat occidental, el seu desenvolupament il·lustrat i la seva universalitat totalitzadora.

Alguns arguments en contra de l’ús del vel i, per tant, a favor de la laïcitat tal com es dona a França, podrien seguir sorgint després del que hem vist fins ara. Intentaré respondre-les, i per això, agafaré un llibre que crec que podria englobar-les pràcticament totes: *Sempre han parlat per nosaltres* de Najat El Hachmi (2019). Primer de tot, es veu l’ús del *hijab* com una amenaça pel feminisme, ja que segons aquest no deixa que la dona sigui lliure, ja que és un símbol de sotmetiment al patriarcat. Però com diuen altres autores «és el desconeixement el que relaciona el *hijab*, l’obligatorietat de portar-lo i la passivitat de les dones». (De Botton, Puigvert, Taleb, 2004, p. 27) [traducció pròpia].¹⁷ El problema rau en què es veu la Modernitat – europea occidental – i el seu feminisme com a únic camí per a l’alliberament. Però aquest feminisme és colonial i parteix de falses premisses com la del patriarcat com a fenomen universal i, per tant, intenta demostrar-lo arreu del món. Com diu Oyèrónkẹ Oyèwùmí: «l’exportació mundial de teoria feminista és part del procés de promoció de les normes i valors occidentals» (Oyèwùmí, 2023, p. 181) [traducció pròpia].¹⁸ És a dir, volent fer visible les dones arreu del món s’oculten moltes categories locals i regionals, imposant la cultura colonial: «S’intenta colonitzar i apropiat-se de les cultures no occidentals per sostenir idees de dominació molt occidentals» (Butler, 2007, p. 50) [traducció pròpia].¹⁹ Aquestes propostes euro-centrades poden semblar benintencionades, però si som més estrictes, podríem dir que són un instrument de colonització,²⁰ ja que acaben dient que l’opressió que es rep ve del patriarcat i no hi ha cap altra manera de sortir-ne que amb aquest feminisme universal. Però això es contradiu amb les experiències viscudes d’aquelles

¹⁵ «[En una enquesta feta per una antropòloga libanesa, Nadia Khouri-Dahger, al seu país, després de cinc respostes diferents a aquesta,] finalment, venia el nombre de respostes de les quals afirmaven portar-lo per fe.» (Bramon, 2007, p. 139).

¹⁶ «El rebuig occidental continuat del vel està provocant un noble increment del seu ús» (Bramon, 2007, p. 139).

¹⁷ «Es el desconocimiento el que relaciona el *hijab*, la obligatoriedad de llevarlo y la pasividad de las mujeres» (De Botton, Puigvert, Taleb, 2004, p. 27).

¹⁸ «La exportación mundial de teoría feminista es parte del proceso de promoción de las normas y valores occidentales.» (Oyèwùmí, 2023, p. 181).

¹⁹ «[Se] intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales» (Butler, 2007, p. 50).

²⁰ La Mikaelah Drullard utilitza el terme ‘feminisme hegemònic-imperial’ per referir-se a aquesta idea de feminisme colonial (Drullard, 2023, p. 100).

que el proposen, com El Hachmi, que diu que «totes aquelles considerades ‘dones musulmanes’ acabarem doblement discriminades.» (El Hachmi, 2019, p. 91). El feminisme occidental no deixa que puguin existir feminismes descolonials que podrien solucionar els problemes que tenen algunes dones en particular, que no són les dones blanques d’Occident, sense haver d’occidentalitzar-se.

Del que no es parla gens, però, és de l’agència de les dones musulmanes immigrants a països laics. Aquestes tenen la capacitat d’escollir per elles mateixes portar o no portar el vel, no totes estan sotmeses a allò que se’ls ha inculcat i imposat des de sempre, sinó que també poden deliberar, enraonar críticament i decidir voler portar-lo sense que ningú els imposi res. Pensar que totes aquestes dones porten el *hijab* per obligació, és reduir automàticament tota aquesta cultura musulmana a un estat de no modernitat i de no desenvolupament des d’aquesta perspectiva occidental.²¹

El Hachmi comenta tot seguit: «El corrent majoritari actual consisteix a dir que la meua religió és la meua identitat i la meua identitat l’he de mostrar externament o no soc res» (El Hachmi, 2019, p. 70). La teua religió no és la teua identitat, però pot ser-ne part; i no estàs *obligada* a mostrar-la externament, però has de ser lliure de poder fer-ho si ho vols. Llibertat que s’hauria de garantir des de l’Estat. No hauries de sentir-te obligada perquè altres habitants del país on vius et vegin com a musulmana igual, confonent procedència amb religió. La pregunta que presenta Juliette Galonnier és justament aquesta: «La identitat musulmana és voluntàriament escollida o ve imposada des de l’exterior?» (Galonnier, 2019, p. 30) [traducció pròpia].²² Així, una dona d’origen magrebí a Espanya pot optar per portar el vel per no defraudar les expectatives dels altres, que pensaran que és musulmana de totes maneres; o per encaixar millor en la seva família o en el seu grup d’origen, pensant que si no es mostra no es valora realment la seva pertinença a ell. El *hijab* condiciona la relació amb l’espanyol, però també amb la gent de l’entorn que és de la mateixa procedència, que potser t’acceptarà millor. En tot cas, l’opinió de El Hachmi em sembla problemàtica quan diu: «Era perfectament conscient que aquell mocador em tancava moltes portes professionals i condicionava la meua relació amb els no musulmans» (El Hachmi, 2019, p. 69). El que indica aquí és que la seva religió era un impediment per la seva integració a Espanya. Però potser aquest problema és un problema de l’Estat espanyol²³ i de la seva societat, i no de la religió, on no s’haurien de veure les dones amb *hijab*, com a persones menys dignes d’accedir a una professió o a un àmbit social, sinó com igual a totes les altres persones residents a Espanya. Hi ha, per tant, un prejudici o sentiment de superioritat, per part dels espanyols en aquest cas, que obligaria les dones que volen portar el *hijab* a desfer-se de la seva identitat i cultura per poder ser respectades.

²¹ Alguns fins i tot ho han caracteritzat amb paraules com ‘salvatge’ o ‘animal’, com el polític català Gabriel Rufián (@europapress, 2026).

²² «L’identité musulmane est-elle volontairement choisie ou imposée de l’extérieur?» (Galonnier, 2019, p. 30).

²³ Galonnier menciona a Bourdieu en aquesta qüestió: «Pierre Bourdieu a suggéré que le problème latent n’était pas tant le voile mais plutôt l’échec de la République française à intégrer ses citoyens originaires du Maghreb.» (Galonnier, 2019, p. 35).

L'autora acaba el llibre dient: «Ara que hem accedit al coneixement (...) volem la llibertat sencera. (El Hachmi, 2019, p. 102)». Aquesta frase, podria haver sigut pronunciada al segle XVIII i sembla que és massa pròxima als discursos il·lustrats de l'època per tenir vigència avui en dia i, per tant, les mateixes crítiques que es fan als il·lustrats se li podrien fer a ella.

5. L'Estat i la violència de l'universal: de Hegel a Césaire i de tornada...

Com hem pogut veure fins ara, existeix una tensió entre el que representaria la unitat dels habitants d'un país i la llibertat que es dona a aquests habitants. Podríem dir, que aquesta tensió fonamental en filosofia política, que és la tensió entre l'individu i l'Estat es pot veure molt explícitament a través de Hegel, especialment a la *Fenomenologia de l'esperit* (Hegel, 1985 [1807]). Dins la figura de l'esperit de §241-264, l'autor diferencia els drets i els deures universals dels individus com a integrants de l'Estat, que anomena sota el nom de moralitat (*Moralität*); de la tradició, la cultura que segueixen els individus com a integrants d'una tribu o d'una família, que anomena eticitat (*Sittlichkeit*). Aquests dos aspectes són irreconciliables segons ell, perquè per poder ser un ciutadà perfecte, imatge d'universalitat, s'ha de deixar enrere totes les seves particularitats, tot el que ens diferencia d'aquest universal: les creences, la identitat cultural, la importància de la família per sobre dels altres ciutadans... és a dir, perdre la llibertat de ser qui som, per poder integrar un tot Estatal.

Deixant de costat a Hegel, aquest procés per arribar a ser ciutadans és, en realitat, un procés d'homogeneïtzació forçada dels individus imposat violentament sobre la diversitat. La laïcitat sembla funcionar exactament d'aquesta manera: per ser acceptat en un lloc que representa l'Estat has de despullar-te de tots els elements que siguin distintius de la teva persona: vestimenta, creences, hàbits... el que fa que es confongui l'homogeneïtzació amb la igualtat i la laïcitat amb una negació de les diferències de la identitat (De Botton, Puigvert, Taleb, 2004, p. 37).

El que m'agradaria assenyalar és que aquestes diferències entre els individus particulars que formen el conjunt d'habitants no és un impediment perquè el país estigui unificat i sigui coherent amb si mateix. Les diferències venen donades abans que apareguin les identitats (Deleuze, 2002), i si aquestes són impersonals i buides no té cap sentit posar aquesta identitat com a base de l'Estat, sinó que és més aviat artificial i contraproduent. Homogeneïtzar no és crear un model nou que pugui englobar tots els models anteriors, sinó que és donar preferència a un model concret, en el cas de la laïcitat, el model d'Europa occidental, per sobre d'altres models, en comptes de tractar a tots els models com a iguals (en valor, encara que diferents en característiques) com diu la teoria de la laïcitat. Per tant, es dona una exclusió de models i una construcció de subjectes que s'ajusten a la norma, gràcies a lleis – com la del 2004 – que ho faciliten (Foucault, 1999). Com diu Césaire:

Veiem les conseqüències que provoca [pensar en l'universal des de les pròpies categories]: deslligar l'home d'ell mateix, deslligar l'home de les seves arrels, deslligar l'home de

l'univers, deslligar l'home de l'humà, i aïllar-lo, en definitiva, en un orgull autodestructor o en una forma racional i científica de barbàrie (Césaire, 2004b, pp. 84-85) [traducció pròpia].²⁴

L'ús del *hijab* o altres vestimentes o complements es veu aleshores com un perill cap a aquesta homogeneïtzació dels ciutadans i com a antifrancès (Galonner, 2017, p. 33) o, fins i tot, com a antioccidental. Però la igualtat i la universalitat no hauria de ser tan descarnada i hauria de ser, tornant a Césaire, «un universal ric de tot el que és particular, ric de tots els particulars, aprofundiment i coexistència de tots els particulars.» (Césaire, 2024, p. 87). Hauríem de saber que sempre partim des d'un lloc situat, amb la seva pròpia cultura i la seva pròpia història, i si volem secularitzar l'Estat no hauríem de voler imposar la nostra cultura en els hàbits i en les indumentàries, sinó més aviat deixar llibertat a què cada persona prengui les seves decisions respecte de la seva vida. És a dir, hauríem de ser menys paternalistes i estar més a favor de la iniciativa ciutadana (Césaire, 2024, p. 83).

6. Conclusions

Com hem pogut veure durant tot el treball, l'ús que se li dona al terme 'laïcitat' és euro-cèntric i colonial. En el cas d'estudi hem mostrat com imposa el model hegemònic que existeix a França sota una pretensió de neutralitat entre les religions. Això respon al fet que el propi Estat francès, com qualsevol altre, està regit per lògiques capitalistes i colonials, i no és sorprenent que se'n derivin lleis de caire racista o xenòfob, ja que, de fet, és estructuralment racista. Això es deu al fet que els Estats moderns van ser desenvolupats d'acord amb l'auge de la colonització i es van consolidar per necessitats comercials i capitalistes. Avui en dia, per tant, no es poden separar l'Estat i el colonialisme, i per això es concep la laïcitat no com una llibertat de culte a favor de la iniciativa particular, sinó que actua de manera paternalista. Posa el model hegemònic com a ideal de perfecció i de neutralitat al qual tothom hauria de voler arribar, i per això hi ha una imposició d'una norma i, al mateix temps, una prohibició d'indumentàries culturalment minoritàries que són criminalitzades.

La qüestió que he estudiat és molt més complicada i enrevessada del que he pogut tractar. Per exemple, aquells que pateixen aquest racisme i aquesta violència esmentada anteriorment han interioritzat la manera de pensar del colonitzador,²⁵ que es posa com a

²⁴ «À penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres. On voit et on n'a que trop vu les conséquences que cela entraîne : couper l'homme de lui-même, couper l'homme de ses racines, couper l'homme de l'univers, couper l'homme de l'humain, et l'isoler, en définitive, dans un orgueil suicidaire sinon dans une forme rationnelle et scientifique de barbarie» (Césaire, 2004b, pp. 84-85).

²⁵ Com diu Fanon, que estudia justament les conseqüències psicològiques d'interioritzar el colonitzador: «Siento, veo en esas miradas blancas que no ha entrado un nuevo hombre, sino un nuevo tipo de hombre, un nuevo género. Vamos... ¡Un negro! Me deslizo por las esquinas, topándome, gracias a mis largas antenas, con los axiomas esparcidos por la superficie de las cosas —la ropa interior de negro huele a negro; los dientes del negro son blancos; los pies del negro son grandes; el ancho pecho del negro—, me deslizo por las esquinas, me quedo callado, aspiro al anonimato, al olvido. Escuchen, lo acepto todo, ¡pero que nadie se percate de que existo!» (Fanon, 2009, p. 115). Lewis R. Gordon, en l'epíleg del mateix llibre, no ho pot explicar millor: «¿Qué ocurre entonces con la racionalidad racista? Una bomba estalla en el alma

neutre absolut i que els criminalitza, i acaben normalitzant i creient que és justificat que s'imposin maneres de vestir o de ser, ja que ells no compleixen la norma imposada pels occidentals. Aquest podria ser el cas, per exemple, de l'autora que més hem examinat, la Najat El Hachmi. A més, la qüestió del vel a França o a Espanya, que he pres com a cas d'estudi, s'entrellaça amb qüestions de gènere que no hem pogut desenvolupar a fons i caldria fer-ho amb més deteniment si volguéssim ser més profunds en la nostra crítica.

Tampoc hem pogut tractar el tema de la laïcitat de manera global i veure com es dona la problemàtica en altres llocs del món amb altres contextos, per exemple als Estats Units o a Turquia, o en països que no han tingut gaires conflictes interreligiosos o interculturals. L'estudi que he fet ha sigut molt restringit i molt situat a una part del món concreta i no pretén globalitzar les seves conclusions, atès que per a fer-ho necessitaria estudiar la qüestió arreu del món o en les seves situacions més significatives. Hem de tenir en compte que a França i a Espanya hi ha hagut tensions amb l'islam des de fa moltíssims anys, des d'al-Àndalus, fins a la colonització d'una part del Magrib al segle passat. Es podria utilitzar però, el cas d'estudi com a model per analitzar altres contextos en el futur, ja que aquesta qüestió no és conceptual i abstracta com el simple estudi dels termes, sinó que necessita un estudi i d'una recerca de les diferents experiències viscudes de les persones que es veuen afectades pels termes que semblen inofensius i abstractes, però que tenen conseqüències reals i greus.

del negro, una explosión lo divide en dos, tal y como W. E. B. Du Bois observó en *The Souls of Black Folk* y en su anterior trabajo «Conservación de las razas», con la conciencia de un «exterior» congelado, de un ser puramente como lo ven los otros, frente a la experiencia vivida de un «interior», de un ser capaz de advertir que él o ella son vistos como seres sin un punto de vista, lo que equivale a no ser visto como ser humano. Esta interacción entre las dimensiones irónicas de la visibilidad y el pensamiento, o doble doblaje, son el sello del pensamiento de Fanon.» (Gordon, 2009, p. 218).

7. Bibliografia

- Europa Press. (2026, 19 de febrer). *Rufián afirma que el burka es una 'salvajada' y una 'animalada': «Si somos izquierda laica de verdad no podemos permitir que se insivibilice a las mujeres de esa manera»*. [Vídeo]. Instagram. <https://www.instagram.com/reel/DU70FokAQ-P/?igsh=MWRva3BIYmFnMWJnbw=> = [Consulta: 25 de febrer 2026]
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2016). *La dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La Frontera: La nueva mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Baqués, J. (2025). Estado y sistema político. A M. Caminal Badía & X. Torrents (Eds.). *Manual de ciencias políticas*. (pp. 39-69). Editorial Tecnos.
- Bessis, S. (2002). *Occidente y los otros: Historia de una supremacía*. Alianza Editorial.
- Bramon, D. (2007). *Ser dona i musulmana*. Editorial Cruïlla.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Césaire, A. (2004a). *Discours sur le colonialisme*. Présence africaine.
- Césaire, A. (2004b). *Discours sur la négritude*. Présence africaine.
- Césaire, A. (2024). *Carta a Maurice Thorez*. Manifest llibres.
- Crasnow, S. (2025). *Feminist perspectives on science*. A E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/feminist-science/>
- De Botton, L., Puigvert, L., & Taleb, F. (2004). *El velo elegido*. El Roure Editorial.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu Editores.
- Diccionari.cat. (s.d.). *Els diccionaris de l'Enciclopèdia*. <https://www.diccionari.cat>
- Drullard, M. (2023). *El feminismo ya fue*. OnA Ediciones.
- Du Bois, W. E. B. (2020). *Las almas del pueblo negro*. Capitán Swing Libros.
- Dussel, E. (1995). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, 5(8), 167-178.
- El Hachmi, N. (2019). *Sempre han parlat per nosaltres*. Edicions 62.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Foucault, M. (1999). *Les anormaux*. Éditions Points.
- Galonner, J. (2019). Discrimination religieuse ou discrimination raciale? *Hommes & migrations*, 1324. <https://doi.org/10.4000/hommesmigrations.8252>
- Giraud, M. (1988). Ethnologie et racisme: Le cas des études afro-américaines. *Ethnologie Française*, 18(2), 153–157. <http://www.jstor.org/stable/40989041>
- Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenologia de l'esperit*. Editorial Laia.
- Henry, P. (2000). *Caliban's reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Routledge.
- Keohane, R. O. (2025). Joseph S. Nye Jr.: Complex Interdependence, Soft Power, and Effective Policy Action. *International Organization*, 79(3), 598–600. <https://doi.org/10.1017/S0020818325100830>.
- Larousse. (s.d.). *Dictionnaire français en ligne*. <https://www.larousse.fr/>
- Lévy-Bruhl, L. (2010). *Mentalité Primitive*. Flammarion.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison negre*. Éditions La Découverte.
- Nye, J. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. PublicAffairs.

- Oyewumi, O. (2023). *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Virus Editorial.
- Public Sénat. (2020, 4 de novembre). *Quelle place pour le port des signes religieux dans l'espace public?* Public Sénat. <https://www.publicsenat.fr/actualites/non-classe/quelle-place-pour-le-port-des-signes-religieux-dans-l-espace-public-185365>
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad: Diálogos sobre política y estética*. Herder.
- Real Academia Española. (s.d.). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). <https://dle.rae.es>
- Relevo. (2024, 25 de juliol). *Atleta francesa cede y acepta no llevar el velo en la ceremonia de apertura de los JJ.OO.* Relevo. <https://www.relevo.com/juegos-olimpicos/atleta-francesa-cede-acepta-llevar-20240725113222-nt.html>
- RMC Sport. (2024, 24 de juliol). *JO 2024 : Pourquoi l'athlète française Soukamba Sylla ne pourra pas porter son voile lors de la cérémonie d'ouverture*. RMC Sport. https://rmcsport.bfmtv.com/jeux-olympiques/jo-2024-pourquoi-l-athlete-francaise-soukamba-sylla-ne-pourra-pas-porter-son-voile-lors-de-la-ceremonie-d-ouverture_AV-202407240447.html
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Editorial Debolsillo.
- Soboul, A. (1982). *La Révolution française*. Éditions Gallimard.
- Toupie.org. (2006). *Dictionnaire des mythologies et des religions*. <https://www.toupie.org/>
- Walzer, M. (1994). Justice and Tribalism: Minimal Morality In International Politics. A *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (pp. 63–84). University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj75nh.8>

MÁS ALLÁ DE LA NORMA Y LA EXCEPCIÓN: EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DEL ORDEN JURÍDICO DESDE SCHMITT HASTA FOUCAULT

Adrià Herrador Martínez

RESUMEN: Este trabajo analiza el problema del fundamento del orden jurídico a partir de la confrontación entre Kelsen y Schmitt. Mientras que Kelsen concibe el derecho como un sistema normativo autónomo cuya validez depende exclusivamente de su estructura formal, Schmitt sostiene que todo orden jurídico presupone aquella decisión soberana que se manifiesta de forma paradigmática en el estado de excepción. A partir de esta oposición, el trabajo examina la tensión entre la norma y la decisión y lo conflictivo que supone que los sistemas contemporáneos incorporen mecanismos capaces de suspender el propio orden jurídico.

Posteriormente, el análisis se desplaza hacia las propuestas de Dewey y de Honneth, cuyas teorías permiten reinterpretar el derecho y así comprender la legitimidad democrática. Finalmente, la incorporación de Foucault amplía el análisis realizado hacia formas más contemporáneas de ejercicio de poder, mostrando cómo las dinámicas disciplinarias y los mecanismos de normalización atraviesan las sociedades democráticas actuales más allá de la lógica clásica de la soberanía.

Introducción

Esta cuestión del fundamento del orden jurídico constituye, ciertamente, uno de los problemas centrales de la filosofía política y de la teoría del derecho modernas. La pregunta acerca de qué es lo que sostiene en última instancia la validez del derecho atraviesa una buena parte del pensamiento jurídico contemporáneo y remite, inevitablemente, a la relación entre la *normatividad* y el *poder*; términos que serán troncales en este trabajo. En este contexto, entonces, la confrontación entre las teorías de Hans Kelsen y Carl Schmitt representa uno de los momentos fundamentales y primeros de este debate que expongo.

La teoría pura del derecho, desarrollada concretamente por Kelsen (2009), constituye uno de los intentos más ambiciosos de querer construir una *ciencia*²⁶ jurídica autónoma, separada de consideraciones políticas, morales, sociológicas... Esto es, pretende hacer de ello una cuestión totalmente objetiva y separada universalmente. Desde esta perspectiva, pues, el derecho aparece como un sistema jerárquico de normas cuya validez deriva exclusivamente de otras normas superiores. Frente a ello, Schmitt (2009) se mantiene en una postura que defiende que ningún orden jurídico puede fundamentarse completamente en la normatividad, ya que, de facto, toda legalidad presupone una instancia capaz de decidir en situaciones excepcionales. Consecuentemente, la soberanía, bajo este prisma schmittiano, se define entonces por su capacidad de decidir sobre el estado de excepción, aquella situación en la que se termina revelando que el fundamento último del derecho no reside únicamente en la norma, sino también en la decisión política.

Cabe remarcar que esta tensión presentada entre el normativismo y el decisionismo no constituye simplemente un debate histórico ligado principalmente a la crisis de la República de Weimar,²⁷ sino que continúa, hoy día, planteando problemas fundamentalmente políticos para comprender las democracias contemporáneas. De hecho, es palpable que los sistemas constitucionales actuales incorporan mecanismos jurídicos que permiten la suspensión parcial de garantías y derechos en determinadas situaciones de crisis, sea un ejemplo la pasada pandemia de COVID-19,²⁸ lo que pone de manifiesto la persistencia de la tensión entre la legalidad y la radical excepción. Dicho esto, la posibilidad de que el propio derecho contemple jurídicamente su auto-suspensión introduce una contradicción que verdaderamente es difícilmente resoluble desde una concepción puramente normativa del orden jurídico.

Sin embargo, eso sí, cabe decir que reducir el problema exclusivamente a la oposición entre norma²⁹ y decisión³⁰ también resulta un tanto insuficiente para comprender la complejidad de las sociedades democráticas contemporáneas. Por ello, este trabajo propone ampliar el análisis incorporando perspectivas filosóficas diversas que permitan pensar el derecho no únicamente desde la soberanía o la normatividad, sino también desde las prácticas sociales y las dinámicas de legitimación, que, en este caso, a modo ilustrativo, actúan como una escala de grises entre el blanco y el negro.

²⁶ *Ciencia* en tanto que formulación absoluta de la cuestión del derecho.

²⁷ La República de Weimar (1919-1933) estuvo marcada por una profunda crisis política, económica e institucional que condicionó decisivamente el pensamiento jurídico y político de Carl Schmitt.

²⁸ Evento histórico en el que estado de alerta/estado de excepción dio paso a decisiones soberanas de estilo schmittiano.

²⁹ Se entiende aquí por ‘norma’ la concepción kelseniana del derecho como sistema jerárquico y autónomo de validez formal, independiente de elementos políticos o morales (Kelsen, 2009).

³⁰ La ‘decisión’ remite aquí al decisionismo schmittiano, según el cual todo orden jurídico presupone una instancia soberana capaz de decidir sobre el estado de excepción (Schmitt, 2009). Véase también Kervégan (2007).

Conviene destacar las aportaciones del filósofo y sociólogo alemán perteneciente a la tercera generación de la Escuela de Frankfurt Axel Honneth permiten reinterpretar el derecho como una institucionalización de relaciones de reconocimiento,³¹ en las que la validez jurídica depende también de su capacidad para garantizar formas de respeto recíproco entre los individuos. A su vez, cabe acudir a la previa filosofía pragmatista del filósofo y psicólogo estadounidense John Dewey, que introduce una concepción del derecho más empírica y vinculada a la práctica democrática y, asimismo, a la resolución de problemas sociales concretos, alejándose tanto de la autosuficiencia normativa como del decisionismo soberano.

Finalmente, en el trabajo se incorpora la perspectiva de Michel Foucault, especialmente mediante su obra *Vigilar y castigar* (publicada en 1975 en un contexto de crisis institucionales), con el objetivo de ampliar la reflexión sobre las formas contemporáneas del poder. Si en un inicio Schmitt había situado el problema fundamental del poder en su excepción soberana, Foucault (2002), en su caso, muestra cómo las sociedades modernas³² desarrollan mecanismos disciplinarios que operan de manera continua sobre los individuos mediante dispositivos de vigilancia que llevan a la normalización del control. Bajo esta lupa, entonces, el poder ya no se manifiesta únicamente en la suspensión excepcional del derecho, sino que también lo hace, especialmente, en la producción cotidiana de subjetividades³³ que, de hecho, son adaptadas a determinadas formas dentro de la organización social.

Una vez llegados a este punto, se verá cómo la cuestión, por así decir, ya no consiste solamente en determinar quién decide en situaciones excepcionales, sino también en aprehender cómo el poder atraviesa las instituciones³⁴ y las prácticas sociales incluso dentro de aquellos contextos formalmente democráticos. A lo largo del trabajo, entonces, se defenderá que las democracias actuales no han eliminado las tensiones señaladas por Schmitt (2009), dado que la descripción objetiva de la situación política señalada por el nacionalsocialista alemán es difícil de desmentir, pero sí han transformado profundamente las formas de ejercicio del poder. La excepción, sin embargo, continúa desempeñando un papel relevante en los sistemas jurídicos más contemporáneos, aunque combinada con mecanismos disciplinarios³⁵ y formas difusas de control que exceden el marco clásico de la soberanía.

Este trabajo se propone analizar el fundamento del orden jurídico a partir de la confrontación entre las dos teorías expuestas, con el objetivo de, en cierto modo, lograr esclarecer la relación entre norma³⁶ y decisión.³⁷ En particular, se examinará hasta qué punto el derecho puede entenderse por nosotros como un sistema normativo puramente autónomo y en qué medida la existencia de mecanismos excepcionales pone en cuestión dicha supuesta

³¹ El reconocimiento constituye uno de los pilares fundamentales de la teoría de Axel Honneth, quien sostiene que la autorrealización individual depende de formas recíprocas de aceptación social y jurídica (Honneth, 1997). Véase también París Albert (2018).

³² El término ‘moderno’ no se utiliza aquí únicamente en sentido histórico, sino para referirse a las formas contemporáneas de organización política y disciplinaria analizadas por Foucault (2002).

³³ Para Foucault, la subjetividad no constituye una realidad natural previa al poder, sino el resultado histórico de prácticas disciplinarias y mecanismos de normalización social (Foucault, 2002; Foucault, 1982).

³⁴ Foucault identifica estas nuevas formas de control con mecanismos disciplinarios que operan mediante la vigilancia, la corrección y la normalización constante de las conductas (Foucault, 2002).

³⁵ El poder disciplinario no actúa únicamente reprimiendo, sino también produciendo sujetos adaptados a determinadas formas de racionalidad social y política (Foucault, 1982).

³⁶ Se entiende aquí la concepción normativista de Kelsen, según la cual el derecho constituye un sistema autónomo de normas cuya validez depende de su estructura formal y no de decisiones políticas concretas (Kelsen, 2009).

³⁷ Se hace referencia aquí al decisionismo de Schmitt, para quien la soberanía se manifiesta plenamente en la capacidad de decidir sobre el estado de excepción (Schmitt, 2009; Kervégan, 2007).

autonomía. Asimismo, se determinará la relevancia más contemporánea de este debate, atendiendo, principalmente, a la forma en que los ordenamientos jurídicos actuales logran gestionar³⁸ la excepción.

Por otro lado, la hipótesis inicial que guía el trabajo sostiene que, si bien el modelo normativista de Kelsen ofrece aquella base, aquella estructura indispensable para la comprensión del derecho como un sistema de normas eficiente, siempre resulta insuficiente para dar cuenta de aquellas situaciones en las que el orden jurídico se enfrenta a unos límites turbulentos. En estos casos, aparece la teoría de Schmitt como aquella que proporciona, efectivamente, un marco conceptual que permite entender el papel de la decisión soberana, aunque, eso sí, al precio de introducir un corte, una tensión difícilmente compatible con la idea de un derecho plenamente autónomo, democrático, etc. En consecuencia, el análisis del estado de excepción no solo revela una dimensión esencial del poder político, sino que pone de manifiesto la imposibilidad de resolver de manera definitiva y perfecta la relación entre derecho y poder.

También cabe añadir que, lejos de pretender ofrecer una solución que sea concluyente a este problema, el trabajo mostrará la profundidad del tema y la persistencia en la actualidad de una tensión que sigue siendo constitutiva del pensamiento jurídico. En este sentido, la confrontación entre Kelsen y Schmitt no debe entenderse como una oposición ya superada, ni mucho menos, sino como una clave interpretativa altamente fundamental para comprender los desafíos actuales del Estado de derecho de nuestros días.

1. Marco teórico y metodológico

1.1 Marco teórico: Schmitt y Kelsen

La cuestión del fundamento del orden jurídico constituye, desde sus inicios, uno de los problemas centrales más persistentes de la filosofía del derecho. Partiendo de formulaciones clásicas y adentrándose en sus desarrollos más contemporáneos, el pensamiento jurídico, tal y como se ha podido observar a lo largo de su transcurso, ha oscilado siempre entre dos polos fundamentales. El primero de ellos está relacionado con la aspiración a concebir el derecho como un sistema normativo autónomo, es decir, aquel capaz de justificarse a sí mismo a través de criterios formales de validez. Por otro lado, el segundo se vincula al reconocimiento de que dicho sistema parece presuponer, en último momento, una instancia de decisión que no puede ser plenamente reducida a la mera normatividad. Esta tensión, lejos de ser un mero debate teórico, atraviesa la mismísima estructura de los ordenamientos jurídicos modernos y, consecuentemente, condiciona su modo de funcionamiento, especialmente en contextos de crisis, tales como el terrorismo, los estados de alarma, las guerras y otras situaciones límite que producen un estado de excepción.

En este contexto, la confrontación entre las teorías de Hans Kelsen y Carl Schmitt se presenta en la actualidad como una de las formulaciones más nítidas y también más radicales de dicha problemática. Mientras que Kelsen, a través de su propuesta de una teoría pura del derecho, aspira a lograr depurar el análisis jurídico de todo elemento de carácter extra-normativo,

³⁸ La incorporación posterior de Honneth, Dewey y Foucault pretende precisamente reformular algunos elementos de la crítica schmittiana sin asumir necesariamente las consecuencias autoritarias derivadas de su decisionismo.

construyendo, así, un sistema cerrado basado en la validez formal de las normas, Schmitt introduce una crítica decisiva cuando señala que ningún orden jurídico puede sostenerse sin presuponer, previamente, una instancia capaz de decidir en situaciones en las que la norma resulta del todo insuficiente. Esta oposición entre la *normatividad* y la *decisión* no constituye simplemente una divergencia conceptual y teórica, sino que, en suma, remite a concepciones profundamente distintas acerca de la naturaleza del derecho, de su relación con el poder político y, además, de los límites de su propia autonomía que condicionan la práctica del derecho y el sistema jurídico que defenderá cada autor.

La obra *Teología política* (publicada en 1922 en el contexto de la crisis de la República de Weimar), de Schmitt, ocupa un lugar altamente privilegiado en este debate entre normatividad y decisión, de manera un tanto provocadora, la tesis según la cual «el soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (Schmitt, 2009, p.13). Con esta simple afirmación, Schmitt no solo cuestiona la validez de la autosuficiencia del derecho entendido como un sistema normativo, sino que, ciertamente, desplaza el centro de gravedad del análisis jurídico hacia aquellas situaciones límite (guerras, estados de alarma...) en las que el orden jurídico, como se decía previamente, se debe suspender para, así, garantizar su propia continuidad. Entonces, el estado de excepción aparece así no como un fenómeno marginal, sino, más bien, como el punto en el que se revela el fundamento último del orden jurídico, esto es, la existencia de una decisión soberana que jamás puede ser deducida de la norma misma.

Luego, frente a esta concepción, la teoría desarrollada por Kelsen en su obra *Teoría pura del derecho* (publicada en 1960 en el contexto del positivismo jurídico y del intento de construir una ciencia jurídica autónoma) representa, siendo precisos y breves, el intento más sistemático de afirmar la autonomía del derecho respecto de la política. Esto quiere decir que el autor en cuestión concibe el orden jurídico como «una estructura jerárquica de normas cuya validez se fundamenta, única y exclusivamente, en su pertenencia a un sistema» (Kelsen, 2009, pp. 15-20). Kelsen, con esto, pretende excluir del análisis jurídico cualquier tipo de referencia a la voluntad soberana o a la decisión política, a diferencia de Schmitt. El derecho, en su sentido, se presenta así como un orden cerrado,³⁹ más autosuficiente y formalmente coherente, capaz de darse a sí mismo su propia legitimidad.

Sin embargo, pese a la aparente solidez de este modelo, se debe poner en cuestión cuando se consideran aquellas posibles situaciones en las que el propio orden jurídico prevé la posibilidad de su suspensión. Tal y como se señalaba, los estados de excepción, lejos de situarse completamente fuera del derecho, se encuentran, lógicamente, regulados por él mismo. Esto introduce, ciertamente, una paradoja muy difícil de resolver. Esta paradoja nos muestra que el sistema normativo debe⁴⁰ incorporar en su seno mecanismos que permitan la interrupción de su propia normalidad jurídica. Esta extraña circunstancia obliga a replantear la pretensión de autosuficiencia del derecho y, como consecuencia, abre la puerta a la hipótesis schmittiana según la cual la decisión soberana constituye un elemento irreducible e importantísimo del orden jurídico.

De este modo, la tensión entre la norma y la decisión se manifiesta como una tensión que es interna del propio Estado de derecho. Por un lado, la Constitución se presenta como aquel instrumento fundamental para limitar el poder y, de este modo, garantizar, o intentar

³⁹ Cerrado en tanto que al margen de la existencia de otros ámbitos como la política, la moralidad, la sociología, etc.

⁴⁰ Deber en cuanto a su significado dentro del marco del derecho y no de uso cotidiano.

garantizar, la estabilidad del orden jurídico. Por otro lado, también habilita la adopción de algunas medidas excepcionales que suelen implicar la restricción y suspensión de derechos fundamentales. Entonces, la posibilidad jurídica de la excepción introduce un elemento que desborda toda lógica puramente normativa y pone de relieve esa persistencia de una dimensión política⁴¹ en el corazón mismo del derecho.

1.2. Marco metodológico

La excepción deja así de presentarse, por lo tanto, como una ruptura externa del derecho para convertirse en última instancia, por así decir, en una posibilidad interna del mismo. Sin embargo, claro está, esta internalización no resuelve la tensión entre norma y decisión, sino que la convierte en una característica estructural del orden jurídico. En este sentido, la pretensión de autosuficiencia del derecho se ve cuestionada no desde fuera, sino desde sus propios mecanismos de funcionamiento.

Seguido de lo anterior, en las democracias del ahora, esto se manifiesta en la recurrencia de mecanismos jurídicos que permiten la adopción de medidas excepcionales en contextos de crisis. Aunque estas medidas se encuentran formalmente reguladas por el derecho, su aplicación pone de relieve la existencia de un margen de decisión que no puede ser completamente reducido a la normatividad, ya que no es lógicamente posible. De este modo, la excepción no aparece como una anomalía del sistema, sino como una herramienta integrada en su funcionamiento.

Llegados a este punto, la confrontación que se ha podido ver entre las teorías de Hans Kelsen y Carl Schmitt permite identificar con una cierta claridad una tensión fundamental en el pensamiento jurídico moderno. En él, existe la dificultad de fundamentar el orden jurídico exclusivamente en la normatividad o, por el contrario, en la decisión soberana. Sin embargo, tal como se ha puesto de manifiesto en los apartados anteriores, ambas posiciones parecen conducir a una especie de callejón sin salida, a una constante espiral. Mientras que el normativismo kelseniano no logra dar cuenta de las situaciones en las que el propio orden jurídico se enfrenta a sus límites, el decisionismo schmittiano, aun siendo descriptivamente potente y certero, introduce una concepción del poder poco deseable por lo difícilmente compatible que es con los principios del Estado de derecho.

En este momento, la cuestión que se plantea no es ya cuál de las dos teorías ofrece una mejor explicación del derecho, sino, más bien, si es posible reformular el problema en otros términos. En lugar de insistir en la oposición entre norma y decisión como única clave interpretativa y sucumbir ante el bucle presente, cabe preguntarse si el fundamento del orden jurídico puede situarse en un plano distinto, que permita integrar de un modo eficaz la dimensión normativa y la dimensión política sin reducir una a la otra.

⁴¹ Posibilidad real de conflicto.

2. Desde Schmitt hasta lo democrático

2.1. La diada decisión y norma

Cuando nos centramos en el contexto de las democracias contemporáneas, generalmente, esta problemática adquiere una relevancia particular. La recurrencia de situaciones de crisis, ya sean de naturaleza sanitaria, bélica o de cualquier tipo, ha llevado a una habitual utilización de mecanismos excepcionales que, aun estando formalmente previstos y dotados por el propio orden jurídico, plantean muchos interrogantes acerca de sus límites (si es que deben tenerlos) y de su compatibilidad con los supuestos principios del reconocido Estado de derecho.⁴² En este sentido, el pensamiento de Schmitt ha sido recuperado en la contemporaneidad, no tanto como una propuesta normativa básica, sino como una herramienta analítica útil y capaz de describir las dinámicas de poder que se manifiestan en estos contextos más recientes.

No obstante, cabe reconocer que la notoria capacidad descriptiva⁴³ de la teoría schmittiana no implica, ni muchísimo menos, asumir sus implicaciones normativas. Como ya han señalado intérpretes contemporáneos como Jean-François Kervégan (2007), la obra de Schmitt pone de manifiesto los límites del normativismo jurídico, pero al mismo tiempo (siendo este el punto clave de su obra) plantea unos riesgos muy evidentes en la medida en que puede ser utilizada para legitimar unas formas de poder muy poco compatibles con los principios democráticos defendidos desde la modernidad en Occidente (2007, pp. 35-50). De ahí nace la necesidad de lograr abordar esta problemática desde una perspectiva siempre crítica, jamás apologética, que permita distinguir entre el verdadero valor descriptivo del análisis schmittiano y sus posibles usos normativos puntuales.

2.2. Una propuesta conciliadora a partir de Dewey y Honneth

Una posible vía para llevar a cabo esta reformulación se encuentra en aquellas corrientes de pensamiento que conciben el derecho, no como un sistema cerrado, ni como una mera expresión de la voluntad soberana, sino como una práctica social históricamente situada. En este sentido, las propuestas de John Dewey (2004) y Axel Honneth (1997) ofrecen herramientas conceptuales especialmente fecundas, útiles para destensar lo previo expuesto, en la medida en que permiten pensar el derecho a partir de categorías novedosamente positivas⁴⁴ como el reconocimiento, también la interacción social y, centralmente, la deliberación democrática.⁴⁵

La filosofía pragmatista de John Dewey introduce una concepción del derecho que refuerza esta orientación al situar su sentido en la pura práctica. Para este autor, el derecho no es un sistema cerrado de normas, sino más bien un instrumento que las sociedades han utilizado y usan para resolver problemas específicos, concretos, que van sucediendo a lo largo de la historia. Su validez, por ende, no depende de su coherencia interna ni de su origen soberano,

⁴² Modelo en el que todos los individuos y todas las instituciones se hallan sometidos por igual a la ley.

