



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Facultat de Filosofia

Grau de Filosofia

## TREBALLS DE FI DE GRAU

GRUP B4

2017-2018



TUTORA

Dra. Núria Sara Miras Boronat

EDITOR

Abraham Cordero Rodríguez

Dra. Núria Sara Miras Boronat  
(Tutora)

**TREBALLS DE FI DE GRAU**  
**GRUP B4**  
**2017-2018**

Abraham Cordero Rodríguez  
João Costa Lima  
Alejandro Echeverría de Orovio  
Andrea Huete Rodríguez  
Daniel Méndez López  
Adrián Rodríguez Morillas  
Eric Sancho Adamson  
Tura Tremoleda Ruiz

## ÍNDIX

Presentació del volum, <i>Núria Sara Miras Boronat</i> .....	4
Prólogo, <i>Abraham Cordero Rodríguez</i> .....	5
Animals que viuen com animals que moren, <i>Alejandro Echeverría de Orovio</i> .....	6
Ecos de la modernidad: <i>ethos</i> y práctica filosófica de Michel Foucault, <i>Adrián Rodríguez Morillas</i> .....	16
El conflicto entre fe y razón en Miguel de Unamuno, <i>Abraham Cordero Rodríguez</i> .....	27
Injusticia hermenéutica: lenguaje y opresión, <i>Andrea Huete Rodríguez</i> .....	37
La educación en valores a través de la narración gráfica: una propuesta coeducativa, <i>Daniel Méndez López</i> .....	49
¿La experiencia estética puede crear formas de vida?, <i>João Costa Lima</i> .....	59
Reproducció i cossos rebels: de federici a les noves tecnologies de control, <i>Tura Tremoleda Ruiz</i> .....	68
Sobre ‘hypokeimenon’, ‘subjectum’ i ‘Subjekt’, <i>Eric Sancho Adamson</i> .....	76

## **PRESENTACIÓ DEL VOLUM**

Dra. Núria Sara Miras Boronat  
Tutora del grup B4 de Treball de Fi de Grau

El volum que presentem és una recopilació dels treballs de l'alumnat de l'assignatura Treball de Fi de Grau del Grau de Filosofia. Amb aquest volum s'obre també el repositori de treballs de l'alumnat del nostre grau i, per tant, la presentació d'aquests textos s'acompanya d'una gran il·lusió per tots nosaltres.

L'elaboració d'aquests treballs ha comportat mesos de feina per part de l'alumnat. L'assignatura té principalment dos objectius: que cada estudiant pugui desenvolupar un treball del seu interès i que, en fer-ho, s'introdueixi a la pràctica professional. L'orientació en l'elecció del tema es fa principalment a través de les activitats de seguiment organitzades en sessions metodològiques presencials conjuntes i en tutories individuals. Pel que fa als temes presentats, aquests reflecteixen la diversitat de sensibilitats i formes d'entendre la filosofia del centre i, sobretot, de l'alumnat. El recull d'aquestes pàgines posa de manifest que les i els nostres estudiants s'acosten a temàtiques de totes les disciplines noves amb una mirada curiosa, fresca i entusiasta. I el resultat ha estat el fruit d'un esforç sostingut on totes i tots han madurat el tema i ho han fet seguint directrius adaptades a la recerca filosòfica acadèmica. Per aquest motiu, el tema ha estat treballat no només en solitari, sinó que s'ha exposat en diverses ocasions en conjunt i a final de curs en un congrés organitzat per l'alumnat i obert al públic general. De la resposta rebuda per part de companyes i companys, a més de la tutora, i de les propostes de millora en tot aquest procés, cada estudiant ha elaborat aquesta versió final del seu assaig.

La condició de la tutora per a publicar el text és que la segona versió tingués una nota mínima de notable i tots els treballs aquí presentats han assolit aquest llinar. D'aquesta manera, la seva feina podrà servir de referència a futurs grups d'alumnes del nostre centre. Però la nostra ambició és més gran i per això hem decidit publicar els textos en accés obert. Volem que aquesta recerca feta amb tanta cura i dedicació per aquests joves filòsofs i filòsofes estigui a l'abast de qualsevol persona que estigui interessada en la filosofia. Doncs el coneixement és un bé comú i de res serveix fer recerca si aquesta no és compartida i posada a disposició de tothom.

Només em resta donar les gràcies a totes i tots els estudiants del grup per la seva implicació i felicitar-los per la conclusió exitosa dels seus estudis. Us desitjo el millor pel vostre futur i sempre us recordaré amb afecte.

Barcelona, 4 de juliol de 2018

## **PRÓLOGO**

Abraham Cordero Rodríguez

El presente volumen compila tesis que, pudiendo ser muy diferentes entre sí, han compartido un desarrollo común en el que todos nos hemos visto involucrados. La intención desde un primer momento del proyecto puesto en marcha por la Dra. Núria Sara Miras Boronat era insuflar vida a la conclusión de un bonito viaje y, dejando apartada la herrumbrosa quimera del académico encerrado en sus propias ínfulas, parece que entre todos hemos podido conseguirlo.

El objeto de estas páginas iniciáticas no es otro que el de agradecer a quienes, con su trabajo, han hecho posible que esta obra llegue a buen puerto. Este volumen ha sido publicado gracias a la Universitat de Barcelona. Del mismo modo cabe señalar que no podría haberse publicado sin la encomiable e inestimable labor de la Dra. Núria Sara Miras Boronat, a quienes todos estamos más que agradecidos. Y, en los mismos términos, he de dirigirme ahora a mis compañeros, quienes, junto a mí, comienzan una nueva etapa en la que todos hemos de ayudar a mostrar la filosofía como uno de los pilares necesarios en los que ha de apoyarse el nacimiento de un mañana mejor. Gracias también a aquellos que, por una u otra razón, no han podido terminar uniéndose al proyecto de publicar en conjunto sus tesis, pero que estuvieron con nosotros durante todo el proceso, especialmente a Paula Martí Núñez y Ramón Sensano Bayerri, encargados de organizar el congreso que supuso la previa al arranque de esta obra.

En última instancia quiero agradecer al resto del profesorado y a la Universitat de Barcelona por haber sembrado en nosotros copiosas semillas que no han hecho más que comenzar a florecer en el transcurso de estos años y que, de cara al futuro, supondrán las herramientas con las que podremos desenvolvernos en una sociedad que nos necesita, que necesita la pluridisciplinariedad que nosotros, y he aquí la prueba fehaciente, podemos aportar desde la disciplina filosófica.

Barcelona, 5 de julio de 2018

# ANIMALS QUE VIUEN COM ANIMALS QUE MOREN

ALEJANDRO ECHEVERRIA DE OROVIO

## Resum

Aquest treball de final de grau és un estudi filosòfic que analitza certes qüestions ètiques sobre l'explotació animal. Es divideix en dues parts molt diferenciades però igualment necessàries: es pot observar una part dedicada a l'anàlisi de dades i al recull d'informacions científiques i periodístiques per denotar la magnitud que implica l'explotació animal en l'actualitat. D'altra banda he exposat una part més filosòfica, que segueix la línia argumental de Peter Singer en la seva obra *Animal Liberation* (1975), per validar la tesi del treball: l'explotació massiva és injustificable.

## Introducció

L'ésser humà és l'únic ésser viu que està dotat d'una intel·ligència tant desenvolupada que es capaç de controlar i exterminar qualsevol espècie que existeixi al planeta Terra. Aparentment pot semblar un animal dèbil si la comparació es dona en el terreny del poder físic. No està dotat de verí letal, dents esmolades, urpes tallants o gran força física, però de fet no li cal per poder dominar i negar la llibertat de tot ésser viu que estigui al seu abast. La nostra cultura arrelada a l'especisme, a creure que l'ésser humà està per sobre de qualsevol altre ésser viu, ha portat a insensibilitzar-nos davant de les atrocitats que pugin succeir quan no es tracta d'un altre *homo sapiens*. Segons l'article 333 del *Código Civil Español* (1899) totes les coses que son o poden ser objecte d'apropiació es consideren béns. Segons l'article 334<sup>1</sup> del *Código Civil Español* (1899) els vivers d'animals són considerats béns immobles. La nostra societat percep la resta d'animals com un objecte que l'humà pot tractar i usar a la seva voluntat. Fa centenars d'anys que sigui pel consum, l'oci o l'experimentació gran part de les espècies del planeta han estat explotades i sacrificades.

La decisió de desintegrar, reduir, negar i tractar sense compassió i sensibilitat tota vida no humana forma part del lliure albir del que gaudeix l'home; segurament totes les atrocitats comeses no haurien de ser en va si parlem en termes de la consciència o empatia que ens caracteritzen quan ens relacionem amb els nostres congèneres. El fet de que succeeixin matances i tortures, que sense anar més lluny podrien ser comparades amb la crueltat produïda a Auschwitz<sup>2</sup>, té relació directe amb la insensibilitat que durant anys ha anat augmentant degut a la reiteració d'actes violents alhora que desatesos.

Havent observat les condicions en les que viuen els animals de granja m'he disposat a elaborar el meu treball amb l'objectiu de defensar una tesi: l'explotació animal és moralment injustificable. M'he servit d'un estudi previ a l'argumentació filosòfica que utilitzat per donar més consistència al meu anàlisi i a les meves conclusions. Iniciat l'estudi m'he fixat en les causes històriques que han estat rellevants per generar l'explotació animal massiva de l'actualitat. Posteriorment he analitzat el context social que emmarca, i les dades que referencien, aquesta explotació. Finalment he tractat el mecanisme per excel·lència d'explotació animal des de la Revolució

---

<sup>1</sup> Articles extrets del Boletín Oficial del Estado n. 206, pertinents al *Codi Civil Espanyol* de 1889, actualitzats a partir del 1974.

<sup>2</sup> Comparació inspirada en el discurs de l'orador Gary Yourofsky a La universitat de Georgia Tech l'any 2010.

industrial, la granja industrial. L'estudi m'ha servit per validar l'existència i la magnitud de l'explotació.

He usat *Liberación Animal* (1975) de Peter Singer com a referència de la meua argumentació. Exposo les premisses i els arguments que utilitza a favor de l'abolició de l'explotació i en contrast, utilitzo arguments en contra de la proclamació de que els animals siguin objectes de moral per tal de dotar de més estabilitat i coherència la justificació de la meua tesi. L'argumentació de Singer em serveix per considerar que l'explotació animal, tal com s'exerceix, és injustificable moralment.

### **Presentació del problema: Quins animals decidim que morin?**

El segle XX ha estat l'etapa més fructífera pel desenvolupament de les llibertats de les persones, en àmbit personal, laboral i inclús sexual. En la nostra societat estem familiaritzats amb l'alliberació homosexual, de la raça negra o de la dona, col·lectius que han patit una repressió durant gran part de la història però que actualment gaudeixen d'una situació completament distinta a la dels animals. Es pot afirmar que en el món occidental l'ésser humà ha assolit una etapa caracteritzada per l'acceptació de diferències entre semblants. Podem pensar que estem situats en un moment històric àlgid en el reconeixement dels drets i llibertats en comparació amb segles precedents. Han hagut de passar molts anys per assolir certs reconeixements en la nostra societat, però és aquesta una situació idíl·lica?

L'ésser humà és una entre milions d'espècies animals que viuen al planeta terra i tenim moltes similituds. Si més no compartim espai terraquí i també compartim gran part del nostre codi genètic (els genomes acumulen canvis i mutacions al llarg de l'evolució que són els que han donat lloc a la diversitat d'espècies del nostre planeta. Les cèl·lules animals tenen un funcionament molt similar en les estructures bàsiques i tenim més del 50 % de codi genètic idèntic amb moltes espècies animals<sup>3</sup>). Necessitem de l'activitat de la resta d'animals en els ecosistemes per a la supervivència de la nostra espècie i el correcte funcionament del planeta. Som capaços d'interactuar amb moltes espècies animals, podem crear relacions afectives, podem entendre el seu dolor i fins i tot acceptar que tenen sentiments complexes. Atès que tenim intel·ligència, com a tret identificador de l'evolució la nostra espècie, podem crear estratègies per dominar la vida de qualsevol animal. Som animals omnívors en el fet de que tolerem i processem els nutrients que ens aporten els animals. Encara que puguem sentir empatia cap a les demás espècies ens servim de molts animals per alimentar-nos i divertir-nos. Porcs, gallines, ovelles, cabres, pollastres, peixos, dofins, castors, visons, rates, vaques.. entre molts d'altres, són objectes d'una explotació massiva. Què explica aquest fenomen?

Culturalment hi ha certs animals domèstics, com gossos i gats, que formen part del nucli familiar i el patiment dels quals ens causa malestar. Els éssers humans han creat un sistema de creences que promou afecte cap a una part molt reduïda d'animals i despreocupació pel patiment de tots els demás. La temàtica és tractada en el llibre *Per què estimem als gossos, ens mengem els porcs i ens vestim amb les vaques* (2009) de Melanie Joy. Aquesta despreocupació pel patiment dels éssers vius dels quals ens beneficiem desencadena una falta d'empatia global i la potestat de que per llei es puguin produir matances immenses sense restriccions.

---

<sup>3</sup> Informació extreta d'un article de l'Institut mèdic Howard Hughes. Vegi's el link en la bibliografia.

Segons l'Organització de les Nacions Unides per a l'alimentació i l'agricultura, actualment, cada any moren més de 50 milions d'animals criats per l'home<sup>4</sup>. Aquestes dades son esfereïdores si es contempla que la població mundial no para de créixer a un ritme exponencial i que a més la indústria càrnica produeix una quantitat immensa de contaminació. Segons l' informe "Peak Meat Production Strains Land and Water Resources"<sup>5</sup> de Michael Renner pel World Watch Institute publicat al 2014 es presenten aquestes dades: en països industrialitzats, com Espanya, el consum de carn per persona és de 76 kg l'any aproximadament. En països en procés d'industrialització el consum és de 34 kg l'any aproximadament. Al 2011, 13600 tones d'antibiòtics van ser venuts per subministrar-los a animals de granges, molt més que la quantitat d'antibiòtics subministrada a les persones malaltes, sigui justificació de que la situació que viuen els animals a les granges és si més no horrorosa, malaltissa i estressant. El 70 % del terreny agrícola que existeix al planeta s'utilitza per subministrar aliment als animals del quals ens alimentem, alhora que el 20% de l'aigua dolça del planeta s'utilitza per nodrir-los. Es necessiten 15000 litres d'aigua per produir un kg de carn de vaca, 9000 litres per un kg de carn de porc i 4000 litres per produir un kg de carn de pollastre. És una situació catastròfica tant pel patiment dels animals, la absoluta restricció de la seva llibertat i els problemes mediambientals que el negoci ocasiona.