⁴³ En relación al análisis de su contexto histórico.

⁴⁴ Se entiende por *positivo* aquello que se acerca a lo democrático.

⁴⁵ En última instancia, la superación de lo abstracto en lo político y la introducción de una cooperación resolutoria de conflictos cotidianos.

sino, en este caso, de su capacidad para funcionar eficazmente en la regulación de la vida social.⁴⁶

Esto implica entender el derecho como un proceso abierto, un proceso en constante revisión, en el que nada es entendido como fijo. Por ejemplo, las normas no son entidades fijas, sino hipótesis que deben ser evaluadas a la luz de sus consecuencias. La democracia, en este preciso contexto, no se reduce únicamente a un conjunto de procedimientos formales, sino que constituye una forma de vida en la que los individuos participan activamente en la definición de los problemas y en la búsqueda de las consecuentes soluciones.

Este formato de trato de la excepción puede interpretarse como una comprensión del momento en el que el sistema jurídico se ve obligado a adaptarse a circunstancias nuevas que no han sido previstas por las normas existentes. Sin embargo, yendo más allá, esta adaptación no debe entenderse como una suspensión pura, simple y llana del derecho, sino como parte de un proceso mucho más amplio y mucho más específico de reajuste, en el que intervienen múltiples autores,⁴⁷ en su evidente diversidad, y en el que la legitimidad se construye de una manera más progresiva.

En este punto, lo que resulta especialmente relevante en la propuesta de Dewey es que, de hecho, permite pensar la relación entre derecho y poder sin recurrir nunca a términos como la autosuficiencia normativa o la figura de la decisión soberana. El poder no se concentra, consecuentemente, en una instancia única, sino que, más bien, se distribuye en un conjunto de prácticas sociales en las que se configura ese orden jurídico. De este modo, la excepción dejará de aparecer como un punto de ruptura absoluta y fatal y lo hará para integrarse en la dinámica de la transformación del nuevo derecho.

Desde la perspectiva de Honneth (1997), el derecho debe entenderse como una de las formas institucionales en las que se articulan las relaciones de reconocimiento recíproco entre los individuos. Esta concepción se inscribe en una tradición que remite a la filosofía social de raíz hegeliana, en la que la libertad no se concibe como aquella mera ausencia de coacción, sino como el verdadero resultado de unos procesos sociales en los que los sujetos se reconocen mutuamente como portadores de derechos.⁴⁸

En este nuevo marco, el derecho no va a aparecer como un simple sistema autónomo que se impone desde fuera a la sociedad, sino como una construcción histórica que refleja y, al mismo tiempo, configura las expectativas normativas de los individuos. La validez jurídica, por tanto, no puede reducirse a la coherencia formal del sistema ni tampoco a la decisión de una instancia soberana, sino que depende de su capacidad para garantizar formas de reconocimiento que permitan a los sujetos desarrollar su autonomía.⁴⁹

Esta idea, como se puede apreciar, introduce un desplazamiento significativo respecto del debate entre Kelsen y Schmitt. Mientras que ambos autores tienden a situar el fundamento del derecho en un nivel relativamente abstracto, trátase de la norma o de la decisión, Honneth lo ancla justamente en las dinámicas sociales concretas en las que se configuran las relaciones de reconocimiento. Como consecuencia, el derecho se convierte así en un campo de lucha en

⁴⁶ Referente a la cotidianidad antes expresada.

⁴⁷ Valgan en esta autoría los individuos y también las múltiples instituciones.

⁴⁸ Se da paso a la pluralidad y se destruye la concepción del otro negativa que carga Schmitt con el concepto *enemigo*.

⁴⁹ Relativo a un logro intersubjetivo de reconocimiento.

el que se dirimen conflictos sociales que tienen que ver con cuestiones tales como la dignidad y la inclusión.

En relación con lo mencionado, los momentos de crisis, de excepción en términos schmittianos, pueden ser reinterpretados no solo como meras situaciones en las que la norma ha fallado o en las que emerge aquella decisión soberana de la que el jurista nacionalsocialista comenta, sino como indicios de tensiones mucho más profundas en el tejido social.⁵⁰ La recurrencia de mecanismos excepcionales puede entenderse, en este sentido, como un síntoma de aquellos déficits en las formas de reconocimiento institucionalizadas. En el justo momento en el que determinados grupos o situaciones quedan fuera de los marcos habituales de protección jurídica, el recurso a la excepción pone de manifiesto la insuficiencia del orden presente existente para integrar adecuadamente esas demandas.

Esto que se ha tratado permite desplazar el foco desde la estructura formal del derecho hacia las condiciones sociales de posibilidad.⁵¹ Entonces, la cuestión, digamos, ya no es únicamente cómo fundamentar el derecho, sino en qué medida las instituciones jurídicas pueden responder a aquellas expectativas de reconocimiento de los sujetos. Entendiéndose así, la excepción, hasta el momento vista desde un prisma muy alarmante, deja de ser un fenómeno puramente jurídico para convertirse en un indicador de tensiones políticas/sociales no resueltas.

3. Transformando el *poder* de Schmitt. Foucault

Una vez llegados a este punto, la reflexión sobre el tema derecho-poder va a ser vista desde la perspectiva de Michel Foucault a partir de sus tesis desarrolladas en *Vigilar y castigar* (publicada en 1975 en un contexto de crisis institucionales). La entrada de Foucault permite una reformulación del problema que había articulado la confrontación entre Kelsen y Schmitt y que se había depurado mediante Dewey y Honneth. Foucault (2002), por su cuenta, desplaza su análisis hacia una dimensión distinta, esto es, la de las prácticas concretas mediante las cuales el poder produce sujetos mientras organiza sus conductas.

Este desplazamiento del poder a un campo más disperso resulta decisivo porque implica dejar de entender el poder exclusivamente desde la soberanía, puesto que el problema central de las sociedades modernas ya no reside en determinar quién posee el poder soberano o quién decide, sino en comprender cómo el poder circula de manera permanente a través de discursos y mecanismos de normalización. Es justo entonces cuando el poder deja de presentarse bajo la forma visible de la suspensión jurídica para adoptar formas mucho más difusas en lo cotidiano y no solo en lo excepcional.⁵²

Las sociedades modernas desarrollan progresivamente una tecnología política distinta de la soberanía clásica, ya que, mientras que el poder soberano tradicional se ejercía a través del castigo espectacular y de la afirmación visible de la autoridad, el poder disciplinario moderno opera de manera mucho más silenciosa. Esto se debe a que su objetivo ya no es únicamente

⁵⁰ Se da paso aquí a toda una historia de relaciones entre los múltiples actores sociales.

⁵¹ Se introduce este término de la mano de una aparición de múltiples posibles problemas venidos de la pluralidad presentada.

⁵² La excepción continúa funcionando aquí como horizonte interpretativo, aunque desplazada desde la decisión soberana hacia formas más difusas de ejercicio del poder (Schmitt, 2009; Foucault, 2002).

reprimir, sino producir individuos útiles/normalizados.⁵³

Lugares como la prisión, la escuela o la fábrica aparecen entonces como espacios privilegiados de ejercicio de este nuevo poder disciplinario y es justo a través de mecanismos de vigilancia y corrección que estas instituciones modelan conductas. Esta transformación, pues, resulta relevante para el problema del fundamento del orden jurídico porque modifica profundamente la relación derecho-poder. En Foucault (2002), a diferencia de Schmitt (2009), el poder no necesita necesariamente suspender el derecho para afirmarse, ya que opera constantemente dentro de la propia normalidad institucional.⁵⁴

Precisamente por ello, la lectura de Foucault también introduce una dimensión crítica fundamental en relación con el problema del derecho bajo el prisma kelseniano, puesto que allí donde Kelsen veía un sistema normativo autónomo, Foucault (2002) revela la existencia de toda una red de prácticas disciplinarias que superan el propio funcionamiento de las instituciones jurídicas. Consecuentemente, el derecho deja entonces de aparecer como un ámbito separado del poder para convertirse en uno de los diferentes espacios en los que este (el poder) se organiza.

La relevancia de esta transformación es enorme, puesto que Foucault permite sustraer de Schmitt la verticalidad que imposibilitaba su relación con la democracia y, en efecto, el autor francés lo hace mediante la dispersión del poder, algo mucho más cercano a una pluralidad clásica de lo democrático, que no por ello más deseable o solucionador del conflicto. Entonces, el Estado pierde cierto grado de poder, ya que este no se concentra únicamente en una autoridad suprema, sino que circula a través de múltiples relaciones sociales. Esta idea conecta, además, con las perspectivas de Honneth y Dewey desarrolladas anteriormente, cerrando este círculo en la medida en que también ellas desplazaban el análisis desde la abstracción normativa hacia las prácticas sociales concretas.⁵⁵ De este modo, se da un paso hacia adelante por lo que respecta a dar cierta validez a las concepciones schmittianas, pero, a su vez, entender que no se debe caer necesariamente en lo soberano del autor nacionalsocialista.

Expuesto aquello, cabe detenerse y hacer hincapié en el hecho de que las prácticas sociales no son únicamente espacios de deliberación democrática, sino principalmente ámbitos de control. Esto es, el sujeto moderno no es portador de derechos, sino que es un resultado de procesos históricos de disciplinamiento que configuran sus formas de actuar, tal y como se ha expuesto, sutilmente. En efecto, no se debe caer en el pensamiento de que esta «resolución» foucaultiana está exenta de problematización.

A la luz de estas consideraciones, el problema inicial del trabajo, entonces, adquiere una complejidad mucho mayor, dado que, lejos de solucionarse este problema, la cuestión ya no consiste únicamente en determinar si el fundamento del derecho reside en la norma o en la decisión soberana, sino en comprender cómo las formas contemporáneas de poder atraviesan

⁵³ El objetivo de la disciplina consiste en producir individuos útiles, dóciles y socialmente funcionales mediante prácticas continuas de vigilancia y corrección (Foucault, 2002).

⁵⁴ Mientras Schmitt situaba el núcleo del poder en la suspensión excepcional del orden jurídico. Foucault muestra cómo los mecanismos de control terminan integrándose en la propia normalidad institucional, diluyendo progresivamente la separación entre norma y excepción (Schmitt, 2009; Foucault, 2002).

⁵⁵ Las relaciones sociales no dependen exclusivamente de acciones individuales, sino también de estructuras institucionales y prácticas colectivas que condicionan la producción de subjetividad y reconocimiento (Honneth, 2014; Dewey, 2004).

simultáneamente la normatividad jurídica y los mecanismos disciplinarios mediante las instituciones modernas.

Dicho esto, se puede sustraer que las democracias contemporáneas aparecen atravesadas por una tensión permanente entre libertad y control. Esto se puede afirmar así, ya que, por un lado, mantienen estructuras jurídicas orientadas a garantizar derechos y limitar el poder político. Por otro lado, desarrollan dispositivos disciplinarios cada vez más sofisticados que regulan conductas difíciles de percibir precisamente porque operan dentro de la aparente normalidad democrática.

Precisamente en esta complejidad reside la actualidad del problema planteado, a lo que se pretendía llegar desde un inicio. En efecto, las sociedades contemporáneas no han eliminado las tensiones entre el derecho y el poder identificadas por Kelsen y Schmitt, pero sí han transformado sus formas.

4. Conclusiones

En una primera instancia, la dicotomía inicial Hans Kelsen-Carl Schmitt ha servido como punto de partida para mostrar las limitaciones tanto de una concepción puramente normativa del derecho como de una fundamentación basada exclusivamente en la decisión soberana. Se ha entendido que la teoría pura del derecho de Kelsen (Kelsen, 2009) representa un esfuerzo por construir un modelo jurídico racional y autónomo, pero, a su vez, esta pretensión encuentra dificultades cuando el orden jurídico se enfrenta a situaciones excepcionales que exigen decisiones imposibles de derivar únicamente de la norma. La crítica schmittiana, que ejerce de némesis, resulta especialmente significativa, ya que pone de manifiesto la dependencia última del derecho respecto de una instancia capaz de decidir sobre la excepción.

No obstante, aunque Schmitt (2009) revela los límites del normativismo, su propuesta decisionista introduce problemas democráticos. La soberanía entendida como poder de suspender el orden jurídico sitúa el fundamento del derecho en una instancia política difícilmente compatible con los principios democráticos y con la idea de limitación jurídica del poder. Por eso, el estado de excepción aparece, así como un espacio ambiguo en el que el derecho parece suspenderse para garantizar su propia conservación. A partir de aquí, el trabajo ha pretendido rescatar los puntos clave de la teoría de la excepción de Schmitt mediante autores que pueden trazar un puente entre su trabajo y la democracia. Se han incorporado las perspectivas de Dewey (2004) y de Honneth (1997), cuyas propuestas permiten comprender el derecho como una práctica social vinculada a procesos de reconocimiento. A partir de este momento dado, el derecho deja de aparecer como un sistema completamente cerrado o como una mera expresión de la soberanía para convertirse en una construcción histórica en constante transformación.

Finalmente, se ha culminado la investigación de este problema con la incorporación de la perspectiva de Foucault (2002), que muestra que las sociedades modernas no se organizan únicamente a partir de la soberanía y de la excepción, sino también mediante mecanismos disciplinarios que actúan de manera constante sobre las formas de subjetividad. Esto se ha definido así, ya que el poder no opera exclusivamente a través de grandes decisiones soberanas o de la suspensión excepcional del derecho, sino también mediante prácticas cotidianas de control.

Esto resulta especialmente relevante para reinterpretar la actualidad del problema planteado por Schmitt (2009), ya que si el decisionismo schmittiano permitía comprender cómo el poder se manifiesta en momentos excepcionales, Foucault (Foucault, 2002) muestra que el funcionamiento ordinario de las democracias contemporáneas implica también formas mucho más difusas y permanentes de ejercicio del poder, puesto que la disciplina no sustituye completamente a la soberanía, sino que la transforma profundamente. Entonces, las democracias contemporáneas son atravesadas por una doble lógica. Por un lado, continúan recurriendo a mecanismos excepcionales capaces de suspender parcialmente determinadas garantías jurídicas en situaciones de crisis, pero, por otro, desarrollan formas disciplinarias de control que operan incluso en ausencia de excepción visible.

Reconocer esta complejidad, bajo mi punto de vista, no implica renunciar a la idea de un derecho capaz de limitar el poder, sino que invita a asumir que dicha limitación nunca se encuentra garantizada de manera definitiva. Entonces, el derecho parece constituir una construcción histórica siempre inacabada, expuesta constantemente a procesos de transformación y de consecuente reorganización. Precisamente en esta inestabilidad reside tanto su fragilidad como su posibilidad crítica y, ciertamente, la posibilidad de esto no debe llevar necesariamente al extremo schmittiano.

Quizá el problema fundamental del derecho contemporáneo no sea únicamente determinar quién decide, ni tampoco garantizar la absoluta autonomía de la norma, sino comprender que toda democracia vive inevitablemente tensionada entre la necesidad de preservar el orden y el riesgo permanente de que este mismo termine justificando formas sutiles de dominación (lo que es consecuente de aceptar la pluralidad social). Precisamente por ello, pensar críticamente el derecho exige no olvidar nunca que allí donde una sociedad afirma proteger su libertad, comienza también a definir los límites de aquello que está dispuesta a tolerar. Y tal vez sea ahí donde reside la tarea más importante, esto es, impedir que la necesidad de conservar el orden termine convirtiéndose, silenciosamente, en la normalización de la excepción (Schmitt, 2009; Foucault, 2002).

5. Bibliografía

5.1. Bibliografía principal

- Dewey, J. (2004). *Democracia y educación*. Morata.
- Dewey, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Morata.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del derecho* (2.^a ed.). Eudeba.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Katz Editores.
- Schmitt, C. (2009). *La dictadura*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.

5.2. Literatura crítica

- Arroyo, G. D., Saharrea, J. M., & Viale, C. M. (2025). Democracia, cooperación y conflicto. John Dewey en la filosofía política de Axel Honneth. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 44(1).
- Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hart, H. L. A. (1963). *El concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Kervégan, J.-F. (2007). *¿Qué hacer con Carl Schmitt?* Escolar y Mayo Editores.
- Mohan, R. (2020). Crítica y Reconstrucción normativa. La subsunción del análisis de la sociedad en la teoría de la justicia de Axel Honneth. *Constelaciones*, 12, 467-499.
- París Albert, S. (2018). El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth: contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos. *Pensamiento*, 74 (280), 369-385.

LA IDEOLOGIA EN LUKÁCS I MANNHEIM: UN DEBAT PER LA TRANSFORMACIÓ

Òscar Marín Puig

RESUM: En aquest treball es pretén establir un diàleg filosòfic-polític entre György Lukács i Karl Mannheim sobre el concepte d'ideologia, contrastar les seves diferències i exposar una teoria actual que plantegi una emancipació per la societat i que begui d'ambdues concepcions. La qüestió central que orienta aquesta investigació es pot formular de la següent manera: haver sotmès a equivalència la ideologia i la consciència ha implicat que la societat hagi perdut agència per poder-se transformar? Per donar una possible resposta, resulta indispensable reprendre aquell diàleg i tornar-se a qüestionar les possibles fronteres que els distingeixen.

1. Introducció

Els estudis sobre la cultura del XX no han estat fútils, han formulat importants interrogants sobre l'esdevenir i el dinamisme de la cultura, que és més accelerat que la base «sobre la que s'aixeca» (Marx, 2016, p. 373). Tanmateix, degut a la naturalesa de l'objecte d'estudi, els progressos sobre el seu tractament no han estat consolidats. Per tant, podem considerar la història que motiva i influencia a les expressions culturals constantment dinàmiques, però només es podran consolidar metodologies que no es vegin esgotades per l'esdevenir. La política és una esfera que expressa domini, però alhora té la mateixa naturalesa que la cultura. Té dos moviments característics: copsar i provoca fluctuacions socials momentànies. La demagògia, els dogmatismes i els seus discursos públics són la seva cara visible, però darrere seu trobem un producte que també és flexible i modelable: la ideologia. Comunament només s'entén com un feix d'opinions que defineixen la mentalitat d'algú, però la seva referència ha anat canviant de símbol. Fer un tractament sobre el terme pot esdevenir un exercici que refini els seus usos comuns i pot oferir ordre conceptual momentani amb una funció: sospitar d'aquella esfera de domini.

Un exercici filosòfic curós pot proporcionar la reobertura d'un debat prolífic sobre la funció, l'origen i els problemes que podien generar algunes connotacions de la ideologia. Així, s'aclarirà quin tipus de concepte és presentant un debat entre dos pensadors que el van tractar profundament: Lukács i Mannheim. Seguidament, es considerarà les influències de les teories exposades per avaluar quina alternativa emancipadora es dilueix del tractament de la ideologia i, de la mà, considerar mecanismes funcionals que proporcionin enriquiment social. És important considerar aquest objectiu perquè l'objecte d'estudi es desenvolupa en un àmbit pràctic i no merament contemplatiu, la naturalesa del concepte demanda acció.

Abordar aquesta temàtica implica endinsar-se en un camp que no es deixa copsar, la societat, la cultura i la realitat són àmbits on la ideologia se subordina i aquelles són canviants. Per tant, el marc metodològic ha de contemplar aquest dinamisme si pretén explicar la ideologia. Així, doncs, aquest ha de ser el primer pas.

2. Marc metodològic: teoria crítica

El marc metodològic que acompanya aquest treball és la *teoria crítica*. Mitjançant aquesta metodologia es podrà considerar l'herència històrica que acompanya a la ideologia i, alhora, atendre amb especial atenció les variacions que ha patit. És una metodologia que es va desenvolupar a l'Escola de Frankfurt i els seus principals referents són Horkheimer i Adorno. Així, la mateixa metodologia no està exempt de patir cert dinamisme i canvi, per tant, és important considera un plantejament més actual. Helen Meekosha i Russell Shuttleworth (2009) exposen quatre eixos que vertebrèn la teoria crítica: a) és irreductible als fets, o sigui, rebutgen un procediment propi de les ciències naturals que pretén exposar regularitats gnòmiques o accidentals en els esdeveniments dels seus camps, perquè donat que l'objecte d'estudi de la teoria crítica és la societat, la cultura, la història i aquestes es caracteritzen per ser en constant esdevenir, aquell tractament és inadequat; b) vincula la teoria amb la praxi en la lluita per una societat autònoma i participativa, aquesta vèrtebra mostra clarament un dels propòsits de la teoria crítica: cal analitzar les relacions socials per fomentar una societat participativa i reflexiva que interrogui les estructures i els mecanismes de domini social; c) és conscient de la seva historicitat perquè, tot i que promogui un canvi social, ha de considerar la

seva herència històrica i, en alguns casos, proposar noves perspectives;⁵⁶ i, finalment, d) participa en el diàleg entre cultures. Tanmateix, aquesta vèrtebra no és pròpia de la tradició de la teoria crítica segons les autores perquè la seva reflexió sobre les esferes de govern social han estat només sobre occident, desconsiderant perspectives i estudis fora d'aquella regió global (Meekoshai Shuttleworth, 2009, p. 52-54, la meua traducció). Les autores proposen aquesta característica per entaular i formalitzar un debat que inclogui perspectives no- occidentals. Aquesta última característica no serà tan evident en el desenvolupament d'aquest treball, però es podrà entreveure el foment i la necessitat d'entaular aquell diàleg.

Aquestes vèrtebres de la teoria crítica impregnen d'estructura i ordre del contingut que es desenvolupa en aquest treball, són els brots del pensament de l'Escola de Frankfurt, una línia de pensament que va considerar seriosament sospitar dels 'fills de la modernitat' i la Il·lustració.

Adorno i Horkheimer, en la seva obra principal, *Dialèctica de la Il·lustració*, consoliden la tesi preeminent de la teoria crítica: «la Il·lustración nace bajo el signo de dominio» (Adorno i Horkheimer, 2016, p. 12). En el present treball es mostra a la ideologia com un signe més d'aquell domini. A més a més, encara que en l'anterior obra no es consideri a aquella pròpiament, hi ha alguns escrits sobre Adorno (2001) durant els anys 50 i 60 que posen de manifest la urgència de tractar la ideologia i, per extensió, consolidar una metodologia adient per la naturalesa dels conceptes del contínuum social (p. 34). Adorno⁵⁷ accentua que «No simplemente habría que preguntar, al modo de la doctrina de las ideologías, cómo se han producido tales contenidos de la conciencia, sino también si su existencia no ha modificado esencialmente la objetividad social» (Adorno, 2001, p. 34). Així, doncs, cal tractar la ideologia.

3. De la consciència de classe a la ideologia total

Lukács i Mannheim van ser dos pensadors que van coincidir a l'Escola Lliure de les humanitats de Budapest. Ambdós consideraven de prop la tradició marxista i la weberiana i encara que desemboquessin en projectes molt diferents els seus terrenys d'estudi eren adjacents. Un debat sobre la ideologia entre aquests dos autors és imprescindible per reconsiderar la nostra herència sobre aquesta i, alhora, ens pot servir per commemorar els seus pensaments.

3.1. Lukács: consciència de classe i ideologia

Aquest autor hongarès de tradició marxista, reprèn la tasca d'aquesta tradició per estudiar la consciència de classe i la ideologia perquè les consideracions sobre aquesta qüestió s'aturen amb la mort de Marx el 1883. Per tant, el seu punt de partida és el següent: «Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase.» (Marx i Engels, 2016, p. 38).

Aquesta concepció explicita que les idees de la societat estan en relació amb les relacions de

⁵⁶ En aquest punt, les autores indiquen la desvinculació de l'Escola de Frankfurt amb la teoria determinista marxista, en aquest treball aquesta tesi es recuperarà.

⁵⁷ Adorno considera la teoria de Lukács a la *Dialèctica Negativa*, segons Chen Zhang (Zhang, 2025, p. 28).

producció, d'aquestes es segueixen, per determinació, aquelles. Lukács afina l'estudi sobre la ideologia i la distingeix de la consciència de classe. Aquesta té dos àmbits (Lukács, 2023, p. 107): el de l'enteniment, és a dir, el teòric, i el de l'acció, el pràctic. Per l'autor no és possible concebre un àmbit sense un altre, o sigui, la consciència de classe no permet escindir la seva essència (que pertany a l'enteniment) de la seva funció (que pertany a l'acció) (Lukács, 2023, p. 107). Si atenem les consideracions sobre el mètode del marxisme: el materialisme històric (o dialèctic), es compren que a través de la consciència de classe es poden entendre les causes del desenvolupament i la transformació de la història. Aquestes causes de la transformació històrica, diu Lukács, són «fuerzas motoras» (Lukács, 2023, p. 108); aquestes, al seu torn, han de tenir també les seves causes, han hagut d'estar determinades. Sota aquesta concepció metodològica, Lukács entén que l'essència del marxisme consisteix «en el conocimiento de la independencia de las fuerzas realmente motoras de la historia respecto de la conciencia (psicológica) que tengan de ellas los hombres» (Lukács, 2023, p. 108). En aquesta definició sobre l'essència del marxisme, Lukács emprà un sentit diferent del de la consciència de classe, es refereix a una consciència particular d'individus aïllats que formen part de la mateixa època: la «conciencia (psicológica)». La consciència de classe, en canvi, té un caràcter intersubjectiu. Aquell sentit de consciència no suscita interès pels marxistes perquè no té la capacitat de determinar la història. La que interessarà als marxistes ortodoxos és aquella en la qual l'humà sap que forma part de l'estructura social i no és passiu sobre ella, sinó que és el conjunt de relacions de producció de l'estructura social mateixa. D'aquesta manera, el mètode materialista dialèctic sintetitza la dualitat del subjecte i l'objecte social.

Per Lukács 'ideologia' és la consciència psicològica: «las ideas psicologico-efectivas de los hombres acerca de la situación vital» (Lukács, 2023, p. 114). Aquesta seria una connotació on les idees no són causa d'una transformació social, sinó al contrari, són la reproducció de l'ordre social. 'Ideologia' i 'falsa consciència' són quelcom equivalent en aquest anàlisi perquè són l'expressió mental que neix de l'economia política (entesa pels marxistes com l'estructura de la societat). Per Lukács aquella és una consciència «aparent», una falsa consciència, perquè, seguint a Marx,⁵⁸ encarnen les «ideas de la clase dominante» (Marx, 1970, p. 50). El conjunt d'idees que expressen la ideologia no conceben la base de la societat com un conjunt de relacions de producció on la relació entre persones és de dominants i dominats. Així, aquells que siguin dominats, sota la ideologia, continuaran reproduint el seu rol de dominats i es perpetuarà un ésser social desvinculat de la seva matèria: la humanitat (o massa) (Marx, 1978, p. 87).

Recapitulant, la ideologia en Lukács és l'expressió d'idees que tenen alguns individus (o grups) i aquelles són efectes de la reproducció de l'ordre social imperant. La consciència de classe, en canvi, sorgeix de l'estructura social, però entén que el funcionament de les relacions de producció determina l'ésser social i aquest, al seu torn, reproduceix el seu funcionament. Sabent quin paper té cada classe en la societat permet interrogar el fet que sigui el fer el que determini l'ésser i aquest a aquell i, així, reconsiderar altres funcionaments, altres maneres de fer, per determinar un altre ésser (en aquest cas: l'ésser social). Més endavant es consideraran les implicacions emancipadores d'aquesta concepció. Ara, cal considerar *Ideologia i utopia* de Karl Mannheim i, seguidament, contrastar-la amb aquesta tesi.

3.2. Mannheim: rehabilitació de la ideologia

⁵⁸ Encara que Lukács no tractés pròpiament *La ideologia alemanya*, hi ha altres escrits que esbossen aquesta noció. Cal recordar que aquesta obra es va publicar oficialment el 1932.

Karl Mannheim, en *Ideologia i utopia*, ramifica la qüestió i la problemàtica de la ideologia. Primerament, Mannheim entén la ideologia com un concepte dinàmic, per tant, no concep un únic tipus d'ideologia sinó que considera les modificacions i variacions històriques que ha patit el mot. Cal atendre amb atenció aquesta qüestió i a la metodologia que empra: «[...] tanmateix, tant el mot com el seu significat són molt més antics que el marxisme i que, d'ençà de la seva aparició, aquest mot no ha parat d'adoptar nous significats amb formes independents» (Mannheim, 1987, p. 83).

Cal destacar que, segons les definicions que donen els autors, no es pot fer una equivalència entre els tipus d'ideologia que considera Mannheim i les nocions de Lukács. Si aquest entenia la ideologia com «consciència psicològica» i producte de les relacions de producció, Mannheim desconsidera aquesta relació *causa-efecte* entre l'economia política i la ideologia. Per Mannheim la ideologia serà o total o particular. La primera s'atribueix als individus, representa el feix de continguts mentals que tenen i l'actitud escèptica que adopten respecte d'aquells que tenen nocions contràries a la d'un mateix (Mannheim, 1987, p. 85). Això vol dir que l'individu pressuposa que un interès *x* o *y* és la causa de les opinions errònies del seu oponent. És un concepte que atén, únicament, als continguts mentals concrets dels individus. D'altra banda, el concepte total és una ideologia que posa en dubte tota la concepció del món (*Weltanschauung*) d'algú, sigui d'individus o grups, incloent-hi «el seu aparell conceptual» (Mannheim, 1987, p. 84). La ideologia total permet analitzar i reconstruir la base teòrica sistemàtica que fonamenta judicis particulars, des de la ideologia particular això és inviable (Mannheim, 1987, p. 86). Així, doncs, el concepte total d'ideologia acaba subsumint al particular. Però això no és tot, Mannheim, en considerar la ideologia com un concepte dinàmic, creurà que, inevitablement, cadascú quan considera les ideologies dels seus adversaris aquestes prenen un significat completament nou, com també «tots els elements de significat queden modificats qualitativament», incloent-hi les consideracions marxistes anteriorment plantejades sobre la «falsa consciència» (*falsches Bewusstsein*) (Mannheim, 1987, p. 99).

Aquest tractament de Mannheim sobre la ideologia li permet transitar des de la noció genèrica de la ideologia total a la sociologia del coneixement, que és: «un mètode de recerca de la història social i intel·lectual en general.» (Mannheim, 1987, p. 100). Aquest mètode suposa un punt d'inflexió amb la posició marxista perquè, segons Mannheim (1987), les particularitats socials i històriques que condicionen al proletariat li proporcionen unes bases per rehabilitar la noció d'ideologia que encarna una burgesia, però no estaven en posició per poder elaborar una sociologia del coneixement donada la seva posició situada (p. 103). Per tant, considera que cada classe o grup dona una versió o una altra de la realitat en funció de la seva posició històrica i social.⁵⁹ Aquesta metodologia de Mannheim el fa considerar que una ideologia ha d'estar en correspondència amb l'exterioritat: «el pensament no hauria de contenir ni més ni menys que la realitat en el medi de la qual opera» (Mannheim, 1987, p. 116). Es podria qüestionar en quin sentit parla de la realitat, però si s'atén, merament, a la seva aportació, Mannheim (1987) entén que la situació dona unes estructures de significat i la ideologia és adequada si no s'extralimita, o sigui, quan no refereix a categories antiquades ni anticipades⁶⁰ a la situació (p. 115). Per Mannheim, cada situació i tots els seus elements de significat es veuen interconnectats els uns amb els altres. Aquest autor defensa una determinació recíproca entre tots aquells elements de significat i anomena a aquest tipus de procés de significació: «relacionalisme dinàmic» (Mannheim, 1987, p. 117).

⁵⁹ Mannheim l'anomena «determinisme situacional (*Seinsgebundenheit*)» (Mannheim, 1987, p. 100).

⁶⁰ A aquesta mentalitat l'anomena «utòpica» (Mannheim, 1987, p. 115)

3.3. Diferències entre concepcions

La concepció de Mannheim, a diferència de la de Lukács, parteix de la ideologia mateixa per explicar com la multiplicitat d'aquestes dona una visió o una altra del món o quin és el seu marc conceptual, mentre que el punt de partida marxista dona una realitat material compartida per tots els grups socials que, posteriorment, encarnen una ideologia. Mannheim (1987) equipara la consciència de classe a la ideologia total perquè l'anàlisi marxista, que relacionava a la ideologia amb la classe dominant, no pot mantenir l'exclusivitat de la consciència al proletariat i, així, aquesta arma es gira en contra seva (p. 98): «L'anàlisi del pensament i les idees en funció de les ideologies té una aplicació massa àmplia i és una arma massa important per a convertir-se en monopoli permanent d'un sol partit. Res no podia evitar que els adversaris del marxisme es valgessin d'aquesta arma i l'apliquessin al mateix marxisme.» (Mannheim, 1987, p. 99).

Però què ha implicat equiparar la consciència de classe a la ideologia total? Quan la ideologia total copsa a la consciència de classe esgota la seva capacitat transformadora. Per Lukács (2023), la consciència de la classe proletària pot penetrar la totalitat, copsar-la amb el seu punt de vista. Si no ho fes es condemnaria a la passivitat històrica. Els punts de partida de cada tractament són molt diferents. La ideologia⁶¹ en Mannheim és «situacional», els seus límits són les seves relacions entre els elements de significat que la condicionen; tot i això, el seu punt de partida és «l'observador» (Mannheim, 1987, p. 103) i no aspira a una comprensió holística dels problemes que es poden donar en una situació específica: «És clarament impossible d'obtenir una visió àmplia i profunda dels problemes, si l'observador o el pensador està limitat a un lloc determinat de la societat» (Mannheim, 1987, p. 103). Aquesta concepció parteix d'una categoria *mínima* per explicar la interacció de significats que s'influencien els uns amb els altres. D'altra banda, el materialisme dialèctic, pren com a punt de partida a la *totalitat concreta* per explicar la realitat i canviar-la: «La verdadera diferencia entre los estadios de la evolución social se manifiesta menos clara e inequívocamente en las transformaciones sufridas por esos momentos parciales individuales y aislados que en las transformaciones experimentadas por su *función* en el proceso total de la historia, su relación con el todo de la sociedad.» (Lukács, 2023, p. 66).

Es pot concebre una possible confluència entre cada una de les nocions si s'evidencia que en el relacionalisme de Mannheim, en el fons, apunta a la totalitat donat que el significat dels elements que es relacionen entre si i aquests configuren, al cap i a la fi, la totalitat. Així i tot, Mannheim es manté reticent amb aquesta consideració: «Cada individu participa només de certs fragments d'aquest sistema de pensament, la totalitat del qual no és en absolut la mera suma de les experiències individuals fragmentàries». Considerant aquesta confluència es pot argumentar a favor d'una proposta acurada sobre la ideologia: que consideri que la «base real» (Marx, 2016, p. 373) determina les nostres idees i «l'aparell conceptual» (Mannheim, 1987, p. 84) que és el denominador comú de qualsevol observador i, alhora, contempli tots els matisos que proposa Mannheim on s'entengui que la correlació entre els elements de significat de la ideologia també es condicionen entre si. D'aquesta manera es pot sintetitzar la perspectiva emancipadora marxista i la perspectiva descriptiva de Mannheim. Però quina proposta ofereix aquesta síntesi entre un punt de vista situat i una consciència que apunti a una transformació total?

⁶¹ Tant la particular com la total.

4. Trànsit cap a l'epistemologia del punt de vista

En les últimes lliçons de Mark Fisher en *Deseo Postcapitalista* trobem una que frega de prop amb la pregunta que clausura l'apartat anterior: «De la consciència de classe a la consciència de grup» (Fisher, 2024, p. 149). Aquesta lliçó exposa la influència de Lukács a les feministes dels anys setanta que van elaborar l'epistemologia del punt de vista.⁶²

4.1. De Lukács a Haraway (l'antepenúltima lliçó de Fisher)

Segons Fisher (2024) aquesta teoria (així com el materialisme dialèctic segons Lukács) és capaç de superar dualismes, en aquest cas el dualisme entre la pretensió científica per conèixer veritats objectives i el relativisme (p. 151). Aquesta superació ve donada gràcies al coneixement conscient sobre la participació dels subjectes a l'hora de reproduir la totalitat de les relacions de producció des d'una mirada situada, perquè com bé remarca Fisher: «La totalidad no nos está dada en la experiencia» (Fisher, 2024, p. 155). Per tant, en l'exercici (o pràctica) de la presa de consciència, que és sempre un procés, els subjectes posen en comú les seves condicions de vida per elaborar una consciència de grup, que no és merament una opinió, sinó que reflecteix la mirada d'un col·lectiu (Fisher, 2024, p. 153).

Fisher presenta la noció de Lukács de la reïficació⁶³ perquè va més enllà de la clàssica marxiana que planteja una classificació dicotòmica i causal entre l'economia política i la ideologia: «La reificación es la función de la ideología» (Fisher, 2024, p. 154). Segons Lukács (2023), aquesta s'elabora gràcies a la tesi marxiana de l'essència de les mercaderies: «se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una 'objetividad fantasmal' que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres» (p. 152).

Per Fisher, el punt de vista no és una opinió, escapa a la ideologia i no el pot tenir una classe dominant. D'aquesta manera, preserva la característica marxista d'ideologia i argumenta que el punt de vista és exclusiu de les classes subjugades perquè aquells que dominen la reproduïen, diu Fisher (2024): «La genera, con lo cual vive dentro de ella» (p. 162). En el desenvolupament d'aquesta argumentació, per remarcar el que comporta, l'autor representa la següent equivalència: la burgesia (que és el que s'entén com a classe dominant) és, merament, el mitjà del capital per reproduir-se (Fisher, 2024, p. 163).

4.2. L'epistemologia del punt de vista

Les feministes dels anys setanta i vuitanta comparteixen similituds amb Lukács i, encerta manera, se subscriuen al marxisme, beuen d'ell per presentar les seves propostes. Donna J. Haraway és una autora que participa de l'epistemologia del punt de vista per desarticular el domini de l'objectivitat social, diu: «el 'empirismo feminista', converge también con las utilizaciones feministas de los recursos marxianos para llegar a una teoría de la ciencia que continúe insistiendo en los significados legítimos de objetividad» (Haraway, 1995, p.

⁶² Fisher anomena a Nancy Hartsock com a referent.

⁶³ En la font que s'utilitza, Manuel Sacristán la tradueix per «cosificació».

320-321). Aquesta influència remarca un objectiu nítid: les consideracions de les feministes venen a eixamplar i adequar la visió del món per fer-la abundant i reflexiva sobre les pràctiques de la dominació (Haraway, 1995, p. 321). O sigui, per molt que el punt de partida encara sigui la totalitat, la importància respecte a la pràctica no és assolir la totalitat, sinó mediar-la amb les parts i tendir de nou a ella. L'eixamplament proporciona pràctiques reflexives amb la mirada posada en la totalitat, entenent que aquesta mirada és situada, és sempre una part del tot.

Pel que respecta a les consideracions de Haraway sobre la ideologia, creurà que és un terme que reproduceix les dinàmiques dualistes assenyalades anteriorment en l'exposició de Lukács: «Todas las narrativas culturales occidentales sobre la objetividad son alegorías de las ideologías» (Haraway, 1995, p. 326). Però la seva proposta troba la riquesa emancipadora en la posada en comú de l'acció de mirar. La mirada col·lectiva és una eina que és reflexiva i prescriptiva, diu Haraway: «son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida» (Haraway, 1995, p. 327).

5. Conclusions

El debat plantejat ha estat un tractament filosòfic que ha servit per transitar d'un sentit comú de la ideologia a un de filosòfic. Posant límits al concepte es pot rehabilitar com una eina de sospita de l'esfera política de dominació. Tanmateix, la possible síntesi entre elements de cada concepció pot proporcionar una mirada enriquidora que consideri la perspectiva situada de cada subjecte, però que valgui com una suma de forces de la classe subjugada que es disposi a transformar el món.

Tant el debat entre Lukács i Mannheim com l'exposició de Fisher on traça un pont d'influència entre Lukács i les feministes, són lliçons que es beuen d'una història del pensament. Aquesta tasca ha posat ordre conceptual i ha rehabilitat significats i usos de la ideologia. Al marge de si és una innovació o no, s'ha atès la seva història perquè cap innovació sincera es construeix als núvols. Ara bé, aquest pot ser el primer pas per considerar nous horitzons: com certes formes de consciència, sense atendre que s'hagi produït una transformació social, poden generar noves formes de societat al marge de les dinàmiques de l'esfera de dominació, o considerar les cultures que neixen als marges de la societat i si la funció de la consciència i la ideologia generen les mateixes dinàmiques que en les nostres societats.