### **Causes històriques d'una explotació massiva**

El consum d'animals per part dels ésser humans és una pràctica que es porta exercint des de milers d'anys i ha viscut varies etapes durant la història, però no és fins al segle XVIII que es massifica. Al segle XVIII a Anglaterra es produeix una acceleració del desenvolupament agrícola, el que s'anomenà Revolució Agrícola. Gràcies al capital d'algunes famílies angleses beneficiades per la colonització es produïren canvis i es crearen noves màquines: És el cas de màquines sembradores, noves formes de drenatge, especialitzacions en les seleccions del bestiar i gra, i també la rotació de cultiu que permetia tenir terra fèrtil en els mesos d'hivern on temps enrere era molt difícil alimentar al bestiar. Això va produir que s'augmentés la producció i el consum de carn en les ciutats, i s'optimitzés el treball de cria<sup>6</sup>. A mitjans del segle XVIII comença a Anglaterra el que es coneix com a Revolució Industrial i que després s'estén a la resta d'Europa i Amèrica del Nord. Aquesta revolució va ser el procés de transformació i desenvolupament econòmic, social i tecnològic més gran de la història de la Humanitat fins aleshores. Els avenços científics, l'augment de la producció d'aliments que desencadenà la revolució agrícola i la transformació del model econòmic van propiciar que la població augmentés de forma molt considerable. La població va créixer de forma exponencial i per tant també s'havia d'alimentar en mateix grau. Fins aleshores el procés de producció d'aliments càrnics es donava a petita escala donat que es produïa molta menys carn i el seu cost era més elevat. Durant la Revolució Industrial es començà a produir molta més carn i per tant el cost va baixar. La producció en el

---

<sup>4</sup> Estadístiques extretes de la pàgina oficial de l'Organització de les Nacions Unides per a l'alimentació i la agricultura de l'any 2016.

<sup>5</sup> Informe pel World Watch Institute que mostra la magnitud de l'explotació animal massiva en els nostres dies. Vegis link a la bibliografia.

<sup>6</sup> Informació extreta en l'article de Robert C. Allen presentat com a conferència inaugural del X Congrés d'Història Agrària de Sitges l'any 2003, titulat *Revolución en los campos: la reinterpretación de la Revolución Agrícola inglesa*.



sector càrnic va passar de ser de petita escala a ser quelcom massiu<sup>7</sup>. La cria d'animals s'industrialitzà, el model de producció de les fàbriques s'instaurà en les granges i factories. Lògicament això produí més que mai un canvi en el tracte de l'ésser humà cap als animals.

La vida de totes les espècies animals considerades comestibles canvia dràsticament des de el segle XVIII. Les representacions infantils de granges de prats oberts i verds no són més que situacions idealitzades que en algun moment o en algun cas excepcional s'han donat a partir de la Revolució Industrial. Des de llavors predominen els estables gegants de metall, les gàbies folrades de filferro punxegut, els espais reduïts, l'estrès, el dolor i les malalties. Tot això és pot reduir a un concepte, la granja industrial. L'objectiu de la granja industrial com a empresa és clar: en termes d'eficiència, el propòsit és produir el major nombre de carn, llet i ous en el menys temps possible. En termes d'eficàcia, que la producció representi el menor cost possible. És a dir, l'objectiu serà intentar fer la millor gestió dels recursos possible i que aquesta gestió aporti un benefici substancial per la reducció de costos i la maximització de beneficis.

Tots els animals que consumin són dipositats en gàbies exageradament reduïdes, quasi apilonats uns amb els altres, sense possibilitat de moure's o girar-se. Limitar l'espai és una forma de reduir costos ja que no s'hauran de construir tantes factories. Així s'evitarà que el lloguer d'un establiment o la compra de material immoble representi una despesa més elevada per a l'empresa. Aquests factors, evidentment, perjudiquen la qualitat del material que es produeix. La reducció d'espais i l'apilonament representen una font de malalties i estrès exagerat<sup>8</sup>.

Per tal d'evitar que les malalties puguin acabar amb la vida d'aquests éssers se'ls hi apliquen una sèrie d'antibiòtics i drogues, però no sempre són suficient. És una situació que pot ser catalogada de contradictòria; haver de comprar antibiòtics per tractar malalties quan la pròpia empresa crea els climes ideals per a que es propaguin. Les condicions de vida a les que estan exposats els animals faciliten que els virus, com per exemple el de la grip aviar, es reproduixin i s'expandeixin més fàcilment causant la mort en pocs dies de moltes espècies abans de que siguin executades. Les malalties no només produeixen danys en el cossos dels animals directament sinó que també desencadenen que hagin de ser sacrificats cossos sans per evitar que es propaguin els virus<sup>9</sup>. És conegut el cas de la encefalopatia espongiforme bovina<sup>10</sup>, una malaltia causada per la presència de prions (proteïnes infeccioses), que es reproduïx en el sistema nerviós central. És una malaltia degenerativa que finalitza amb la mort de l'ésser que la contrau. Aquesta malaltia s'identificà al Regne Unit a prop de l'any 2000 i es prohibí que es mengés durant un temps proteïnes processades d'origen animal. La malaltia es conegué com a "Malaltia de les vaques boges" i es sacrificaren milions de vaques.

D'altra banda, per tal de ser eficients i estalviar temps de producció la indústria càrnica utilitza creixement hormonal. La demanda de carn és cada cop més elevada i

---

<sup>7</sup> Contingut extret del llibre *Los orígenes del siglo XXI. Un ensayo de la historia social y económica contemporánea*. El contingut sobre la industrialització de les granges l'he extret d'un article de la Revista Esencia Vegana titulat com a *La revolución industrial en la producción ganadera* del maig del 2017.

<sup>8</sup> L'article *El pollo de las granjas industriales puede ser barato però el precio final sale caro* publicat a la revista *Mercola: Tome control de su salud* (2014) afirma que les granges industrials són climes ideals per el desenvolupament de malalties i la concentració d'estrès. El Dr. Mercola ha publicat en varies revistes científiques i és llicenciat en l' Universitat d'Illinois.

<sup>9</sup> El Diario publicà un article el dia 16 de Desembre de 2016 amb la notícia de que a Corea es sacrificarien 16 milions d'aus a causa d'un brot de grip aviar. Link a la bibliografia.

<sup>10</sup> El diari El Norte de Castilla publica el dia 20 de desembre de 2015 un article que informa sobre els esdeveniments que van succeir un parell de dècades enrere amb el fenomen de les vaques boges.

necessiten donar abast al que es demanda. A partir dels anys 50 es va començar a utilitzar la hormona dietilestilbestrol<sup>11</sup> que s'utilitzava com additiu pel pinso del bestiar. Els grangers van observar que els animals creixien de forma més ràpida i la pràctica es va estendre. No va ser fins uns anys més tard que s'observà que aquest tipus d'hormona creava cèl·lules cancerígenes en els fetus. Per tant, va ser retirada. Actualment s'utilitzen combinacions d'hormones i productes químics per fer créixer els éssers de granja. Això no només representa un problema per la salut dels animals, ja que desenvolupen tumors, sinó també per aquelles persones que els consumeixen<sup>12</sup>.