6. Bibliografía

- Adorno, T. W. (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Ediciones Cátedra.
- Fisher, M. (2024). *Deseo Postcapitalista: Las últimas clases*. Caja Negra.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, 'cyborgs' y mujeres: La reivindicación de la naturaleza*, Ediciones Cátedra.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Lukács, G. (2023). *Historia y consciencia de clase*. Siglo veintiuno.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología i utopia*. Edicions 62.
- Marx, K. (1970). *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos; Ediciones Grijalbo.
- Marx, K., & Engels, F. (1978). *La Sagrada Familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Ediciones Grijalbo.
- Marx, K., & Engels, F. (2016). *Obras completas I*. Akal.
- Meekosha, H., & Shuttleworth, R. (2009). What's so 'critical' about critical disability studies? *Australian Journal of Human Rights*, 15(1), 47–75. <https://doi.org/10.1080/1323238X.2009.11910861>
- Zhang, C. (2025). Searching for Glimmers in the Dark Night of Reification: The Unfinished Dialogue between Lukács and Mannheim on Subjectivity, *International Journal of Education and Humanities*, 21(2), 25-30. <https://doi.org/10.54097/4fe16s86>

HARMONIOSA IDENTIFICACIÓ. SOBRE LA RELACIÓ DE L'ACTUALISME DE GIOVANNI GENTILE AMB EL FEIXISME

Toni Gómez Comas

RESUM: Aquest treball investiga el vincle de l'idealisme actualista de Giovanni Gentile amb la ideologia feixista. Motivat per l'estatus de Gentile com a filòsof oficial del feixisme italià, es pregunta si la proximitat de l'actualisme amb el feixisme és circumstancial o respon a semblances intrínseques entre ambdós projectes. Per a determinar-ho, el treball recorre a l'estudi dels fonaments i conseqüències pràctiques de l'actualisme, vinculant els compromisos filosòfics bàsics que vertebraven la filosofia de Gentile, imprimint en ella una inclinació per la totalitat indiferenciada i la interioritat subjectiva, amb el moviment feixista i el seu menyspreu reaccionari per l'alteritat i l'exterioritat.

1. Introducció

Giovanni Gentile (1875-1944) fou un important filòsof idealista italià. Neohegelià de formació, va compondre la seva pròpia doctrina filosòfica: l'actualisme. Fou enormement influent en l'acadèmia i la cultura, i determinà els desenvolupaments, interessos i debats de la filosofia burgesa italiana del primer terç del segle XX. Alhora, Gentile va ser dels primers i més rellevants partidaris del feixisme italià, ostentant el càrrec de ministre d'Educació al primer govern dirigit per Benito Mussolini entre 1922 i 1924 i mantenint-se en les seves conviccions fins al seu assassinat l'any 1944 a mans d'un grup de partisans, fruit del seu suport a la República Social Italiana, estat titella del Tercer Reich.

El filòsof de Castelvetro fou un pensador rigorós i amb gran autoritat, fins i tot elogiat per Lenin (1948, p. 70) com a autor d'un dels estudis més notables sobre Marx publicats per un autor no marxista, i simultàniament un dels exponents intel·lectuals més elevats del feixisme. Aquesta provocadora coincidència de gran potència especulativa i orientació radicalment reaccionària anima la pregunta a què busca respondre el present treball: «és l'actualisme una filosofia intrínsecament feixista?». La resposta pot orientar la reflexió sobre problemes urgents del nostre temps d'auge de l'autoritarisme i el feixisme: pot una filosofia ser constitutivament reaccionària? En cas que sí, com? I com es podrien configurar una teoria i una pràctica revolucionàries per confrontar-la? Aquestes preguntes no figuren al treball, però animen la seva elecció i desenvolupament.

La metodologia seguida en la investigació ha consistit en la lectura dels principals llibres, conferències i articles de Giovanni Gentile -complementada amb la consulta d'estudis sobre l'actualisme i textos de la filosofia clàssica alemanya en què aquest es basa- i el contrast de les intuïcions filosòfiques resultants amb literatura crítica marxista. L'estructura d'exposició escollida és la següent: en primer lloc, s'explica la problemàtica que dona origen a l'actualisme i els seus principis metafísics i epistemològics, tot assenyalant-ne la relació amb autors rellevants de la tradició filosòfica, tals com Kant i Hegel. Després, s'apunten críticament algunes conseqüències significatives dels compromisos bàsics de l'actualisme, mostrant la seva concreció en les concepcions actualistes de la praxi i l'estat. A continuació, es presenta breument una comprensió del moviment feixista i del lloc de Gentile al seu si. Per concloure, s'analitza si dels desenvolupaments anteriors se segueix una vinculació constitutiva entre l'actualisme i el feixisme.

2. Arrels i fonaments de l'actualisme

Per entendre l'actualisme com a doctrina filosòfica, cal situar el projecte filosòfic de Giovanni Gentile dintre de la història de la filosofia. L'adversari més gran del sicilià és la concepció que anomena idealisme platònic. Segons Gentile, aquest idealisme impera des de Plató fins a Kant (Gentile, 2015a, p. 258) i el defineix el fet que «la idea, l'Absolut,⁶⁴ no és esperit,⁶⁵ sinó objecte

⁶⁴ El concepte d'Absolut manté per Giovanni Gentile el significat original de la KrV de Kant: l'incondicionat que fa possible la totalitat de condicions pròpies de qualsevol realitat condicionada (Kant, 1997, pp. 315-317). Com fa Hegel, Gentile utilitza també el terme equivalent 'idea' per referir-s'hi. Cal apuntar que el treball es decanta per l'ús de l'expressió 'Absolut', ja que es valora la seva connotació d'una realitat total, racional i unitària. Això no obstant, en les cites traduïdes dels textos de Gentile roman el terme utilitzat originalment per l'autor.

⁶⁵ 'Esperit' és sinònim de 'subjecte'. Derivat del llatí '*subjectum*', significà durant la major part de la història de la filosofia occidental 'allò de què es parla'. És amb la KrV de Kant que passa a designar el jo, la consciència, ja que, segons ell, les facultats de la ment són el que subsisteix a tot judici sobre les coses. Per tant, el subjecte ('allò de

i supòsit de l'esperit. [...] no pot ser identificat amb l'esperit sense anul·lar-se a si mateix com a esperit en el procés. D'aquesta forma, col·lapsa en la simple pressuposició d'una posició espiritual ulterior, amb relació a la qual esdevé una realitat cognoscible»⁶⁶ (p. 258). Aquest pensament implica una distinció clara entre conèixer i ésser, entre el conjunt de la realitat i el procés pel qual la copsem, que Gentile qualifica de «dualisme» (p. 260) i diu que «és la llavor de tota transcendència i de tota la seva dificultat» (p. 260). Fins i tot en Kant, pensa Gentile, l'idealisme platònic porta a enormes limitacions en el pensament, concretant-se en la postulació d'una oposició total entre ego i no-ego que els aïlla mútuament. Les sensacions mediatitzen aquesta oposició; la sensibilitat no és una facultat originària, sinó passiva i afectada per quelcom extern, per això la relació entre ego i no-ego en Kant «no reconeix la subjectivitat absoluta, tallant tot suposat vincle amb el real imaginari, considerat extern a l'ego que sent» (pp. 262-263). Així doncs, el filòsof italià veu en la limitació pròpia de la crítica transcendental la incapacitat d'articular un pensament metafísic de l'Absolut.

El desig que mobilitza la tasca filosòfica gentiliana és el de superar els límits que reconeix en l'idealisme⁶⁷ platònic en favor d'un pensament viu i ambiciós, que pugui il·luminar totalitat, llibertat i finalitat identificant Absolut i esperit, realitat i procés de coneixement. Tot i que Kant continua amb l'antiga separació d'ego i no-ego, com que no s'ocupa de l'objecte immediatament, sinó del mode que té el subjecte de conèixer-lo, situa la potència del subjecte com a origen i generador, i estableix els fonaments d'un idealisme on «la idea, l'Absolut, és l'esperit en la seva activitat pura i creadora» (p. 259), és a dir, on efectivament es compleix la identificació entre Absolut i esperit.

Segons Gentile, és Hegel qui s'adona de les exigències d'un idealisme així, conquerint el pensament especulatiu més enllà del subjecte finit i afirmant que tot el real és pensament. L'essencial és que, per a Hegel, l'Absolut és activitat pensant de l'esperit. Emperò, aquesta activitat no és encara pura, puix no explica l'Absolut per si sola. El seu concepte d'Absolut està sotmès a les necessitats de la lògica, com a norma del pensament (p. 259). Com fixa el logos, la realitat efectiva (*Wirklichkeit*) necessàriament s'ha de manifestar en si abans de ser conscient, per a si, i això suposa una prioritat en el desplegament de la realitat de la naturalesa (realitat en si) sobre l'esperit (realitat per a si). «L'esperit té la naturalesa com el seu supòsit, la veritat de la qual és ell i així és l'absolutament primer d'ella» (Hegel, 1997, p. 436). Per tant, la coexistència d'esperit, raó i naturalesa en l'Absolut que determina el triple sil·logisme especulatiu (Hegel, 1997, pp. 603-604) implica també en l'Absolut una determinació exògena de la realitat espiritual per la lògica com a objecte que està fora d'ella i per la naturalesa com el seu supòsit, propis de l'idealisme platònic. Conseqüentment, l'Absolut és esperit, però també objecte i supòsit de l'esperit; és «susceptible [...] a ser entès com a transcendent, o com a transcendental

què es parla') últim de tot enunciat és la síntesi de sensibilitat i pensament, el jo, la consciència. També en aquest cas, Gentile manté el significat kantian del concepte.

⁶⁶ Totes les cites han estat traduïdes al català des de l'idioma original per l'autor del treball.

⁶⁷ A *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Gentile relaciona l'idealisme amb la concepció platònica de la idea com a «pensament» (Gentile, 1938, p. 243) o «intuïció» (p. 243), i el caracteritza així: «una concepció idealista aspira a concebre l'Absolut mateix, el tot, com a idea» (p. 243). D'aquesta forma, només un idealisme absolut pot ser coherent amb la seva aspiració. L'actualisme pretén ser-ho, i expressar per primer cop la pura il·limitació de la potència del pensament.

⁶⁸ i, per tant, immanent» (Gentile, 1957, p. 144) al procés de coneixement. Ambdós son contradictoris.

Gentile és hereu del gir subjectiu de Kant i de la seva totalització assajada per Hegel, i busca resoldre les antinòmies d'aquest últim amb l'objectiu de superar el dualisme entre Absolut i esperit. Per aconseguir-ho, accepta la solució de Bertrando Spaventa, que exposa així: «si la idea en si no existeix, i pot existir només per a si, [...] aleshores la idea en si es converteix en una simple abstracció, i allò que existeix és el concret [...] humà, respecte al qual la idea no és quelcom transcendent, sinó transcendental, principi d'intel·ligibilitat» (p. 144). Spaventa concep la consciència (per a si) com a component culminant de l'Absolut, i pensa que, com que la naturalesa (en si) és insuficient per explicar l'Absolut en la seva completesa, l'Absolut natural és pensable merament com a abstracció d'una realitat més fonamental: l'Absolut com a principi d'intel·ligibilitat conscient i concret. Aquesta noció porta a identificar logos i esperit (Gentile, 2015a, p. 260) i considerar la naturalesa com a realitat subsistent però irrellevant per copsar l'Absolut (Gentile, 1957, p. 146). Tanmateix, l'actualisme ha de refusar tot residu d'autonomia lògica o natural enfront del pensament. Per tant, «ferm en el concepte de la realitat de l'ésser en el pensament, el nou hegelianisme ja no pot admetre una idealitat ni cap forma de l'ésser que transcendeixi l'actualitat del pensament com a pensar; i s'adona que tot pensat (per exemple, tota la Lògica de Hegel) és real en l'acte únic del pensament que el pensa, i sols allà té la seva veritat» (Gentile, 2022, p. 244).

Així doncs, la clau de volta de l'actualisme és la immanència de l'Absolut en l'esperit, l'original concepció d'una «subjectivitat irreductible de la realitat» (Gentile, 2015b, p. 313) que radicalitza l'idealisme absolut de Hegel en un sentit subjectivista. A «Conceptes Bàsics de l'Actualisme», Giovanni Gentile presenta succintament el nucli d'aquesta concepció:

L'única realitat sòlida que he d'afirmar -i a què tota realitat que puc pensar ha d'estar lligada- és aquesta: només a través de l'acte de ser pensat pot allò que pensa i és realitzat esdevenir una realitat. D'aquí prové la immanència de tot allò pensable en l'acte de pensament: o, simplement, en l'acte; ja que [...] res no es pot dir 'actual' excepte l'acte de pensament. Res que hom pugui pensar com a diferent d'aquest acte no es pot realitzar concretament, en la mesura que és immanent en l'acte mateix. (pp. 313-314)

Identificats lògica i esperit, la normativitat fonamentada per la lògica no pot ser un objecte pensat o pensable, extern al pensament mateix. Aquesta normativitat ha de ser una necessitat autoimposada per l'esperit en el seu desenvolupament (Gentile, 2015a, p. 269) que, sent l'esperit absolut i, per tant, total i racional, coincideix amb el desenvolupament del seu acte de pensament, activitat creadora racional de la realitat. L'acte de pensament pur és el principi ontològic i epistemològic que explica la realitat i permet conèixer-la, és absolut i tot està en ell. La centralitat d'aquest concepte dona nom a l'actualisme.

⁶⁸ El significat de 'transcendental' aquí coincideix amb la definició de Kant: «coneixement que s'ocupa en general no dels objectes, sinó del nostre mode de conèixer els objectes» (Kant, 1997, p. 58). Gentile vol fer entendre que l'Absolut mateix s'ha d'assenyalar com a indestruïble del procés de coneixement subjectiu (immanent a ell) si es vol evitar considerar-lo inassolible per aquest procés (transcendent a ell).

3. Doctrina de l'actualisme. Un immanentisme vigorós

3.1. Experiència pura

El desenvolupament de tota la filosofia actualista es fonamenta en el concepte de l'acte de pensament pur com a principi de l'espiritualitat de l'Absolut. L'epistemologia que segueix és una en què, contràriament a la filosofia anterior, hi ha una perfecta coincidència entre el procés de coneixement i el seu principi (p. 262). El concepte de coneixement que acompanya l'acte de pensament de l'esperit s'ha de regir no per una oposició entre subjecte i objecte, sinó pel continu desenvolupament intel·lectual de la totalitat, pura i irreductiblement subjectiva. Gentile anomena aquest concepte 'experiència pura'. 'Experiència' perquè el coneixement és relatiu a l'esperit en acte i 'pura' perquè és autocontinguda i no es pot atribuir a res fora d'ella, «no es transcendeix a si mateixa, ni des del punt de vista de l'objecte, que és contingut de coneixement, ni des del subjecte, que és el seu origen» (p. 262).

L'experiència pura és el mode de desenvolupament de l'acte de pensament. No va més enllà de si, i no és sensible perquè l'acceptació de la sensibilitat com a categoria pressuposa una exterioritat objectiva a l'esperit. Emperò, com es concep el desenvolupament cognoscitiu sense exterioritat? Com es pot deslligar de la relació amb l'objecte? La solució actualista és que l'experiència pura és un procés de coneixement basat en la reflexivitat subjectiva: autoconsciència dinàmica de l'esperit pensant, que mobilitza el coneixement i genera els individus (subjectes i objectes) particulars. Gentile ho desenvolupa a «Experiència pura i realitat històrica»:

En la lògica de l'experiència pura, l'acte pel qual l'individu construeix l'autoconsciència no es desfà ni exhaureix. No hi ha identitats individuals establertes [...]. Tan sols, intentem assegurar en el pensament quelcom que assumim ja està determinat; aquell mateix acte serà una nova creació que ressuscitarà el procés. Això significa que l'autoconsciència, en la seva individualitat, està formada en l'infinit, i que aquesta individualitat no pot ser dividida en múltiples individus discrets, sinó en un continu procés d'individuació. (p. 272)

3.2. Determinació autoafirmativa de l'indeterminat

D'aquí se segueix que l'experiència pura no és una identitat estàtica i determinada. Al contrari, és el procés de «sempre viva determinació (autodeterminació) de l'indeterminat» (Gentile, 2022, p. 244), les determinacions particulars resultants del qual no es confonen amb el procés ni l'expliquen (Gentile, 2015a, p. 278). El desenvolupament de l'experiència pura realitza la completesa de l'acte de pensament, indeterminable constitutivament i immediata. Així, l'acte de pensament és ésser en tant que esdevé, i és no-ésser pel que fa a la determinació (Gentile, 2015b, p. 319). Aquesta explicació del desenvolupament lògic polemitzar amb la pròpia de Hegel a la *Ciència de la lògica*: la determinació de l'indeterminat a partir de l'esdevenir com a síntesi d'ésser i no-ésser (Hegel, 2011, pp. 225-237). Giovanni Gentile no concep ésser i no-ésser com a oposats que cal mediatitzar, sinó que interioritza ambdós a l'esdevenir de l'acte de pensament pur (Gentile, 2015b, p. 319).

En el desenvolupament lògic, les conseqüències de l'eliminació de la mediació són enormes: suprimeix la negació com a moment determinant. Aleshores, es perd la negativitat característica de l'automoviment del concepte en Hegel, que fa que tot concepte, pensat fins al final, acabi

esdevenint un altre oposat a ell. En el seu lloc, Gentile reivindica la potència de l'autoafirmació de l'acte de pensament com a únic origen de l'esdevenir. Cau així un problema notable de l'idealisme alemany, la deducció de les categories (tipus de judici): «la deducció de Hegel s'ha de considerar com [...] un fragment o moment de l'eterna deducció en què consisteix no només la història del pensament, segons s'entén de forma comuna, sinó del món» (Gentile, 2022, p. 244). Tota determinació és un pensament particular generat en el procés de l'acte de pensament i, com que «pensar és jutjar» (p. 245), «tot pensament és categoria» (p. 245). Però, per Gentile, allò determinant és el que genera les categories, l'acte de pensament purament autoafirmatiu. No contenint negativitat, l'acte no pot incloure diferència interna constitutiva com la que dona lloc a la deducció de les categories de la lògica hegeliana. És essencialment unitari.

La unitat simple de l'acte de pensament s'expressa en el procés cognoscitiu unificador de l'experiència pura: quan l'acte de pensament troba un pensament aparentment aliè, el comprèn trobant el raonament intern que el justifica. Així, aquell pensament no pot ser considerat mer fet determinat. És incorporat a l'acte de pensament que hi reflexiona com a moment necessari del desenvolupament de la seva actualitat⁶⁹ (Gentile, 2015a, p. 270). Conèixer és, necessàriament, interioritzar i «identificar, superar l'alteritat com a tal» (Gentile, 1938, p. 16). La identificació dels pensaments particulars a l'acte de pensament, realitzada per l'experiència pura, és una devaluació dels primers. Tot pensament anterior és producte anterior de l'experiència pura, la qual, desenvolupant-se, l'entén en la seva limitació i integra en la completesa i unitat de l'acte de pensament (Gentile, 2015a, p. 277). L'error de qualsevol pensament només pot existir immanent en l'acte de pensament com a moment seu que aquest últim supera, devalua i integra (Gentile, 1938, p. 16). El coneixement propi d'aquest acte, en la seva completa positivitat, és sempre vertader, i «també el coneixement de l'error és vertader» (Gentile, 1922, vol. I, p. 104). Al *Sistema de lògica com a teoria del coneixement*, Gentile extreu de tot això una conseqüència capital: la ignorància tan sols existeix en l'acte en què és reconeguda com a tal i, per tant, superada en tant que ignorància; i només existeixen els problemes en quant estan resolts (Gentile, 1922, vol. II, pp. 232-237).

En suma, el desenvolupament de l'experiència pura pel qual l'acte de pensament és un procés immediatament indeterminable desemboca en una explicació de l'esdevenir per l'autoafirmació, i no la negativitat. D'aquesta, es deriva l'essència unitària, indiferenciada i completa de l'acte, i el caràcter del pensar com a coneixement que interioritza i identifica els pensaments en aquesta essència, contenint i superant l'error i la ignorància. És palès, doncs, que el desenvolupament del concepte actualista del coneixement com a experiència pura té com a conseqüència la negació, per principi, de l'alteritat i de la problemàtica del coneixement. El conflicte, la dificultat i la incertesa no són elements constitutius del desenvolupament lògic, sinó determinacions ja sempre integrades en la totalitat autoconscient i autodinàmica de l'acte de pensament.

Per tant, l'idealisme actualista, amb l'eliminació de l'automoviment negatiu del concepte en la seva lògica d'arrel hegeliana i la reivindicació de la immediatesa, es pot subjectar legítimament a la crítica de Hegel al pròleg de la *Fenomenologia de l'Esperit*: la recerca immediata de l'Absolut, sense passar per la determinació del concepte, porta a un pensament incapaç de

⁶⁹ Gentile diu 'attualità'. El concepte recorda a la realitat efectiva ('*Wirklichkeit*') de Hegel, i ocupa un lloc homòleg en la lògica actualista i en la hegeliana. Com la realitat efectiva, indica una existència fonamentada en la manifestació racional de l'Absolut. Emperò, per la subjectivitat irreductible de la realitat, la manifestació a què refereix l'actualitat no pot ser exterioritat natural. És una manifestació interna a l'acte de pensament autoconscient de l'esperit (Gentile, 2015a, p. 265). Per això, el concepte d'actualitat és més proper al d'autoposició ('*Selbstsetzung*') del jo de Fichte (2005, pp. 200-204).

pensar les coses com són, amb totes les seves ombres (Hegel, 2009, pp. 115-116). La filosofia actualista és edificant i moralitzant. Rebutja considerar que la tasca del pensament sigui confrontar agressivament l'enigma i la incertesa, fet que Manuel Sacristán i György Lukács consideren característic de la filosofia idealista reaccionària (Sacristán, 1983, p. 90).

3.3. Esperit infinit i autorealització

Com s'ha mostrat, en l'actualisme el procés de coneixement és idèntic amb la realitat absoluta, principi de coneixement. L'esperit és exactament l'Absolut; la subjectivitat, exactament la realitat. Conseqüentment, el desenvolupament lògic-espiritual de l'acte de pensament com a procés cognoscitiu experiencial és la mateixa activitat creadora de la realitat. Si l'acte de pensament és un automoviment autocontingut, autoconscient i autoafirmatiu, ho és d'algú que pensa i movent-se, es conté a si, és conscient de si i s'afirma. Aquest 'algú' és l'esperit, única realitat subsistent a la qual tot és immanent. L'articulació del funcionament de l'acte de pensament com a principi epistemològic, presentada a l'apartat anterior, implica l'articulació del seu funcionament com a principi ontològic. D'aquí se'n poden extreure els trets de l'esperit com a realitat motriu de l'acte de pensament.

A l'entrada sobre Gentile de la seva *Història de la filosofia*, Abbagnano reconeix l'esmentada implicació i desenvolupa: «el mateix supòsit del coneixement com a unificació i identificació actua en la polèmica contra tot el que està «fora» de l'esperit o de la consciència.⁷⁰ La consciència és infinita i no hi ha res fora d'ella. El «fora» sempre està dins, perquè designa una relació entre dos termes que [...] són [...] interns a la mateixa consciència» (Abbagnano, 1994, p. 428). Efectivament, la interiorització i identificació de les determinacions a l'acte de pensament és interiorització i identificació a l'esperit, de qui és propi l'acte de pensament. Com que és absolut i es desenvolupa interioritzant i identificant reflexivament, no hi ha res fora de l'esperit que el limiti: ergo, és infinit (p. 427). De fet, la infinitud de l'esperit és la condició que fa que tota realitat pensable sigui pensable, perquè és la base del fet que contingui totes les determinacions (Gentile, 2015b, pp. 314-315) i les pugui identificar a si. La immanència de tota determinació en l'esperit pensant és equivalent a la concepció fichteana que tota determinació empírica té com a principi el jo com a pura autoactivitat (Fichte, 2005, pp. 41-45). Aquest nexa en la base ontològica explica la confluència de Gentile i Fichte pel que fa a la concepció del coneixement, que per ambdós és un procés de determinació a partir d'un acte indeterminable (en el cas de Fichte, l'acció originària o '*Tathandlung*'), no deduïble lògicament a partir de les determinacions (contràriament a Hegel i el seu pensament que passa per l'alteritat i la negativitat).

A causa de la seva infinitud, principi d'immanència, no hi pot haver una normativitat lògica objectiva i externa a l'esperit. L'esperit, en l'acte de pensament, es dona a si mateix la necessitat lògica de la seva realització. Això el fa lliure (Gentile, 2015a, p. 270) i, «sent lliure, pot voler, conèixer i triar entre les contradiccions mútuament oposades que polaritzen el món de l'esperit» (Gentile, 2015b, p. 315), és a dir, pot determinar lliurement la realitat. L'esperit s'autorealitza amb el desenvolupament lliure del seu acte de pensament. El seu esdevenir compon «un tot harmònic, com un organisme les parts del qual es corresponen i estan subjectes a una unitat interna» (p. 316). Així, «l'acte de pensament és sempre veritat, positivitat, valor, bé, llibertat» (Abbagnano, 1994, p. 429). Un cop desplegat el nucli ontològic de l'actualisme, doncs, es referma la legitimitat d'assenyalar-lo com a filosofia edificant i moralitzadora. La

⁷⁰ 'Consciència' és una de les expressions sinònimes d'esperit que fa servir el mateix Gentile. També ho són 'ego' i 'humanitat'.

realitat, animada per l'esperit absolut en el seu desenvolupament de l'acte de pensament, és una totalitat purament unitària, exempta d'alteritat i de negativitat en el seu esdevenir. D'aquesta forma, articula un cosmos⁷¹ harmònic sense resistències. Amb una doctrina tal, la filosofia no ha de problematitzar i combatre la realitat; el seu deure és justificar-la i donar-ne raó.

D'altra banda, la radicalització subjectivista del sistema hegel·lià conclou en una coincidència de l'actualisme amb Fichte en la noció del principi de coneixement (la subjectivitat absoluta) i del procés de coneixement (la seva autoactivitat pura). A *Asalto a la razón*, Lukács atribueix a l'idealisme burgès reaccionari un tractament de Hegel tal que la seva lògica perd completament el seu caràcter «d'àlgebra de la revolució» i s'assimila a Kant i el kantisme (Lukács, 1968, p. 16). En el cas de Giovanni Gentile, aquesta operació epistèmica és evident: utilitza Hegel per elevar a l'Absolut la potència de la subjectivitat, tot mantenint-se, amb la seva insistència en la immanència, en el pensament transcendental kantià (Gentile, 1957, p. 144). Això és rellevant perquè sembla que els fonaments teòrics es relacionen amb la pràctica i l'orienten. Com apunta el mateix Lukács a *Història i consciència de classe*, «la connexió metòdica entre la *Crítica de la raó pura* i la *Crítica de la raó pràctica* és constructiva i inevitable» (Lukács, 1985, p. 84); Lukács vincula el kantisme amb una possibilitat d'acció basada en «una acció orientada a la interioritat, com un intent de realitzar la transformació del món en l'únic punt que d'aquest queda, és a dir l'individu mateix» (p. 84). Si s'accepta aquesta caracterització i la hipòtesi que la teoria guia en certa mesura la pràctica és vertadera, un subjectivisme absolut com el de Gentile ha de portar a una praxi que, d'alguna forma, totalitzi la interioritat del subjecte.

4. Conseqüències pràctiques de l'actualisme

4.1. Praxi cognoscitiva

A l'article «La filosofia de la praxi», Gentile polemitza amb el marxisme entès com a 'filosofia de la praxi' que articula Antonio Labriola, i amb la concepció de la praxi que Marx presenta a les seves *Tesis sobre Feuerbach*, presentant-ne una de pròpia. Tant Marx com Gentile plantegen una superació de la divisió estricta entre praxi i teoria com a activitats humanes. Marx concep la praxi com una activitat sensorial (Marx, 2010, p. 13) on es resol i culmina l'activitat teòrica (p. 16). Aquest plantejament parteix de l'exterioritat de la vida social, el seu caràcter objectiu, i desemboca en una preponderància de la praxi sobre la teoria en la vinculació d'ambdues. Gentile no percep aquesta objectivitat constitutiva en la noció marxiana de praxi, i a l'article presenta una altra definició, que pren com a adequada: «la praxi és activitat creadora, per la qual *verum et factum convertuntur*» (Gentile, 1959, p. 87). D'aquesta manera, la praxi no és ja terreny de verificació del pensament, sinó acte de creació immanent a la situació cognoscitiva, on el fet esdevé veritat. L'estructura de la praxi és la de l'esperit que es realitza interioritzant les determinacions, que es crea (és praxi) alhora que contempla (és teoria) (Gentile, 2015a, p. 270). La praxi és l'autorealització conscient de l'esperit.

4.2. L'estat total: expressió pràctica de l'esperit absolut

Com que els éssers humans particulars pensen i són conscients de si, són més que mers productes de l'acte de pensament. Són part activa, subjectiva, del seu desenvolupament. Això no vol dir que es realitzin com a subjectes separats en un món objectiu en què actuen (seria

⁷¹ Del grec antic 'κόσμος', la paraula 'cosmos' significa ordre. En filosofia, denota una disposició bona, bella i vertadera del món d'ençà que Plató l'utilitzà amb aquest sentit al diàleg del *Timeu* (Plató, 1992, p. 173).

caure en l'oposició dualista entre ésser i conèixer), sinó que tenen al seu interior la humanitat (l'esperit), que els permet portar a ésser quan pensen (p. 316). Els altres éssers humans, aparentment objectivats els uns pels altres, són unificats en l'acte de pensament que els inclou en l'esperit. Per tant, la praxi és la immanència en el procés de l'esperit del pensament de cada ésser humà, que el realitza. El concepte de praxi de l'actualisme, com a subjectivisme absolut derivat del kantisme, deriva en una universalització de l'activitat interioritzadora humana. Per Giovanni Gentile, llavors, els problemes morals «no es resoldran fins que l'home arribi a sentir les necessitats alienes com a pròpies i la pròpia vida, per tant, no com tancada en [...] la seva personalitat empírica, sinó com oberta a l'actuació d'un esperit superior a tots els interessos particulars» (Gentile, 1938, pp. 17-18).

La praxi social, doncs, no pot ser relació entre particulars. S'ha d'entendre per la interioritat de l'acte espiritual (Abbagnano, 1996, p. 437). «Societat i estat, la moral, el dret i la política i, en general, tot l'espectre de relacions entre homes no estan -diu- *inter homines*, sinó *in interiore homine*» (p. 437). Això condueix al filòsof de Castelvetro a pensar l'estat com a voluntat (indistingible del pensament) volent que es dona la seva pròpia normativitat (p. 437) del mateix mode en què l'esperit fixa el logos amb què es desenvolupa. Aquest estat «és la mateixa voluntat de l'individu en tant que universal i absolut» (Gentile, 1946, p. 121). La concepció de l'estat és la culminació de la filosofia pràctica actualista, l'aposta de Gentile per l'orientació de l'acció donades les condicions d'una realitat total, sense alteritat ni negativitat. Al final del desenvolupament és palès que el resultat és totalitari i autoritari.

5. El feixisme i Gentile

El sorgiment del moviment feixista a Itàlia va ser producte del seu temps. El que caracteritzà l'etapa històrica inaugurada per la Primera Guerra Mundial fou un context de crisi cada cop més aguda del capitalisme, juntament amb la irrupció de grans masses de les classes mitjanes i subalternes en la vida política de la nació (Mattei, 2025). Les condicions de postguerra intensificaren enormement la lluita de classes, i entre 1919 i 1920 s'estengué una onada revolucionària a tota Itàlia. La gestió d'aquesta volàtil situació per part dels grups dirigents nacionals, assentats des del procés de construcció de la nació italiana (*Risorgimento*), s'orientà a tractar de desmobilitzar a la població. El moviment feixista, en canvi, s'instaurà com una alternativa que, donades la potència política del moment i la fragilitat política de l'estat, va poder triomfar: l'acceptació de la nova dinàmica política de masses, i l'organització d'aquestes masses en sentit reaccionari (Gramsci, 2023), amb l'exaltació de la nació, la seva concepció com a totalitat orgànica i una potent consciència militarista. L'estat totalitari «es va modular a partir d'una estatalització de la societat i, simultàniament, una socialització de l'estat» (Romero, 2026, p. 56). Cal assenyalar que durant els primers anys del segle XX, Giovanni Gentile fou representant d'un liberalisme secularitzador, promotor del *Risorgimento* i l'enfortiment de l'estat nació italià, que havia enfonsat l'Antic Règim (Losurdo, 2015, pp. 13-14). Va ser després de la marxa sobre Roma, quan Mussolini esdevingué figura del manteniment de l'ordre estatal i Gentile, nomenat ministre, que es convertí al feixisme.

En última instància, aquest treball argumenta que l'actualisme és una filosofia intrínsecament reaccionària, ja que la seva concepció totalitària de la praxi social ve determinada per considerar la mateixa realitat com a total, sense alteritat ni negativitat, consideració directament derivada del seu compromís constitutiu amb la subjectivitat absoluta d'allò real. Això la fa coincidir, pels seus fonaments, amb el moviment feixista en erradicar la diferència i propugnar l'estat totalitari i irrestricte. No obstant això, les relacions socials són el camp on es resolen

l'adscripció i instrumentalitat de les expressions culturals als diferents projectes polítics. Gentile no podria haver estat un feixista sense travessar les condicions historicopolítiques que varen fer sorgir el feixisme. Així doncs, tot i l'afinitat intrínseca, l'anàlisi des del cantó conceptual apunta a una ambigüitat necessària en el seu si. La filosofia, contràriament al pensament de Gentile, no avança immanentment pel desenvolupament ideal, sinó que respon a relacions de força exteriors. La relació entre teoria i pràctica es determina en la política, i requereix un estudi concret de la situació concreta.

6. Conclusions

Aquest treball s'ha proposat discernir, fonamentalment a partir de l'exposició de la filosofia actualista de Giovanni Gentile, si entre ella i la ideologia feixista consten semblances intrínseques que les vinculin. En el desenvolupament de l'actualisme, i a conseqüència del seu compromís bàsic amb l'espiritualitat absoluta de la realitat, s'han trobat alguns trets essencials de l'actualisme que fonamenten la seva simpatia amb la política reaccionària: la infravaloració de l'alteritat i l'enaltiment de la interiorització o apropiació com a únic mode de comprensió, i a més, en la filosofia pràctica, el sotmetiment de la particularitat individual a una totalitat indiferenciada, que troba la seva expressió en l'estat totalitari. El caràcter absolut, unitari i exempt de negativitat de la realitat tal com la pensa Gentile opera la base a partir de la qual la diferència, el problema o la singularitat són reaccionàriament esborrats en el seu sistema filosòfic, però també implica una concepció harmònica de la realitat com a cosmos en desenvolupament que, més que res, és conservadora.

La brevetat necessària pel treball ha portat a transmetre una imatge homogènia i simplista de l'actualisme que, tanmateix, es considera útil per la comprensió. D'altra banda, la necessitat d'una extensa explicació genealògica i conceptual per la comprensió de l'actualisme, juntament amb la limitació de caràcters, ha fet que el cantó pròpiament polític, del feixisme, no hagi pogut quedar més que apuntat. Continuar la investigació podria suposar seguir la intuïció que el conservadorisme del cosmos gentilià també es connecta amb el feixisme pel que ell mateix conserva: les relacions socials capitalistes. Un cop mostrada una certa proximitat, ha de ser la determinació històricopolítica a partir de la lluita de classes la que verifiqui si una filosofia pot ser, a més de simpatitzant, propugnant en si mateixa des dels fonaments d'un projecte polític concret.

7. Bibliografía

7.1. Obres de Giovanni Gentile

- Gentile, G. (1946). *Genesis e struttura della società: Saggio di filosofia practica*. Sansoni.
- Gentile, G. (1957). *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (Vol. 3). Sansoni.
- Gentile, G. (1959). *La filosofia di Marx*. Sansoni.
- Gentile, G. (1922). *Sistema di logica come teoria del conoscere* (Vols. 1-2, 2ª ed.). Gius. Laterzi & Figli.
- Gentile, G. (1938). *Teoria generale dello spirito come atto puro* (6ª ed.). Sansoni.
- Gentile, G. (2015a). Pure Experience and Historical Reality. A B. Haddock & J. Wakefield (Eds.), *Thought thinking: The philosophy of Giovanni Gentile* (pp. 254–282). Imprint Academic.
- Gentile, G. (2015b). Basic Concepts of Actualism. A B. Haddock & J. Wakefield (Eds.), *Thought thinking: The philosophy of Giovanni Gentile* (pp. 312–326). Imprint Academic.
- Gentile, G. (2022). La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa. *Studia Hegeliana*, 8, 226-264.

7.2. Altres

- Abbagnano, N. (1994). *Historia de la filosofía* (Vol. 3). Hora.
- Abbagnano, N. (1996). *Historia de la filosofía* (Vol. 4). Hora.
- Fichte, J. G. (2005). *Fundamento de toda doctrina de la ciencia*. Juan Cruz Cruz.
- Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel: Cuadernos 1-5 (1929-1932)*. Akal.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica: I. La lógica objetiva*. Abada.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Pre-Textos.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- Lenin, V. I. (1948). *Sochineniya* (Vol. 21). Comité Central del PCUS.
- Losurdo, D. (2015). *Antonio Gramsci: Del liberalismo al comunismo crítico*. Disenso.
- Lukács, G. (1968). *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo.
- Lukács, G. (1968). *Historia y consciencia de clase* (Vol. 1). Orbis.
- Marx, K. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. El perro y la rana.
- Mattei, C. (2025). *El orden del capital: Cómo los economistas inventaron la austeridad y allanaron el camino al fascismo*. Capitán Swing.
- Plató. (1992). Timeo. A M. A. Durán & F. Lisi (Trad.), *Diálogos* (pp. 155–261). Gredos.
- Romero, M. (2026). *La organización de la cultura: Una relectura radical de Antonio Gramsci*. Siglo XXI.
- Sacristán, M. (1983). *Sobre Marx y marxismo: Panfletos y materiales* (Vol. 1). Icaria.

UN AFER DE CÀTEDRA: L'OSTRACISME FILOSÒFIC A EDUARD NICOL

Òscar Rodríguez Chinchilla

RESUM: Ja fa trenta-sis anys del traspàs del filòsof Eduard Nicol (Barcelona, 1907 – Mèxic D.F; 1990). Entremig, algunes nobles temptatives de cridar l'atenció sobre la seva obra per a reivindicar-lo dins del cànon filosòfic espanyol, amb resultat del tot infructuós. Ens sentim, per tant, obligats –com un Sísif més dins la professió– a repetir-ne l'operació. Mentre les promocions de graduats en filosofia se succeeixen, es fa difícil d'entendre com aquest pensador, amb setze obres i un sistema complet conreat i reescrit durant cinquanta anys, no gosa de cap mena de ressò a Espanya per a una obra filosòfica enterament en llengua castellana. En aquest treball volem posar el dit a la nafra per postular, després d'una recerca pels seus textos, quins han pogut ser els elements –a banda del suat exili– que van condicionar la recepció de Nicol a l'estat espanyol i motivar-hi el silenci més eixordador. Uns elements que, un cop aplegats, han cobrat significació conjunta, ultrapassen l'autor i poden explicar uns biaixos en la manera de fer filosofia acadèmica a Espanya que volem posar sobre la taula.

1. L'ostracisme a Nicol: Síntoma de quelcom més general

1.1.1. Objectius

La filosofia és un afer de càtedra, que deia Joan Fuster (Serra, 2010, p. 10). Per la seva banda, l'ostracisme a què ha estat relegat el filòsof Eduard Nicol, a Catalunya i Espanya, sens dubte que també ha estat un afer de càtedra. Al llarg d'aquest treball comprovarem com s'entrecreuen aquestes dues consideracions i que aquesta conjunció serveixi per donar raó de l'absència o ínfima presència de Nicol a les prestatgeries de les nostres biblioteques, llibreries, noves o de vell o cercadors, sobretot si ho comparem amb alguns col·legues del mateix s. XX. Adduir-ne l'exili o la pertinença o participació en el bàndol perdedor dels enfrontats durant la Guerra d'Espanya (1936-39) fora un argument massa fàcil, car d'altres en la mateixa circumstància sí que formen i formaran part de glossaris i compilacions o han estat, o estan essent ja, objecte de decidida recuperació. Aquest estranyament de l'obra de Nicol, amb relació a la seva aportació original a la filosofia, no és dèria particular d'un servidor, ans ha estat assenyalat de tant en tant dins la professió, tant a Catalunya (Terricabras, 2010) com a Madrid (Sánchez Cuervo, 2007).⁷² El temps, però, s'escola inexorablement i les generacions de practicants de la filosofia se succeeixen una rere l'altra sense que ni es resolgui ni tan sols es remogui la qüestió. L'obra de Nicol ha quedat bandejada, aquest és el fet; no té vigència, no representa un lloc productiu de pensament.