Un cop l'animal ha crescut i està en una etapa de maduració òptima es porta al escorxador per ser sacrificat. La granja industrial representa l'infern previ a una mort que sol ser lenta, dolorosa i despietada. Es pot observar l'horror de l'explotació animal en el documental "Earthlings" (2005), dirigit per Shaun Monson. Aquest documental, tant cru com real, es divideix cinc parts i una d'elles és dedicada al sector alimentari. A través de càmeres ocultes o simples imatges del dia a dia es pot observar com tracten i maten als animals de consum en granges industrial i escorxadors. Algunes morts que s'observen es duen a terme mitjançant cops de martell, degollaments, ofegaments o trituració. El documental mostra gràficament el *modus operandi* que es duu a terme en granges industrials i escorxadors de l'actualitat.

### És lícita l'explotació animal?

Els animals de granja pateixen una repressió massiva, encara sent éssers sensibles al dolor i plaer, incapacitats per lluitar contra el control que exerceix l'home sobre els seus cossos. Tota repressió en determinada situació és rebutjada per un sector de la societat que la troba injusta i desproporcionada. En el cas de l'explotació animal no només existeix un sentiment de còlera al observar un ésser viu impotent essent torturant sense compassió sinó, també un sentiment de culpa al saber que es pertany a una espècie que és capaç de dur a terme aquestes atrocitats.

Donada aquesta repressió sorgeixen grups activistes que lluiten en contra de l'explotació i a favor dels drets dels animals. Alguns d'aquests grups s'encarreguen de la difusió d'informació per tal de conscienciar i sensibilitzar a la societat (grups com AnimaNaturalis o DefensAnimal). Alguns altres usen l'acció directe per alliberar animals. Això significa, en grups com el FLA (Frente de Liberación Animal), el rescat animal d'instal·lacions i el boicot econòmic. Aquest tipus de grups activistes més radicals, encara que es dediquin esporàdicament a tasques catalogades en termes legislatius com a robatoris o violacions de domicili, no són violents. Els seus objectius són infligir danys econòmics a qui es lucra de la tortura animal, alliberar animals de centres de tortura i dipositar-los en habitatges dignes, revelar l'horror que es duu a terme en centres com les granges industrials i sobretot evitar per qualsevol mitjà no fer mal a cap ésser viu. La seva prioritat és principalment abolir el dolor, per tant, causar dolor a un altre ésser encara essent un explotador, no està moralment justificat. Aquest tipus d'organitzacions activistes no són governamentals, el seu fi no és el lucre i no pertanyen a l'esfera pública de l'Estat<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Dades extretes del diari El País. El País publica el 4 de gener de 1981 un article sobre l'ús i els efectes de l'hormona Dietilestilbestrol. Link a la bibliografia.

<sup>12</sup> La revista de l'associació Adda, a favor dels drets dels animals, publica un article referenciat en dades de la revista belga Test Achats sobre la subministració d'hormones en animals. Aquesta revista estrangera es basa en un estudi científic sobre l'ús d'hormones en l'actualitat. Link a la bibliografia.

<sup>13</sup> Les dades provenen de la pàgina oficial del frente de liberación animal:  
<http://www.frentedeliberacionanimal.com/>

Moltes d'aquestes organitzacions surten endavant gràcies a voluntariats, socis o donatius. Cal destacar la funció que fan els santuaris en aquest aspecte. El santuaris són refugis d'animals que han estat rescatats per a que tinguin una vida digne fins a la seva mort natural. L'objectiu del lloc és donat habitatge segur a qualsevol espècie que ho necessiti, sense importar l'espècie o la malaltia que tinguin. Normalment hi habiten animals que han estat explotats, maltractats o bé abandonats. Molts d'aquests animals provenen de granges industrials. A Espanya hi ha 10 santuaris.

També han sorgit partits polítics que intenten de forma legal poder vetllar pels drets dels animals. És el cas del PACMA (Partido Animalista Contra el Maltrato Animal) a Espanya. El seu objectiu és incloure en l'agenda política la necessitat de que tot animal pugui tenir un tracte digne. Denuncien les injustícies a les que aquestes éssers són sotmesos i proposen alternatives polítiques per a que es canviï la situació.

No només podem percebre la presència de grups activistes i polítics que lluitin en contra de l'explotació animal. Existeixen filòsofs i escriptors que en les seves obres han transmès el seu rebuig cap a la explotació animal. La part activista i política, més pràctica en el sentit de l'acció directe contra aquesta discriminació, no només ha estat influïda pels seus sentiments de rebuig, sinó que també ha estat instruïda per idees i sistemes teòrics transmesos en les obres del filòsofs teòrics.

Peter Singer va escriure *Liberación Animal* l'any 1975. Aquest llibre va exercir una influència crucial en les organitzacions que lluiten pels drets dels animals. L'objectiu del seu llibre és fer arribar al lector que l'explotació animal és un tipus de discriminació, com ho és el racisme, el sexisme o la homofòbia. A aquest tipus de discriminació l'anomena "especisme". L'especisme es basa en creure que un animal pot ser discriminat pel fet de ser de determinada espècie. La seva argumentació la centra en una idea: qualsevol ésser que pugui sentir plaer i dolor ha de ser igualment considerat. La rellevància moral en la capacitat de sentir dolor i plaer no la defineix com un primer principi de la seva obra sinó quelcom amb una argumentació filosòfica darrera. La seva argumentació comença acceptant un primer principi: tots els éssers humans són considerats iguals. A través d'aquesta premissa elabora dos arguments que es dedueixen d'aquest principi de consistència, i que posteriorment l'ajudaran a defensar la tesi central de l'obra. Per una banda apel·la al racisme i al sexisme: l'autor pressuposa que els lectors rebutgen ambdues formes de discriminació, si s'accepta la premissa inicial. Si rebutgen la discriminació per raça o per sexe és perquè creuen que una diferència en termes biològics no és determinant per excloure, abusar i desconsiderar un altre ésser humà com a igual. Fet que implica que, és igualment denegable abusar d'una altra espècie per tenir característiques físiques diferents.

Per altra banda Singer apel·la a l'argument de la superposició de les espècies. Aquest argument l'utilitza per apuntar als criteris que s'usen habitualment per justificar una posició de superioritat de l'ésser humà respecte les demés espècies per la possessió de facultats cognitives superiors. «Si la posesión de una inteligencia superior no autoriza a un humano a que utilice a otro para sus propios fines, ¿cómo puede autorizar a los humanos a explotar a los no humanos con la misma finalidad?» (Singer, 1975, p.42).

La consideració de que l'ésser humà és superior a les demés espècies pel fet de tenir una intel·ligència més desenvolupada és un exemple de criteri utilitzat per justificar l'especisme. Aquesta reflexió deixa de banda que existeixen humans que sigui per disfunció o per una altra característica no gaudeixen de les mateixes capacitats intel·lectuals i segueixen sent tractats com a semblants. Cal destacar l'argument de Peter Carruthers, al seu llibre *La cuestión de los animales* (1992), sobre aquesta segona observació de Peter Singer. Carruthers argumenta que és la falta de la capacitat de

reciprocitat que tenen els animals la que determina que aquests no puguin ser objectes morals. L'ètica es justifica mitjançant un acord (com pot ser el cas de "si jo no et faig mal tu a mi tampoc"). Els animals no poden complir l'acord, no poden formar part d'aquest contracte social perquè no tenen la capacitat de decidir que el compliran. Per tant, l'ésser humà no té deures amb aquests. La moral és quelcom propi de l'espècie humana perquè és l'única espècie que es compon d'agents racionals. «Mi principal argumento contra la entidad moral de los animales es que la versión del contractualismo que nos ofrece el marco más aceptable para una teoría moral no nos permite asignar derechos morales directos a los animales, porque no son agentes racionales» (Carruthers, 1992, p.229). És justament el contraargument a l'argument de la superposició de les espècies el que també invalida l'argument de Carruthers. Per la mateixa raó que exposa Carruthers no tindriem deures amb els nadons, les futures generacions o les persones amb disfuncions intel·lectuals. L'ètica no es pot basar en un principi de reciprocitat entre agents racionals perquè sinó hi hauria una gran part de la comunitat humana que seria exclosa del contracte.

A través d'aquests dos arguments deduïts de la premissa inicial Singer pot acceptar la seva premissa com a vàlida, i també matisar-la: l'ésser humà es considera igual encara que tingui diferències físiques i intel·lectuals. Donada la matisació de l'enunciat es pot acceptar que la igualtat moral no només ha de donar-se dins l'espècie humana, sinó que el cercle ha d'ampliar-se a totes les espècies que poden sentir plaer i dolor. Tots tenim, en major o menor grau, característiques biològiques diferents i no per això la discriminació és lícita. És curiosa la informació que Peter Singer (1975, p.47) aporta per introduir la qüestió del plaer i el dolor: els sistemes nerviosos dels animals van evolucionar igual que els nostres, no ens vam diferenciar dels demás mamífers fins que van canviar els trets centrals del nostre sistema nerviós. Es neci suposar que donat que tenim sistemes centrals casi idèntics que processen el dolor igual funcionin diferent quan es tracta de sentiments. És prioritari fixar-se en qualsevol ésser amb sistema nerviós central per establir un criteri moral.

Un cop establert que les diferències de les característiques biològiques entre espècies no justifiquen l'explotació animal introdueix la idea central del seu llibre. «Por lo tanto, concluimos que no hay razones convincentes, ni científicas ni filosóficas, para negar que los animales sienten dolor. Si no dudamos de que otros humanos lo sienten, tampoco deberíamos dudar de que lo sienten otros animales» (Singer, 1975, p. 51).

El que tenen en comú els éssers humans amb els demás animals és que són capaços de sentir dolor i plaer. El que pretén Singer és apuntar a l'existència de les experiències negatives i positives en termes de dolor i plaer. El criteri que utilitza per diferenciar entre experiències negatives i positives són els interessos. Quan un subjecte té experiències positives i negatives immediatament apareixen els interessos, com a preferències de rebuig o d'acceptació en relació al benestar o al malestar. Tot ésser que té la capacitat de patir i gaudir percep benestar i malestar, i per tant té interessos. L'objectiu de Peter Singer serà que l'ètica tingui en consideració els interessos de tots els éssers vius per establir criteris morals. El fet de que l'ésser humà utilitzi els animals com objectes de consum, el fet de que tots els animals de granja visquin tota la seva vida emmalaltits, apilonats, negats de tot instint i forçats al dolor és quelcom que maximitza el dolor i desprestigia els interessos de les espècies afectades.

Que els animals tinguin interessos és negat per *Raymond Frey*, al seu llibre *Interests and Rights: The Case Against Animals* (1980). Daniel Dorado al seu article *Consideración moral de los animales no humanos en los últimos 40 años: una bibliografía anotada* (2010) tracta l'argument central del llibre de Frey basat en el concepte d'interès. Frey afirma que el concepte d'interès està poc fonamentat. Critica

que el concepte d'interès pugui ser utilitzat com a criteri moral. Segons Dorado, Frey desenvolupa el seu argument fixant-se en la definició del concepte "interès": l'interès pot ser entès com el valor denotat a una cosa o bé com allò que desitja un subjecte. Si "interès" s'entén com la primera opció tenen interessos els animals com també en poden tenir els objectes. Tant un animal com una màquina poden tenir interès si un subjecte creu que la funció que realitza és útil o valuosa. Que determinat subjecte denoti valor a una cosa no vol dir que aquesta pugui ser considerada com a objecte moral. Si "interès" s'entén com a la segona opció llavors els animals no tenen interessos perquè no tenen desitjos, son incapaços de planificar la seva vida en un període de temps i incapaços de interpretar els seus pensaments a llarg termini.

Frey nega que els animals puguin tenir desitjos a llarg termini, però el que és innegable és que són éssers amb sistema nerviós central que senten dolor i plaer. Si senten dolor i plaer poden tenir desitjos a curt termini, son capaços de poder rebutjar o demanar certs estímuls. És evident que els interessos dels animals són diferents als d'un ésser humà. Un porc, per exemple, no pot estar patint a raó de la seva execució en pocs mesos. Posseeixen interessos més immediats, fet que no els exclou de tenir certa autonomia i sensibilitat. Els animals tenen creences, almenys elementals, sobre el món. Creences com "la persona amb la que comparteixo espai ha tornat", "tinc gana" o "estimo a la meva cria". Són creences elementals perquè no impliquen un sistema lingüístic basat en paraules i idees associades a paraules, però si que impliquen desitjos i emocions. Són éssers conscients del món que els rodeja i així ho afirma Tom Regan al assaig *Derechos de los animales, injusticias humanas* (1980). «También tienen un tipo peculiar de valor por sí mismos (los animales), si nosotros lo tenemos; por tanto, también ellos tienen derecho a no ser tratados de maneras en las que no se respete este valor» (Regan, 1980, p.14). Regan accepta que els éssers animals no han de ser explotats perquè gaudeixen de valor inherent. El valor inherent es caracteritza per la presència de desitjos i creences (a curt termini), percepció, memòria, intenció i autoconsciència. Aquests tenen la capacitat d'actuar d'acord amb els seu desitjos i per tant tenen certa autonomia en els seus interessos. Si un animal té gana intentarà realitzar el seu desig com si sent dolor intentarà evitar-lo, sigui instintivament o perquè ha observat a través de la repetició d'estímuls que certa acció li produeix malestar.

## Conclusions

Milers de milions d'animals són objectes d'explotació cada any en el sector alimentari. Aquests éssers estan exposats a condicions cruels que, considerats certs criteris ètics, poden ser categoritzades d'immorals. L'explotació animal té les seves arrels en l'objectivització d'aquests éssers sensibles, originada a partir de la industrialització de les granges al segle XVIII. Són molts els grups activistes i polítics, que influenciats per teories ètiques, s'han pronunciat en contra de la discriminació de les espècies que utilitzem pel nostre consum. Peter Singer ha representat una font d'inspiració per a l'acció anti-especista.