Fins ara aquests intents de reviscolament, com els suara esmentats i d'altres tributs, com els duts a terme pel seu deixeble Horneffer (2000), piquen sempre ferro fred en aquestes latituds peninsulars; això ens fa ensumar quelcom que va més enllà de Nicol i del caràcter purament textual de la seva obra. De fet, volem que el contingut de la metafísica nicoliana, element que ens ha entusiasmat per la seva pròpia vàlua, passi en aquest treball a un segon terme per enfocar el zoom cap al marc contextual. Estem convençuts que l'omissió de Nicol respon a un afer de càtedra, ço és, unes maneres de fer filosofia acadèmica a Espanya que han encotillat la disciplina i que mereixen comentari reposat, un cop siguin analitzades les conseqüències patides pel nostre autor objecte d'estudi. Tabús sobre certes disciplines i enfocaments acadèmics perduren avui dia entre nosaltres, resultat d'una tradició curta de mires. Tot plegat, cal desemascarar-ho per assolir d'una vegada la majoria d'edat –que deia Kant– com a comunitat filosòfica.

1.1.2. Del mètode: eines

Dins de l'àmbit de recerca en Història de la Filosofia, el nostre treball s'emmarca en la contribució al foment de formulació de noves històries intel·lectuals proposat per Richard Rorty (1990, pp. 69-98), necessàries per a greixar certs cànons filosòfics (*Geistesgeschichte*) amb inevitable tendència a l'encarcament i que, amb el temps, limiten/arranen enormement l'exercici filosòfic. Amb aquestes idees pragmàtiques de Rorty, formulades l'any 1984, d'un clar esperit de democratització de la pràctica filosòfica i de foment per a l'adopció de nous angles i perspectives de les nostres tradicions filosòfiques (locals i globals), s'hi reconeix un ofec que patia l'Acadèmia arreu fa una quarantena d'anys. Una necessitat d'aire fresc i de revisitació dels nostres passats filosòfics per poder entendre de més maneres possibles els nostres presents.

⁷² Exemples, doncs, a títol no exhaustiu.

És una estratègia que també trobem en la reivindicació de la filosofia feta per dones, que ha donat a mitjà termini tan efectius i desitjables resultats, així com en certa consonància amb l'esperit que es cerca amb el mètode descolonial aplicat per Grosfoguel, Fanon i la seva lluita contra l'eurocentrisme filosòfic, que redueix i empobreix enormement l'explicació de tota realitat no europea, no occidental.

Veurem amb aquestes eines, doncs, una tasca de Nicol que, dissortadament ha passat massa desapercebuda i que, des del punt de vista de foment de formulació de noves històries intel·lectuals –aquesta en serà una– cobrirà una llum inèdita. Comencem.

2. Breu apunt històric

El cas de Nicol és el d'un filòsof a qui la Guerra d'Espanya li agafa just en el moment decisiu a punt d'assolir el seu primer acme intel·lectual, just abans de començar a publicar. Dissortadament, a Nicol l'afer més lamentable i esgarriós del segle XX a casa nostra se li presenta per generació just en un moment decisiu.

Nascut a Barcelona el 1907, de Nicol sabem ben poques coses de la seva joventut i sembla ser que per voluntat mateixa de l'interessat, tal era el seu pudor i la seva concepció de la figura del pensador i filòsof (Terricabras, 2010, p. 16). Telegràficament, apuntarem aquí que va tenir com a pedagog a escola en Pere Vergés; posteriorment va cursar Filosofia i Lletres a la Universitat de Barcelona, on rebé els mestratges de Serra Húnter i Font i Puig. S'hi va graduar el 1933 amb Premi Extraordinari. El 1929 havia ingressat a la Fundació Bernat Metge. Fins al 1939, que va haver de marxar, fou primer professor auxiliar de la Universitat Autònoma de Barcelona⁷³ i després, ja començada la Guerra Civil, catedràtic i director de l'Institut Salmerón.⁷⁴ Així mateix, «sembla» que arribà a poder doctorar-se a Madrid.⁷⁵ Estalviem ara al lector les penoses peripècies d'aquell exili, un entre tants, i el 1940 el tenim ja providencialment nacionalitzat mexicà. Un any més tard, com a catedràtic d'història de la psicologia a la Universitat Autònoma de Mèxic (UNAM), moment en què s'hi va poder doctorar també, car va haver de revalidar estudis.

De resultes d'aquella nova tesi l'any 1941 es publica el seu primer llibre *Psicología de las situaciones vitales* i, ara ja sí, podem afirmar que la resta és història, en el sentit que per fi podrà treballar amb estabilitat i continuïtat fins a la seva mort l'any 1990. A partir d'aquell moment, tot queda prou ben traçat: 16 obres pel cap baix durant cinquanta anys. Un corpus de metafísica de base fenomenològica, completa, revisada i, fins i tot, reescrita i reeditada dues vegades, per si n'hi hagués dubtes.

⁷³ Universitat de Barcelona, avui dia.

⁷⁴ Actual Institut Menéndez y Pelayo, a la Via Augusta de Barcelona.

⁷⁵ «Sembla», entre cometes, car difícil trobar-hi informació d'aquesta estada a Madrid, com difícil també de concretar quin curt mestratge va poder rebre allà, si de Zubiri mateix, García Morente, Besteiro, tots alhora o, fins i tot, i en quina mesura, Ortega; cas aquest darrer que alguns comentaristes apunten per sobre i d'altres ometen. Així mateix, sembla un misteri el contingut d'aquella tesi doctoral. Nebulosa informativa que prefigura un indicatiu d'un aspecte controvertit en relació a la tesi que ens ocupa.

3. Possibles motius d'aquest ostracisme

Per entendre aquest gat amagat envers Nicol hem hagut d'obviar la seva filosofia troncal, rigorosament tècnica i anar a cercar els pocs escrits volgudament considerats de caràcter a banda per ell mateix. Nicol, amb una *captatio benevolentiae*, acabarà qualificant-los directament d'ideologia, car «toda filosofía política es ideología» (Nicol, 1961, pp. 28-29); i se'n guarda en tot moment de deixar ben clara aquesta precisió, tot alertant el lector que aquests temes són necessaris d'ésser tractats, però que no són filosofia *tout court*. Es tracta d'uns escrits on Nicol es disposa a batre's dialècticament amb tots aquells que dins la filosofia hispànica estimulen o pretenen estintolar un cànon filosòfic unívoc i, a més, el volen justificar com l'essència d'una pretesa manera nostrada, distintiva i genuïna de fer filosofia a les Espanyes, en el sentit més ampli de la paraula, ço és, on el castellà/espanyol ha estat, per natura o per imposició, la llengua filosòfica de treball.

Després d'una primera recerca intensiva, els escrits que servidor considera responsables per fer bescantar la figura de Nicol a partir d'aquell moment i embolcallar-la amb el pitjor silenci possible, el de la indiferència que dura fins avui, són dos:

1947: «Conciencia de España». Article dins del llibre *La vocación humana*, de 1953.

1961: *El problema de la filosofía hispánica*. Llibre sencer.

3.1. «Conciencia de España» (1947)

3.1.1. Contra Unamuno i alguns més

El primer d'ambdós té la força d'un escrit directe, punyent i revoltat. Per contra, el de 1961 resultarà, a banda de més llarg (tot un llibre), un xic més mesurat. Segurament, amb el pas dels anys, Nicol ja ha pogut comprovar la rebuda del primer i el retorn en forma d'aïllament o presa de distància de tots aquells i tot allò que critica. Tot seguit mirarem d'explicar-ho amb un necessari esforç de síntesi, que esperem que no esdevingui reduccionisme o simplificació.

«Conciencia de España» és una crítica a tota una generació, la del 98, i se'ns fa difícil seleccionar les nombroses remarques que Nicol els hi dedica, moltes d'elles en el sentit de retreure'ls l'individualisme i la falta de perspectiva comuna per treballar per la cohesió de la societat espanyola i no pel bé d'ells mateixos i llur lluïment personal (Nicol, 1953, p. 207). Tot un dard emmetzinat atesa la gravetat dels esdeveniments que van venir després.

Evidentment, la crítica al col·lectiu sencer del 98 és un eufemisme de Nicol per no haver de parlar *stricto sensu* del capítol de la filosofia aleshores, però inevitablement ha d'acabar referint-s'hi clarament, a la figura d'Unamuno. 50 anys d'entotsolament, que hem heretat d'aquesta manera de fer filosofia per demanar-se què hem aconseguit de tot plegat: «¿Y qué frutos ha arrojado este ensimismamiento, esta labor de cincuenta años de hurgar y rebuscar en las entrañas presentes y pasadas del propio ser colectivo?» (Nicol, 1953, p. 204). Nicol s'exaspera de veure com un país ha pogut passar mig segle pensant-se ell mateix, element que no va passar, segons ell, a cap altre lloc d'Europa durant aquells anys (Nicol, 1953, p. 204). Allò que Nicol vol deixar clar és que la filosofia no és això: «Pero la filosofía no es un canto de gloria ni un lamento de nostalgias. No llega a universalidad por la vía íntima de la emoción. La universalidad filosófica no es sino la comunidad de la razón.» (Nicol, 1953, p. 205). Per al

pensador català, la lírica i l'estètica a què recorre Unamuno són necessàriament un apartar-se de la veritat per abraçar el valor de bellesa (Nicol, 1953, p. 206); i cal anar-hi molt amb compte, en aquest cas, quan un fa o diu que fa filosofia. En aquest sentit, ens ha resultat poètic el veredict de Nicol envers Unamuno, sobretot perquè fou aquest darrer qui va etzibar, dins del conegut epistolari –que va virar de l'amor cap a l'odi– amb Joan Maragall, allò de «Catalans, us perd l'estètica». Ves per on, ara Nicol ens ha fet veure com van ser precisament l'estètica, l'exaltació i la hipèrbole els elements marca de la casa de Don Miguel de Unamuno.

És en aquest article també quan Nicol professa una frase lapidària, dins del context del poc ressò del qual gosa l'autor: «Hay que ser más, y preguntarse menos por lo que uno sea.» (Nicol, 1953, p. 205). Afirmació aquesta, pragmàtica i performativa a l'hora de voler definir la filosofia espanyola o hispànica, que ja veiem que era el maldecap d'aleshores, però que, curiosament, ve perfectament a tomb també per donar sentit a la pràctica de la filosofia a Catalunya avui dia: deixar de donar voltes capciosament sobre què és filosofia catalana o debatre eternament si n'hi ha o no n'hi ha, com a excusa per no fer res substancial (Sales, 2018, p. 26).

3.1.2. Contra la ILE

Ja hem vist, a grans trets,⁷⁶ el primer tòtem del cànon espanyol que ha quedat retratat per Nicol: Unamuno. Nicol preludeix així, i des de la filosofia, la crítica que precisament Joan Fuster –el nostre actor secundari en aquest treball– li farà uns anys després, però amb un altre caire o estil, a *Contra Unamuno y los demás*, de 1975.

Dins «Conciencia de España», hi continuen les crítiques, no només a figures individuals com ell, sinó a altres estaments paradigmàtics de la «Nueva España» que es pretenia postular a primers del s. XX, com era el cas de la Institución Libre de Enseñanza, il·lustrada amb efectivitat, per no dir idealitzada, en títols cinematogràfics d'èxit com ara *La lengua de las mariposas* (1999). Nogensmenys, Nicol s'hi mostra categòric i qualifica la ILE com a formadora de minories i prou: pedagogia «recoleta y utópica» (Nicol, 1953, p. 212):

Había que enseñar a los jóvenes a ser mesurados, comprensivos y sensatos, que no son éstas virtudes españolas; pero no a unos cuantos nada más, ni a costa de la fortaleza del ánimo. En suma, que la Institución Libre de Enseñanza resultó paradójicamente una obra *personal*, y no una obra *institucional*. Cualesquiera que fueran los beneficios que trajo, no inició una tradición, ni creó un «tipo» estable y aceptable, verdaderamente nacional, lo cual es el fruto manifiesto de las instituciones. (Nicol, 1953, pp. 213-214).

Abans de passar al següent escrit de 1961 cal deixar clar que en aquesta primera tanda de crítiques Nicol, si se'ns permet l'expressió, s'ha posat el casc o està fent d'espanyol i, a més, d'espanyol convençut, no pas de català. Ho remarcuem perquè ningú no es pensi que pot gosar agafar personatge i comentari des del cantó de la reivindicació o lluita nacionalista ni res per l'estil. I es tracta, aquest, d'un matís important perquè el fet que no s'hi puguin veure interessos emocionals de cap mena lligats a la política fa encara la crítica més punyent, en tant que rigorosa o desinteressada, que en diria Kant.

És per aquest afany rigorista i pulcre en l'argumentació del nostre autor, àdhuc mentre practica aquesta filosofia popular o en sentit cosmopolita –dit a la kantiana manera– així com la requesta que Nicol comença a gaudir a Hispanoamèrica aleshores, que unes consideracions així

⁷⁶No podem de deixar de recomanar encaridament la lectura sencera de l'article de 1947.

formulades contra allò que es considerava filosofia espanyola al cent per cent hagin pogut resultar del tot impertinents en segons quins esperits al Madrid filosòfic ben peculiar de l'època. Recordem que capitostos tals com d'Ors i Ortega encara viuen quan aquestes línies que acabem de repassar es publiquen.

3.2. El problema de la filosofía hispánica (1961)

L'assumpte atresora prou fondària per a no centrar-se en Unamuno i uns anys més tard Nicol sent que ha de sortir al pas de l'intent mal dissimulat als anys 50 d'estintolar la figura d'Ortega y Gasset i situar-lo no tan sols com a exponent de la filosofia a Espanya durant la primera part del s. XX, sinó com a paradigma de què s'ha de fer en filosofia en llengua castellana. Les coses estan potser anant massa lluny en l'intent d'establir un cànon hispànic de la filosofia unívoc i incontestable, a imatge del poder del franquisme des de la fi de la guerra. José Gaos n'era un dels estimuladors, d'aquest corrent, atès que Ortega havia estat el seu mestre.

3.2.1. Contra Gaos i per l'Escola de Barcelona

En Gaos havia esdevingut rector de la Universitat de Madrid l'octubre de 1936 i pertanyia a allò que Julian Marías va denominar en 1959 *Escuela de Madrid*, formada bàsicament pel conjunt de deixebles d'Ortega. Un Gaos que, per altra banda, havia estat molt crític durant els anys 40 amb tot allò que anava publicant Nicol; ens referim als primers llibres del catalanomexicà que començaven a prefigurar el seu sistema metafísic, de gran personalitat, *La idea del hombre* (1946) i *Historicismo y existencialismo* (1950). Al seu torn, Nicol ja havia hagut d'anar responnent successivament –fidel al seu estil tècnic i mesurat en el to– les observacions puntuals i un punt incisives de Gaos a aquestes dues obres seves. No és agosarat, doncs, ensumar-hi certa animadversió o gelosia de l'asturià cap al català, sobretot després de llegir les seves *Confesiones profesionales* (Gaos, 1958). Aquí no es tracta de fer safareig per ociositat o psicologia recreativa, car és Gaos mateix qui no li reca doldre's públicament de no saber fer filosofia tècnica o científica, alhora que, en el moment precis que ho confessa, s'hi troba llegint un connacional, a Mèxic igualment, que se'n surt fent allò que ell mateix diu que no sap fer. I aquestes coses passen de gelosia a categoria quan es té en compte el que diu Nicol, que: «en España sobre todo, la discrepancia es entre nosotros la ofensa imperdonable» (Nicol, 1961, p. 174). O bé: «esa propensión tan española a trasmutar toda cuestión de ideas en conflicto de personas» (Nicol, 1961, p. 160). Més al respecte: «España no ha sido nunca una comunidad, porque empezamos los españoles por no tolerar la discrepancia» (Nicol, 1953, p. 217). A Catalunya en diem «tenir la cua de palla» d'aquesta susceptibilitat insidiosa per encendre's i veure qualsevol cosa que faci un altre com un atac a la mateixa persona. Tot plegat, potser cal deixar constància sense embuts, en un escrit acadèmic com aquest, que la neurosi, aquest concepte freudià –tan pseudocientífic per a alguns com entenedor per a la majoria; neurosi present en tots nosaltres, però en uns més que no pas en d'altres– és un element clau per entendre el pensament de José Gaos, més preocupat per justificar allò que fa i que no fa, que no pas per fer.

En aquesta defensa a ultrança del llegat d'Ortega com a pròcer gairebé únic, al qual havien ajudat eslògans tals com *El maestro en el erial* (Morán, 1998), Nicol se sent dolgut pel que ell percep com un menysteniment clar a la figura del seu mestre Jaume Serra Húnter i la seva abnegada tasca per posar els estudis de filosofia a la Universitat de Barcelona, durant una vintena llarga d'anys, a uns nivells mai vistos fins aleshores. És en aquest context que en Nicol

esmerça esforços per formular-hi un contra-relat i explicar allò que es feia a Barcelona durant els anys 20 i 30 en filosofia i que no tenia res a veure amb el que s'estilava a Madrid. Una disparitat en la manera d'exercir magisteri que ja venia del s. XIX, amb l'herència krausista a la capital d'Espanya per una banda i, per l'altra, els ecos de l'estada i mestratge de Llorens i Barba a la UB compartits en influència amb la centralitat del neotomisme de Lovaina, a Catalunya, amb Torras i Bages al capdavant. El cas és que amb l'arribada del tàndem Serra Húnter i Carreras i Artau a ambdues càtedres de la Universitat Barcelona comença lentament, però amb pas ferm, l'establiment d'un segell propi. La petjada que va deixar la figura i el mestratge de Serra Húnter és, segons Nicol, inapel·lable, en contrast amb la lamentable manera en què va morir a l'exili a Cuernavaca (Mèxic) l'any 1943, totalment ignorat. Nicol farà el possible en un assaig intitulat «La escuela de Barcelona» per posar les coses al seu lloc i a cadascú el que és seu i, en tot cas, que quedi clar que la filosofia de la Barcelona abans de la guerra no tenia res a veure amb la manera com la pregonaven a Madrid filòsofs com Ortega y Gasset. Eduard Nicol és conscient que, aleshores ja, després de les morts d'Eugeni d'Ors i d'Ortega i tal com s'està establint un cànon de figures i maneres d'entendre la filosofia espanyola, és ara o mai, 1961, que cal deixar de banda per una estona el seu sistema filosòfic i fer una aportació decidida a la narrativa històrica de la filosofia hispànica. Altrament, es corria el risc que el relat fos unilateral, empobridor i adobat i dirigit cap a una sola concepció.

Una de les tesis d'aquest treball de fi de grau és postular que aquesta defensa de Serra Húnter resulta letal per a la posterior difusió de Nicol a la península. Tinguem clar que just fins aleshores se li estava editant també, ordenadament i amb regularitat a Madrid.⁷⁷ Aquest és un motiu clau pel qual s'estroneja tota possible esperança d'influir d'aleshores ençà en el pensament a l'estat espanyol. Com serà així que fins i tot en una recent i superb compilació dedicada al pensament científic i filosòfic de tot el s. XX –una obra extensa, acurada i molt recomanable, editada a Madrid l'any 2005 (Garrido, 2005)– Serra Húnter i Nicol són els únics noms que hom troba a faltar en el glossari del capítol dedicat a Espanya. D'ençà d'aquella afirmació seva de l'entitat filosòfica singular de Barcelona de 1914 a 1939, Nicol ha begut oli a Espanya i fins avui. No creiem que tingui res a veure «l'aturada» general que pateix la fenomenologia arran del descrèdit al qual Heidegger va col·laborar a partir de la seva performance a Davos contra Cassirer o amb els seus *Kehres* i viratges cap a cert existencialisme primer i després cap a un cert misticisme. Quan hom llegeix Nicol, per contra, s'adona que el catalanomexicà excedeix sobradament les etiquetes en el seu intent d'apropar-se a la veritat. Hi trobem fenomenologia de base i molta Grècia, cert, puix s'ha de notar la seva feina a la Fundació Bernat Metge, però també hi trobem ecos de la filosofia escocesa i l'adopció i contribució en temps present al neopragmatisme i l'hermenèutica, sempre atent al desenvolupament d'alguns dels corrents més potents a banda i banda de l'Atlàntic.

Tanmateix, i malgrat el preu a pagar, fou traçada així i per sempre l'Escola de Barcelona, com a sistema-camp⁷⁸ autònom durant aquell període que hem esmentat, gràcies a aquest extraordinari assaig. En ell hi trobareu els noms d'aquells que ens han precedit en el conreu de la filosofia acadèmica a Barcelona. Deixem aquí anotada la definició de Nicol per a la dita escola en els

⁷⁷ Per Editorial Tecnos. A partir d'aquell moment la col·lecció dedicada a Nicol a Madrid s'interromprà. Els llibres previstos i anunciats a la solapa com *Proteo uniformado* o *El hombre fausto* no veuran mai la llum; com tampoc reedicions eventuais d'aquesta mateixa col·lecció.

⁷⁸ Concepte que sorgeix de combinar els plantejaments de la teoria de camps de poder de Pierre Bourdieu i la teoria de polisistemes d'Itamar Even-Zohar. Esther Solé i Martí l'ha fet servir en la seva tesi doctoral *L'art i la vida artística a les terres de Lleida 1875-1936: lectura sistèmica d'una perifèria*. Universitat de Lleida, 2015. Ho assenyallem perquè per aquí s'obre també una possible via per al tractament metòdic de l'Escola de Barcelona en relació amb el marc espanyol.

següents termes: «la Escuela de Barcelona es una variedad de doctrinas que prospera en una comunidad de afinidades» (Nicol, 1961, p. 204). Per motius d'extensió ens cal sintetitzar el que vol dir això i ho farem dient que fou una escola que no necessità invocar cap far o cappare al voltant del qual tot havia de girar, com tampoc una temàtica definida o un «sant tornem-hi, i vinga a donar-li voltes al mateix», aquest entotsolament, «ensimismamiento», que esmentàvem abans. Nicol hi apunta un estil ni pontifical ni arrogant i invocarà una extensa sèrie tant d'influències com de deixebles d'aquest saber fer. I si n'hi ha hagut, de referents en serien, d'una manera difusa i germinal, Joan Maragall, d'una banda, i Torras i Bages, de l'altra. Recorrem a un apunt de Ramon Alcoberro per afegir-hi que: «L'Escola de Barcelona tenia, a més, una familiaritat envejable amb el pensament europeu: Dilthey, Bergson, Husserl, Heidegger... Són per a ells un paisatge intel·lectual familiar.» (Alcoberro, 1987, p. 67).

3.2.2. Contra Ortega y Gasset

En Nicol dedica un assaig sencer al pensador madrileny, «Ensayo sobre el ensayo». Ell respecta i molt Ortega, element que es copsa clarament al text, però en el context que estem analitzant sent que cal desmitificar-lo, destriar el gra de la palla i atorgar al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu. I Ortega, ben cert, ha pogut fer de Cèsar –que Déu n'hi do!⁷⁹– però no és Déu; Nicol n'explica les raons i conclou que el pitjor que podem fer és fer d'algú paradigma d'una filosofia que el mateix, interessat conscientment, no es veia capacitat per desenvolupar. Llegim Gaos: «De la existencia, de la vida, no hay sistema. De este apotegma era Ortega la encarnación. Y no obstante, iba a empeñarse en una sistematización contra el sentido, no ya de su obra, sino de sí mismo.»⁸⁰ (Gaos, 1989, p. 63). Ortega, lúcida, també reconeixia el que ell considerava una mancança personal i maldava per poder-la superar. Resulta paradoxal que Gaos pogués reconèixer públicament aquesta mena de qüestions, les quals no li seran tolerades posteriorment a Nicol. Potser la raó és que en Gaos, al capdavant, volia salvar el seu mestre i Nicol, en canvi, allò que volia salvar és la filosofia, la disciplina sencera.

En aquest assaig sobre l'assaig, un eufemisme de títol per tractar stricto sensu l'estil d'Ortega i les seves implicacions, Nicol desmunta el relat de Madrid amb afirmacions inequívokes, com ara: «La meditación del propio ser ha de tener una intención ética, más que psicológica o existencial, más que puramente descriptiva o neutral. Aquí, neutralidad es amoralismo. Hay que saber a dónde se va y para qué» (Nicol, 1961, p. 68). «La filosofía en su más alto ejercicio carece de *couleur locale*» (Nicol, 1961, p. 69). Si Ortega y Gasset empra tothora l'assaig, tanmateix, hem de tenir clar que:

El ensayo es monográfico; la filosofía es teórica. El primero es una perspectiva que presenta en primer término al hecho, y en el horizonte la idea; la segunda es una superación sistemática de la perspectiva. Pues la idea se ve a simple vista, con la luz del entendimiento; pero la trabazón interna de los problemas, y de las ideas unas con otras, ésta tiene que reseguirse metódicamente; y aunque también es objetiva, como los hechos mismos, no aparece a simple vista, no depende del punto de vista. Por esto, como el ensayo puede llegar casi al fondo de un problema, pero no al fondo del todo, la relación entre un problema y otro ha de escaparle necesariamente, en tanto que esta relación está en el fondo.

⁷⁹ Manuel Sacristán gosà afirmar a la revista *Laye* l'any 1953 que «Ortega ha aconseguit respecte als espanyols una funció tan decisiva com la que aconsegueix Sòcrates amb els grecs». (Serra, 2010, p. 172)

⁸⁰ Text publicat originalment el 1956 i reeditat el 1957, malgrat aparèixer en forma d'antologia l'any 1989.

La libertad de movimiento intelectual que el ensayo permite, y que es tan agradable ejercitar, implica, por tanto, una limitación. (Nicol, 1961, p. 213).

L'assaig, doncs, *stricto sensu*, no és *episteme*. La filosofia, per contra, sí. La filosofia manté un compromís ineludible amb la veritat, element que la fa més rígida, potser menys atractiva; però cal tenir-ho present. Joan Fuster fou prou honest per tenir-ho en compte, tot i tenir sobre el pedestal el seu referent, Michel de Montaigne. El de Sueca, tot i ser un dels nostres assagistes clau del s. XX, coneixia la limitació d'aquesta disciplina, motiu pel qual afirmava el que dèiem a l'inici, ço és, que la filosofia era un afer de càtedra. La filosofia demana mètode, rigor, probitat, elements tots ells associats a la institució universitària. I si bé no tots els catedràtics atresoren ara ni han atresorat al llarg de la història aquests atributs, la universitat cal que els aplegui, els preservi i els promogui institucionalment i en la seva pràctica.

Així doncs, en canvi, allò que la universitat espanyola i els seus membres han promogut és l'assaig, contra la filosofia teòrica; la filosofia popular o entesa en sentit cosmopolita, contra la filosofia tècnica o científica, la practicada per Eduard Nicol, per exemple. I que una cosa i no l'altra sigui radicalment espanyola i que sigui el que calgui fer a Espanya en matèria de filosofia és la batalla que s'hi juga a mitjans del s. XX i que marcarà indefectiblement la recepció de Nicol a l'actual Sefarad –com en deia Salvador Espriu. Ara bé, que ningú s'hi esquinci les vestidures. Aquí Nicol no està reivindicant més que allò que el mestre Kant defensava en una de les parts de la *Crítica de la raó pura*, on tothom ja arriba cansat de lectura, però no per això menys important: la disciplina de la raó pura, a la «Doctrina Transcendental del Mètode» (Kant, 2024 [1787], p. 484).

Tot plegat, en Nicol sembla ja ensumar les conseqüències de la seva singular aportació personal a la filosofia entesa com a ideologia quan descriu les capelletes de moda en aquell temps: «Organizar el silencio contra el discrepante, a quien la Escuela convirtió en adversario, es la gran tentación en que suele caer la política de las nuevas escolásticas seculares o profanas» (Nicol, 1961, p. 172).

3.2.3. Contra Revista de Occidente

I *last but not least*, Nicol aprofita l'ocasió per no deixar puntada sense fil. També gosarà oposar-se a la tasca de *Revista de Occidente*, fundada i dirigida pel mateix Ortega y Gasset l'any 1923, considerada un dels pals de paller de la filosofia a l'Espanya del moment. Li retreu que mai es volgués mirar el que s'estava fent a Hispanoamèrica; que ni Ortega mateix, quan hi va tenir l'ocasió d'anar, mostrés el més mínim interès per la filosofia a l'altra banda de l'oceà i tan sols li moguéssin l'instint de donar-s'hi a conèixer, d'exhibir-se i no de freturar conèixer allà on va, quan allà, ves per on, s'hi parlava també espanyol (Nicol, 1961, p. 110). Al capdavant, la «circunstància» d'Ortega, tan esbombada i apresada en aquestes contrades, potser acabava essent en realitat tan sols la seva particular concepció de l'espanyolitat i no allò genèric que podia envoltar el subjecte en cada cas i que havia de ser pres en consideració. Si fos així, la cosa canvia sensiblement, doncs. La primera accepció representaria tancament o miopia intel·lectual localista mentre que la segona, obertura de mires. Nicol rebla el següent al respecte: «En suma, para un español entero, es decir, dotado de la buena condición de Hispanidad, Hispanoamérica no puede ser meramente un público, un auditorio, un mercado para la exportación de productos intelectuales» (Nicol, 1961, p. 111). Queda clar aquí que Nicol fa extensiu l'entotsolament de la generació del 98, d'Unamuno a Ortega i la seva *Revista de*

Occidente, en definitiva, a qualsevol manifestació filosòfica d'anomenada a la capital d'Espanya en aquella època, que és tota la meitat del s. XX.

4. Conclusions: biaix del cànon filosòfic espanyol

Les conseqüències d'aquesta imposició de cànon, que Nicol havia volgut contrarestar, s'evidencien temps més tard i ens ho confirma la lectura d'en Xavier Serra quan ens explica els motius pels quals Manuel Sacristán es veu, en un moment donat, abocat al conreu de la lògica. Vegem l'exposició de context filosòfic tan clara als anys 40 i 50 a Barcelona i, per extensió, tot l'estat espanyol:

Durant dues dècades l'alternativa a aquest garbuix delirant i incomprensible, convertit en opció majoritària [la metafísica nacionalcatolista], que conreaven fins els més ínfims gasetillers, fou l'orteguisme i, també, el heideggerianisme pur, la fenomenologia pura... O el que s'entenia com a tal. És a dir: la filosofia alemanya passada, com deia Pla, pel filtre de la *Revista de Occidente* de Madrid [...] L'orteguisme és, en definitiva, una retòrica metafísica grandiloqüent, embafadora i espanyolista. (Serra, 2010, pp. 215-216).

És precisament aquest filtre de *Revista de Occidente* que Nicol, pel fet d'escriure a Mèxic, no estava obligat a passar i que feia de la seva metafísica un sistema filosòfic de pensament lliure, el qual va acabar esdevenint intolerable per als marmessors de la filosofia durant el règim franquista.

La pura inèrcia amb la qual s'ha exercit la transició acadèmica, anàlogament a una transició política i social a Espanya, a la manera gatopardiana, provoca que no sigui fins ben entrat el s. XXI que comencem a notar a la universitat per fi noves maneres referides a la llibertat en l'exercici de la metafísica, en el cultiu d'una disciplina que gosa tractar l'Absolut, com a pensament de nou fort, amb tot el que això implica.

Fins no fa gaire a l'acadèmia estatal espanyola, la metafísica havia d'estar emparentada per força a la religió o adoptar la manera orteguiana, ço és, no sistemàtica i d'idiosincràsia banalment espanyolista. Altrament, no existia circuit clar de llibertat d'expressió, definit aquest com la sèrie completa necessària constituïda per: exposició (amb mètode i rigor acadèmic) + recepció + crítica + discussió + valoració + aprofitament. O sigui, que d'allò que Nicol va patir, encara en rebem les conseqüències i per a nosaltres. Algunes excepcions que confirmen la regla, de fet, no serien ni excepcions. El cas més clar és el del filòsof Xavier Zubiri –que ja era «algú» abans de la guerra i reconegut deixeble d'Ortega– que, tanmateix, va haver de conrear la seva metafísica sistemàtica fora de l'acadèmia⁸¹ per trobar-hi, fora d'ella, el suport i les fonts amplificadores del seu discurs.

Deixarem al tinter, per qüestions d'extensió, el mètode reticular proposat per Randall Collins (2005), sobretot en allò que fa referència al desacord i conflicte inevitable entre intel·lectuals i la manera com aquests es vehiculen; en el cas que ens ocupa, la tensió filosòfica entre Madrid i Barcelona aquí tractada. Tant aquest aspecte com poder arribar a analitzar l'entramat de relacions de mestre i deixeble a l'estat espanyol que puguin confirmar i visualitzar ambdues escoles aquí esmentades.

⁸¹ En Zubiri abandona la Universitat de Barcelona l'any 1942, només dos cursos després d'haver-hi ingressat, per l'insuportable ofec provocat per la manca de llibertat (Serra, 2013, p. 113).

Som a 2026, 20 anys després del llibre de Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Després d'aportacions internacionals com Graham Harman o Markus Gabriel, potser és l'hora d'obrir-se a la llibertat total a l'acadèmia a Espanya quant al pensament especulatiu i no tan sols optar a esdevenir erudits, exegetes o comentaristes impecables d'autors ja consagrats. Potser és moment d'incentivar-hi decididament un pensar a fons, personal, i de passada, observar de prop i com es mereix antecedents com Eduard Nicol, filòsof que clarament va conrear un pensament especulatiu, propi i lliure en temps difícils.

5. Bibliografia

- Alcoberro, R. (1987). *Moments crítics*. El Llamp.
- Collins, R. (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Editorial Hacer.
- Gaos, J. (1958). *Confesiones profesionales*. Fondo de Cultura Económica.
- Gaos, J. (1989). *La filosofía de la filosofía*. Editorial Crítica.
- Garrido, M., Valdés, L. M., & Arenas, L. (Coords.). (2005). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Ediciones Cátedra.
- Horneffer, R. (2000). *Eduardo Nicol. Semblanza*. El Colegio de Jalisco; Generalitat de Catalunya.
- Kant, I. (2024 [1787]). *Crítica de la razón pura*. Edicions UB.
- Morán, G. (1998). *El maestro en el exilio*. Tusquets Editores.
- Nicol, E. (1953). *La vocación humana*. El Colegio de México.
- Nicol, E. (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. Editorial Tecnos.
- Rorty, R., Schneewind, J.B., & Skinner, Q. (Ed.). (1990). *La filosofía en la historia*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Sales, J. (2018). *Escritos sobre filosofía catalana*. Edicions Galerada.
- Sánchez Cuervo, A. (2007). «El exilio con Eduardo Nicol». *Isegoría*, 36, p. 303-307.
- Serra, X. (2010). *Història social de la filosofia catalana. La lògica (1900-1980)*. Editorial Afers.
- Serra, X. (2013). *La filosofía en la cultura catalana*. Editorial Afers.
- Terricabras, J. (Ed.) (2010). *La filosofía d'Eduard Nicol*. Documenta Universitaria.

L'ESPAI VISCUT COM A CURA⁸² DE LA *DESMUNDANITZACIÓ* MODERNA

Irene Muñoz Ramos

RESUM: Aquesta investigació aborda la crisi ontològica de la *desmundanització* en la contemporaneïtat, fenomen que redueix l'espai/món a càlcul i mesura buida d'experiència i de sentit. L'objectiu principal és restituir la densitat existencial de la realitat habitada. Metodològicament inscrita en la fenomenologia hermenèutica, la recerca reconstrueix un itinerari crític que s'inicia amb la reducció moderna del món a *extensio*. Per qüestionar-ho, es recorre a la crítica de Martin Heidegger (1889-1976) a aquesta qüestió, i s'elabora una revalorització de l'experiència i del món mitjançant l'estètica pragmatista de John Dewey (1859-1952). Per tal de portar la discussió a l'actualitat, es pren l'enactivisme d'Alva Noë (1964), que demostra que la percepció és una acció corporal i que l'art actua com una eina estranya que reorganitza l'espai; l'habita. Finalment, aquest recorregut teòric troba la seva verificació pràctica en l'anàlisi de l'escultura monumental *L'elogi de l'aigua* d'Eduardo Chillida (1924-2002). Aquesta evidència la capacitat de l'obra d'art d'interrompre els automatismes rutinaris, demostrant que l'ésser humà no és un espectador neutral, sinó un *ésser-en-el-món* ja implicat prèviament en l'espai que habita.

⁸² * L'ús del terme 'cura' al títol del article no és atzarós: obre una nova línia d'investigació a partir de la *Sorge* heideggeriana.

1. Introducció

Abans de només mesurar l'espai, l'ésser humà ja l'habita i el dota de significat corporalment. Tanmateix, habitar el món s'ha tornat una tasca profundament complexa: la manera de fer contemporània, governada per l'eficiència i la productivitat, no ho posa gens fàcil. A causa d'aquesta dinàmica social, l'ésser humà pateix un distanciament forçat en relació amb el seu entorn: l'espai s'ha transformat en un lloc de pas, deixant l'experiència sensible fora de l'equació. Aquesta pèrdua progressiva de la relació originària o autèntica amb el món constitueix el símptoma d'una crisi ontològica⁸³ profunda.

L'objectiu d'aquesta investigació és denunciar l'actual vigència de la problemàtica i reclamar la urgència per recuperar el primat de l'espai viscut. Per fer-ho, seguint la tradició fenomenològica, es parteix de la distinció moderna *cos-ment*, que configura el paradigma dominant que, en reduir la realitat física a pura extensió geomètrica (*res extensa*), desterra les qualitats sensibles, l'afectivitat i la corporeïtat al terreny de la il·lusió subjectiva. Contra aquesta imposició, es proposa un itinerari de retorn que exigeix una restitució de la plenitud de la realitat habitada.

La recerca s'articula a partir d'una confrontació entre la proposta moderna –representada per Descartes– i la posterior crítica radical per part de Martin Heidegger. A continuació, es proposa una revalorització de l'*experiència estètica* a càrrec de John Dewey com a pont necessari cap al gir enactiu d'Alva Noë, el qual demostra que la percepció és una pràctica sensoriomotora. Finalment, aquest recorregut teòric troba el seu ancoratge pràctic en la plàstica monumental d'Eduardo Chillida, concretament a través de la seva peça barcelonina *L'elogi de l'aigua*.

La intenció d'aquest estudi consisteix a obrir una escletxa crítica que transformi la mirada de qui el llegeixi, tot convidant a abandonar la posició d'observador neutral modern per ressituat el ritme, la presència i la participació dels cossos al centre de l'existència; per recuperar la concepció de l'espai en tant que viscut.

2. Marc teòric i metodologia

La fenomenologia hermenèutica és l'horitzó que emmarca de manera indissociable tant la teoria com la praxi metodològica, ja que és una proposta capaç de qüestionar el llegat modern que aliena l'ésser humà del seu propi món. Des d'aquesta perspectiva, es pot entendre la immersió present no pas com una relació de possessió o dominació subjecte-objecte, sinó com un vincle existencial primordial que cal restablir a través de l'experiència directa.

Pel que fa al marc teòric, la investigació ressegueix l'evolució de la història occidental de la concepció d'espai a través de quatre blocs conceptuals definits. Per tal de comprendre la geometrització de l'espai, primer s'analitzen els *Principis de la filosofia* (Descartes, 1995) i les *Meditacions metafísiques* (Descartes, 2021) –especialment la cinquena i la sisena– de Descartes. Contra aquesta reducció ontològica, en segon lloc, s'utilitza la crítica al concepte de *substantia* desplegada per Heidegger al tercer capítol d'*Ésser i Temps* (Heidegger, 2003), evidenciant l'empobriment que pateix aquesta noció en ser reduïda a mera presència constant. Com a complement de les exigències heideggerianes, el pragmatisme de John Dewey a *L'art com a experiència* (Dewey, 2008) sembla un text clau per revaloritzar el món en tant que

⁸³ És ontològica perquè fa referència a l'ésser.

sensibilitat, tacte i ritme, partint d'una recuperació de l'experiència viscuda. Finalment, aquest itinerari teòric es completa amb l'enactivisme contemporani d'Alva Noë a través de la seva obra *Strange Tools: Art and human nature* (Noë, 2016), on es demostra des de la ciència cognitiva que la percepció no és cap recepció passiva de dades, sinó una activitat corporal de reorganització.

Pel que fa a la metodologia, s'aplicarà l'enfocament fenomenològic de Max van Manen. El seu model s'utilitza com a guia per estructurar formalment l'anàlisi a partir de les quatre estructures existencials fonamentals: l'espacialitat, la corporeïtat, la temporalitat i la relacionalitat. Per garantir el rigor de la investigació, l'elaboració de l'escrit es dedica de manera rigorosa a les sis activitats de recerca que Van Manen defineix com a essencials en la seva anàlisi fenomenològica. A continuació, per a cadascuna de les activitats, es presenta la seva respectiva aplicació a l'article:

- 1) *Orientació cap al fenomen*: L'experiència d'adonar-se de l'hegemonia de la geometrització moderna, que buida de sentit el món contemporani.⁸⁴
- 2) *Tractar l'experiència tal com es viu*: L'anàlisi de qualitats sensibles com la duresa o el tacte abans de ser sotmeses a la mesura matemàtica.⁸⁵
- 3) *Reflexió sobre els temes essencials*: El procés que permet distingir els objectes aïllats de les coses enteses com a vincles amb sentit.
- 4) *Descripció del fenomen mitjançant l'escriptura*: L'exercici de redactar un text evocador capaç de transformar la mirada de qui el llegeix.
- 5) *Mantenir una relació ferma amb el fenomen*: Conservar el focus invariant en la necessitat de recuperar l'espai viscut, evitant dispersions teòriques.
- 6) *Contemplar les parts en funció del tot*: La cerca d'un equilibri intern on cada secció il·lumini el sentit global del treball.