De la mateixa manera que s'ha argumentat a favor dels drets dels animals també s'ha intentat negar que aquets éssers, amb característiques biològiques diferents al *homo sapiens*, puguin ser objectes de moral. El raonament de Singer a *Liberación animal* (1975) considera que la desigualtat en les característiques biològiques dels éssers no pot ser un argument que justifiqui l'explotació de cap espècie animal. Atès a la consideració de que la diferència entre races i gèneres en l'ésser humà no justifica l'explotació, tampoc pot justificar-ho el fet de pertànyer a una espècie determinada. Si bé la igualtat entre éssers humans està consolidada, també ho hauria d'estar entre totes

les espècies animals. Per elaborar una teoria ètica que permeti considerar totes les espècies animals com iguals ens hem de remetre a les semblances. És útil establir que la presència de sistema nerviós és una característica pròpia de tot animal. A través del sistema nerviós processem les sensacions de dolor i plaer. Tota espècie que contingui aquest sistema, que inclou el cervell, té certs interessos. L'interès, entès com la preferència d'acceptació o rebuig d'acord al benestar i al malestar, ha de ser determinant per establir criteris morals. Tot ésser que pugui tenir sentit de la preferència, encara que no impliqui consciència de futur, ha de gaudir d'una vida en condicions òptimes. Si creiem que s'han de respectar les preferències de l'ésser humà, o almenys de forma general, també hem de creure en el respecte de les preferències de les demás espècies. Si més no, segons Regan, gaudim de valor inherent. Totes les espècies animals tenen interessos, percepció i certa consciència del món. L'explotació animal no és justificable moralment si utilitzem el criteri de la rellevància moral dels interessos. Si considerem que els interessos dels animals són a curt termini, és a dir que no remetent a desitjos que impliquin idees racional complexes (com podrien ser desitjos que remetin a la idea de llibertat o de possessió de béns), podem considerar una situació que no impliqui l'explotació massiva però sí certa possessió. La negació del dolor en els animals podria ésser possible sense abandonar el consum de carn. Qualsevol animal de granja gaudiria d'un espai tant ampli com necessites d'acord amb les seves característiques biològiques. No seria alimentat amb hormones o químics, tampoc exclòs de cap necessitat, ni torturat. La seva mort es realitzaria complert el procés de maduració i sota sedant. La sensibilitat del animal no seria ignorada, pel que no patiria dolor. Això propiciaria que el valor de la carn pugés en gran quantitat. El consum de carn es reduiria donat el seu cost, i l'Estat s'encarregaria de distribuir les vitamines necessàries per suplementar a la població els nutrients de la carn que fossin adients.

## **Bibliografia**

JOY, Melanie (2003), *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: Una introducción al carnismo*. Plaza y Valdés, Madrid.

SINGER, Peter (1999), *Liberación Animal*. Trotta, Madrid.

CARRUTHERS, Peter (1992). *La cuestión de los animales: Teoría aplicada*. Organización editorial de la Universidad de Cambridge, Cambridge.

Espanya. *Ley 333/1899 y Ley 334/1889, de 24 de julio, del Código Civil*. *Boletín Oficial del Estado*, 24 de julio de 1889, núm 206, p.282.

TORTELLA, Gabriel. *Los orígenes del siglo XXI: Un ensayo de historia social y económica contemporánea*. Gadir Editorial, SL. Madrid, 2005.

DORADO, Daniel. *La consideración moral de los animales no humanos en los últimos cuarenta años: una bibliografía anotada* [en línia]. *Τε!λος*, Vol. XVII/1, 2010, Madrid. A:Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas. [Consulta: 12 de maig de 2018] ISSN1132-0877.

REGAN, Tom. *Derechos Animales, Injusticias Humanas* [en línia]. A: Los caminos de la ética ambiental. Plaza y Valdés, 2001, Mèxic. Traducció: Edgar López. Compliadors: Teresa Kwiatkowska i Jorge issa. [Consulta: 4 de maig de 2018] Disponible a: <http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-Derechos-Animales-injusticias-humanas.pdf>

*Cerca de 300.000 aves sacrificades en Holanda contra la propagación de la gripe aviar*. *El Periódico*, 2017 [en línia]. [Consulta: 4 de maig de 2018]. Disponible a: <https://www.elperiodico.com>

*El mal de las “vacas locas” cumple 20 años sin nuevos casos humanos desde 2013.* El Norte de Castilla, 2015 [en línea]. [Consulta: 6 de maig de 2018]. Disponible a: <http://www.elnortedecastilla.es/castillayleon/201512/20/vacas-locas-cumple-anos-20151219180114.html>

*Comparación de los genomas de las especies* [en línea]. A: Actionbioscience. Instituto Médico Howard Hughes, 2009. [Consulta: 6 de maig de 2018]. Disponible a: <http://www.actionbioscience.org/esp/genomica/hhmi.html>

*Peak meat productions strains land and wàter Resources* [en línea]. A: Vital sign. Michael Renner. World Watch Institute, 2014. [Consulta: 4 de maig de 2018]. Disponible a: [http://vitalsigns.worldwatch.org/sites/default/files/meat\\_vital\\_signs.pdf](http://vitalsigns.worldwatch.org/sites/default/files/meat_vital_signs.pdf)

*Revolución en los campo: La reinterpretación de la revolución agrícola inglesa* [en línea]. Robert C.Allen. SEHA, 2002. A: Historia agrària. [Consulta: 10 de maig de 2018].

*La Revolución Industrial en la producción ganadera* [en línea]. A: Esencia vegana. Alejandro Goldstein, 2017. [Consulta: 10 de maig de 2018]. Disponible a: <https://www.esenciavegana.com/single-post/2017/05/28/La-revolución-industrial-en-la-producción-ganadera>

*El pollo en las granjas industriales puede ser barato pero el precio final sale caro* [en línea]. A: Mercola: tome control de su salud. Dr. Mercola, 2014. [Consulta: 12 de maig de 2018]. Disponible a: <https://articulos.mercola.com/sitios/articulos/archivo/2014/07/30/pollos-de-granja-baratos.aspx>

Base de dades de l'Organització de les Nacions Unides per a l'Alimentació i la Agricultura, 2016 [en línea]. [Consulta: 7 d'abril de 2018]. Disponible a: <http://www.fao.org/statistics/databases/es/>

*Dietilestilbestrol, el primer producto hormonal catalogado en 1971 como cancerígeno humano* [en línea]. El País, 1981. Leonor Taboada. [Consulta: 7 de maig de 2018]. Disponible a: [https://elpais.com/diario/1981/01/04/sociedad/347410805\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1981/01/04/sociedad/347410805_850215.html)

*La mafia de las hormonas.* A: Revista Adda. [Consulta: 16 de maig de 2018]. Disponible a: <http://www.addarevista.org/article/animales-de-granja/16/la-mafia-de-las-hormonas/>

*The best speech you will ever hear.* Gary Yourofsky. Channel: The Animal Holocaust. 2010. Disponible a: <https://www.youtube.com/watch?v=es6U00LMmC4>

Secciones: *Ética y filosofía, Cultura, esclavitud Animal.* Disponible a: <http://www.frentedeliberacionanimal.com/>

**ECOS DE LA MODERNIDAD:  
ETHOS Y PRÁCTICA FILOSÓFICA DE MICHEL FOUCAULT  
ADRIÁN RODRÍGUEZ MORILLAS**

**Resumen**

El trabajo pretende esclarecer ciertos interrogantes a la hora de interpretar la tercera etapa de Foucault. Para ello estudiaremos descripción que hace de la Modernidad, período caracterizado por la cuestión de la antropología y el fenómeno de la *Aufklärung*, y al cual el filósofo se adhiere. Sostendremos que en torno a esta cuestión se encuentra las claves interpretativas de dimensión práctica de la filosofía del autor. Igualmente, defenderemos que a partir de esta lectura se puede significar el salto histórico hacia la Antigüedad en su tercer período dedicado a la hermenéutica del sujeto.