Aquesta unió entre teoria i mètode es trasllada finalment a la part pràctica de la recerca a través de l'anàlisi de l'obra escultòrica d'Eduardo Chillida. L'estudi de la seva peça barcelonina *L'elogi de l'aigua* (Chillida, 1987) i del seu pensament sobre l'espai serveixen com a teixit on es posen a prova els conceptes treballats, demostrant que l'art esdevé el lloc on la matèria, el buit i el tacte es reuneixen per retornar-nos un espai realment habitat.

3. L'espai modern: el paradigma de Descartes

El naixement de la modernitat es troba indissociablement lligat a una transformació profunda de la cosmovisió humana: el trànsit d'un cosmos tancat i qualitatiu a un univers infinit i quantitatiu. La noció d'ordre vigent fins al moment, en totes les seves formes, recolzada en la física aristotèlica, entenia l'espai com un conjunt de llocs diferenciats dotats de fins teleològics, on cada ens ocupava una posició natural d'acord amb la seva essència. Quan la revolució científica dels segles XVI i XVII comença a qüestionar aquest paradigma, el món s'allibera

⁸⁴ Veure les pàgines 5-9.

⁸⁵ Veure les pàgines 10-13.

d'aquelles antigues càrregues mítiques i animistes en una mena de primer desencantament, fent emergir la necessitat de trobar un nou fonament epistemològic capaç de proveir un coneixement segur. És en aquest escenari de transició on la geometrització de la natura s'ofereix com una alternativa clara; el rigor de la matemàtica permet reinterpretar la realitat física, oferint la claredat d'un ordre mesurable i intel·ligible allí on el sentit antic s'havia esvaït.⁸⁶

«Ni el pes, ni la duresa, ni el color, etc., constitueixen la naturalesa del cos, sinó només la seva extensió» (Descartes, 1995 p. 77). Amb aquesta cita dels *Principis de la Filosofia* (Descartes, 1995), queda presentat el salt ontològic que caracteritza la concepció moderna de l'espai; aquella que encara avui dia roman vigent i és considerada hegemònica. La tria d'aquest punt de partida no és atzarosa: seguint el rumb fixat per la nostra pròpia tradició filosòfica, Descartes és vist com la figura que millor il·lustra el trànsit cap a la modernitat. Davant la pèrdua de sacralitat d'una natura que començava a despullar-se de les seves antigues càrregues animistes, la seva voluntat de fonamentar la veritat mitjançant el dubte metòdic va obrir pas a l'ús de la demostració geomètrica com un refugi de claredat i certesa. Aquest mètode, que va marcar el rumb del racionalisme continental, va establir els pilars del pensament contemporani.

Descartes considera que les propietats sensibles no formen part de l'essència dels cossos. Segons ell, l'extensió és l'única propietat essencial de la matèria, la qual és entesa com una massa tridimensional que ocupa un lloc segons unes coordenades de longitud, amplada i profunditat. En conseqüència, la realitat física queda reduïda a la seva dimensió purament espacial i mètrica. Així, tot allò que queda fora del rigor de la mesura —com ara el caliu de la llar, la duresa d'una pedra o el blau dels ulls d'un gat— és desplaçat a l'àmbit de la subjectivitat i l'aparença; al terreny de la incertesa i l'error. El món deixa de ser un entorn de qualitats sensibles per convertir-se en un ens matemàtic: un espai homogeni, buit i calculable que, si bé posseeix una utilitat tècnica indiscutible, s'allunya progressivament de l'experiència viscuda.

A la següent secció es veurà com Heidegger diu que aquesta concepció geometritzada de l'espai pren com a punt de partida els ens intramundans, entesos com a realitats aïllades i presents davant dels ulls (*Vorhandenheit*)⁸⁷ i, en centrar-se exclusivament en les seves propietats mesurables, acaba perdent de vista el fenomen mateix del món. El món no és una col·lecció d'objectes estesos, sinó l'entramat de significats on el *Dasein*⁸⁸ ja es troba sempre situat. En reduir el món a la suma de les seves parts geomètriques, Descartes executa el que Heidegger anomenarà una *desmundanització* (*Entweltlichung*),⁸⁹ privant l'espai de la seva capacitat d'existir com a lloc habitat i significatiu.

En darrera instància, la transcendència d'aquest llegat modern no resideix tant en les seves formulacions matemàtiques aïllades com en la instauració d'una actitud permanent: la

⁸⁶ Veure *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (Taylor, 1996).

⁸⁷ Segons J. A. Escudero: «Esta actitud teórica ignora la totalidad referencial en que se mueve la ocupación diaria de la vida cotidiana. Esta omisión lleva consigo una objetivación de los entes que, en esta modalidad de la *Vorhandenheit*, se presentan, se colocan delante del sujeto de conocimiento. A partir de aquí, se traduce *Vorhandenheit* como «presencia» o «simple presencia» y *vorhanden* como «estar-ahí», «simplemente presente». (Escudero, 2022, p. 190).

⁸⁸ Segons J. A. Escudero: «Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido». (Escudero, 2022, p. 63-64).

⁸⁹ Segons J. A. Escudero: «cuando el mundo como una totalidad de útiles interrelacionados queda reducido a un conjunto de objetos que se extienden en el espacio, el mundo es desposeído de su mundanidad.» (Escudero, 2022, pp. 76-77).

geometrització. Sota el prisma cartesià, l'espai és sotmès a una purificació racional que extirpa qualsevol rastre de presència humana. Així, veiem com el món passa a ser considerat un buit homogeni, infinit i tridimensional, governat per la indiferència de la mètrica. L'operació de Descartes imposa així un ordre dualista on la veritat queda confinada a allò que és objectivable —l'ontologia i l'epistemologia de la *res extensa*—, mentrestant l'experiència directa és desterrada en tant que il·lusió subjectiva.

És precisament contra aquest artifici intel·lectual, contra aquesta pèrdua de l'entorn originari, que s'erigeix el qüestionament de la fenomenologia. El gest de pensadors com Husserl o Heidegger no neix d'un simple desacord metodològic, sinó d'un intent radical de capgirar les prioritats ontològiques de la modernitat. La fenomenologia posa al descobert que l'espai geomètric de la *res extensa* no és l'estructura primària sobre la qual transcorre la vida, sinó una abstracció secundària, un mapa formalitzat *a posteriori*. De fet, abans de mesurar un espai, l'ésser humà ja l'ha hagut d'habitar, de significar i de recórrer corporalment. Per tant, la crítica a l'espai cartesià com a simple extensió obre una escletxa imprescindible en la recerca contemporània: la necessitat d'esclarir i recuperar el primat de l'espai viscut, restituint la dignitat d'un món que no es defineix per coordenades àrides, sinó pel teixit dinàmic i significatiu de les nostres accions.

4. La crítica heideggeriana: la *desmundanització* del món

Si, tal com s'ha esclarit, l'espai geomètric de la *res extensa* és el resultat d'una abstracció formalitzada, esdevé imperatiu capgirar la mirada per recuperar la realitat originària que la modernitat va haver de sacrificar. Aquest camí de retorn s'inicia pròpiament amb el naixement de la fenomenologia. Edmund Husserl (1859-1938) ja va advertir la crisi profunda que patia la ciència moderna, la qual, en la seva obsessió per matematitzar la naturalesa, havia substituït el «món de la vida» (*Lebenswelt*)⁹⁰ —l'entorn de l'experiència viscuda i intuïtiva— per un teixit idealitzat de fórmules i coordenades abstractes. Tanmateix, serà Heidegger qui, a *Ésser i Temps* (Heidegger, 2003), portarà aquest qüestionament fins a les últimes conseqüències, executant una crítica radical a l'oblit ontològic que sosté la modernitat.

El diagnòstic de Heidegger és el següent: l'error fonamental de la modernitat cartesiana consisteix a haver omès el fenomen mateix del món. Per a la fenomenologia hermenèutica, l'ésser humà no és un subjecte aïllat (*res cogitans*) que contempla l'espai de manera secundària i externa. L'estructura existencial bàsica i constitutiva del *Dasein* és l'ésser-en-el-món (*In-der-Welt-sein*)⁹¹. El món no és un receptacle on ens trobem, sinó la trama de sentit i familiaritat que ens defineix essencialment. En confondre la realitat amb la seva representació calculable, Descartes executa una violenta *desmundanització*, reduint l'existència a una col·lecció d'objectes inerts col·locats al davant (*vorhanden*).

La reducció cartesiana s'emmarca —i no se'n desmarca— en una llarga tradició, heretada de l'antiguitat i consolidada per l'escolàstica, que entén l'ésser explícitament com a *substantia*:

⁹⁰ El món de la vida (*Lebenswelt*) és el món de l'experiència originària, el món que ens és donat per avançat de manera evident per si en la nostra vida quotidiana i activa. Veure (Husserl, 2008, p. 110).

⁹¹ Segons J. A. Escudero: «No es que el Dasein salga primero de sí mismo para posteriormente establecer un puente intencional con el mundo, sino que el Dasein ya vive de entrada en la apertura del mundo y en su urdimbre de significaciones». (Escudero, 2022, p. 117)

«¿Desde qué comprensión del ser ha determinado Descartes el ser de estos entes? El término para el ser de un ente que es en sí mismo es el de *substantia*. Esta expresión mienta tanto el ser del ente que es sustancia, vale decir, la sustancialidad, como el ente mismo: una sustancia. La ambigüedad del término *substantia*, presente ya en el antiguo concepto de *οὐσία* no es casual». (Heidegger, 2003, p.97).

En la seva cerca d'una seguretat immutable que els sentits no li podien oferir, Descartes es limita a acceptar aquesta noció tradicional que entén la substància com allò que roman (*remanens*) i que és capaç de patir canvis (*capax mutationum*) sense deixar de ser el mateix; un ens que, estrictament, «no necessita cap altra cosa per existir». Heidegger denuncia que aquesta tria acrítica eludeix la pregunta ontològica pel sentit de l'ésser, ja que perpetua l'antic error de reduir-lo de forma automàtica a una pura presència constant i permanent (*ständige Vorhandenheit*). En conseqüència, el món modern continua sent interpretat sota el prisma medieval: com un objecte aïllat, un *ens creatum* inert i separat de la mateixa existència del *Dasein* i de la seva cura (*Sorge*)⁹².

La conseqüència hermenèutica d'aquest biaix modern és una imposició violenta: Descartes no permet que el món es mostri *per se*, sinó que li prescriu *a priori* com ha de ser: «Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su “verdadero” ser» (Heidegger, 2003, p. 102). En decretar que l'única via d'accés vàlida a la veritat és l'intel·lecte (*intellectio*) —entès exclusivament com a coneixement fisicomatemàtic tot allò que escapa a la mesura és considerat ontològicament irrellevant. Aquesta prescripció de l'ésser bloqueja de soca-rel la possibilitat d'entendre el món en la seva dimensió immediata en tant que món circumdant (*Umwelt*)⁹³. En lloc d'un entramat creatiu de relacions on les coses se'ns presenten com a estris possibles i «a la mà» (*zuhanden*), la modernitat ens confina en una quadrícula homogènia on, per excés de situació i d'orientació, es perd la relació autèntica amb el món. La determinació de la realitat com a *res extensa*, tal com conclou Heidegger, ens deixa davant d'una natura materialitzada i freda sobre la qual intentem afegir valors o significats *a posteriori*, incapaços d'adonar-nos que tant la mundanitat com el sentit han estat destruïts al començament (Heidegger, 2003, pp. 101-108).

5. Presentació de l'espai viscut com a revalorització de l'experiència i del món

Davant la *desmundanització* que ha fet del nostre entorn una quadrícula àrida, s'alça la necessitat de recuperar una relació amb la realitat que no estigui mediada exclusivament per la mesura. Aquesta solució passa per una revalorització de l'experiència, entesa no com una dada intel·lectual aïllada, sinó com un procés relacional i actiu fruit de la interacció entre el *Dasein* i el món. Per entendre aquesta proposta, cal trencar el prejudici modern que separa el pensament de la sensibilitat. A través de les aportacions estètiques de John Dewey a *L'art com a experiència* (Dewey, 2008), es veurà com la manera com s'organitzen els sentits i es percep el món està indissociablement lligada a la manera de pensar; a causa de la reducció cartesiana, la dimensió estètica ha quedat al marge.

⁹² Com defineix J. A. Escudero: «[...] la mejor solución para traducir *Sorge* es cuidado. [...] Este ingrediente de actividad y movilidad inherente a la vida fáctica queda muy bien reflejado en el verbo *sorgen*: cuidar, tener cuidado o habérselas con». (Escudero, 2022, pp. 156-157).

⁹³ «El mundo circundante [*Umwelt*] indica el mundo más inmediato del *Dasein* cotidiano». (Escudero, 2022, p. 171-172).

La divisió del món assumida per la modernitat ha anat consolidant, de retruc, la figura de l'individu com un mer observador que roman aïllat. Aquesta hegemonia de la visió és l'aliada perfecta de la *res extensa*, ja que permet mesurar i observar sense acabar d'implicar-se. Contra aquesta fragmentació imposada, Dewey defensa el *continu d'experiència*:⁹⁴ l'estètica no és un parèntesi de la realitat, sinó la intensificació de les qualitats que fan que la vida sigui tal. Així, cito textualment: «[...] A causa de su continua confluencia no hay huecos, juntas mecánicas ni puntos muertos, cuando tenemos *una* experiencia» (Dewey, 2008, p. 43).

Per aprofundir en la recuperació de l'espai, cal analitzar la distinció entre el flux rutinari d'esdeveniments i el fet de tenir una experiència pròpiament. En l'existència quotidiana, hom sovint actua de forma mecànica, passant pels espais sense habitar-los. Aquesta existència no-estètica, diu Dewey que és el reflex pràctic del tall cartesià: un temps sense ritme i un espai sense sentit. Així, per poder parlar d'experiència és imperatiu que aquesta s'organitzi de tal manera que assoleixi una *unitat* i una *culminació*:

«[...] tenemos *una* experiencia cuando el material experimentado sigue su curso hasta su cumplimiento. Entonces y solo entonces se distingue ésta de otras experiencias se integra, dentro de la corriente general de la experiencia.» (Dewey, 2008, p. 41).

En aquest instant, l'espai i el temps pateixen una transformació ontològica: d'una banda, l'espai esdevé una *escena* on cada objecte i cada buit tenen una funció tant emocional com pràctica –l'espai «ens parla» perquè hi estem involucrats–; d'altra banda, el temps deixa de ser una successió d'instantis idèntics per esdevenir ritme. El ritme és l'essència de l'experiència plena: és l'alternança de la tensió i el repòs, de l'expectativa i la satisfacció. Un espai amb ritme és un espai habitat.

Dewey convida a entendre *l'experiència estètica* com l'experiència humana portada a la seva màxima plenitud i claredat. No és, justament, cosa que només succeeixi en un sentit de passivitat visual; és una manera particular d'experimentar i habitar el món: una forma intensa, complexa i, sobretot, *atenta* de viure una situació. En aquesta experiència *autèntica*, l'emoció recupera el lloc que Descartes li havia negat. En lloc de ser un factor de confusió subjectiva, aquest és llegit com la força que selecciona i connecta els elements del món per a donar-los sentit. Valorant l'emoció, el món esdevé una *unitat qualitativa*.

D'aquesta manera, la percepció estètica permet recuperar la mundanitat que Heidegger trobava a faltar en el cartesianisme: el món deixa de ser una abstracció geomètrica per esdevenir l'horitzó de sentit en la mesura que la nostra disposició afectiva (*Befindlichkeit*)⁹⁵ ens hi vincula, transformant la neutralitat receptiva de l'extensió en una situació habitada activament. Tanmateix, aquesta recuperació de l'espai viscut requereix una relació corporal completa amb l'entorn: el cos no és una mera extensió al costat de les altres, sinó un organisme situat que pateix, sent i actua. En aquest context, el *tacte* representa el sentit per antonomàsia. El tacte obliga a ser-hi: vincula la matèria i recorda que habitar el món implica una fricció real amb les coses; no es pot valorar l'espai com a viscut des de la distància d'un pensament aïllat o d'una mirada purament contemplativa. L'atenció sensorial transforma l'espai mètric en un espai de cura (*Sorge*). És aquí on l'experiència estètica deixa de ser un espectacle consumible, una mera contemplació passiva o un dualisme visual que encara condemna a l'espectador i al creador moderns a la separació, per esdevenir un esdeveniment únic i corporitzat. Recuperar l'espai

⁹⁴ Veure les pàgines 45-47 de *L'art com a experiència*. (Dewey, 2008).

⁹⁵ Consultar les pàgines 53-55 de *El lenguaje de Heidegger* (Escudero, 2022).

viscut significa, en definitiva, desplaçar l'espectacle per restablir la mundanitat com l'entramat de significats on el *Dasein* es troba sempre implicat a través del seu propi ritme i la seva presència.

La intuïció de Dewey, que situa el nucli de l'experiència en l'entramat dinàmic entre cos, acció i l'horitzó qualitatiu de l'entorn, troba una correspondència radical en els debats contemporanis sobre la naturalesa de la ment. El pragmatisme de *L'art com a experiència* s'avança en molts sentits a l'exigència de trencar els dualismes moderns que encara governen part del pensament occidental. Tanmateix, per a comprendre de quina manera aquesta revalorització de l'espai viscut i del tacte deixa de ser una mera declaració d'intencions filosòfica i es tradueix en una transformació estructural de la nostra consciència, cal fer un pas cap a les ciències cognitives contemporànies. És en aquest escenari on l'enactivisme d'Alva Noë perllonga el llegat de la fenomenologia i del pragmatisme per subratllar que la percepció no és un procés passiu, sinó una activitat corporal directament implicada en la configuració de l'espai habitat.

6. El gir enactiu: la percepció com a acció i la reorganització estètica de l'espai

La comprensió corporal i dinàmica de l'entorn troba un eco de gran rellevància en els debats contemporanis sobre la naturalesa de la ment. L'exigència fenomenològica de superar el dualisme modern, avui dia continua sent vigent, però ara sota la forma del problema cos-ment (*mind-body problem*). Aquest enfocament actual desmunta definitivament el mite de la consciència com un receptacle aïllat i estén la categoria d'acció directament a l'àmbit de la sensibilitat: «Cognition and action are not separated processes, but rather interconnected embodied circuits in such a way that altering one of them affects the others in a significant way» (Pérez-Casanovas, 2023, p.157). Sentir i percebre no són mecanismes passius que precedeixen la nostra intervenció en l'entorn,⁹⁶ sinó pràctiques enclavades en el cos, on l'acció i la percepció són indissociables i, per tant, no només són determinants a nivell teòric, sinó també a nivell pràctic. Sota aquest prisma, l'espai deixa de ser una quadrícula geomètrica preexistent per transformar-se, estrictament, en un camp d'exploració actiu. No mirem l'espai: el fem de manera corporal.

Aquesta interconnexió entre cos i entorn adquireix la seva màxima expressió en l'experiència estètica, la qual opera mitjançant la creació d'objectes que funcionen com a *eines estranyes* (*strange tools*). A diferència dels estris de la vida quotidiana que responen a funcions pràctiques o utilitàries immediates, l'obra d'art s'erigeix en un dispositiu deliberadament ineficax en termes mecànics. El seu propòsit no és facilitar-nos una tasca, sinó irrompre en l'entorn per posar en crisi la transparència dels nostres automatismes rutinaris.

És precisament aquesta interrupció de l'hàbit la que permet traçar una distinció fonamental entre la percepció salvatge (*wild seeing*) i la percepció estètica (*aesthetic seeing*). Mentre que la percepció salvatge és aquella visió purament funcional, pragmàtica i automatitzada que s'activa per respondre a les necessitats ordinàries del dia a dia —i que ens fa recórrer els espais de manera mecànica, passant-hi de llarg sense habitar-los realment—, la percepció estètica es defineix com una activitat de reorganització. En suspendre la urgència de la reacció utilitària, l'encontre amb l'obra d'art propicia un distanciament crític respecte de la inèrcia quotidiana, obrint lloc al joc del pensament (*entertainment of thoughts*) i a la reflexió sobre la nostra pròpia

⁹⁶ Tampoc són mecanismes actius que ens condicionin de manera intersubjectiva.

situació en el món. L'art no decora un espai buit; demana un cos disposat a aturar-se i a ressituar-se, de manera que ens obliga a prendre consciència de la nostra pròpia corporeïtat.

En última instància, aquest enfocament contemporani acaba per escombrar qualsevol residu del dualisme de l'espectador modern i valida, des de la contemporaneïtat, el primat de l'espai viscut. L'espai que es descobreix a través d'aquest exercici de reorganització estètica no es pot confinar en les línies rectes i fredes de la *res extensa*, sinó que es reclama com un horitzó qualitatiu construït a partir de la presència, el moviment i la resistència de la matèria. És en aquest punt de trobada on la investigació teòrica troba el seu ancoratge pràctic definitiu: la necessitat de comprendre com el buit, el tacte i el pes corporal es coordinen per retornar-nos un espai realment habitat, un diàleg plàstic que es materialitza físicament en l'obra d'Eduardo Chillida.

7. Sobre la part pràctica: un comentari d'obra de l' *Elogi de l'aigua*, d'Eduardo Chillida

Visitant el parc del Coll de la Creueta, a la ciutat de Barcelona, es pot trobar una figura de formigó suggerent que pot ser pensada com a encarnació de la revalorització construïda a partir de Dewey i Noë en les seccions anteriors. L'anàlisi d'aquesta peça no es planteja com una mera il·lustració accessòria, sinó com el lloc físic on la matèria, el buit i la corporeïtat es coordinen per rebatre la *desmundanització* moderna. Si la percepció és una forma d'acció corporitzada, l'escultura de Chillida s'erigeix en una eina estranya (*strange tool*), dissenyada no per ser consumida visualment des de la distància, sinó per reorganitzar l'experiència espacial de qui s'hi acosta.

Instal·lada en les parets d'una antiga pedrera i suspesa mitjançant grapes d'acer sobre un estany, la peça consisteix a una colossal massa de formigó armat de cinquanta-quatre tones que estén els seus braços cap al buit. En aquesta peça, la rotunditat del formigó no es mostra com una dada intel·lectual aïllada, sinó com una presència que oposa una resistència real i interpel·la la situació corporal del subjecte en l'entorn.

És aquí on s'activa la distinció entre la percepció salvatge (*wild seeing*) i la percepció estètica (*aesthetic seeing*): aquell que recorre la ciutat de forma automàtica, sotmès a les urgències funcionals del dia a dia, es veu sobtadament interromput per la visió d'aquesta massa suspesa. L'obra trenca els automatismes rutinaris; la seva ineficàcia mecànica i el seu misteri formal obliguen a aturar el pas. En suspendre la reacció utilitària, l'obra propicia una obertura al joc del pensament i a una reflexió profunda sobre la pròpia orientació en el món. L'espai deixa de ser un lloc de pas homogeni per esdevenir una escena habitada, dotada de ritme i significat.

Aquesta reorganització estètica opera a través de tres vectors: el pes, el buit i el tacte. En primer lloc, el pes s'expressa mitjançant una tensió dinàmica: la impressió de lleugeresa d'una estructura colossal suspesa activa el reflex participatiu dels seus observadors, que senten en la seva corporeïtat la lluita contra la gravetat. En segon lloc, el buit deixa de ser una simple absència cartesiana. Per a Chillida, aquest es torna el veritable protagonista de l'escultura: un espai volumètric i qualitatiu que els braços de formigó abracen. Finalment, s'esdevé una relació de proximitat i cura (*Sorge*): l'obra convida a recórrer-la, a situar-se sota la seva ombra i a experimentar la seva rugositat a través de la presència en el lloc.

En darrera instància, *L'Elogi de l'aigua* demostra que l'art no decora un espai buit preexistent, sinó que aquest es genera a partir de l'acció mateixa. La interacció de la peça amb el reflex de l'aigua, el vent i la ciutadania consolida el continu d'experiència postulat per Dewey, on l'estètica se situa com la intensificació màxima de la vida quotidiana. L'obra de Chillida es manifesta, doncs, com la superació física del dualisme de l'espectador modern: un teixit viu on el cos humà abandona la tasca d'observador neutral per reconèixer-se com un *ésser-en-el-món* plenament implicat en un espai viscut.

8. Conclusions

Aquesta investigació s'ha desplegat com un itinerari de retorn; un intent de desmuntar l'artifici d'un espai purament calculable per restituir la dignitat de la realitat habitada. Al llarg del text, s'ha posat de manifest que la geometrització del món no és una mera elecció tècnica, sinó una imposició ontològica que neix amb la il·lusió moderna i que encara avui condiciona l'existència humana, alienant l'ésser del seu propi món i convertint-lo en un espectador passiu d'una quadrícula àrida.

A través de la crítica fenomenològica, s'ha pogut esclarir que l'espai abstracte de la *res extensa* no constitueix l'estructura primària sobre la qual transcorre la vida, sinó una idealització formalitzada *a posteriori*. Abans de mesurar l'espai, l'ésser humà ja l'habita, el recorre i el dota de significat. El diagnòstic heideggerià de la *desmundanització* ha permès identificar l'arrel d'aquest empobriment contemporani, mentre que el pragmatisme de Dewey i el gir enactiu de Noë han ofert la clau corporal per entendre que la percepció és, fonamentalment, una forma d'acció on l'espai es construeix a través del moviment, l'emoció i el tacte. Finalment, l'anàlisi de *L'Elogi de l'aigua* d'Eduardo Chillida com a part pràctica demostra la tesi que l'art actua com una eina estranya capaç d'interrompre els automatismes rutinaris per forçar l'experimentació de la densitat del món.

No obstant això, cal reconèixer les limitacions d'aquesta recerca. El rigor metodològic propi del treball acadèmic obliga a admetre que, a causa de les restriccions de temps i d'extensió pròpies en aquest estudi, no ha estat possible exhaurir el fenomen en tota la seva complexitat, i queden obertes diverses línies de recerca que haurien enriquit significativament la investigació.

En primer lloc, caldria insistir amb més detall en els fonaments de la comprensió fisicomatemàtica cartesiana, esclarint amb més precisió la bastimentada conceptual que sosté la reducció de la matèria a pura extensió. En segon lloc, caldria comprendre amb més rigor conceptual l'analítica del *Dasein*. En tercer lloc, pel que fa al vessant estètic, el treball s'ha vist acotat de forma quasi exclusiva a la noció de l'experiència viscuda en John Dewey, restant pendent una investigació més exhaustiva sobre el conjunt de la seva aportació a l'estètica contemporània. Finalment, l'exigència de delimitar el marc del pensament actual ha impedit transcendir l'enfocament d'Alva Noë; una mancança que s'hauria pogut esmenar integrant les aportacions de la neuroestètica i examinant les tesis d'altres autors enactivistes, la qual cosa hauria proporcionat una comprensió molt més panoràmica i integral de la percepció enclavada en el cos.

Malgrat aquestes limitacions, l'escrit deixa el terreny preparat per a futurs treballs que vulguin estudiar l'habitabilitat de l'espai contemporani, l'arquitectura d'interiors o el disseny d'espais de cura. Així, el següent lector o investigador de la comunitat acadèmica hi trobarà una caixa

d'eines i un mapa de coordenades bastant definit que mira d'enllaçar coherentment la història de la filosofia amb la reflexió estètica, la ciència cognitiva actual (l'enactivisme) amb aplicació a la pràctica plàstica, tot demostrant que combatre la *desmundanització* contemporània és possible si s'abandona la talaia de l'espectacle neutral.

9. Referències bibliogràfiques

- Chillida, E. (1987). *L'elogi de l'aigua* [Escultura]. Parc de la Creueta del Coll, Barcelona, España.
- Descartes, R. (1995). *Principios de la filosofía*. Alianza.
- Descartes, R. (2021). *Meditacions metafísiques*. Butxaca 1984.
- Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia*. Ediciones Paidós.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo: Vol. I*. Herder.
- Escudero, J. A. (2022). *El lenguaje de Heidegger*. Herder.
- Heidegger, M. (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos.
- Heidegger, M. (2003a). *Camino de campo*. Herder.
- Heidegger, M. (2003b). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Heidegger, M. (2016). *El origen de la obra de arte* (Eds. A. Leyte & H. Cortés). La Oficina.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo Libros.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Alianza.
- Noë, A. (2016). *Strange tools: Art and human nature*. Farrar, Straus and Giroux.
- Pardo, J. L. (1991). *Sobre los espacios: Pintar, escribir, pensar*. Ediciones del Serbal.
- Perez Casanovas, À. (2023). *Disability justice is collective liberation: Pragmatist approaches to tactile aesthetics and reorganizational tactics in access arts*. [Tesi doctoral, Universitat de Barcelona]. Tesis en red.
https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/689633/APC_PhD_THESIS.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós.

AUTONOMIA LIBERAL I AUTONOMIA RELACIONAL. UN DEBAT BIOÈTIC IRRESOLUBLE?

Magdalena Muelas Rigo

RESUM: Què significa realment ser autònom? És possible decidir lliurement quan les relacions amb els altres formen part inevitable de la condició humana? Aquest treball analitza el debat contemporani entre la concepció liberal de l'autonomia i la proposta de l'autonomia relacional dins l'àmbit bioètic. En primer lloc, s'examinen els fonaments filosòfics de l'autonomia liberal, especialment a partir de Kant, així com la seva influència i proposta d'una llei autodonada. A continuació, es desenvolupen les principals crítiques dirigides a aquesta concepció, centrades en la figura d'un subjecte abstracte, racional i autosuficient, desvinculat de les condicions materials i relacionals de la vida humana. Posteriorment, el treball aborda la proposta de l'autonomia relacional, vinculada a l'ètica de la cura i a autores com Mackenzie, que entenen l'autonomia com una capacitat constituïda socialment i travessada per la vulnerabilitat i la interdependència. Seguidament, s'analitzen críticament els riscos de paternalisme, dominació i dilució de l'autodeterminació que poden derivar-se d'aquest enfocament. Finalment, es posa de manifest la tensió irresolta que continua travessant el debat bioètic contemporani i la dificultat de formular una concepció d'autonomia que integri simultàniament vulnerabilitat i autogovern.



Figura 1. Bufanda comunitària. Font: producció pròpia.

1. Introducció

L'autonomia és un dels principis essencials en qüestions bioètiques i té un gran impacte en la presa de decisions i en la comunitat, les quals poden canviar notablement segons l'enfocament que se li doni. Aquest treball fa una reflexió del concepte d'autonomia a partir de l'anàlisi de les dues propostes actuals en l'àmbit de la bioètica. La pretensió d'aquesta recerca és, per tant, donar compte de les conseqüències reals que tenen aquestes concepcions en les possibilitats d'acció i de decisió de les persones.

2. L'ideal de l'autonomia liberal

2.1. Contextualització: el naixement del subjecte autònom

L'autonomia és tractada des dels inicis de la bioètica, apareix a l'informe Belmont, en l'any 1979. Un document elaborat als Estats Units arran de diversos escàndols en la investigació biomèdica, que estableix els principis bàsics que han de regir la investigació amb éssers humans i constitueix un punt de referència fonamental en la consolidació de la bioètica com a disciplina (Beauchamp i Childress, 1999, p. 10).

En aquest marc, el principi de respecte per les persones incorpora la idea d'autonomia, entenent-la com la capacitat dels individus per prendre decisions informades sobre la seva pròpia vida i el seu cos. La rellevància d'aquest fet rau en el fet que l'autonomia es configura des d'aquest moment com un dels pilars normatius de la bioètica, especialment en l'àmbit clínic i de la investigació, orientant pràctiques com el consentiment informat (Beauchamp i Childress, 1999, 113-172).

Tanmateix, des de l'inici s'ha posat l'accent en l'autonomia com una capacitat d'*autogovern personal*, és a dir, com la capacitat d'una persona per dirigir la seva pròpia vida d'acord amb els seus propis valors, creences i plans. Una autonomia com a *no interferència*. A més, el terme 'autonomia' prové del grec *autos* (un mateix) i *nomos* (norma o govern), significa, per tant, de manera literal, autogovern (Beauchamp i Childress, 1999, p. 113).

En aquest marc, la Llei 41/2002, de 14 de novembre, bàsica reguladora de l'autonomia del *pacient*,⁹⁷ consagra jurídicament aquesta concepció d'autonomia. La norma reconeix el dret del pacient a rebre informació clínica i a decidir lliurement entre les opcions disponibles mitjançant el consentiment informat. Així, es posa l'accent en la capacitat individual de decisió i en la no interferència externa, reflectint una concepció d'autonomia clarament liberal centrada en l'individu com a agent autònom (BOE-A-2002-22188 Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica).

⁹⁷ En aquest treball, a partir d'ara, s'utilitzarà la forma 'pacient*' per referir-se al subjecte de l'atenció sanitària, en lloc del terme habitual 'pacient', amb la voluntat de desplaçar-ne la connotació tradicionalment passiva. El terme 'pacient' remet etimològicament i conceptualment a qui pateix o és afectat, i sovint s'associa a una posició de dependència i asimetria en la relació clínica. Sense negar aquesta dimensió de vulnerabilitat, aquí es pretén posar l'accent en el caràcter actiu del subjecte, entès com a agent capaç de deliberar, decidir i reconfigurar el seu projecte vital en el context de la malaltia. L'ús de pacient* respon, així, a la voluntat de reflectir aquesta doble dimensió —vulnerabilitat i autonomia— evitant una concepció exclusivament passiva del subjecte.

Ara bé, tota aquesta perspectiva té al darrere una *ontologia* concreta, que considera un individu com un agent capaç de prendre decisions per si mateix; un *subjecte liberal*.⁹⁸ Tot i que aquesta perspectiva ens alerta que no s'ha d'entendre l'autonomia com a independència absoluta i aïllament, tenint en compte que les persones viuen inevitablement en contextos socials, envoltats de relacions; cau en una ficció que serà criticada més endavant.

En aquest context, l'autonomia liberal sembla reduir el concepte d'autonomia a la intenció de l'individu. Això sí, sempre que es compregui la situació i se li hagi donat la informació necessària abans de decidir. I, també, que hi hagi absència de control extern. Si això no fos així, la seva autonomia quedaria compromesa (Beauchamp i Childress, 1999, cap. 3). Resta oberta, però, la pregunta dels fonaments ontològics i ètics d'aquesta concepció de l'autonomia.

2.2. La teoria de l'autogovern i la racionalitat

Abordar el concepte d'autonomia en el marc d'aquest treball exigeix situar-se prèviament en el moment en què aquest adquireix el seu significat filosòfic propi. En aquest sentit, la filosofia moderna, i especialment l'obra d'Immanuel Kant, constitueix un punt d'inflexió decisiu, ja que és aquí on l'autonomia deixa de ser entesa únicament en termes negatius —com a absència de dominació o dependència— per passar a definir-se com un principi normatiu central vinculat al valor de la llibertat mateixa. Kant introdueix una concepció segons la qual la llibertat no es redueix a evitar la interferència, sinó que implica la capacitat de donar-se els *propis fins* i reconèixer aquest mateix valor en tots els éssers racionals. Per aquest motiu, la seva proposta no només representa una aportació clau a la modernitat, sinó que estableix el marc conceptual imprescindible per a les formulacions posteriors del concepte d'autonomia, incloses les que es desenvoluparan dins la tradició liberal i que seran objecte d'anàlisi en aquest treball (Guyer, 2016, p. 3-18).

Des d'un punt de vista filosòfic, la tradició liberal del concepte d'autonomia troba un antecedent directe, per tant, en Kant. Per a l'autor, l'autonomia és la capacitat que té la voluntat de determinar-se a si mateixa segons lleis que ella mateixa es dona, actuant d'aquesta manera, guiada per la *raó pura*. Per això, és necessari entendre que Kant parla de l'ésser humà com un fi en si mateix, no com un mitjà. Això implica que té un valor absolut, és a dir, que té dignitat; que prové de la seva capacitat d'autolegisllació moral. D'aquesta manera, una persona és digna perquè pot donar-se a si mateixa la llei moral i actuar d'acord amb ella. Tal com diu: «L'autonomia de la voluntat és la constitució de la voluntat per la qual aquesta és per a si mateixa una llei —independentment de com estiguin constituïts els objectes del voler—» (Kant, 2007, p. 53, la meua traducció). «Què pot ser, doncs, la llibertat de la voluntat sinó autonomia, és a dir, la propietat de la voluntat de ser una llei per a si mateixa?» (Kant, 2007, p. 60, la meua traducció).

En aquest sentit, ser autònoms és un deure, que es concreta en l'*imperatiu categòric*, que obliga a actuar segons principis que puguin ser universals i a tractar sempre l'humà com un fi en si

⁹⁸ Utilitzarem 'liberal' en un sentit filosòfic més ampli. Fa referència a una tradició de pensament que concep l'individu com un agent autònom, capaç de definir els seus propis fins i prendre decisions de manera independent, sempre dins d'un marc de no-interferència externa. Aquesta concepció té les seves arrels en la modernitat filosòfica —especialment en Immanuel Kant— i es desenvolupa posteriorment en el pensament liberal contemporani, per exemple en John Rawls, on l'individu és entès com a portador de drets i com a subjecte moral capaç de deliberació racional. És en aquest sentit que es parlarà aquí d'«autonomia liberal». Així, el terme en aquest treball es distancia del sentit econòmic i polític estricte.

mateix (Román, 2011, p. 110-113). És mitjançant l'imperatiu categòric que es concreta l'autolegisllació de l'individu lliure, convertint l'autonomia en la capacitat d'obeir una llei universal que el subjecte té la capacitat de donar-se a ell mateix amb total independència de factors externs al mateix subjecte (Delgado Rodríguez, 2012, p. 8-9).

En aquest context, la concepció liberal de l'autonomia es pot comprendre a partir de la distinció clàssica d'Isaiah Berlin entre *llibertat negativa* i *llibertat positiva*. La llibertat negativa es defineix com l'absència d'interferència externa en l'àmbit d'acció de l'individu (Berlin, 1959, p. 15-35), de manera que estariem parlant d'una autonomia entesa com a no interferència: protecció davant qualsevol coerció i respecte per les decisions personals independentment del seu contingut. Ara bé, aquesta absència d'interferència no garanteix que la decisió sigui realment autònoma, ja que poden intervenir factors interns o estructurals, com situacions de vulnerabilitat o manca d'informació. Per contra, la llibertat positiva fa referència a la capacitat de l'individu d'autogovernar-se, de ser «amo de si mateix», és a dir, a una autonomia com a capacitat efectiva d'autodeterminació (Berlin, 1959). Això implica que la decisió sigui fruit d'un procés reflexiu i informat, en què el subjecte entén la informació, no està indegudament condicionat i disposa de condicions reals per decidir. Tanmateix, el model liberal tendeix a prioritzar la dimensió negativa de la llibertat, quan una concepció robusta de l'autonomia requereix també la dimensió positiva, assegurant les condicions que fan possible una autonomia real i reconeixent les persones com a éssers situats en contextos socials i relacionals que influeixen en les seves decisions (Román, 2011, p. 116–117).

2.3. Crítica a la ficció de la independència

Per tant, ens trobem amb un individu excessivament individualista i racional, que té el dret de l'autodeterminació. Justament en Kant ens trobarem amb la idea que l'agent moral és el seu propi legislador. Des d'ell l'autonomia implica independència i raó de tot allò extern a la voluntat de la persona, que pugui interferir en la seva lliure elecció. Per aquests motius, Janet Delgado identifica en el pensament de Kant un dels principals referents del principi d'autonomia en Bioètica, ja que han servit per defensar el pacient* enfront del paternalisme mèdic tradicional (Delgado Rodríguez, 2012, p. 23).

Malgrat la contribució kantiana a aquest concepte, l'autonomia té encara una sèrie de problemàtiques que s'han de tractar necessàriament pel seguiment d'aquest treball. Kant estableix una identificació molt forta entre autonomia i *dignitat*. Això ens du a un excés de racionalisme, que només considera dignes, en sentit estricte, l'individu capaç d'actuar autònomament. Deixant un buit en l'àmbit bioètic, ja que hi ha moltes situacions i moments de la vida en què les persones no poden exercir aquesta capacitat en sentit estricte. Què fem, per tant, amb els infants, els malalts, les persones amb autonomia reduïda? Què passa amb la dignitat quan no hi ha autonomia plena? (Román, 2011, p. 114).