*“El árbol siente sus raíces más de lo que puede verlas,  
pero este sentimiento mide toda su grandeza según  
la grandeza y fuerza de sus ramas visibles. Y si el árbol  
puede equivocarse en esto, ¿cómo no ha de equivocarse  
acerca de todo el bosque que se encuentra en torno suyo,  
de este bosque del que sólo sabe y siente algo en  
la medida que éste mismo le frena o desafía!”*

II Intempestiva – F. Nietzsche

**Introducción**

Existe un consenso en el mundo académico que divide la obra de Michel Foucault en tres etapas<sup>1</sup>: saber, poder y hermenéutica del sujeto. Tras el segundo período, dedicado al estudio de las relaciones de poder y su ineludible relación con el saber<sup>2</sup>, Foucault comenzó una fase dedicada a la hermenéutica del sujeto. Concretamente, se ocupó en investigar las técnicas de *governabilidad* que el sujeto ejerce sobre sí y las consecuencias que este tipo de prácticas podían tener en las interacciones del sujeto con sí mismo, con los demás y con la verdad<sup>3</sup>.

Una de las grandes fuentes de sorpresa de dicha empresa fue el momento histórico en el que se centró. Pasó de los períodos del Renacimiento y la Modernidad, a los que había dedicado su análisis genealógico del poder, a la Antigüedad. Un ejemplo es el curso *L'herméneutique du sujet* del 81/82, dedicado al segmento temporal que comprende desde la Grecia clásica de Sócrates y Platón (siglo V a.C.) hasta la era de la ascesis pagana y el ascetismo cristiano de los siglos IV y V d.C., pasando por todo el período helenístico, los místicos alejandrinos y el imperio romano. Dicha elección, en lo que refiere al curso, respondía al objetivo de poner de manifiesto el íntimo «encabalgamiento» existente entre las nociones *epimeleia heautou* (cuidate a ti mismo) y *gnôthi seauton* (conócete a ti mismo) que habría quedado sepultado por la tradición filosófica posterior. Más concretamente, lo que Foucault pretendía mostrar es la

---

<sup>1</sup> MOREY (2014). *Lectura de Foucault*. Sexto Piso, Madrid.

<sup>2</sup> Se considera que tal período comprende los cursos impartidos en el Collège de France que van desde el 70/71 hasta el 78/79. *Surveiller et punir* es indudablemente la principal obra resultante de este período de reflexión. Por otra parte, el primer volumen de *L'histoire de la sexualité*, también puede inscribirse en dicho momento debido al tratamiento que ahí se hace de la noción de *biopolítica*, aunque se trataría de una obra a caballo entre este período y aquél que empieza en el curso del 80/81.

<sup>3</sup> FOUCAULT (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allende Salazar. Paidós Ibérica, Barcelona, p.49.



emergencia de un «momento cartesiano»<sup>4</sup> durante un lapso determinado de la historia de la filosofía, que depositaría el fundamento primero del sujeto en la auto-evidencia de su existencia, y haría del «conócete a ti mismo» un acceso fundamental a la verdad<sup>5</sup>. En otras obras, como los volúmenes II, III y IV de *L'histoire de la sexualité* o en *Tecnologías del yo*, se centra en los mismos períodos históricos. A su vez, mientras que abordaba las cuestiones de la hermenéutica del sujeto, Foucault empezó a calificarse a sí mismo como filósofo moderno y a trabajar, en repetidas ocasiones, la cuestión de la *Aufklärung*.

De aquí surgen numerosas preguntas: ¿por qué ese cambio de períodos de estudio?, ¿qué relación guarda este nuevo proyecto con los anteriores?, ¿cómo conecta con la teoría del poder que nos había descrito?, ¿en qué modo responde, si es que lo hace, a las inquietudes que puedan surgir en torno al comportamiento de las subjetividades dentro del marco de poder foucaultiano?, ¿qué claves éticas contiene con respecto al ejercicio de la libertad? ¿qué significa ese ser ‘moderno’ para Foucault?, ¿qué relación guarda este proyecto genealógico con el presente del filósofo? Por desgracia, este tipo de preguntas no pudieron ser respondidas por el propio filósofo debido a su precipitada muerte en junio de 1984<sup>6</sup>.

Nos proponemos ofrecer una puerta de entrada a la tercera etapa del pensador francés esclareciendo qué entiende Foucault por Modernidad y por qué se inscribe a sí mismo en ella. En un primer apartado, mostraremos por qué considera que la pregunta por la antropología es un rasgo característico de ese período histórico, y de qué modo llegó esa pregunta hasta sus días. Después veremos el otro factor distintivo, que es la *Aufklärung*, en tanto que *ethos* propio de la Modernidad. Por último, en el tercer apartado esclareceremos la vertiente práctica del *ethos* Moderno. Desde aquí, sostendremos que la identificación de Foucault como moderno es la puerta de entrada tanto a la dimensión ética del pensamiento del filósofo como a las preguntas que plantea en su tercer período. Para ello nos basaremos fundamentalmente en una entrevista que realizó en 1965 *Qu'est-ce que la psychologie?*, así como en los textos recogidos en la compilación titulada *Sobre la Ilustración*.

## Del hombre a la subjetividad

A partir de la publicación del primer volumen de *l'Histoire de la sexualité* (1976), Foucault comenzó a calificarse a sí mismo como perteneciente a la Modernidad en numerosas ocasiones:

«Tal vez, lo que es importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad...»<sup>7</sup>

«[...] nuestro modo de ser de sujeto moderno»<sup>8</sup>

«Ahora bien, hoy no me parece satisfactoria una experiencia moral esencialmente centrada sobre el sujeto [...] sería un contrasentido querer fundamentar una moral moderna sobre la moral antigua, haciendo un paréntesis sobre la moral cristiana»<sup>9</sup>

<sup>4</sup> FOUCAULT (2001) *L'herméneutique du sujet*. Seuil/Gallimard, Paris, p. 28.

<sup>5</sup> FOUCAULT. *L'herméneutique du sujet*, p. 15.

<sup>6</sup> Vid. la entrevista “Foucault. Les derniers jours” publicada por el diario *Liberation* el 19 de junio de 2004.

<sup>7</sup> FOUCAULT (1999). “La gubernamentalidad” en *Obras esenciales*, vol. III. Traducción de Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, p. 196.

<sup>8</sup> FOUCAULT. *L'herméneutique du sujet*, p. 10.

Además de declararlo verbalmente, también comenzó a performativizar un ser moderno. Este hecho se plasmó a lo largo de la conferencia impartida en Berkeley (USA) en 1983 “*What is Enlightenment?*”<sup>10</sup>, en la que Foucault trató de dar respuesta a la pregunta que le sirvió de título. Entre las múltiples tesis que sostiene, afirma que intentar responder a la pregunta “¿qué es la *Aufklärung*?” es el rasgo definitorio de la Modernidad<sup>11</sup>. Es decir, aquel día (y presumiblemente todo el período de tiempo que dedicó a resolver la cuestión), Foucault se comportó como un moderno.

Sin embargo, resulta evidente que su forma de hacer filosofía dista mucho de lo que generalmente se entiende por filosofía moderna. Esta suele asociarse, simplificando el período, con una fuerte rigidez categorial, elevadas pretensiones de universalidad o grandes relatos históricos universalistas, aspiraciones que no pueden distar más de la aproximación del francés a la filosofía. Teniendo esto en cuenta, cabe preguntarse ¿qué ve Foucault de característico en la Modernidad como para considerar que se extiende hasta sus días? ¿No fue la proclamación de la muerte del sujeto una estocada mortal a las pretensiones de la Modernidad<sup>12</sup>? Y si no fue así y el sujeto pervive, ¿bajo qué aspecto lo hace? O viceversa, ¿cómo perduran las aspiraciones modernas su sustrato fundamental del sujeto? En aras de comprender la auto-proclamación de Foucault como moderno, desplegaremos tres ejes de respuesta que, esperamos, harán accesible dicha identificación y sus peculiaridades.