Una altra limitació en la teoria kantiana és que hi trobem un *universalisme abstracte*, que elimina el jo *situat*.⁹⁹ Un subjecte autònom, racional, independent, que no reflecteix la realitat

⁹⁹ El terme 'situat' s'utilitza aquí en el sentit desenvolupat per l'epistemologia feminista, especialment a partir del concepte de *situated knowledges* formulat per Donna Haraway. En el seu article «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective» (1988), Haraway critica la idea d'un subjecte abstracte i universal —allò que denomina el «punt de vista des de cap lloc»— i defensa que tot coneixement està inevitablement condicionat per la posició social, històrica i corporal del subjecte. En aquest

viscuda de les persones. Això es fa visible, per exemple, en el cas de dones negres amb discapacitat, les quals sovint queden excloses de la figura universal del subjecte autònom perquè les seves experiències estan travessades simultàniament per relacions de dependència, racisme i capacitisme (Barbarin, 2023). La conseqüència d'aquesta abstracció és que l'autonomia es concep com una capacitat individual i autosuficient (Román, 2011, p. 114–115).

Michael Sandel critica la concepció liberal del subjecte com un «unencumbered self», és a dir, un jo desvinculat dels seus fins i relacions constitutives (Sandel, 1998, p. 66-95); allò que Benhabib interpretarà com un «self sense atributs» (Benhabib, 2006, p. 86). Aquest pressuposa un subjecte previ a les seves relacions socials, capaç de prendre decisions morals independentment de la seva identitat cultural i comunitària. Però, la nostra identitat no està sempre constituïda per vincles, llengua, tradicions?

El 'jo' arriba a ser 'jo' només en el sí d'un 'nosaltres', en una comunitat de parla i acció. La individuació no precedeix l'associació; més aviat, són les associacions en què habitem les que defineixen quina mena d'individus serem (Benhabib, 2006, p. 87, la meua traducció).

Enfront de la concepció moderna, liberal de la identitat, sorgeix, per tant, com a alternativa una identitat que és intersubjectiva, no és prèvia a la societat. Més aviat, és relacional, es forma mitjançant processos de socialització, interacció simbòlica i comunicació lingüística. I també, que les associacions en què habitem defineixen quin tipus d'individus serem (Benhabib, 2006, p. 85-90).

El subjecte moral apareix com si hagués sorgit del no-res, completament format, sense dependència ni relacions prèvies. Aquest és el «mushroom man», un individu que neix adult, racional i independent, com un fong que apareix de sobte després de la pluja (Benhabib, 2006, p. 171-203). Com bé diu el text: «un mundo extraño, en el que los individuos son maduros antes de haber nacido» (Benhabib, 2006, p. 181). «Consideremos a los hombres [...] como recién salidos de la tierra que, de pronto, como hongos, llegan a la plena madurez, sin ningún tipo de vínculo el uno con el otro» (Hobbes, 1966, p. 109).

Aquesta imatge del fong hobbesià representa la idea extrema d'un subjecte completament autònom i desvinculat. L'individu apareix com si hagués nascut sense dependències ni vincles previs. Així, l'estat de naturalesa es construeix a partir de la ficció d'un subjecte plenament autosuficient i desarrelat (Benhabib, 2006, p. 179). A més,

Sembla que, tot i que el desenvolupament del principi d'autonomia ha aconseguit situar el pacient* com a centre i com a subjecte actiu de les decisions relatives a la seva salut, la veritat és que moltes vegades es passa d'un model biomèdic paternalista a l'extrem d'un model biomèdic contractual, en què el professional sanitari, després d'enumerar una llarga llista de procediments, riscos, beneficis, etc., deixa tota la responsabilitat al pacient* amb un 'decideixi vostè què vol fer'. (Delgado Rodríguez, 2012, p. 5, la meua traducció).

D'aquesta manera, l'autonomia liberal corre el risc de reduir la relació clínica a una simple transferència d'informació i decisió, deixant en segon pla la dimensió d'acompanyament i suport que també forma part de la pràctica sanitària.

sentit, parlar d'un «jo situat» implica reconèixer que tant la subjectivitat com la capacitat de conèixer estan inscrites en contextos concrets, i no poden ser enteses des d'una abstracció universal.

3. L'autonomia relacional: pensar des de la vulnerabilitat

3.1. Contextualització: l'ètica de la cura i la crítica al subjecte liberal

Aquesta segona part del treball partirà justament de la crítica al subjecte liberal i, en conseqüència, a una visió defectuosa de l'autonomia, ja que la majoria de crítiques es fan des de l'*ètica de la cura*, des d'on es proposa una alternativa basada en la interdependència i les relacions, l'anomenada autonomia relacional.

Abans de veure quina és la seva proposta i els problemes d'aquesta, cal situar breument el seu origen. L'autonomia relacional neix dins el marc de l'ètica de la cura, la qual sorgeix en el debat entre Carol Gilligan i Lawrence Kohlberg (figures clau del debat sobre l'ètica de la cura)¹⁰⁰, quan Gilligan qüestiona el model de desenvolupament moral de Kohlberg per basar-se exclusivament en criteris de justícia, drets i universalitat. Davant aquesta visió, Gilligan posa de manifest una altra forma de raonament moral centrada en la cura, les relacions i l'atenció a les necessitats concretes, obrint així la porta a una crítica més àmplia al subjecte abstracte i descontextualitzat propi de la tradició liberal — crítica que ja ha estat abordada en la primera part del treball (Benhabib, 2006, p. 171-182).

A partir d'aquestes aportacions, l'ètica de la cura es desenvolupa com una teoria que pretén qüestionar els fonaments de la filosofia moral i política tradicional (Parra Jounou, 2024). En aquesta línia, Joan Tronto, continuadora de la tradició de l'ètica de la cura, adverteix dels límits de les ètiques hereves de la Il·lustració, les quals es basen fonamentalment en la racionalitat, l'autonomia i la independència. Segons l'autora, aquestes perspectives presenten tres problemes principals: en primer lloc, tendeixen a entendre els altres en termes abstractes i individualistes, fet que comporta una desvinculació i una menor implicació moral; en segon lloc, interpreten les necessitats dels altres a partir dels mateixos marcs mentals, dificultant així el reconeixement de la pluralitat de necessitats humanes; i, en tercer lloc, menystenen aquelles etapes de la vida marcades per la dependència, com la infància, la vellesa o la malaltia (Parra Jounou, 2024, p. 31-32).

Davant d'aquests límits, Tronto defensa que la *interdependència* constitueix un element fonamental de la condició humana, entenent els individus no com a éssers autònoms i autosuficients, sinó com a subjectes essencialment *relacionals*, inserits en xarxes de cura i dependència mútua (Parra Jounou, 2024, p. 27-34).

3.2. Exposició teòrica: l'autonomia relacional

En aquest sentit, l'autonomia no pot entendre's com autosuficiència aïllada, sinó com una capacitat que es desenvolupa en contextos socials, que depèn de relacions intersubjectives i que pot veure's tant afavorida com limitada per estructures de poder i d'opressió (Mackenzie et al., 2014, p. 1-32).

¹⁰⁰ Part d'aquest primer desenvolupament de l'ètica de la cura ha estat criticat per tendir a un cert essencialisme de gènere. Les formulacions contemporànies de l'ètica de la cura intenten precisament allunyar-se d'aquesta identificació. Per aprofundir en aquesta crítica i en les reformulacions posteriors de l'ètica de la cura, vegeu (Cawston i Archer, 2018).

Lluny d'entendre autonomia i vulnerabilitat¹⁰¹ com a conceptes oposats, Mackenzie, una de les majors teòriques i defensores de l'autonomia relacional, defensa que ambdós es troben profundament entrelaçats. Des de l'ètica de la cura, l'objectiu no és substituir l'autonomia, sinó precisament fer-la possible. En aquest sentit, separar l'autonomia de la vulnerabilitat pot legitimar relacions i institucions coercitives o paternalistes que, sota la justificació de protegir subjectes vulnerables, acaben minvant la seva capacitat d'autogovern. S'agafa la vulnerabilitat com una condició universal i inherent a l'ésser humà, derivada de la nostra corporeïtat i dependència (Mackenzie et al., 2014, p. 33-60).

La vida humana està condicionada per la vulnerabilitat. En virtut de la nostra corporeïtat, els éssers humans tenim necessitats corporals i materials; estem exposats a la malaltia física, a les lesions, a la discapacitat i a la mort; i depenem de la cura dels altres durant llargs períodes de la nostra vida. Com a éssers socials i afectius, som emocionalment i psicològicament vulnerables als altres de múltiples maneres: a la pèrdua i al dol; a la negligència, a l'abús i a la manca de cura; al rebuig, a l'ostracisme i a la humiliació. Com a éssers sociopolítics, som vulnerables a l'explotació, a la manipulació, a l'opressió, a la violència política i a les vulneracions de drets. I també som vulnerables al medi natural i a l'impacte que les nostres pròpies accions i tecnologies, tant individuals com col·lectives, tenen sobre aquest. (Mackenzie et al., 2014, p. 1, la meua traducció).

En oposició a la concepció liberal, rebutja entendre l'autonomia com a independència individual, i la defineix com una capacitat socialment constituïda que depèn de relacions de reconeixement, de condicions materials adequades i de marcs institucionals justos. En aquest sentit, la vulnerabilitat no anul·la l'autonomia, sinó que en constitueix alhora la condició de possibilitat i el seu principal risc. Així, el desenvolupament i exercici de l'autonomia requereix l'existència de condicions socials que la facin efectivament possible. (Mackenzie et al., 2014, p. 33-60).

L'argument central de l'autonomia relacional es fonamenta en el fet que aquesta no és una propietat innata ni autosuficient, sinó una capacitat que es construeix socialment. Sense relacions socials, l'autonomia no pot desenvolupar-se ni exercir-se, ja que aquestes constitueixen la seva condició de possibilitat. De manera paral·lela, la mateixa constitució del subjecte és relacional: les identitats individuals es formen i es sostenen a través de vincles amb els altres, fet que implica que, si el subjecte és relacional, també ho ha de ser la seva autonomia. (Mackenzie et al., 2014, p. 33-60).

Aquesta perspectiva permet, a més, qüestionar la noció liberal d'elecció lliure, en la mesura que sovint ignora els processos socials de formació de preferències. Les opcions que les persones poden considerar com a pròpies poden estar fortament condicionades per factors com la pobresa, la manca d'educació o les estructures d'opressió, de manera que la idea de tria lliure pot resultar distorsionada. En aquest sentit, l'autonomia depèn no només de la capacitat de decidir, sinó també de l'existència d'oportunitats socials reals (Mackenzie et al., 2014, p. 33-60).

Des de l'autonomia relacional, es posa de manifest que aquestes formes d'opressió —com les desigualtats de gènere, classe o altres eixos de dominació— afecten directament la capacitat

¹⁰¹ Com s'ha d'entendre, doncs, la relació entre vulnerabilitat i dependència? Fineman (2008) les distingeix de la manera següent: «Tot i que ambdues són universals, només la vulnerabilitat és constant, mentre que la dependència inevitable és episòdica, esporàdica i en gran mesura de caràcter evolutiu» (Mackenzie et al., 2014, p. 9-11, la meua traducció).

efectiva de les persones per actuar de manera autònoma, no només limitant les seves opcions, sinó també modelant les seves preferències, expectatives i percepcions de si mateixes.

L'autonomia relacional també requereix el reconeixement intersubjectiu. Capacitats com el *self-respect*, el *self-trust* o el *self-esteem* no es desenvolupen de manera aïllada, sinó en el marc de relacions socials que permeten als individus percebre's com a agents valuosos i capaços. Sense aquest reconeixement, l'autonomia es veu profundament limitada.

En aquest sentit, ser autònom no consisteix únicament a prendre decisions sense interferències externes, sinó que requereix el desenvolupament de capacitats internes com el *self-trust*, és a dir, la confiança en la pròpia capacitat de judici i d'acció. L'opressió social pot erosionar profundament aquesta autoconfiança, generant sentiments d'inferioritat o dependència que dificulten el desenvolupament de l'autonomia. Així, determinades situacions —com, per exemple, contextos de violència o exclusió social— no només restringeixen les opcions disponibles, sinó que minven la capacitat mateixa de les persones per deliberar i decidir (McLeod i Sherwin, 2000, p. 259 - 279).

La principal innovació consisteix a definir l'autonomia dins d'un context social, ja que les estructures socials influeixen en el seu desenvolupament; per això cal analitzar la posició social de la persona per valorar la seva autonomia. Per aquest motiu, l'autonomia relacional proposa una reconstrucció del concepte que tingui en compte tant les relacions de poder com els factors socials que condicionen el seu exercici. En aquest marc, promoure l'autonomia esdevé inseparable de la tasca d'identificar i transformar les estructures d'opressió que la limiten.

Aquesta perspectiva té implicacions especialment rellevants en l'àmbit bioètic. Els professionals de la salut no poden limitar-se a respectar formalment les decisions dels pacients*, sinó que han de tenir en compte les condicions socials i estructurals que poden afectar la seva capacitat real d'autogovern. Això no implica adoptar una postura paternalista, sinó precisament el contrari: evitar reduir encara més l'autonomia de persones que ja es troben en situacions de vulnerabilitat. L'autonomia relacional defensa, en aquest sentit, que el paper del professional no és substituir la decisió del pacient*, sinó contribuir a crear les condicions —mitjançant el diàleg, l'acompanyament i el reconeixement— que permetin a aquest desenvolupar i exercir la seva autonomia de manera més plena (McLeod i Sherwin, 2000, p. 259 - 279).

En darrer terme, la influència dels altres no apareix com una amenaça per a l'autonomia, sinó com una de les seves condicions de possibilitat. Les capacitats que la sostenen, com l'autoconfiança o l'autoestima, es desenvolupen en el marc de relacions intersubjectives, de manera que l'autonomia no pot ser concebuda al marge dels vincles socials, sinó precisament a través d'ells.

La influència dels altres ja està dins la mateixa definició d'autonomia relacional, justament perquè la confiança d'un mateix s'ha desenvolupat precisament amb els altres, l'autonomia no és independent de les relacions. Ara bé, és això necessàriament una cosa positiva? Podríem considerar l'autonomia relacional com a potencialment limitadora? Això és el que tractarem en el següent apartat de crítiques.

3.3. Crítica: pot existir autonomia dins la dependència? I una cura fora de control?

Un dels principals problemes de l'ètica de la cura és el risc de paternalisme que pot derivar-se de la centralitat que atorga a les relacions, la dependència i la responsabilitat envers l'altre. Tal com assenyala la filòsofa feminista Durmuş, moltes pràctiques de cura es desenvolupen en contextos d'asimetria entre cuidador i cuidat, i aquesta asimetria pot portar a situacions en què el cuidador acaba decidint pel bé de l'altre sense respectar plenament la seva autonomia, justificant-ho en nom de la cura (Durmuş, 2022). En contextos de dependència, es planteja així una qüestió fonamental: fins a quin punt és legítim que el cuidador interfereixi en la decisió de l'altre? Des d'aquesta perspectiva, el paternalisme esdevé problemàtic perquè converteix la persona cuidada en un objecte de protecció, reduint la seva capacitat de decisió i negant-li el seu estatus d'agent autònom (Durmuş, 2022).

Aquest problema es veu reforçat en el marc de l'autonomia relacional. Tot i que aquesta defensa encertadament que la influència dels altres forma part constitutiva de l'autonomia, aquesta mateixa idea pot diluir la distinció entre influència legítima i interferència problemàtica.¹⁰² El fet que l'autonomia estigui socialment constituïda no implica que totes les influències siguin justificables, ja que algunes poden adoptar formes paternalistes que limiten la capacitat real de decisió del subjecte.

Integrar la influència externa dins la definició mateixa d'autonomia comporta el risc de dificultar la identificació de quan aquesta esdevé dominació: si tota formació del jo és relacional, pràctiques clarament paternalistes poden quedar justificades com a inevitables. D'aquesta manera, l'autonomia relacional pot acabar desdibuixant els límits normatius necessaris per distingir entre suport i substitució de la voluntat, obrint la porta a formes de dominació que es presenten sota l'aparença de cura o promoció de l'autonomia.

Una altra crítica rellevant, formulada per Frans Vosman, és que l'ètica de la cura pot esdevenir excessivament normativa i idealitzada, en la mesura que tendeix a basar-se en models de «bona cura» centrats en la comunicació, l'empatia i la relació, però allunyats de les condicions reals en què aquesta té lloc. En molts contextos, la cura es desenvolupa en situacions de precarietat, manca de temps o desigualtats institucionals, fet que dificulta l'existència de relacions dialogants i de qualitat. Això té implicacions directes per a l'autonomia relacional: si les condicions materials¹⁰³ no permeten relacions adequades, la possibilitat mateixa d'una autonomia efectiva queda compromesa (Vosman, 2020).

En aquesta línia, Vosman també assenyala que l'ètica de la cura tendeix a infraestimar les relacions de poder presents en les pràctiques de cura i a sobrevalorar el paper del diàleg, assumint-lo com a sempre possible i desitjable. Tanmateix, hi ha situacions on la comunicació és limitada o inviable, cosa que qüestiona models com la presa de decisions compartida com a solució universal. A més, el seu enfocament sovint deixa en segon pla la dimensió institucional i estructural de la cura, invisibilitzant el paper de les organitzacions i les condicions socials. Així, la cura no és necessàriament emancipadora: pot també reproduir jerarquies i formes de

¹⁰² En el sentit de Philip Pettit, una «influència legítima» no compromet necessàriament la llibertat del subjecte, mentre que una «interferència problemàtica» implica una forma de dominació o control arbitrari sobre la seva capacitat de decisió (Pettit, 1997).

¹⁰³ Cal tenir en compte que aquesta crítica no ignora que l'ètica de la cura, en molts dels seus plantejaments, aspira precisament a una transformació estructural de les condicions materials i institucionals que fan possible una «bona cura». Tanmateix, es pot qüestionar fins a quin punt aquesta aspiració no manté un component idealitzat, en la mesura que depèn de canvis sistèmics difícils d'assolir en la pràctica.

control, i per això la promoció de l'autonomia no pot reduir-se a l'àmbit interpersonal, sinó que requereix una transformació de les estructures que la fan possible (Vosman, 2020).

A més, en la línia de l'ètica de la virtut —que en gran part fonamenta l'ètica de la cura—, l'atenció tendeix a centrar-se en el comportament moral de qui ocupa la posició de poder, és a dir, del cuidador o professional sanitari. Això pot implicar que el pes normatiu recaigui principalment sobre aquest agent, mentre que la persona cuidada queda en un segon pla. Tal com assenyala LeBar en la seva crítica a l'ètica de la virtut, existeix el risc d'explicar la mala conducta sobretot a partir del vici de l'autor i no tant del dany causat a la víctima (LeBar, 2009, p. 642-645). D'aquesta manera, el focus es pot desplaçar des de la protecció efectiva de l'autonomia del subjecte cap a l'ideal moral del bon cuidador, reproduint així la mateixa asimetria que es pretenia problematitzar.

Encara més, l'ètica de la cura i l'autonomia relacional poden caure en una certa romantització de la comunitat i de les relacions. Aquest enfocament pressuposa sovint que l'entorn relacional contribueix positivament al desenvolupament de l'autonomia, però això no sempre és així. Les relacions poden estar marcades per dinàmiques de control, dependència o fins i tot perjudici, de manera que no necessàriament potencien l'autonomia, sinó que també poden limitar-la. Això planteja un problema fonamental: si l'autonomia depèn del context relacional, què passa quan aquest context és nociu?

En aquest sentit, tot i que l'autonomia relacional reconeix que factors com l'opressió poden afectar negativament l'autogovern, es pot qüestionar si no continua pressuposant una comunitat implícitament beneficiosa. Això obre interrogants normatius rellevants: qui determina quan una influència és legítima i quan és perjudicial? I fins a quin punt és defensable un concepte d'autonomia que depèn d'un entorn potencialment limitador? En aquests casos, la noció clàssica d'autodeterminació recupera força com a mecanisme de protecció davant contextos que no afavoreixen, sinó que comprometen, la capacitat de decisió del subjecte.

Finalment, una crítica rellevant és que l'autonomia relacional pot implicar una reducció encoberta de l'autonomia individual, en la mesura que desplaça la centralitat de l'autodeterminació cap al pes de les relacions i del context. Des d'aquesta perspectiva, el subjecte deixa de ser plenament autor de les seves decisions per esdevenir excessivament dependent de factors externs, fet que pot diluir la idea mateixa d'autogovern (Delgado Rodríguez, 2012, p. 49-54). Això es fa especialment visible en l'àmbit clínic, on pràctiques com la presa de decisions compartida poden acabar desdibuixant la frontera entre suport i influència, generant dubtes sobre si les decisions continuen sent realment pròpies.

Davant d'això, s'obren algunes qüestions de fons: potser l'autonomia relacional posa de manifest una dimensió de la condició humana que preferim no assumir, com és la nostra vulnerabilitat i dependència? O bé, per contra, en intentar integrar aquestes dimensions, acaba compromentent allò que precisament vol protegir? Fins a quin punt es pot sostenir una concepció d'autonomia que no preservi un nucli d'autodeterminació? I, en última instància, es podria arribar a dir que el paternalisme és inherent a la mateixa definició de l'autonomia?

4. Conclusions

Després de l'anàlisi de les dues principals propostes contemporànies d'autonomia —la liberal i la relacional—, així com de les crítiques dirigides a cadascuna, la qüestió que continua oberta és quina concepció d'autonomia resulta realment sostenible en l'àmbit bioètic.

Aquest treball no pretén formular una nova proposta d'autonomia, sinó qüestionar els pressupòsits sobre els quals aquesta s'ha construït tradicionalment. En aquest sentit, resulta problemàtic fonamentar l'autonomia sobre la figura d'un subjecte plenament independent i autosuficient que difícilment troba correspondència amb l'experiència humana real. Tanmateix, també es fa difícil sostenir una noció d'autonomia que, en integrar completament la dependència i les relacions socials dins la constitució del subjecte, corre el risc de diluir el mateix concepte d'autogovern.

L'autonomia liberal presenta una formulació filosòficament coherent i normativament forta, especialment en la defensa de la llibertat individual davant el paternalisme, però pressuposa un subjecte abstracte i desvinculat de les condicions reals en què es desenvolupa la vida humana. Per contra, l'autonomia relacional introdueix de manera encertada la dimensió intersubjectiva de l'existència, mostrant que les decisions no es produeixen mai al marge dels vincles socials i les estructures materials. Ara bé, quan les relacions passen a constituir el fonament mateix de l'autonomia, apareix el risc que aquesta perdi el seu nucli d'autodeterminació.

La tensió entre ambdues perspectives sembla, així, difícilment resoluble: no és possible continuar sostenint una autonomia basada en un subjecte completament independent, però una autonomia excessivament condicionada per les relacions socials pot acabar qüestionant la mateixa capacitat del subjecte de decidir per si mateix. En aquest sentit, *queda pendent la formulació d'una concepció d'autonomia capaç d'integrar, alhora, la realitat relacional del subjecte i la necessitat de preservar un nucli efectiu d'autogovern.*

Cal assenyalar, també, que aquest treball no ha pogut desenvolupar totes les crítiques possibles a l'ètica de la cura i a l'autonomia relacional, principalment per qüestions d'espai. Resten obertes, així, diverses línies d'investigació rellevants, com ara fins a quin punt l'ètica de la cura pressuposa una determinada concepció teològica de l'ésser humà difícilment separable de marcs religiosos, així com una anàlisi feminista crítica sobre si la centralitat atorgada a la vulnerabilitat i la cura pot reproduir rols històricament assignats a les dones i perpetuar estructures patriarcals vinculades al treball de cura.

Per concloure, aquest treball es planteja com una proposta de final obert, amb la voluntat d'oferir una base des de la qual continuar pensant el debat contemporani sobre l'autonomia. Amb l'objectiu d'aportar eines conceptuais i bibliogràfiques que permetin elaborar una reflexió pròpia sobre l'autonomia i sobre les experiències viscudes dins l'àmbit sanitari.

5. Bibliografia

- Barbarin, I. (2023, March 21). I'm a Black woman with cerebral palsy & I didn't think I'd make it into adulthood. *Refinery29*.
<https://www.refinery29.com/en-us/black-women-cerebral-palsy-disability>
- Beauchamp, T., & Childress, J. (1999). *Principios de ética biomédica*. Masson.
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Gedisa.
- Berlin, I. (1958). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- Cawston, A., & Archer, A. (2018). Rehabilitating Self-Sacrifice: Care Ethics and the Politics of Resistance. *International Journal of Philosophical Studies*, 26(3), 456-477.
<https://doi.org/10.1080/09672559.2018.1489648>
- Delgado Rodríguez, J. (2012). *Autonomía relacional: un nuevo enfoque para la bioética* [Treball de màster no publicat]. Universitat Nacional d'Educació a Distància.
- Deniz, D. (2022). Care Ethics and Paternalism: A Beauvoirian Approach. A Hamington, M., & FitzGerald, M. *Feminist Care Ethics Confronts Mainstream Philosophy*. *Philosophies*, 7(5), 91, p. 57-75. <https://doi.org/10.3390/philosophies7050091>
- Fineman, M.A. (2008). The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 20.
- Guyer, P. (2016). *The Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198755647.001.0001>
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
<https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hobbes, T. (1966). Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. En W. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes* (Vol. 2.). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (P. M. Rosario Barbosa, Ed.). P. M. Rosario Barbosa.
- LeBar, Mark (2009). Virtue Ethics and Deontic Constraints, *Ethics*, 119(4), 642-671.
- Mackenzie, C., Rogers, W., & Dodds, S. (Eds.) (2014). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford University Press.
- McLeod, C., & Sherwin, S. (2000). Relational autonomy, self-trust, and health care for patients who are oppressed. A C. Mackenzie & N. Stoljar (Eds.), *Relational autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self* (pp. 259-279). Oxford University Press.
- Román, B. (2011). Sobre el respeto a la autonomía del paciente: la dignidad en juego. A N. Bilbeny (Coord.), *Bioética, sujeto y cultura*. Horsori Editorial.
- Parra, I. (2024). ¿Quién lo cuida? Introducción al pensamiento de Joan C. Tronto. A Tronto, J. C. *¿Quién lo cuida? Cómo remodelar una política democrática* (pp. 11-44). Rayo Verde.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Sandel, M. J. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice* (2.^a ed.). Cambridge University Press.
- Vosman, F. (2020). The Disenchantment of Care Ethics. A Critical Cartography. A F. Vosman, A. Baart & Y. Hoffman (Eds.) (2020). *The Ethics of Care: The State of the Art* (pp. 17-67). Peeters.

AJUSTAR EL MÓN A LA FRAGILITAT DE L'ALTRE: LA CURA REVOLUCIONÀRIA I L'AUTONOMIA RELACIONAL EN EL FINAL DE LA VIDA

Sandra Mínguez Alonso

RESUM: Aquest treball qüestiona el model bioètic liberal i l'estructura hospitalària en els processos de final de vida, proposant un viratge cap a l'ètica de la cura i l'autonomia relacional. Es pren com a metodologia *l'interaccionisme simbòlic* d'Erving Goffman per denunciar que el sistema sanitari opera com una *institució total* que comet una injustícia epistèmica – en els termes de Miranda Fricker – contra el cuidador familiar, invisibilitzant el seu saber biogràfic, i l'exploració empírica d'aquest sistema mitjançant entrevistes semiestructurades als diferents agents d'aquesta xarxa de cura – tant la professional com la soterrània. Enfront d'aquesta *màquina irresponsable*, la recerca reivindica la *triada de la cura* (metge-pacient-cuidador) i el potencial de la cura performàtica com a resistència. Recollint aportacions de Joan Tronto, Victòria Camps, Maurice Hamington i Hartmut Rosa, es defensa una pedagogia de la vulnerabilitat que derroqui el mite de l'individu autosuficient. Finalment, es reclama un gir polític i socioeconòmic que reconegui la cura dels marges de la productivitat laboral, per situar-la com l'eix d'una democràcia atenta, obrint noves vies cap a una presa de decisions deliberativa.

1. Introducció

El final de la vida no és només un procés biològic o un moment de transició clínica, sinó que situa l'ésser humà en un estat de vulnerabilitat on la fragilitat deixa de ser una condició secundària per esdevenir la condició central de l'existència. En aquest escenari, la independència que sovint caracteritza l'edat adulta es revela com una ficció idealitzada i un mite abstracte de l'individualisme liberal: aquesta il·lusió d'autosuficiència es difumina, posant en evidència la nostra interdependència essencial i recordant-nos que l'ésser humà és, per la seva pròpia naturalesa, un ésser vulnerable. Aquesta vulnerabilitat, provinent del llatí *vulnus* (ferida), constitueix la condició de possibilitat de la cura. (Seguró, 2018, p. 8-12) Som éssers «trencadissos», exposats constantment a la malaltia i a la finitud, però viure humanament, s'argumentarà, significa precisament apropiat-se d'aquesta fragilitat com una expressió fonamental de la condició humana. Com assenyala Miquel Seguró, la vulnerabilitat és també afectivitat, ja que no som éssers tancats, sinó subjectes oberts que afectem i som afectats pel món, capaços de pensar la nostra pròpia fragilitat per buscar fórmules que combatin el cansament o el dolor (Seguró, 2018, p. 8-12). És precisament en aquesta obertura cap a l'altre on s'inaugura l'espai de la cura. Per comprendre l'abast real de les cures pal·liatives, cal partir de la premissa que la dignitat humana no és un atribut que es té o es perd segons les capacitats físiques, sinó l'essència mateixa de la persona que exigeix, per definició, un tracte ètic i personalitzat (Saunders, 1967; Chochinov, 2002). Aquesta dignitat, que és universal per a tot ésser humà, requereix una pràctica on el respecte a la intimitat i la protecció de la llibertat siguin els eixos vertebradors, entenent que sense el reconeixement d'aquest valor inherent no hi ha possibilitat de justícia ni de llibertat real.

La malaltia, entesa com una alteració de l'estructura pluridimensional¹⁰⁴ de la persona, no només afecta la corporeïtat, com en la pal·lidesa de la pell o el cansament del rostre, sinó que altera globalment el món dels valors, els records i les emocions més íntimes. En l'experiència de la malaltia, la persona experimenta la seva màxima vulnerabilitat i el seu món relacional es transforma profundament: des de la mirada del malalt, l'altre esdevé un ésser vital de qui es depèn completament, mentre que des de la mirada del cuidador, l'altre apareix com un repte, una tasca i una responsabilitat.

Aquesta transformació del món relacional topa, però, amb els marcs teòrics predominants. Tradicionalment, la bioètica ha operat sota una concepció liberal de l'autonomia, entesa com la capacitat d'un ésser independent per prendre decisions sense interferències externes. Tanmateix, en el context de les cures pal·liatives, aquest model resulta sovint fictici, insuficient i, en última instància, cruel. Entendre l'autonomia sota el prisme liberal de la «no-interferència» (Berlin, 1958) on el subjecte es conceptualitza com un àtom aïllat protegit de les intromissions externes, o reduir-la a l'acte burocràtic de signar un consentiment informat ignora la facticitat relacional de l'ésser humà. Per a un pacient que s'enfronta al dolor total (físic, emocional, social i espiritual) o al deteriorament cognitiu, l'exigència de decidir «sol» no és un exercici de llibertat, sinó una càrrega que aprofundeix el seu aïllament i la seva angoixa. Per contra, la vertadera autonomia no neix de la separació dels altres, sinó

¹⁰⁴ Per «estructura pluridimensional de la persona» s'entén la concepció de l'ésser humà com un tot integrat on conflueixen quatre esferes de la vida indissociables: la biològica-corporal (la dimensió física i simptomàtica), la psicoemocional (el món dels valors, records, pors i afectes), la social-relacional (els vincles amb l'entorn i la família) i l'espiritual o existencial (la cerca de sentit i la confrontació amb la pròpia finitud). Aquesta perspectiva s'arrela en el concepte de *dolor total* formulat per Cicely Saunders (1967), el qual postula que la malaltia no s'ha de reduir mai a un mer fet orgànic o clínic, sinó a una fractura global de l'experiència biogràfica del subjecte.

precisament dels vincles i les relacions que ens constitueixen.

Davant d'aquest individualisme abstracte, aquest treball defensa un gir cap a l'autonomia relacional, on la capacitat autonormativa del pacient es cocrea i s'enforteix a través dels seus vincles afectius i el suport del sistema (Dove i Entwistle, 2019, p. 253-258). Aquesta autonomia s'articula mitjançant la *tríada de la cura*: format pel pacient, la seva xarxa de suport familiar i els professionals de la salut (Vespieren, 1989). En aquest vincle, la família no ha de ser vista com una amenaça o una interferència a la llibertat del malalt, sinó com la condició de possibilitat que la fa real, sostenint la identitat narrativa del pacient i permetent que mantingui una «distància reflexiva» davant la duresa del procés. La presa de decisions compartida es converteix així en l'estàndard ètic que garanteix que el pacient sigui un subjecte situat i recolzat, on el respecte a la seva individualitat no significa indiferència, més aviat, un compromís actiu amb el benestar de la persona.

2. Objectius

Malgrat aquesta centralitat, la tasca del cuidador familiar ha estat històricament invisibilitzada i relegada a l'esfera privada, sovint sota una pesada càrrega de gènere o de classe (Lewis, 2007). Com adverteix Joan Tronto, el sistema sanitari sovint delega la feina dura de cuidar sense oferir el suport institucional necessari, generant una desvaloració de la tasca de la cura que posa en risc la salut del cuidador i la dignitat del mateix pacient (Tronto, 1993, p. 101-124). Garantir una mort digna és, per tant, indissociable d'una política de justícia social que protegeixi la tríada i entengui que cuidar el cuidador és una obligació política i moral, i no una decisió de lliure elecció.

Actualment, el sistema sanitari es regeix per les cures pal·liatives (CP). L'Organització Mundial de la Salut (OMS) les defineix textualment com «un enfocament que millora la qualitat de vida dels pacients i les seves famílies que s'enfronten als problemes associats amb malalties potencialment mortals, mitjançant la prevenció i l'alleujament del patiment a través de la identificació primerenca, l'avaluació impecable i el tractament del dolor i altres problemes, físics, psicosocials i espirituals» (OMS, 2002, p. 84). Sota aquest marc protector, les CP prioritzen la qualitat de vida tant del pacient com de la família, integrant totes les esferes del subjecte. El llegat de Cicely Saunders i el seu concepte de dolor total (Saunders, 1967) ens recorda que el patiment és una experiència multidimensional que requereix una presència humana íntima. Aquesta dignitat es pot veure reforçada mitjançant el model de dignitat en el malalt terminal (Chochinov, 2002) que demostra que la pèrdua de dignitat està més lligada al sentiment de «ser una càrrega», a la pèrdua d'autonomia i a la mirada externa que al dolor físic mateix. Aquesta experiència de la dignitat, però, sovint xoca amb el ritme frenètic de la institució; un escenari que es mou en la tensió entre la gestió tècnica i burocràtica del procés i la realitat incontrolable de la mort, que requereix un altre tipus d'escolta.

Aquesta vivència de la dignitat, però, s'emmarca en una tensió profunda entre la tendència moderna per la «disponibilitat total» i la realitat humana de la «indisponibilitat» - allò que no podem controlar ni manipular. Mentre el sistema sanitari tendeix a tractar la mort com un problema tècnic a resoldre mitjançant protocols eficients, Hartmut Rosa ens recorda que la mort és l'expressió màxima d'allò que no podem controlar (Rosa, 2020, p. 22). Intentar gestionar la mort burocràticament ens fa perdre la capacitat d'escolta i el que Rosa anomena 'la trobada humana'. L'autonomia relacional requereix, en canvi, 'ressonància': la capacitat de

la tríada de deixar-se commoure per l'altre, acceptant que el procés de morir és, en essència, incontrolable. En aquest sentit, cuidar no és només una actitud individual de consideració que uneix coneixement i amor, sinó que, com afirma Victòria Camps, és una activitat que implica necessàriament detectar necessitats i repartir responsabilitats (Camps, 2021). Aquest canvi de paradigma ens allunya de la visió tradicional de Pellegrino sobre la transferència de l'ansietat al professional, per situar-nos en una exigència de justícia que obliga a distribuir les càrregues de la cura per evitar que recaiguin exclusivament en l'entorn familiar (Pellegrino, 1981, p.210-212). Així, acompanyar deixa de ser un simple caminar al costat de l'altre per esdevenir una pràctica de corresponsabilitat; el reconeixement mutu i recíproc del valor moral de tots els agents en el procés de cura que defensava Vespieren s'ha de traduir en un suport institucional real (Vespieren, 1989, p. 54-55). Cuidar, per tant, es defineix com l'acció política d'organitzar la tríada (pacient, família i sistema) perquè ningú hagi de fer front a la vulnerabilitat del final de la vida en solitud.

Finalment, cal destacar la circularitat i la reciprocitat de la cura: qui cuida també és vulnerable i necessita ser cuidat, ja que els papers en la cura són dinàmics i intercanviables al llarg de la vida. Cuidar un ésser humà consisteix a interioritzar els seus dolors i obrir-se a la perspectiva d'un «nosaltres» on el diàleg, el silenci, la mirada i la fidelitat garanteixin que la mort no sigui només un fet biològic, sinó un acte ple de sentit, responsabilitat ètica i reconeixement de la singularitat irrepetible de cada biografia.

3. Marc teòric

Aquest apartat pretén delimitar les bases conceptuals que sostenen la investigació, transitant des d'una visió abstracta de l'individu cap a una comprensió situada i relacional de l'autonomia.

3.1. L'ètica de la cura: un canvi de paradigma

L'ètica de la cura no és només una branca de l'ètica aplicada a la salut, sinó un corrent de pensament que neix de la crítica feminista, sobretot amb Carol Gilligan als anys vuitanta, i que proposa una nova ontologia de l'ésser humà (Gilligan, 1982). Mentre que l'ètica moderna tradicional es basa en la «justícia» i l'aplicació de regles universals, l'ètica de la cura es basa en la responsabilitat dins de la relació.

En l'ètica de la cura es poden destacar aquests quatre pilars: (1) l'ésser humà com a ésser relacional, (2) la vulnerabilitat com a condició humana, (3) la particularitat vs la universalitat i (4) la dimensió política de les virtuts.

En primer lloc, entendre l'ésser humà com a ésser relacional implica una contradicció amb el que l'ètica moderna (Kant, 2024) pressuposa com un subjecte «autònom» que és un individu tancat en si mateix, la llibertat del qual depèn de la seva capacitat per a legislar al marge de les relacions contingents. L'ètica de la cura, en canvi, parteix de la idea que som constitutivament interdependents. No som individus que «després» es relacionen, sinó que som el resultat de les nostres relacions. I és precisament aquesta obertura a l'altre la que ens fa reconèixer el segon pilar: la vulnerabilitat. Entendre la vulnerabilitat com a condició humana, davant de l'ideal de «l'home fort i independent», aquesta ètica posa al centre la fragilitat. Com diu Joan Tronto (1993), la necessitat de cura és una constant universal. Això

canvia el focus: l'objectiu de l'ètica no és només «ser lliure», sinó «ser cuidat per poder ser lliure», situant la interdependència i la vulnerabilitat com a condicions de possibilitat de qualsevol agència política real.

Aquest punt és clau, atès que la mort és el moment de vulnerabilitat màxima i, per tant, on l'ètica de la cura és més necessària que l'ètica de la simple justícia procedimental. Aquesta necessitat de proximitat ens porta a la tercera clau: la valoració de la particularitat. L'ètica tradicional vol regles vàlides per a tothom (l'altre generalitzat). L'ètica de la cura diu que per actuar bé cal mirar les necessitats específiques de la persona que tens al davant (l'altre concret).

Per últim, cal entendre com l'ètica de la cura posa al centre la dimensió política de les cures, que oscil·la entre una virtut o un deure social. Per alguns filòsofs, l'ètica de la cura no és «ser amable», que seria una qüestió de virtut privada, sinó que és un deure polític (Hamington, 2019). Aquesta dimensió política de la cura s'està imposant en el panorama internacional, sobretot a partir de l'acceptació que tothom necessita ser cuidat. Sota aquest prisma, l'Estat té l'obligació d'organitzar la societat perquè la cura sigui possible i no recaigui només sobre l'esquena de les dones o les famílies amb menys recursos.

3.2. Autonomia relacional

La bioètica clàssica, fortament influenciada pel principalisme de Beauchamp i Childress (2019), ha entès l'autonomia sota un individualisme abstracte. Aquest model concep el subjecte com un agent racional, independent i autosuficient, la llibertat del qual es protegeix mitjançant el principi de «no-interferència». En l'àmbit sanitari, aquesta visió ha derivat en el que podríem anomenar una autonomia procedimental: el dret del pacient es redueix a la capacitat d'elecció entre opcions tècniques.

Tanmateix, com assenyala Annemarie Mol a *The Logic of Care* (2008), aquesta lògica de l'elecció pressuposa un escenari on triar és un acte de poder i d'agència sobirana. En el final de la vida, on la fragilitat és extrema, aquesta exigència d'independència pot esdevenir una forma d'abandonament institucional i afectiu sota la màscara del respecte a la llibertat individual. Si l'autonomia només es garanteix quan l'individu està sol davant la decisió per evitar coaccions, s'ignora que és precisament en la malaltia quan més es necessita el suport de l'altre per poder exercir la pròpia voluntat.

Davant el model liberal, aquest treball s'adscriu a la proposta de l'autonomia relacional. Aquest concepte, desenvolupat per autores com Seyla Benhabib (1992) o Jennifer Nedelsky (2011), sosté que la identitat i la capacitat de decisió no precedeixen les nostres relacions, sinó que es constitueixen a través d'elles.

L'autonomia relacional reconeix que som éssers constitutivament dependents. En el context de la mort, l'autonomia no consisteix a «decidir sol», sinó a ser sostingut per una xarxa (la Tríada de la Cura) que permeti al pacient mantenir la seva identitat narrativa. Aquí, el paper del cuidador familiar i del professional no és el de «decidir per l'altre», sinó el de crear les condicions – físiques, emocionals i informatives – perquè el malalt pugui expressar-se. La dignitat, des d'aquesta perspectiva, no és un atribut individual, sinó un acte de reconeixement mutu: som dignes perquè som reconeguts per l'altre en la nostra singularitat.

L'ètica de la cura no s'ha d'entendre merament com una ètica aplicada, sinó com un canvi de paradigma que qüestiona els pilars de la societat moderna. Mentre l'ètica liberal es construeix sobre l'ideal de l'individu racional i independent, l'ètica de la cura parteix d'una premissa diferent: som éssers constitutivament vulnerables i interdependents.

3.3. Metodologia: L'interaccionisme simbòlic

Per analitzar la complexitat de la tríada de la cura, aquest treball adopta el marc de l'*interaccionisme simbòlic*, una perspectiva que entén la realitat social com el resultat de significats construïts en la interacció quotidiana. Dins d'aquest marc, el sociòleg Erving Goffman esdevé essencial per descodificar les dinàmiques de poder i els rituals que tenen lloc en el final de la vida.

Goffman identifica l'hospital com una *institució total* que, mitjançant protocols i burocratització, tendeix a l'absorció de la individualitat (Goffman, 2001, p.13). Aquest procés de mortificació del jo converteix el pacient en un subjecte passiu, reduït a la seva condició clínica i despulat de la seva identitat civil. Per a la nostra recerca, caldrà analitzar com aquesta lògica institucional no només despersonalitza el malalt, sinó que invisibilitza el saber biogràfic del cuidador familiar, subordinant-lo a l'autoritat epistèmica del professional.

Aquesta tensió entre el protocol i la vida s'explica millor a través de l'anàlisi dramàtica de Goffman, que ens permet distingir entre l'escenari (*frontstage*), on la cura es presenta com una activitat regulada sota la façana de la lògica tècnica, i els bastidors (*backstage*). Goffman defineix els bastidors com aquells espais de retirada on el subjecte pot abandonar la màscara exigida per la institució i relaxar el control de la seva imatge pública. És en aquest espai d'intimitat, com ara l'habitació o la llar, on es produeix la cura performàtica: cuidador i pacient abandonen les màscares institucionals per relacionar-se des d'una vulnerabilitat radical, articulant una autèntica autonomia relacional a través del vincle íntim.

Des d'aquest marc, es posarà de manifest com el cuidador familiar realitza una constant gestió de la imatge (*facework*). Davant el deteriorament del cos i el risc de perdre la dignitat social, el cuidador repara la imatge del malalt recordant qui és més enllà de la patologia, evitant que l'estigma de «terminal» redueixi el subjecte a la seva malaltia. Mitjançant la introducció d'elements personals i el relat de la història vital, el cuidador combat la despersonalització i neutralitza la *institució total*, garantint que la mort sigui un acte de reconeixement de la singularitat irrepètible de cada biografia. És a través d'aquesta mirada interaccionista que podem començar a entendre el paper polític i ètic del cuidador com a defensor de la singularitat en el final de la vida.

4. Problemàtica

Aquest apartat pretén visibilitzar les fissures d'un sistema que, tot i proclamar la centralitat del pacient,¹⁰⁵ ignora les condicions materials i el coneixement d'aquells qui sostenen la vida. La problemàtica s'articula a través de tres dimensions: la jerarquia del saber, la

¹⁰⁵ El concepte de «centralitat del pacient» es recull formalment en lleis com la Llei 41/2002, d'autonomia del pacient, que estableix el respecte a la dignitat i l'autonomia individual com el pilar de l'activitat sanitària. A Catalunya, aquest principi és l'eix del Pla de Salut, que pretén orientar el sistema cap a les necessitats i valors de la persona.

despersonalització institucional i l'exploació de la vulnerabilitat.

4.1. La jerarquia epistèmica i l'estigma del «no-expert»

El sistema sanitari opera sota una rígida asimetria de poder que estableix una distinció clara entre el saber expert del metge i el saber profà de la família i cuidador informal.¹⁰⁶ Aquesta estructura genera una injustícia testimonial,¹⁰⁷ on el testimoni del cuidador és desestimat o infravalorat per motius identitaris: se l'estigmatitza com un subjecte emocional i, per tant, mancat de racionalitat. El sistema actual ens mostra que el metge té autoritat per la via del seu saber, mentre que la institució li atorga el poder de la decisió. La problemàtica sorgeix atès que el cuidador té una autoritat de proximitat amb el malalt que no es tradueix mai en poder de decisió. Aquesta asimetria es materialitza en el que Goffman descriu com la posada en escena del professional.

Segons Goffman, el professional sanitari desplega una façana de savi, reforçada pel seu propi escenari hospitalari i el seu llenguatge tècnic. Això invalida el saber biogràfic del cuidador - entès com el coneixement íntim de la història vital, les preferències i el llenguatge no verbal del pacient -, situant-lo en una posició de solitud: ell és capaç de detectar necessitats i gestos de dolor subtils que la tecnologia no registra, però es xoca amb un sistema que només valida el que es pot mesurar. Com assenyala Victòria Camps, cuidar significa detectar necessitats, però si l'autoritat del cuidador és ignorada, l'atenció al pacient es transforma: passa de ser una qüestió de deliberació ètica i consideració personalitzada a una simple tasca procedimental, on la presa de decisions es limita a l'execució de protocols basats en dades clíniques.

4.2. La despersonalització institucional i la mortificació del jo

L'ingrés en el sistema sanitari sovint comporta el que Erving Goffman denomina la mortificació del jo. Aquest procés s'esdevé perquè l'hospital opera com una *institució total*: un lloc de residència i treball on un gran nombre d'individus en igual situació, aïllats de la societat, comparteixen una rutina diària administrada formalment. En aquestes institucions, les barreres que normalment separen les tres esferes de la vida, això és, – descans, oci i treballar – s'ensorren, i totes les activitats estan programades per un sistema d'autoritat únic que prioritza la uniformitat i el protocol per sobre de la singularitat.

En aquest context, el pacient corre el risc de ser desposseït de la seva biografia a causa de les dinàmiques de mort pròpies de la institució total (Goffman, 2001). La malaltia actua com un estigma que, tal com descriu l'autor, redueix l'individu a un subjecte amb una identitat «deteriorada» (Goffman, 2006), eliminant tot reconeixement de la seva singularitat única. I és aquí on la figura del cuidador emergeix no només com a suport, sinó com a resistència política. Mentre el sistema opera en l'escenari de l'eficiència i el control, la veritat de la cura habita en els bastidors (*backstage*); els cuidadors familiars són els que sostenen la dignitat del

¹⁰⁶ El concepte de «saber profà» (*lay knowledge*) fa referència al cos de coneixements i interpretacions que els no-experts (pacients i familiars) construeixen sobre la malaltia a partir de la seva experiència quotidiana. (Calnan, 1987).

¹⁰⁷ La injustícia testimonial (Fricker, 2017) ocorre quan un prejudici d'identitat redueix la credibilitat d'un parlant. En l'àmbit clínic, es tradueix en la desautorització del saber del cuidador; el seu relat no s'ignora per falta de dades, sinó perquè la seva vinculació afectiva el defineix erròniament com un subjecte poc fiable.

pacient. És en aquesta intimitat on el familiar realitza un constant manteniment de la imatge (*facework*) (Brown i Levinson, 1987), actuant com a sosteniment de la identitat narrativa del pacient i garantint que, fins i tot en la màxima fragilitat, segueixi sent reconegut com un subjecte amb història i no només com un cos sota observació.

Fins i tot en cures pal·liatives, hi ha una inèrcia de «fer coses», com proves o canvis de medicació, que serveixen més per mantenir la façana del professional que no pas per cuidar el benestar del malalt. Això representa una despersonalització per excés d'intervencionisme, on la institució anteposa el seu procediment a la necessitat real del subjecte.

4.3. La cura soterrània i el mite de la claudicació

Si la institució total aïlla el malalt, el sistema exterior es desentén de qui el sosté. Aquesta desatenció no és casual, sinó que se sosté gràcies a les cures soterrànies:¹⁰⁸ tasques que el sistema dona per fetes, però que romanen invisibles. La gestió emocional i l'organització del morir recauen majoritàriament en xarxes familiars, sovint feminitzades i precaritzades,¹⁰⁹ permetent que el sistema estalviï recursos a costa d'una explotació afectiva.

És aquí on cal problematitzar el concepte de claudicació familiar.¹¹⁰ Sovint interpretat com un fracàs de la voluntat, la claudicació no és que la família «deixi de voler cuidar», sinó que l'estructura les ha deixat soles a la intempèrie. Quan el sistema no ofereix suports reals, la línia entre l'estima i l'obligació es desdibuixa. Davant la ficció del «jo independent» de la societat liberal, la realitat de la malaltia ens obliga a reconèixer la nostra interdependència. Si el sistema sanitari ignora el cuidador està cometent una injustícia social. Com afirma Victòria Camps, el repartiment de responsabilitats no és una concessió amable, sinó l'assignatura pendent d'una democràcia que ha de reconèixer que ningú pot ser realment lliure si no se sent cuidat i reconegut en la seva fragilitat.

Realment, les institucions es permeten el luxe d'ignorar a les necessitats reals perquè saben que hi ha un grup de cuidadors que absorbiran el cop, la càrrega de treball físic i emocional. La problemàtica que presenta és que el sistema sanitari és un ens paràsit que es nodreix del treball emocional i físic no remunerat.

El sistema tendeix a utilitzar el terme «claudicació» de forma culpabilitzadora, en lloc de veure-ho com un error de l'estructura de suport, es presenta com una falta de resiliència de la família. Això es tradueix en una explotació de la culpa sota l'imperatiu moral que dicta que el vincle afectiu ha de ser capaç de sostenir-ho tot: «si t'estimes al teu avi, has de poder amb tot». Com denuncia Amaia Pérez Orozco (2014), el sistema sanitari, en fer ús d'aquest

¹⁰⁸ El terme «cures soterrànies» o invisibles fa referència a la dimensió de la cura que no és reconeguda socialment ni econòmicament, però que resulta imprescindible per al sosteniment de la vida i del mateix sistema sanitari. Autors com Amaia Pérez Orozco (2014) utilitzen la metàfora de l'iceberg per explicar com l'economia i les institucions públiques se sostenen sobre una base no remunerada de cures familiars i afectives que romanen ocultes a la mirada del sistema.

¹⁰⁹ «Cures feminitzades» fa referència a la divisió sexual del treball reproductiu i de cures que recauen en les dones, assumint el 75% de cura no remunerada a la llar (INE, 2021). Aquestes són precaritzades en tant que la Seva mercantilització recau en col·lectius migrants o irregulars.

¹¹⁰ El concepte de «claudicació familiar» s'utilitza en l'àmbit de les cures pal·liatives per descriure la incapacitat de la família per oferir una resposta adequada a les necessitats del pacient (cfr. SECPAL, Guía de Cuidados Paliativos).

xantatge afectiu, sosté la seva viabilitat econòmica gràcies al treball gratuït de la cura informal. La problemàtica és que aquesta gratuïtat es basa en la vulnerabilitat del mateix cuidador, que sovint sacrifica la seva salut, la seva feina i la seva vida social per suplir mancances de l'Estat.

En definitiva, la jerarquia del saber silencia el cuidador, la despersonalització l'aïlla del malalt i l'explotació el buida de recursos. El resultat és que la tríada de la cura (metge-pacient-família), que hauria de ser un espai de cooperació, esdevé un escenari de conflicte asimètric on la vulnerabilitat no és protegida, sinó gestionada com un residu logístic.

5. Contribució personal: Per una democràcia i pedagogia de la cura

La transformació del model assistencial neix de la necessitat d'entrellaçar la teoria amb la pràctica viva. La cura no s'ha d'entendre com una idea abstracta, sinó com una praxi corporal i performàtica que es posa en escena en un espai i temps concrets (Hamington, 2019). Per això, cal connectar les aportacions de Goffman i Hamington: si el primer ens alerta que l'hospital és una institució total¹¹¹ que tendeix a l'anul·lació de la identitat, el segon ens ofereix la *cura revolucionària* com a acte de resistència. Aquesta es defineix com una praxi corporal i política capaç de subvertir les estructures de dominació. A diferència de la cura entesa com a simple sentiment, aquesta es configura com una acció performàtica que prioritza la interdependència sobre els protocols abstractes de la institució (Hamington, 2019, p. 113-118).

Cuidar, en el context del final de vida, no és una activitat passiva, sinó un gest que interromp la inèrcia de la despersonalització institucional. Aquí, la lògica de la cura d'Annemarie Mol (2008) actua com la infraestructura conceptual d'aquesta resistència: mentre la institució redueix l'autonomia a la «lògica de la tria» -on el pacient és vist com un consumidor abstracte que tria entre opcions tancades i protocols-, el cuidador familiar habita la «lògica de la cura», un procés obert d'ajustament constant i compartit entre la tríada, la prioritat del qual és «ajustar el món» a la fragilitat de l'altre.

D'aquesta manera, l'autonomia esdevé necessàriament relacional. Seguint Goffman, si el malalt corre el risc de «mortificar el seu jo», la praxi de Hamington i l'ajustament de Mol permeten que el cuidador reperi la imatge del pacient (*facework*). En definitiva, la cura no és només logística, sinó una acció que impedeix que la malaltia segresti la identitat, reclamant una reciprocitat epistèmica: el metge aporta el diagnòstic, però el familiar aporta el coneixement de la biografia. Només des d'aquesta igualtat de sabers la dignitat deixa de ser un concepte buit per convertir-se en un acte de reconeixement mutu.

Si considerem que la dignitat depèn essencialment de la cura, aquesta idea ha de transcendir l'àmbit mèdic i privat de l'hospital per ser elevada a una qüestió de debat i acció política. Com sosté Joan Tronto, la democràcia està incompleta si no situa la cura en el seu centre. Hem de transitar d'una visió paternalista cap a una idea de «cuidar amb», una col·laboració activa que exigeix desmuntar el que Tronto denomina la *màquina irresponsable* (Tronto, 1993,

¹¹¹ Segons Goffman (2001), l'hospital actua com una institució total en la mesura que absorbeix la identitat de l'individu mitjançant una rutina administrada formalment. Aquest procés comporta la «mortificació del jo», on la persona perd la seva biografia per esdevenir un cas clínic.

p.137-141).

Aquesta estructura institucional sovint delega la càrrega real a l'esfera privada, permetent que el sistema gaudeixi d'una *irresponsabilitat privilegiada* (Tronto, 1993, p.120-121): el poder es permet el luxe de no cuidar perquè dona per fet que, als bastidors, algú altre ho farà gratuïtament. En aquest punt, la proposta de Victòria Camps sobre el repartiment de les responsabilitats esdevé un imperatiu moral: la cura ha de superar la lògica del sacrifici personal per esdevenir una responsabilitat comuna i pública (Camps, 2021).

Cuidar és, com afirma Camps, «l'assignatura pendent de la nostra democràcia» (Camps, 2021, p.14). Per tant, la cura revolucionària de Hamington revela aquí el seu màxim potencial polític: cada vegada que el vincle i la relació es prioritzen sobre el protocol burocràtic, s'està subvertint una estructura de dominació. Una democràcia atenta no és la que gestiona individus aïllats, sinó la que organitza la corresponsabilitat perquè ningú hagi de fer front a la vulnerabilitat en solitud.

Aquesta transformació requereix una pedagogia de la vulnerabilitat que trenqui amb el mite de l'individu autosuficient. Cal educar per reconèixer la nostra interdependència radical: no som éssers autònoms que puntualment necessiten ajuda, sinó éssers fràgils que només assoleixen la llibertat a través del vincle.

En aquesta línia, recupero la tesi de Victòria Camps: la cura ha de deixar de ser un *instint privat* per ser reconeguda com una competència apresada i valorada (Camps, 2021, p.133). No podem sotmetre la dignitat a la bona voluntat; cal que la cura s'ensenyi com una excel·lència professional i ciutadana. Això implica, segons Tronto, passar de la simple intenció de fer el bé a la competència real de respondre a la necessitat de l'altre, reconeixent el cuidador com un interlocutor polític vàlid (Tronto, 1993. 131-133).

Aquesta educació ha de promoure la *ressonància* d'Hartmut Rosa (2020), entesa com una forma de relació amb el món i amb els altres on el subjecte es deixa commoure i interpel·lar. En l'àmbit sanitari, aquesta capacitat actua com a antídote a l'alienació que provoca el tractament tècnic, burocràtic i institucional de la mort. Educar en la cura és, en definitiva, aprendre a establir una relació viva on el malalt no sigui un objecte de protocol, sinó un subjecte amb biografia. Només una societat que s'atreveix a mirar de cara la seva pròpia fragilitat és capaç d'acompanyar la vida amb sentit i responsabilitat fins al seu final.

6. Conclusió

Aquest treball ha pretès demostrar que la cura al final de la vida no pot continuar sent un suplement invisible o un «error» del sistema sanitari, sinó que és el seu fonament ètic i polític. A través de l'anàlisi de la tríada de la cura, hem fet veure que l'actual model hospitalari (operat sota una lògica de la tria i estructurat sovint com una institució total) comet una injustícia epistèmica sistemàtica contra el cuidador familiar. Ignorar el seu saber biogràfic no només despersonalitza el malalt mitjançant la mortificació del jo, sinó que empobreix la qualitat de l'atenció i buida de contingut el concepte d'autonomia.

La principal aportació d'aquesta recerca ha estat situar la cura com un acte de resistència performàtica. Hem demostrat que, davant la «màquina irresponsable» que fragmenta i tecnifica el morir, la tríada (metge-pacient-cuidador) és l'únic espai capaç de restaurar la

dignitat a través de la ressonància i l'equitat epistèmica.

El treball posa de manifest l'enfrontament insostenible entre la vida i un model econòmic regit pel treball remunerat. Hem heretat una jerarquia de valors on el treball productiu és el centre, mentre que la cura es considera una interferència o una «càrrega» que cal encaixar als marges del calendari laboral. Aquesta estructura invisibilitza les cures soterrànies que sostenen el sistema a costa d'una explotació afectiva i de gènere que ja no podem ignorar.

Per tot això, la conclusió d'aquest treball és una crida a un gir copernicà: no es tracta de preguntar-nos com podem encaixar la cura en les nostres vides laborals, sinó de preguntar-nos com el treball ha de reconfigurar-se per servir a la vida. Cal capgirar la situació: la cura no ha de ser el problema que cal «conciliar», sinó l'eix central sobre el qual s'organitza la societat. Una democràcia realment atenta és aquella que no obliga el ciutadà a triar entre la seva subsistència i la dignitat de qui estima.

M'agradaria que aquestes pàgines servissin com un espai de reflexió per als equips sanitaris (PADES, infermeria, medicina), convidant-los a veure en el cuidador no un obstacle, sinó un aliat imprescindible. Aquest treball obre camins per a futures investigacions i accions polítiques: des de la recerca de models laborals basats en la interdependència fins a la implementació de protocols que substitueixin la díada mèdica per la tríada deliberativa, reconeixent legalment l'autoritat del cuidador. També cal desenvolupar una pedagogia de la vulnerabilitat que ensenyi la cura com una competència ciutadana transversal, derrocant definitivament el mite de l'individu autosuficient.

En definitiva, reconèixer la nostra fragilitat constitutiva és l'acte polític més honest que podem fer. Situar la cura al centre no és un acte de caritat, sinó la condició de possibilitat per a una ciutadania plena, lliure i, sobretot, humana.

7. Bibliografia

- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (2019). *Principles of Biomedical Ethics* (8.^a ed.). Oxford University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge.
- Berlin, I. (1958). *Two Concepts of Liberty*. Oxford University Press.
- Brown, P. & Levinson, S. C. (1987). *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University Press.
- Calnan, M. (1987). *Health and Illness: The Lay Perspective*. Tavistock.
- Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados: Otra forma de estar en el mundo*. Arpa Editores.
- Chochinov, H. M. (2002). Dignity-conserving care: a new model for palliative care. *JAMA: Journal of the American Medical Association*, 287(17), 2253–2260. <https://doi.org/10.1001/jama.287.17.2253>
- Dove, J. & Entwistle, V. A. (2019). Relational autonomy in end-of-life care ethics: a contextualized approach. *Journal of Medical Ethics*, 45(4), 253–258. <https://doi.org/10.1136/medethics-2018-105017>
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*. Herder Editorial.
- Goffman, E. (2001). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales y otros reclusos*. Amorrortu Editores.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores.
- Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores.
- Hamington, M. (2019). *Revolutionary care: Commitment and ethos*. Ethics International Press.
- Kant, I. (2024). *Fonamentació de la metafísica dels costums*. Angle Editorial.
- Lewis, M. J. (2007). *Medicine and care of the dying: A Modern history*. Oxford University Press.
- Mol, A. (2008). *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. Routledge.
- Nedelsky, J. (2011). *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Oxford University Press.
- Organizació Mundial de la Salut. (2002). *National cancer control programmes: policies and managerial guidelines* (2.^a ed.). OMS.
- Pellegrino, E. D., & Thomasma, D. C. (1981). *A Philosophical Basis of Medical Practice: Toward a Philosophy and Ethic of the Healing Professions*. Oxford University Press.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía: Sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Herder Editorial.
- Saunders, C. (1967). *The Management of Terminal Illness*. Hospital Medical Publications.
- Seguró, M. (2018). *Vulnerabilidad*. Herder Editorial.
- Tronto, J. C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.
- Tronto, J. C. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York University Press.
- Vespieren, P. (1989). *Face à celui qui meurt*. Éditions Desclée de Brouwer.

HANNAH ARENDT: POESÍA Y *LECTURA CONSTELATORIA* A TRAVÉS DE *LA CONDICIÓN HUMANA* (1958)

Lila Brañes Salinas

RESUMEN: El presente Trabajo de Fin de Grado analiza una selección de poemas de Hannah Arendt a partir de determinadas categorías desarrolladas en *La condición humana* (1958) con el objetivo de explorar las relaciones entre su pensamiento filosófico y su producción poética. Mediante una *lectura constelatoria*, inspirada en Walter Benjamin, el análisis aborda imágenes y núcleos temáticos recurrentes vinculados al *mundo común*, la *fragilidad*, el *tiempo*, la *memoria* y la *permanencia*.

1. Introducción

Estudiosos como Fuertes-Planas (2014) señalan dos acontecimientos fundamentales en la configuración del pensamiento de Hannah Arendt: el denominado *shock filosófico*, vinculado a la fenomenología existencial de autores como Karl Jaspers, Martin Heidegger¹¹² y Edmund Husserl, y el *shock de la realidad*, producido por la consolidación del nacionalsocialismo en Alemania.¹¹³ En este contexto puede comprenderse la crítica arendtiana al «pensamiento puro» y meramente contemplativo desarrollada en las primeras páginas de *La condición humana* (1958), un pensamiento que deviene «indistinguible de la máxima ausencia de pensamiento» (Fuertes-Planas, 2014) y termina siendo cómplice de las atrocidades de su tiempo.

En consecuencia, la reflexión política de Arendt parte de la necesidad de *comprender* (Arendt, 2020) los acontecimientos derivados de los totalitarismos y de examinar la tensión existente «entre las viejas herramientas conceptuales y la experiencia política del siglo XX» (Castejón, 2013). Su obra reflexiona sobre las condiciones que hacen posible la vida en común y sobre los peligros derivados de la pérdida del espacio político y de la pluralidad, amenaza que no solo aparece en las tiranías, sino también en las «condiciones de la sociedad de masas (...) donde las personas se comportan como si fueran miembros de una familia, cada uno multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino» (Arendt, 1958, p. 77). Frente a una modernidad marcada por la masificación y el aislamiento, Arendt reivindica la acción, la palabra y la participación en el espacio público como elementos fundamentales de la existencia humana.

2. *Vita activa* en *La condición humana* (1958)

Dado que el objetivo del trabajo consiste en realizar un análisis temático de los poemas, este apartado se centrará únicamente en aquellos elementos más representativos que posteriormente reaparecen bajo distintas imágenes en la producción poética de Hannah Arendt.

2.1. Labor

Hannah Arendt define la labor como la actividad «correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano» (Arendt, 1958, p.35) vinculado al mantenimiento de las necesidades vitales. El problema surge cuando esta dimensión absorbe completamente la existencia humana y el mundo pasa a concebirse únicamente en función de la producción, el consumo y la utilidad inmediata. Sin embargo, Arendt no rechaza la labor como actividad necesaria, sino la tendencia moderna a convertirla en el rasgo esencial del ser humano. Frente a ello, insiste en que «Si la naturaleza y la Tierra constituyen la condición de la vida humana; entonces el mundo y las cosas de él constituyen la condición bajo la que esta vida específicamente humana pueda estar en el hogar sobre la Tierra» (Arendt, 1958, p. 147).

¹¹² En 1924 comenzó sus estudios universitarios en la Universidad de Marburg asistiendo a las clases de Martin Heidegger (1889 - 1976).

¹¹³ Acontecimiento estrechamente vinculado también a la adhesión de Heidegger al NSDAP y a la aceptación del cargo de rector en la Universidad de Freiburg. Consecuentemente, romperá su amistad con Heidegger hasta 1950.

2.2. Trabajo

Hannah Arendt define el trabajo como «la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre» (Arendt, 1958, p. 35), capaz de proporcionar «un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales» (Arendt, 1958, p. 35). A través del trabajo, el *homo faber* construye un espacio relativamente estable y duradero frente al carácter perecedero de la vida biológica. En este sentido, «los objetos de uso se usan y debido a que los usamos nos acostumbramos. Originan la familiaridad del mundo, sus costumbres y sus hábitos» (Arendt, 1958, p. 116).

Sin embargo, Arendt advierte que la modernidad ha deformado el sentido originario del trabajo al subordinarlo a la lógica de producción y consumo. Como consecuencia, todas las cosas corren el riesgo de reducirse a simples instrumentos útiles dentro de una cadena ilimitada de medios y fines.

2.3. Acción

Para Hannah Arendt, la acción constituye la actividad mediante la cual los individuos se revelan ante los demás a través de la palabra y el acto. En este sentido, «la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos» (Arendt, 1958, p. 206), ya que cada individuo se inserta en el mundo mostrando esa única cualidad de *ser distinto*. A diferencia de la labor y el trabajo, la acción solo puede darse «cuando las personas están con otras» (Arendt, 1958, p. 209), dentro de un espacio compartido donde la pluralidad humana pueda manifestarse. La esfera pública¹¹⁴ ocupa aquí un lugar central, pues constituye el espacio de aparición que los hombres necesitan para mostrarse ante otros y revelar quiénes son. Asimismo, Arendt vincula la acción con la capacidad de iniciar algo nuevo, entendiendo la existencia humana desde la posibilidad constante de comienzo.

3. La obra de arte en *La condición humana* (1958)

Aunque Hannah Arendt no desarrolló una teoría estética sistemática, la obra de arte ocupa un lugar relevante dentro de su reflexión sobre el mundo y la permanencia. En *La condición humana* (1958),¹¹⁵ aparece vinculada a la actividad del trabajo, ya que pertenece al conjunto de objetos capaces de otorgar estabilidad y duración al artificio humano. A diferencia de los bienes destinados al consumo inmediato, la obra de arte queda desligada de la lógica utilitaria y se caracteriza por su permanencia. Por ello, Arendt afirma que las obras de arte son «las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles» (Arendt, 1958, p. 189).

Esta preocupación adquiere especial relevancia en el contexto de la modernidad descrita por Arendt, marcada por la pérdida del mundo común y por una realidad donde la vida se convierte en un *hacer sin imagen* y las cosas terminan transformándose en ruinas constantemente *desplazadas* y *sustituidas* (Arendt, 2014). Frente a esta fragilidad, la obra de arte conserva

¹¹⁴ Para Hannah Arendt, la esfera política surge del actuar conjunto y del intercambio de palabras y acciones entre los hombres. En este sentido, el poder no se identifica con la violencia o el dominio, sino con aquello que emerge cuando los individuos actúan unidos y participan en un espacio común.

¹¹⁵ La reflexión de Arendt sobre la obra de arte aparece desarrollada principalmente en el apartado «La permanencia del mundo y la obra de arte», incluido en el capítulo V de *La condición humana* (1958).

fragmentos de experiencia humana y permite cierta permanencia de la memoria. En este sentido, el artista logra «trascender y liberar en el mundo una apasionada intensidad que estaba prisionera en el yo» (Arendt, 1958, p. 190).

Asimismo, la poesía adquiere una importancia singular por su relación con el lenguaje y la memoria. Tal como señala Arendt, la acción y el discurso necesitan de «la ayuda del artista, de poetas, de historiógrafos, de constructores de monumentos, de escritores» (Arendt, 1958, p. 195) para perdurar en el mundo. Desde esta perspectiva, la poesía¹¹⁶ se convierte en un espacio donde pensamiento y experiencia aparecen profundamente entrelazados y donde, como señala Irmela von der Lühe, «lo pasado y lo fugaz, lo muerto y lo consumido no solo reviva, sino que se convierta en “llama”» (Von der Lühe, 2015, p. 100).

4. Análisis temático de *Poemas* (2017)

La obra poética de Hannah Arendt fue recogida de manera póstuma y la autora nunca la concibió para su publicación. Los poemas¹¹⁷ proceden de distintas etapas de su vida. Por ese motivo, el volumen se encuentra dividido en dos partes: la primera corresponde al periodo comprendido entre 1923 y 1926, mientras que la segunda abarca de 1942 a 1961, considerada su etapa de madurez y coincidente con su exilio y posterior asentamiento en Estados Unidos. Su producción poética procede de diferentes fuentes, entre ellas el *Diario filosófico*, su correspondencia y distintos cuadernos manuscritos inéditos.

El presente apartado analiza una selección de estos poemas atendiendo a las imágenes, motivos y preocupaciones que los atraviesan. A diferencia del lenguaje conceptual y argumentativo de *La condición humana* (1958), la escritura poética de Arendt responde a una lógica más próxima a la sugerencia y a la condensación simbólica.

Para llevar a cabo el análisis, los poemas seleccionados —recogidos en los anexos— se han organizado a partir de distintos núcleos temáticos o *constelaciones*. Esta decisión metodológica se inspira en la propuesta de *lectura constelatoria* de Walter Benjamin,¹¹⁸ entendida como una forma de lectura capaz de establecer relaciones entre imágenes, motivos y experiencias más allá de una organización estrictamente lineal o cronológica (Benítez, 2010; Rivera, 2023).

5. Constelaciones

Los núcleos temáticos establecidos son diversos y, aunque no responden a una estructura completamente homogénea, presentan una serie de constantes que atraviesan gran parte de los poemas. Como ya se ha señalado anteriormente, el lenguaje empleado por Arendt en *Poemas* (2015) no responde a una lógica argumentativa sistemática como la que desarrolla en *La condición humana* (1958). A través del lenguaje poético se accede a otro modo de aparición de

¹¹⁶ En relación con esta cuestión, Martin Heidegger concibe el lenguaje como aquello que hace posible la apertura de un mundo compartido y la preservación de la experiencia histórica, otorgando a la palabra poética una función que excede la mera expresión subjetiva (Stuven, 2020).

¹¹⁷ La división de los poemas en dos etapas vitales de Hannah Arendt procede de la ordenación de los editores: Felicia Brembeck, Xavier Escribano y Josef Sedlmeir (Arendt, 2017).

¹¹⁸ Tal y como mencionan (Fuertes-Planas, 2014) y (Von der Lühe, 2015) Hannah Arendt mantuvo con Walter Benjamin una relación tanto intelectual como personal. Arendt le dedicó el ensayo «Walter Benjamin: 1892-1940» y participó en la difusión póstuma de su obra mediante la edición de *Illuminations* (1968).

la realidad.

En este sentido, los poemas configuran un espacio de interpretación de la existencia humana desde un tono marcadamente existencial. Más que desarrollar conceptos de forma analítica, el pensamiento aparece condensado en imágenes, ritmos y metáforas que hacen visible una determinada experiencia del mundo. Bajo esta perspectiva, los poemas pueden leerse como constelaciones temáticas donde ciertos elementos reaparecen y se entrelazan continuamente.

5.1. Estar ENTRE

A partir de algunos poemas, aparece con claridad la constitución de un espacio situado «entre». En [48], *La tumba de B.*, poema dedicado a Hermann Broch, Arendt describe de manera singular el lugar donde yace la tumba: «entre el sol poniente y la luna saliente», «bajo el cielo, sobre la tierra / desde el cielo hacia abajo y en dirección al cielo». Dentro de la concepción arendtiana, estas imágenes no parecen responder únicamente a una descripción paisajística, pues el «estar entre» constituye una de las condiciones fundamentales de la existencia humana en el mundo.

Algo semejante ocurre en [64], donde aparece la imagen del hombre situado «sobre prados y bajo nubes / cavan los hombres / la húmeda y negra tierra / teniendo el vasto mundo a la vista». La imagen del trabajo irrumpe aquí vinculada a la relación del ser humano con la tierra y con la posibilidad de erigir un mundo común.

La reiteración de estas imágenes sitúa al ser humano en un espacio intermedio entre la tierra y el cielo. A través de metáforas de gran potencia visual, el «estar entre» se convierte en una estructura recurrente que configura el fondo de numerosos poemas. No se trata únicamente de una localización espacial, sino de una condición existencial: el ser humano aparece suspendido entre dimensiones, expuesto simultáneamente a la materialidad del mundo terrenal y a una cierta apertura hacia aquello que lo trasciende.

5.2. Tiempo

Otro de los elementos fundamentales que atraviesa gran parte de los poemas es el tiempo. Su aparición adopta formas diversas: el año, el día, los momentos diurnos y nocturnos o las estaciones. Al igual que sucede con el «estar entre», el tiempo no siempre constituye el tema central del poema, sino el horizonte desde el cual emerge la voz poética.

En [41] puede apreciarse esta vinculación íntima entre tiempo y existencia a través de la escisión temporal que introduce el poema, ya que esta permite mostrar una doble dimensión del tiempo. Por un lado, el tiempo aparece dividido en día y noche, estrechamente ligado al ritmo biológico y a la experiencia finita del ser humano en el mundo. Sin embargo, el cierre del poema introduce un cuestionamiento que desplaza esta temporalidad hacia otra dimensión: el tiempo parece «jugar» con algo que excede la mera sucesión cronológica y se aproxima a una cierta experiencia de trascendencia.

El poema articula así una experiencia temporal que oscila entre la finitud y la trascendencia. La experiencia humana permanece sujeta a la finitud y al transcurso inevitable del tiempo, pero, al mismo tiempo, parece abrirse hacia algo que la excede y que el poema únicamente logra

sugerir mediante la imagen de la eternidad.

Otro ejemplo de esta relación entre tiempo y existencia humana aparece en [58], donde se describe una pareja que «Primero están juntos de jóvenes, / luego están juntos de ancianos». En un primer momento, el tiempo parece manifestarse como una fuerza inevitablemente ligada al cambio físico, al envejecimiento y a la mortalidad.

Sin embargo, el poema introduce posteriormente un contraste significativo, donde el tiempo adquiere una dimensión distinta. Frente al tiempo exterior, vinculado al devenir biológico, aparece un espacio interior donde el «estar juntos» parece suspender parcialmente la experiencia temporal. La intimidad compartida introduce una forma de duración difícilmente mensurable, cercana a lo inconmensurable. El tiempo no desaparece, pero deja de experimentarse únicamente como desgaste o sucesión, transformándose en una experiencia atravesada por la permanencia del vínculo humano.

5.3. Cuerpo

El tercer elemento constitutivo de este fondo poético es el cuerpo, especialmente la imagen de la mano, aunque también aparecen otras partes corporales. Su función dentro de los poemas es múltiple. En numerosas ocasiones, como en [13] *Canción estival*, las manos aparecen fundiéndose con el espacio y con la tierra:

Igualmente, dentro del entramado conceptual desarrollado en *La condición humana* (1958), las manos forman parte de la actividad del trabajo, aquella capaz de fabricar el mundo humano artificial. Sin embargo, en [12] *Ensimismamiento* esta cuestión aparece desplazada hacia un plano mucho más íntimo y existencial. El yo lírico contempla su propia mano como «una cosa ajena pero emparentada conmigo», «inquietantemente cercana» y, al mismo tiempo, distinta.

En este poema aflora una experiencia de extrañamiento respecto del propio cuerpo que recuerda, indirectamente, la fragilidad de la relación entre el ser humano y el mundo. Si en *La condición humana* (1958) el mundo aparece simbolizado mediante la imagen de la mesa «entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio une y separa a los hombres al mismo tiempo» (Arendt, 1958, p. 75), en [12] esa tensión parece trasladarse al interior del propio sujeto.

Algo similar sucede en [5]: «Grisas paredes / se derrumban / mientras mis manos / se reencuentran». Aunque la metáfora de las casas y puentes derrumbados será abordada más adelante, aquí ya aparece anticipado otro de los grandes núcleos temáticos: la pérdida del mundo. Al mismo tiempo, el poema muestra hasta qué punto el pensamiento arendtiano aparece condensado poéticamente de una forma difícilmente reproducible mediante el lenguaje estrictamente académico.

Las manos emergen entonces como posibilidad de reparación. Su reencuentro con el sujeto al que pertenecen parece sugerir la posibilidad de recomponer el vínculo con el mundo y devolverle nuevamente sentido.

Estos tres elementos —el espacio intermedio, el tiempo y el cuerpo— aparecen en *La condición humana* (1958) como categorías diferenciadas sobre las que se articula la *vita activa*. Sin embargo, en los poemas surgen entremezclados, imitando el carácter indisociable de la propia experiencia humana. Sobre esta tríada fundamental se irán desplegando el resto de

núcleos temáticos presentes en la obra poética de Arendt.

5.4. *Vita contemplativa*

Como se mencionó en el apartado dedicado a la *vita activa*, esta surge en Arendt a partir de una voluntad explícita de intervenir en el mundo. Desde esta perspectiva, algunos poemas permiten rastrear una cierta crítica hacia las formas de repliegue sobre sí mismo y hacia el alejamiento voluntario de la esfera común.

En el poema [10], por ejemplo, se formula un cuestionamiento hacia aquel individuo que permanece encerrado en una autosuficiencia desvinculada del mundo compartido. La crítica no parece dirigirse al pensamiento en sí mismo, sino a una subjetividad incapaz de trascender el propio encierro. En *La condición humana* (1958), Arendt insiste en que es mediante la acción y el discurso como el individuo aparece verdaderamente ante los demás. La existencia humana solo adquiere realidad política en un espacio compartido donde la pluralidad pueda desplegarse.

Cuando el pensamiento deja de ejercerse críticamente y pasa a reproducirse mecánicamente, como sucede en las sociedades de masas o en los regímenes totalitarios, la pluralidad queda anulada. Tal como señala Arendt, las personas comienzan a comportarse «como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino» (Arendt, 1958, p. 77). La destrucción de la pluralidad implica, al mismo tiempo, la destrucción del mundo común.

En otros poemas, como [20], el yo lírico parece inicialmente buscar una retirada del sufrimiento, intentando acallar aquello que le afecta. El poema se desarrolla desde un tono íntimo y vulnerable, marcado por el deseo de huida. Sin embargo, el cierre introduce una brusca inflexión: «dame fuerzas para cumplir en todo momento con mi deber».

La irrupción del término «deber» altera el registro emocional del poema y desplaza el sufrimiento hacia una dimensión de responsabilidad. El deber aparece aquí no únicamente como obligación moral individual, sino como compromiso con el mundo y con la permanencia de la esfera común.

5.5. Máquinas y profesiones

Otro de los núcleos temáticos presentes en los poemas es la aparición de máquinas y profesiones. El poema [6], *Suburbano*, remite en cierta medida a la fascinación por la técnica característica de buena parte de la poesía de finales del siglo XIX y principios del XX, donde las nuevas máquinas simbolizaban velocidad, transformación y modernidad. Sin embargo, en Arendt esa fascinación aparece atravesada por la experiencia histórica posterior a la Primera Guerra Mundial. El suburbano es descrito mediante imágenes de fuerte carga animal: «bestia» «frenéticamente rebosante de fuerzas humanas».

No obstante, el poema añade inmediatamente un matiz decisivo: se trata de fuerzas humanas «de las que se desentiende». La máquina aparece así como una creación humana que, paradójicamente, adquiere una dinámica autónoma y separada de quienes la producen. La

velocidad, la oscuridad y el movimiento subterráneo construyen una imagen inquietante de la modernidad técnica.

Esta representación puede ponerse en relación con el predominio del *animal laborans* descrito por Arendt, donde la lógica de la producción y del mantenimiento de la vida termina extendiéndose al conjunto del mundo humano. Las imágenes del suburbano «emergiendo de la oscuridad» y «escurriéndose» nuevamente hacia ella parecen expresar precisamente esa dinámica incesante y anónima.

Por otro lado, también aparecen profesiones en algunos de los poemas. En [25], *Parque junto al río Hudson*, el poema contrapone cuatro imágenes: pescadores, conductores, niños y una pareja. La repetición estructural de las estrofas permite percibir cómo cada figura encarna una relación distinta con el mundo.

Los pescadores aparecen vinculados al silencio, elemento que posteriormente volverá a adquirir relevancia. Ese silencio desemboca finalmente en una cierta soledad. Desde una lectura arendtiana, podría interpretarse como la ausencia de discurso compartido y, por tanto, como una forma de desvinculación respecto del espacio común.

El conductor, por el contrario, aparece asociado al cansancio, al descanso y a la proximidad de la muerte. Su experiencia parece quedar absorbida por la temporalidad repetitiva del trabajo y la necesidad de recuperación para continuar la jornada.

Frente a ambas figuras emerge la imagen del niño. En este punto se introduce una ruptura tonal evidente. La luminosidad de la escena contrasta con el carácter sombrío de las figuras anteriores. Tanto en Walter Benjamin como en Arendt, la infancia y el juego poseen una dimensión profundamente vinculada al comienzo. El juego no constituye únicamente una imagen inocente de la niñez, sino una forma de apertura hacia nuevas posibilidades del mundo.

Aunque la presencia explícita de Benjamin en los escritos políticos de Arendt no sea especialmente abundante, como señala Fuertes-Planas (2014), sí pueden rastrearse afinidades más profundas en el ámbito poético y en determinadas imágenes recurrentes.

En el caso de Arendt, la figura del niño puede leerse además a partir de la categoría de natalidad. Cada nacimiento introduce la posibilidad de un nuevo comienzo y garantiza la continuidad del mundo humano. Desde esta perspectiva, la última figura del poema —la pareja «cargando con el peso de los tiempos»— podría interpretarse como símbolo de esa permanencia del mundo más allá de los individuos concretos. La natalidad aparece entonces como el acontecimiento que preserva la posibilidad futura de acción y renovación.

5.6. Silencio

En relación con el poema [25], *Parque junto al río Hudson*, ya se ha señalado que el silencio constituye otro de los núcleos temáticos fundamentales de la poesía arendtiana. Su aparición se encuentra, además, atravesada por otros elementos recurrentes como el tiempo y el «estar entre». El silencio adquiere una significación ambivalente: en algunos poemas aparece asociado a la pérdida del mundo y a la ausencia de discurso compartido, mientras que en otros parece remitir a la experiencia del descubrimiento del ser.

En [25], el silencio acompañaba a la figura del pescador y parecía conducir progresivamente hacia una forma de aislamiento. Desde una lectura arendtiana, este silencio podría interpretarse como ausencia de palabra y, por tanto, como imposibilidad de aparición política en el espacio común. Sin embargo, en otros poemas el silencio adquiere un carácter completamente distinto.

En [54], por ejemplo, el yo lírico describe cómo la vida va entretejiéndose progresivamente. Aparecen imágenes ligadas a la tierra y a la formación de un patrón desconocido, evocando indirectamente la idea arendtiana del entramado de relaciones humanas, una red de acciones y consecuencias que excede siempre el control individual. Es precisamente en ese proceso donde «irrumpe en el marco el gran silencio».

La irrupción del silencio parece señalar aquí un límite de la experiencia y del lenguaje. Puede ponerse en relación con aquello que Arendt denomina «el espasmo del ser», «la experiencia del descubrimiento del ser» (Arendt, 1958, p. 322). No se trata de un silencio vacío, sino de una experiencia de aparición difícilmente traducible en palabras.

Esta dimensión reaparece con mayor claridad en [55], donde la relación entre claridad y hondura, así como entre silencio y resonancia, aproxima el poema a una lógica donde revelación y ocultamiento aparecen inseparables. En este punto resulta inevitable la cercanía con ciertas imágenes de Martin Heidegger, especialmente aquellas vinculadas al desocultamiento del ser. Lo incierto, lo oculto y aquello que no puede comunicarse plenamente aparecen condensados en una misma imagen. El silencio deja entonces de ser mera ausencia de sonido para convertirse en el lugar donde algo se manifiesta sin llegar nunca a revelarse completamente.

5.7. Oscuridad y luz

De manera similar, la oscuridad y la luz constituyen otro núcleo temático recurrente. En ocasiones aparecen de forma directa; en otras, mediante imágenes derivadas como la noche y el día. Nuevamente, estas figuras poseen una significación ambivalente y cambiante.

En [21], *Canción nocturna*, la noche aparece asociada a «los mismos signos oscuros» y a aquello que «seguirá mostrando de continuo lo que ya éramos». La referencia a lo que «éramos» introduce una dimensión temporal e histórica que puede ponerse en relación con la concepción benjaminiana de la historia. En el ensayo dedicado a Walter Benjamin, Arendt recupera precisamente la imagen de la profundidad marina como metáfora de la historia: aquello que permanece sumergido pero continúa ejerciendo presencia.

Desde esta perspectiva, la noche del poema no representa únicamente oscuridad, sino también una forma de memoria y persistencia del pasado. Sin embargo, el avance del poema conduce progresivamente hacia la llegada de la mañana. La luz no elimina completamente las sombras, sino que parece situar al mundo en un estado intermedio, de tránsito entre claridad y oscuridad.

En este contexto, la capacidad de recordar y testimoniar aparece como una forma de consuelo frente al horror. Además, resulta significativo que el día irrumpa nuevamente en silencio. La aparición de la luz no destruye la dimensión enigmática del mundo, sino que convive con ella. El silencio reaparece como aquello que acompaña tanto a la oscuridad como a la claridad.

En [26] esta ambivalencia se extrema todavía más. El oxímoron formado entre oscuridad y

resplandor sugiere que ambas dimensiones no funcionan como opuestos absolutos, sino como elementos inseparables de una misma experiencia. La oscuridad no equivale aquí a mera ausencia de luz; posee también capacidad de revelación. Del mismo modo, la claridad nunca aparece como transparencia total. Ambas imágenes parecen coexistir en tensión constante, configurando un espacio poético donde lo visible y lo oculto permanecen entrelazados.

5.8. Transformación

La relación entre oscuridad y luz introduce otro de los movimientos fundamentales presentes en la poesía arendtiana: la transformación. Entre ambos polos no existe una separación absoluta, sino un tránsito continuo mediante el cual algo pasa de un estado a otro. Este movimiento de transformación aparece estrechamente ligado a la propia creación poética.

Uno de los rasgos fundamentales de la oscuridad es precisamente su capacidad de ocultamiento. En [38], por ejemplo, la oscuridad aparece encarnada en el corazón. Esta imagen resulta especialmente significativa si se recuerda que, para Hannah Arendt, una de las singularidades de la obra de arte consiste en exteriorizar aquello que pertenece a la interioridad más profunda de la experiencia humana. La obra permite dar forma tangible a aquello que inicialmente permanece oculto e incommunicable.

En [38] puede apreciarse precisamente este proceso de transformación: las «oscuras y oblicuas cámaras de mi corazón» terminan convirtiéndose en la imagen de un cuarto, es decir, en un espacio visible y habitable. La interioridad adquiere entonces materialidad.

Sin embargo, Arendt señala en *La condición humana* (1958) que toda transformación artística implica necesariamente un «carácter de muerte», pues supone el paso desde el ámbito vivo del pensamiento o la experiencia hacia su fijación objetiva en el mundo. La obra conserva algo de aquello que la originó, pero al mismo tiempo lo separa de su fuente inicial.

Esta dimensión aparece nuevamente en [38] mediante la imagen de «una llama», asociada al momento incipiente de aparición de la obra de arte. La llama representa el instante vivo de la transformación: el paso desde la interioridad hacia la presencia sensible.

La misma lógica puede observarse en [56], donde el poema despliega imágenes profundamente vinculadas a la naturaleza. La transformación aparece en el poema como condensación y elevación. Lo terrestre asciende y adquiere visibilidad bajo una nueva forma. Sin embargo, el poema también conserva ese «carácter de muerte» descrito por Arendt: toda aparición implica simultáneamente una separación respecto de su origen. La imagen final del alejamiento hace visible esa pérdida inevitable.

En este sentido, la obra de arte mantiene una tensión constante entre permanencia y desaparición. Tal como señala Arendt, la transformación «paga su precio con la letra muerta», es decir, con la inevitable objetivación de aquello que originalmente pertenecía a una experiencia viva. La llama solo dura mientras dura el proceso mismo de transformación, aunque posteriormente otro individuo pueda revivir parcialmente esa experiencia al entrar en contacto con la obra y sentirse nuevamente conmovido por ella.

5.9. Poesía

Dentro de este contexto metapoético aparecen también referencias explícitas a la propia creación literaria. En [49], por ejemplo, se condensan muchos de los elementos tratados anteriormente: el tiempo, la fugacidad y la posibilidad de permanencia mediante la palabra poética. El tiempo aparece como un flujo continuo que atraviesa al individuo y sobre el cual no existe control posible. La experiencia humana parece destinada a desaparecer sin dejar huella. Sin embargo, el poema introduce inmediatamente una forma de resistencia frente a esa desaparición, explicitándose así una de las funciones fundamentales de la poesía: preservar fragmentos de experiencia frente al desgaste del tiempo. La palabra poética se convierte en «sede», en lugar de acogida y conservación. No obstante, el poema aclara que no constituye una «guarida». La poesía puede resguardar parcialmente la experiencia, pero no eliminar completamente la pérdida ni restaurar plenamente aquello que ha desaparecido.

Esta ambivalencia vuelve a remitir al «carácter de muerte» propio de toda obra de arte. La permanencia solo es posible a través de una cierta separación respecto de la vida inmediata.

Una idea semejante aparece también en [7], donde la escritura aparece nuevamente como huella y testimonio. Este deseo de permanencia resulta fundamental dentro del pensamiento arendtiano, especialmente en relación con la memoria, la historia y la preservación del mundo común.

Desde esta perspectiva puede entenderse también la presencia de poemas dedicados a figuras cercanas como [22], *W. B.* —dedicado a Walter Benjamin— o [48], *La tumba de B.* —dedicado a Hermann Broch. A través del poema, Arendt no solo recuerda a sus amistades, sino que intenta salvaguardar su presencia frente a la desaparición. La poesía se convierte así en un espacio íntimo de conservación y memoria.

5.10. Fragilidad

Junto a las imágenes de transformación y permanencia, numerosos poemas de Arendt aparecen atravesados por la conciencia de la fragilidad constitutiva del mundo humano. Casas, paredes y puentes derrumbados irrumpen repetidamente como imágenes de una realidad expuesta constantemente a la contingencia y a la pérdida.

En el poema [5], mencionado anteriormente, aparece la imagen de unas «grises paredes» que «se derrumban», mientras las manos del sujeto lírico «se reencuentran». El derrumbe no constituye únicamente una imagen material, sino que parece aludir también a la fragilidad de aquello que sostiene la experiencia humana compartida. En la concepción de Hannah Arendt, el mundo no es algo dado de manera definitiva, sino una construcción humana constantemente amenazada por la desaparición.

Esta misma idea aparece también en [27], donde la imagen de la casa remite a una cierta promesa de estabilidad y permanencia. La casa aparece como aquello que protege y sitúa al ser humano en el mundo. Sin embargo, el derrumbe destruye precisamente esa ilusión de solidez. El poema muestra así que incluso las construcciones aparentemente más firmes permanecen expuestas a la desaparición. La contingencia atraviesa el mundo humano y revela la fragilidad de todo aquello que los hombres erigen.

No obstante, esta conciencia de pérdida no desemboca únicamente en una visión negativa o desesperanzada. Precisamente porque el mundo puede derrumbarse, emerge también la necesidad de reconstruirlo y preservar los vínculos que lo sostienen. En este contexto adquiere especial relevancia la imagen del puente.

En [30], el puente aparece como elemento de unión y sostén. La figura del puente se erige en la poesía de Arendt como nexo entre orillas, entre tiempos y entre experiencias. Su aparición resulta especialmente significativa porque recupera nuevamente la estructura del «entre» que atravesaba los primeros poemas analizados. El puente solamente existe conectando aquello que se encuentra separado; constituye una figura de mediación y vínculo.

Además, el poema introduce una dimensión de sostén. El sujeto lírico logra «rehacerse» precisamente sobre el puente, es decir, en ese espacio intermedio capaz de mantener unidos extremos distintos. El puente deviene así imagen de aquello que salvaguarda provisionalmente el mundo humano frente a la dispersión y la pérdida.

En [35], esta imagen aparece ya estrechamente vinculada a la necesidad de acción y apertura hacia el mundo compartido. La unión entre puente, libertad y patria resulta especialmente significativa. En el pensamiento arendtiano, la libertad no constituye una propiedad interior o aislada del sujeto, sino que aparece vinculada a la capacidad de comenzar y actuar junto a otros. Tal como señala Arendt, «el principio de la libertad se creó al crearse el hombre» (Arendt, 1958, p. 207). El puente puede interpretarse entonces como imagen de ese espacio relacional donde el individuo se vincula con el mundo y con los demás seres humanos.

La referencia a la patria tampoco remite aquí a una concepción nacional, sino a una experiencia de pertenencia y comprensión compartida. Como señala Irmela von der Lühe (2015), este «sentimiento de patria» surge precisamente en relación con otros seres humanos y con el deseo de comprender el mundo conjuntamente.

Aunque en *La condición humana* (1958) estas cuestiones aparezcan formuladas principalmente desde la teoría política, en los poemas emergen profundamente entrelazadas con la experiencia existencial, el tiempo, la pérdida y la fragilidad humana.

La poesía de Hannah Arendt permanece, en gran medida, en un registro íntimo y existencial. Sin embargo, las imágenes de derrumbe y reconstrucción muestran que incluso en ese espacio persiste la preocupación por la fragilidad del mundo humano y por la necesidad de sostener aquello que une a los individuos.

En este sentido, la poesía no sustituye la acción ni reconstruye plenamente el espacio político, pero sí conserva fragmentos de experiencia y testimonia la necesidad profundamente humana de preservar el mundo común. Las imágenes de puentes, umbrales y espacios intermedios parecen señalar, finalmente, que la existencia humana solo puede desplegarse plenamente en ese «entre» compartido donde el mundo permanece abierto a los otros.

6. Bibliografía

6.1. Bibliografía primaria

Arendt, H. (1958). *La condición humana*. Paidós.

Arendt, H. (2017). *Poemas*. Herder.

6.2. Literatura crítica

Arendt, H. (2020). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trotta.

Arendt, H. (2007). *Reflections on literature and culture*. Stanford University Press.

Arendt, H. (2014). *Más allá de la filosofía: Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trotta.

Benítez, R. (2010). Sobre un re-verso de Walter Benjamin. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2, 253 - 260.

Birulés, F. & Fuster, Á. (2014). Introducción: En la brecha del tiempo. En *Más allá de la filosofía: Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trotta.

Fuertes-Planas, C. (2014). Amor, añoranza, soledad, pérdida, desamparo, dolor y esperanza. La faceta más desconocida de Hannah Arendt: su poesía. En *Concepciones sistemáticas y visiones literarias del derecho*. Dykinson.

García, L. I. (2010). Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2, 158 - 185.

Castejón, M. (2012). Entrevista a Fina Birulés [Entrevista]. Presentación de la película Hannah Arendt, 27 Muestra Internacional de Cine y Mujeres de Pamplona, Pamplona, España.

Rivera, M. (2023). «Leer lo que nunca fue escrito»: Constelaciones de la letra entre Benjamin y Mallarmé. *RECIAL: Revista del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades*, 15(24).

Stuven, M. (2020). Entre la filosofía y la poesía: Heidegger y Hölderlin. *Cuadernos de Teología*, 12.

Von der Lühe, I. (2015). Sobre los poemas de Hannah Arendt. En Arendt, H. *Poemas*. Herder.

ANEXOS

Anexo 1 - Selección de poemas

Estar «entre»

[42] [SIN TÍTULO]

El fondo se desvela solo a aquel
que logra rehacerse en plena caída
transformándola en vuelo.
Por él se eleva el fondo con magnificencia a la
luz.
A aquel que no logra el vuelo
la tierra le abre abismos en toda su amplitud
retomándolo en su seno.

[47] [SIN TÍTULO]

Cuando declina la sobretarde
llegando al umbral del anochecer
todavía no es de noche,
todavía alza su vuelo el pájaro,
todavía se estira el árbol.
Pronto soplarán fríos
la noche y el sueño.
[48] LA TUMBA DE B.
En el cerro, bajo el árbol,
pende tu tumba
entre el sol poniente y la luna saliente,
aviniéndose con el estar muerto,
con la puesta del sol,
con el ascenso de la luna.
Bajo el cielo, sobre la tierra,
desde el cielo hacia abajo y en dirección al cielo
reposa tu tumba.

[64] HOLANDA

Verdes, verdes, verdes prados,
vacas moteadas en los pastizales,
del cielo cuelgan las pesadas nubes
campos adentro.
Pardas, pardas, pardas aguas
fluyen por los canales
bordeando en cuadrados los prados: vallado y
calle

Quedo yace el mundo.
Arrodillados entre aguas,
sobre prados y bajo nubes,
cavan los hombres
la húmeda y negra tierra
teniendo el vasto mundo a la vista.

Tiempo

[41] [SIN TÍTULO]

Ay, cómo
se apresura el tiempo,
agregando
sin demora
año tras año
a su cadena.
Ay, qué pronto
encanece y ralea
el pelo.
Pero al dividirse
de súbito
el tiempo
en día y noche,
cuando entonces el corazón
se nos demora,
¿no juega
con el tiempo
al juego de la eternidad?

[58] [SIN TÍTULO]

Una muchacha y un muchacho
junto al arroyo y en el bosque.
Primero están juntos de jóvenes,
luego están juntos de ancianos.
Afuera quedan los años
y eso que llaman la vida.
Dentro mora el estar juntos
sin conocer los años ni la vida.

Cuerpo

[13] CANCIÓN ESTIVAL

Dejo que mis manos se deslicen
por la dorada plenitud del verano,

mientras mis miembros se estiran dolorosamente
hasta la oscura y pesada tierra.
Campos que declinan sonoros,
senderos que el bosque sepulta,
todo nos fuerza a guardar riguroso silencio:
que si sufrimos es porque amamos;
que la mano sacerdotal no marchite
el sacrificio ni la lentitud,
y que en medio de una nombre y diáfana quietud
no se nos extinga la *alegría*,
pues las aguas se desbordan,
la fatiga quiere destruirnos
y nosotros nos dejamos la vida
cuando amamos, cuando vivimos.

[12] ENSIMISMAMIENTO

Cuando contemplo mi mano
-una cosa ajena pero emparentada conmigo de
pronto no estoy en ningún país,
no queda sujeta a ningún aquí ni a ningún ahora,
ni quedo ligada a ningún qué.
Entonces me siento como si tuviera que
despreciar el mundo:
pues bien, por mí que transcurra el tiempo
con tal de que no sucedan más señales.
Contemplo mi mano,
que guarda parentesco conmigo
inquietantemente cercano,
siendo no obstante una cosa distinta.
¿Es más de lo que yo soy?
¿Tendrá un sentido superior?

[5] CREPÚSCULO

Crepúsculo vespertino:
quedamente quejumbrosa
suena aún la llamada de los pájaros
que yo creé.
Grisas paredes
se derrumban
mientras mis manos
se reencuentran.
Lo que llegué a amar
no puedo asirlo.
Lo que me rodea
no puedo dejarlo.
Todo se hunde.

El crepúsculo se cierne.
Nada puede someterme:
así viene a ser el curso de la vida.

[1] [SIN TÍTULO]

No hay palabras irrumpen en la oscuridad
ni dioses que alcen la mano.
Adonde quiera que mire...
tierra amontonándose.
No hay formas que se desprendan
ni sombras que se ciernan.
Y sigo oyendo todavía:
«Demasiado tarde, demasiado tarde».

[4] SUEÑO

Pies levitando con patético fulgor.
Yo misma,
también yo bailo
liberada de la gravedad
hacia la oscuridad y el vacío.
Espacios comprimidos y proscritos de
tiempos pasados,
lejanías recorridas,
soledades perdidas
comienzan a bailar, a bailar.
Yo misma,
también yo bailo.
Con irónica temeridad
nada he olvidado:
conozco el vacío
y conozco la gravedad.
Con irónico fulgor
bailo y bailo.

[10] [SÍN TÍTULO]

La dicha no es esto,
como se figuran
quienes mendigan y lloran
y acuden a los templos
para asistir desde el atrio a misa
y a una consagración que no comprenden,
mirándola con malos ojos, para luego darse la
vuelta
y lamentar una vida malograda.

¿Qué es la dicha para aquel
que está avenido consigo mismo,
cuyo pie solo huella
lo que está destinado para él,
para aquel que no conoce otra frontera ni otro
derecho que el conocerse,
ni otro signo que no marque su estirpe que él?

[15] DESPEDIDA

Tú nos provocas el duelo de que nada perdura
para nosotros
y nos brindas esperanza cuando tantas cosas se
apresuran,
eres para nosotros señal de alegría y dolores,
nos muestras caminos y abres los corazones.
Tú ensamblas como jamás lo harían nuestras
manos.
Creemos en la fidelidad y sentimos el cambio.
No podemos decir hasta qué punto nos unimos.
Lo único que podemos hacer es llorar.

[17] OCTUBRE. POR LA MAÑANA

Esta macilenta luz de otoño me hace sufrir y,
cuando enumero despacio mis dolores, hace que
mis ojos de abatida mirada se solacen con todo
aquello que veo y escojo en secreto.
Ay, ¿quién querrá ponderar lo que no concibe?
¿Y quién querrá decir lo que solo se discierne
tardíamente?
Pues tan pronto como lo agarra con ambas
manos
deja de saber por qué lo sigue sufriendo.

Vida contemplativa

[10] [SÍN TÍTULO]

La dicha no es esto,
como se figuran
quienes mendigan y lloran
y acuden a los templos
para asistir desde el atrio a misa
y a una consagración que no comprenden,
mirándola con malos ojos, para luego darse la
vuelta

y lamentar una vida malograda.
¿Qué es la dicha para aquel
que está avenido consigo mismo,
cuyo pie solo huella
lo que está destinado para él,
para aquel que no conoce otra frontera ni otro
derecho que el conocerse,
ni otro signo que no marque su estirpe que el
nombrarse?

[20] A LA NOCHE

Tú que consuelas, inclínate sobre mi corazón sin
hacer ruido.
Tú que callas, dispensa alivio a mis dolores.
Interpón tu sombra ante todo lo que es
demasiado claro
y traéme el entumecimiento que me brinde una
huida de lo estridente.
Déjame tu silencio, esa liberación atemperante.
Déjame que oculte el mal en la oscuridad. Y
cuando la claridad me mortifique con nuevas
visiones
dame fuerzas para cumplir en todo momento con
mi deber.

[8] [SIN TÍTULO]

Paso los días desorientada.
Pronuncio palabras sin peso.
Vivo en una oscuridad sin visión.
Carezco de timón en la vida.
Sobre mí se cierne monstruoso,
como un nuevo pájaro enorme y negro,
el rostro de la noche.

[5] CREPÚSCULO

Crepúsculo vespertino:
quedamente quejumbrosa
suena aún la llamada de los pájaros
que yo creé.
Grisas paredes
se derrumban
mientras mis manos
se reencuentran.
Lo que llegué a amar

no puedo asirlo.
Lo que me rodea
no puedo dejarlo.
Todo se hunde.
El crepúsculo se cierne.
Nada puede someterme:
así viene a ser el curso de la vida.

[6] SUBURBANO

Emergiendo de la oscuridad
y serpenteando hacia la claridad,
veloz y altanera,
esbelta y frenéticamente rebosante
de fuerzas humanas,
urdiendo atenta
camino ya trazados,
por encima de las prisas
con olímpica indolencia,
veloz, esbelta y frenéticamente henchida
de unas fuerzas humanas
de las que se desentiende,
escurriéndose hacia la oscuridad,
sabedora de las cosas de arriba:
así vuela sinuosa
una bestia amarilla.

[25] PARQUE JUNTO AL RÍO HUDSON

Pescadores pescando en silencio en los ríos
del mundo entero.
Conductores conduciendo a ciegas por caminos
alrededor del mundo entero.
Niños correteando, madres llamando,
el mundo es espléndido.
A veces una pareja de amantes
se pasea por el mundo.
Pescadores pescando en silencio en los ríos
hasta el anochecer.
Conductores conduciendo a ciegas por caminos
apresurándose a la muerte.
Niños, dichosos al sol,
jugando a la eternidad.
A veces se pasea una pareja
en compañía del tiempo.
Pescadores pescando en silencio en los ríos:
la rama cuelga solitaria.
Conductores conduciendo a ciegas por caminos

sin descanso hacia el descanso.
Niños jugando, madres llamando,
casi hay eternidad.
A veces se pase una pareja
cargando con el peso de los tiempos.

[24] [SIN TÍTULO]

Muchos recuerdos se alzan
de ese estanque de aguas quietas que es el pasado.
Formas nebulosas pretéritas y tentadoras terminan
de trazar nostálgicos círculo de mi cautiverio.
Muertos: ¿qué queréis? ¿No tenéis patria y
morada en el hades?
¿No tenéis por fin la paz de las simas? Agua y
tierra, fuego y aire os son devotos como si un
poderoso dios hubiera tomado posesión de
vosotros, como si un dios
os llamara desde aguas estancadas, desde
cenagales, lodos y estanques
para que acudáis a reuniros.
Cintilando en la penumbra recubríis de niebla los
reinos de los vivos,
escarneciendo la oscura fugacidad.
También nosotros queremos jugar; intervenir y
reírnos y atrapar
sueños de un tiempo que pasó.
También nosotros nos hemos cansado de las
calles, de las ciudades,
de la rauda alternancia de la soledad.
También nosotros podríamos mezclarnos entre
las barcas de remos
con parejas de amantes engalanados
en estanque de aguas quietas en el bosque:
quedós, ocultos
y arrobados sobre nubes nebulosas que pronto
revestirán con delicadeza tierra, orilla, arbusto y
árbol
en espera de la tormenta que se avecina. En
espera de esa tormenta que se levanta en
remolino
de la niebla, de castillos en el aire, de la insania y
del ensueño.

Silencio

[25] PARQUE JUNTO AL RÍO HUDSON

Pescadores pescando en silencio en los ríos
del mundo entero.
Conductores conduciendo a ciegas por caminos
alrededor del mundo entero.
Niños correteando, madres llamando,
el mundo es espléndido.
A veces una pareja de amantes
se pasea por el mundo.
Pescadores pescando en silencio en los ríos
hasta el anochecer.
Conductores conduciendo a ciegas por caminos
apresurándose a la muerte.
Niños, dichosos al sol,
jugando a la eternidad.
A veces se pasea una pareja
en compañía del tiempo.
Pescadores pescando en silencio en los ríos:
la rama cuelga solitaria.
Conductores conduciendo a ciegas por caminos
sin descanso hacia el descanso.
Niños jugando, madres llamando,
casi hay eternidad.
A veces se pase una pareja
cargando con el peso de los
tiempos.

[54] [SIN TÍTULO]

Amo la tierra
como se ama el lugar foráneo
cuando se está de viaje,
y no de otra manera.
Así es como la vida
me sigue urdiendo quedamente con su hilo
para tejer un patrón jamás conocido. Hasta
que de pronto,
como una despedida en mitad del viaje,
irrumpe en el marco el gran silencio.

[55] [SIN TÍTULO]

No hay hondura
donde no resplandezca una claridad,
ni silencio

donde no resuene un sonido.
Despertad lo silente
-¡incluso ahora sigue dormido!-.
Alumbrad la oscuridad
que nos creó.
No hay tinieblas
que la luz no venza,
ni silencio
que los sonidos no entonen.
Pero esa calma
que reposa en lo incierto
oscurece en silencio
la mostración postrema.

[13] CANCIÓN ESTIVAL

Dejo que mis manos se deslicen
por la dorada plenitud del verano,
mientras mis miembros se estiran dolorosamente
hasta la oscura y pesada tierra.
Campos que declinan sonoros,
senderos que el bosque sepulta,
todo nos fuerza a guardar riguroso silencio: que
si sufrimos es porque amamos;
que la mano sacerdotal no marchite
el sacrificio ni la lentitud,
y que en medio de una nombre y diáfana quietud
no se nos extinga la *alegría*,
pues las aguas se desbordan,
la fatiga quiere destruirnos
y nosotros nos dejamos la vida
cuando amamos, cuando vivimos.

Oscuridad y luz

[21] CANCIÓN NOCTURNA

Los días se limitan a ir pasando,
haciendo que transcurra nuestro tiempo.
La muda noche nos deparará
perpetuamente los mismos signos oscuros.
Siempre tiene la noche que decir lo mismo,
perseverando en la misma nota.
Incluso después de habernos atrevido a cosas
nuevas
lo único que ella seguirá mostrando de continuo
es lo que ya éramos.
La mañana tiene ruidosa e ignota

y rompiendo la oscura mirada muda
no lleva de regreso, con sus mil congojas nuevas,
al colorido día.
Pero las sombras quedarán
para cerrar con recato el día.
Es entonces cuando nos dejamos arrastrar
por rápidos ríos a lejanas costas.
Nuestra patria son las sombras,
y cuando desfallecemos profundamente
aguardamos un leve consuelo
en el oscuro regazo nocturno.
Teniendo esperanza podemos perdonar
todo horror y toda congoja.
Nuestros labios se vuelven más mudos...
irrumpe el día sin hacer ruido.

[26] [SIN TÍTULO]

La tristeza es como una luz encendida en el
corazón.
La oscuridad es como un resplandor que sondea
nuestra noche.
No tenemos más que encender la pequeña luz del
duelo
para hallar el camino de regreso a casa atravesando
la vasta y larga noche, como si fuéramos
sombras.
Bosque, ciudad, calle y árbol están alumbrados.
Bienaventurado aquel que no tiene patria, porque
la verá en sueños.

[30] [SIN TÍTULO]

Señor de las noches:
como oro oscuro
fulguras desde la corriente al anochecer,
a esa hora en la que,
cuando ya bajo corriendo desde la colina, suspiro
por recostarme en el frescor.
Señor de las noches:
llena de impaciencia
aguardo la venida de tu sueño, de la noche.
Días de alinean con días
formando una cadena,
pero cada anochecer la hace saltar.
Señor de las noches:
tiende el puente
desde las orillas sobre la corriente,

para que cuando yo baje corriendo desde la colina
suspirando
por recostarme en el frescor,
todavía en mitad del último salto me rehaga
sosteniéndome
sobre el puente,
entre las orillas,
entre los días,
sobre el brillo de tu oro.

Transformación

[38] [SIN TÍTULO]

I

Inmensurable es la amplitud solo
cuando tratamos de mensurar
aquello que nuestro corazón está llamado a
abarcar aquí.
Insondable es la hondura solo
cuando sondeamos indagando
lo que nos acoge como fondo cuando caemos.
Inalcanzable es la altura solo
cuando nuestros ojos se fijan con esfuerzo
en aquello de desborda cual llama el
firmamento.
Ineludible es la muerte solo
cuando, ávidos de futuro,
no soportamos la pura permanencia de un
instante.

II

Ven y habita
en las oscuras y oblicuas cámaras de mi corazón,
para que la amplitud de las paredes se cierre aún
formando un cuarto.
Ven y cae
en los coloridos fondos de mi sueño,
que se amedrenta ante el escarpado abismo de
nuestro mundo.
Ven y vuela
a la remota curva de mi nostalgia,
para que fulgure el incendio hasta la altura de una
llama.
Detente y quédate.
Espera a que, ineludible, la llegada se avecine
desde la cesión de un instante.

[56] [SIN TÍTULO]

Humedad terrestre,
vaho terrestre,
un dulce calentamiento terrenal
asciende condensándose
en arte de nubes,
levitando visible en su alejamiento.
Calidez cordial,
merced cordial,
sentimiento que respira en la intimidad,
suspiro leve
cual vapor de nubes,
sentirse conmovido con audible estremecimiento.

[69] [SIN TÍTULO]

La caída se rehízo en vuelo.
Quien caía vuela ahora.
Es entonces cuando se abren las simas
y cuando la oscuridad sube a la luz.

Poesía

[49] [SIN TÍTULO]

Aún sin noticia
de aquellos días
que, dándose paso unos a otros,
se consumieron fogosamente
y nos laceraron:
la llaga que deja la dicha
se torna estigma, no cicatriz.
De ello no quedaría noticia
si tu decir
no le brindara permanencia:
la palabra poetizada
es sede que ampara y no guarida.

[7] DESPEDIDA

Dejas que ahora os estreche la mano, días etéreos.
No huiréis de mí: no hay escapatoria
a lo vacío y atemporal.
Pero el signo más arcano de un viento ardiente
me rodea con su soplo: no quiero escabullirme
al vacío de tiempos de cohibición.

Ay, conocisteis la sonrisa con la que me
entregaba.

Sabíais cuántas cosas ocultaba yo en silencio
para yacer tendida en prados y hacerme vuestra.
Pero ahora la sangre, que nunca ha reprimido,
me llama para que acuda a barcos que jamás
mariné.

La muerte está en la vida. Lo sé, lo sé.
Por eso dejadme que os estreche la mano, días
etéreos.

No me perderéis. Como señal os dejo aquí
esta hoja y la llama.

[22] W.B.

De nuevo oscurece la tarde
y de las estrellas cae la noche
mientras yacemos con los miembros extendidos
en las cercanías y en las lejanías.
Suenan desde las tinieblas
pequeñas y plácidas melodías.
Agucemos los oídos para deshabituarnos.
Ya es hora de ir desalojando hileras.
Si remotas son las voces, cercana es la congoja:
aquellas voces de aquellos muertos
que enviamos como nuncios que nos anteceden
para escoltarnos hacia el adormecimiento.

[48] LA TUMBA DE B.

En el cerro, bajo el árbol,
pende tu tumba
entre el sol poniente y la luna saliente,
aviniéndose con el estar muerto,
con la puesta del sol,
con el ascenso de la luna.
Bajo el cielo, sobre la tierra,
desde el cielo hacia abajo y en dirección al cielo
reposa tu tumba.

[63] [SIN TÍTULO]

La llaga que deja la dicha
se llama estigma y no cicatriz.
Solo las palabras del poeta nos dan noticia de ella.
El decir poetizante
es se que ampara y no guarida.

[51] [SIN TÍTULO]

El poema poetiza condensando
y protegiendo el núcleo de malas intenciones.
Cuando el núcleo la rompe,
la cáscara deja de ver al mundo un denso interior.

[19] A LOS AMIGOS

Desconfiad del quedo lamento
cuando la mirada del apátrida
os corteje con recato.
Sentid con qué orgullo el más puro decir
aún lo oculta todo.
Sentid el tiernísimo estremecimiento
del agradecimiento y la fidelidad.
Y sabes que el amor nunca dejará de dar
sobre una perpetua nieve nueva.

Fragilidad y reconstrucción del mundo común

[5] CREPÚSCULO

Crepúsculo vespertino:
quedamente quejumbrosa
suena aún la llamada de los pájaros
que yo creé.
Grisas paredes
se derrumban
mientras mis manos
se reencuentran.
Lo que llegué a amar
no puedo asirlo.
Lo que me rodea
no puedo dejarlo.
Todo se hunde.
El crepúsculo se cierne.
Nada puede someterme:
así viene a ser el curso de la vida.

[27] [SIN TÍTULO]

Sé que las calles han quedado destruidas. ¿De

dónde nos llega el destello de la rodada, asomando
prodigiosamente incólume de entre las antiguas
ruinas?

Sé que las casas se han derrumbado.

Entrando en ellas ingresábamos en el mundo, con
la prodigiosa seguridad
de que ellas eran más consistentes que nosotros
mismos.

La luna -que ya esta vez olvidamos- ¿seguirá
ayudando a brindar soporte
con su luz más constante
a los cascos de los caballos,
como si fuera un eco proveniente del silente
rostro del río?

[34] [SIN TÍTULO]

Incesantemente nos aparta la vida de aquello que
hace apenas un momento estaba a las puertas con
todas sus energías.

Incesantemente se acerrojan puertas y se hunden
puentes
en el flujo de la corriente apenas los tocas con el
pie.

[36] [SIN TÍTULO]

Ríos sin puente,
casas sin pared:
nada se reconoce
cuando el tren los recorre.
Hombres sin sombra,
brazos sin mano.

[30] [SIN TÍTULO]

Señor de las noches:
como oro oscuro
fulguras desde la corriente al anochecer,
a esa hora en la que,
cuando ya bajo corriendo desde la colina, suspiro
por recostarme en el frescor.
Señor de las noches:
llena de impaciencia
aguardo la venida de tu sueño, de la noche.
Días de alinean con días
formando una cadena,

pero cada anocheecer la hace saltar.
Señor de las noches:
tiende el puente
desde las orillas sobre la corriente,
para que cuando yo baje corriendo desde la colina
suspirando
por recostarme en el frescor,
todavía en mitad del último salto me rehaga
sosteniéndome
sobre el puente,
entre las orillas,
entre los días,
sobre el brillo de tu oro.

[35] [SIN TÍTULO]

Pero a veces aparece lo más familiar, abriendo el
portal de la casa y quedándose detenido, como una
eterna estancia en la aceleración final, igual que se
comba el puente de orilla a orilla sobre corrientes
de ajetreo,
firmemente vinculado, forma fija, siendo a la vez
libertad y patria.

Derecho y libertad

[23] [SIN TÍTULO]

Derecho y libertad:
¡Hermanos, no vaciléis,
ante nosotros resplandece la aurora!
Derecho y libertad:
¡Hermanos, atreveos,
mañana venceremos al demonio!
Desde las montañas
y los valles
arrastrad la plomada en el pie.
Derecho y libertad:
¡Hermanos, no preguntéis,
nosotros somos ahora el Juicio Final!
Vastos países,
callejones estrechos:
¡Hermanos, este es nuestro paso!
Llorar, reír,
amar, odiar:
¡todos los dioses se suman a nuestra marcha!

Herméticos

[60] [SIN TÍTULO]

Desde la lejanía saluda este libro:
deja que quede sin ser leído.
También en la lejanía mora la proximidad:
siempre queda un haber sido.

[61] PESAROSA MANSEDUMBRE

Hay mansedumbre
en la concavidad de nuestras manos,
cuando la palma se
amolda a la forma ajena.
Hay mansedumbre
en el abovedado cielo nocturno,
cuando la lejanía se
acomoda a la tierra.
Hay mansedumbre
en tu mano y en la mía,
cuando la cercanía de súbito
nos cautiva.
Hay melancolía
en tu mirada y en la mía,
cuando la gravedad nos
moldea haciéndonos el uno al otro.

[62] [SIN TÍTULO]

Así es mi corazón:
como ese rojo disco
lunar que nubes de lágrimas tapan del todo y que
necesita la noche para consumirse en su
fragancia ardiendo en silencioso incendio. o
como el flagrante rescoldo de la madera en la
negrura de un hogar que ya no alumbra. Así es
como arde mi corazón por dentro: flagarando sin
alumbrar.
Cuando entonces asoma
la más tenue luz diurna
y todas las cosas se muestran ya configuradas y a
ninguna ha consumido el incendio ya extinto de
la noche
-salvas y bellas acuden ellas a sumarse al
juego de luz y aire, de arcilla y rocío-,
entonces mi corazón,
igual que los macilentos cuernos de la luna,

inaparente, inadvertido e intacto
se apega a un firmamento celeste luminoso en
exceso.

Anexo 2 - Mapa constelatorio