En primer lugar, señalaremos que Foucault sigue dando vueltas alrededor de la cuestión antropológica, cuestión que devino crucial a partir de un cierto momento de la Modernidad. Durante una entrevista televisiva realizada en 1965, señala que para Kant «la pregunta más general de la filosofía»<sup>13</sup> era, tal y como postuló en su *Lógica*<sup>14</sup>, la pregunta “*Was ist der Mensch?*”. Ciertamente, antes de Kant otros filósofos ya se habían interrogado sobre la naturaleza humana. Empero, tal interrogación no constituía la pregunta filosófica fundamental, sino que era siempre subsidiarias del verdadero planteamiento filosófico: la cuestión del infinito, de lo divino, es decir, de la verdad

---

<sup>9</sup> FOUCAULT. “El retorno de la moral”, en *Obras esenciales*, vol. III, p. 39.

<sup>10</sup> Aunque la conferencia impartida en Berkeley llevaba este título, el original francés aparecido en abril de 1983 en el nº390 del *Magazine Littéraire* se titulaba de “*Kant et la modernité*”. Desconocemos si el título de la conferencia impartida en inglés fue idea del propio Foucault o de los editores que la publicaron más tarde. Sin embargo, a efectos del argumento que vamos a exponer, debemos señalar que el 5 de enero de 1983 impartió un curso cuya transcripción fue revisada por el propio Foucault y que tenía por título “*Qu’est-ce que les Lumières?*”. Dicho seminario se encuentra recogido en el tomo IV de FOUCAULT (1994). *Dits et écrits*. Gallimard, Paris, p. 351.

<sup>11</sup> «Imaginemos que el *Berlinische Monatschrift* existe todavía en nuestros días y que plantea a sus lectores la pregunta: “¿Qué es la filosofía moderna?”; quizá se le podría responder como un eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la pregunta lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?*». FOUCAULT (2013) “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Barcelona, p. 72.

<sup>12</sup> FOUCAULT (1996). *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris, p. 398.

<sup>13</sup> *Badiou interviews Michel Foucault* (1965) <https://www.youtube.com/watch?v=PFyB09FrtaY>. A lo largo de los próximos 4 párrafos, los textos entre comillas pertenecerán a esta entrevista a menos que se indique lo contrario.

<sup>14</sup> «El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita puede expresarse en las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué me está permitido esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La metafísica responde la primera pregunta, la *moral* la segunda, la *religión* la tercera y la *antropología* la cuarta. Todo esto, empero, puede incluirse en la antropología, puesto que las tres primeras preguntas refieren a la última».

KANT. *Lógica* (Ak, IX, 25). Traducción de Salvi Turró.

suprema. La pregunta por el hombre sólo se planteaba en la medida en que el acceso al conocimiento de la infinitud se veía obstaculizado por limitaciones propias de nuestra condición finita, como pueden ser las alucinaciones, los sueños o el error<sup>15</sup>. Fue Kant el que aunando las tres preguntas “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?”, y “¿qué debo esperar?”, bajo la pregunta “¿qué es el hombre?” «descubrió», al tiempo que planteaba la pregunta, el campo filosófico de la antropología. Hasta entonces, el hombre solo suscitaba interés en tanto que escollo hacia el conocimiento de lo absoluto.

Sin embargo, a lo largo de la misma entrevista, Foucault realiza otra constatación que indica el desplazamiento de la cuestión de la antropología, poco después del hallazgo kantiano. La pregunta filosófica por el hombre, tal y como ha sido caracterizada anteriormente, dio paso a una serie de ciencias humanas planteadas como investigaciones positivas, entre las cuales se encuentran la psicología, la antropología, la fisiología, la sociología, etc. Mas, entre estas múltiples disciplinas, la psicología de Freud fue la que marcó el destino, tanto del resto de ciencias humanas como de la filosofía. Mientras la psicología «pivotaba alrededor de su objeto» (i.e. la consciencia humana) descubrió la «ciencia del inconsciente». Durante este proceso de investigación e innovación científica se «reestructuraba el área del resto de ciencias humanas», pues se empezó a defender que el cuerpo, la cultura, los grupos sociales y las estructuras organizativas y familiares emanaban y formaban parte del inconsciente. El pensamiento occidental comenzó a cerciorarse de que las estructuras y sus dinámicas reposan sobre lo desconocido y, en gran medida, inaccesible.

Tal descubrimiento desplazó también la cuestión de la antropología en el ámbito de la reflexión filosófica. El concepto filosófico del inconsciente freudiano dinamita de raíz su propio campo de estudio positivo (i.e. la psicología considerada como ciencia) a la par que proclama el final de cualquier concepción humanista del hombre. Mediante la noción del inconsciente se probó que el hombre no es una realidad *de iure*, sino un constructo. Por ello, la proclama de su defunción no tardaría mucho en llegar.

Inmediatamente después de estos comentarios acerca del inconsciente, Foucault deja ir una enigmática frase, aporética en su estructura: el descubrimiento filosófico del inconsciente es «a la vez fundamento y desaparición de [la] antropología». Intentemos desentrañar su significado. Si tomamos la segunda parte de la sentencia, esta resulta comprensible una vez nos hemos cerciorado de que su objeto de estudio, el hombre, se ha desvanecido. Empero, precisamente, esto debería conllevar la imposibilidad de fundar la antropología como disciplina. A nuestro parecer, la paradoja se resuelve a la luz de dos consideraciones de la teoría foucaultiana: el cuerpo como superficie de inscripción<sup>16</sup> y la productividad del poder<sup>17</sup>. Si bien no podemos explicar con detalle en este escrito ambas nociones, podemos intentar esbozar sus efectos.

Tras la *muerte del hombre*, la cuestión antropológica se desplazó hacia la substancia material de aquella ficción, es decir, a los cuerpos. Los cuerpos son los elementos, el «campo de batalla» sobre el cual actúa el poder o, mejor dicho, las *relaciones de poder*<sup>18</sup>. Estas relaciones atraviesan los cuerpos produciendo sobre ellos subjetividades. Durante este proceso de subjetivación, se genera una tensión surgida del

---

<sup>15</sup> El caso paradigmático serían las *Méditations Métaphysiques* (1641) de Descartes, según dice Foucault en la entrevista anteriormente referenciada.

<sup>16</sup> FOUCAULT (1971). *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*. PUF, Paris, p.154.

<sup>17</sup> «De hecho, el poder produce; produce lo real; produce dominios de objetos y rituales de verdad. El individuo y los conocimientos que le podemos extraer destacan esta producción». FOUCAULT (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard, Paris, p. 227.

<sup>18</sup> «No empleo apenas la palabra poder, y si lo hago en ocasiones es para abreviar la expresión que utilizo siempre: las relaciones de poder». ‘La ética del cuidado de sí como prácticas de la libertad’ en FOUCAULT. *Obras Esenciales Vol. III*, p. 405.

choque entre lo determinante (el poder) y lo resistente (el cuerpo). Por este motivo, las determinaciones no son unidireccionales, sino que el poder, al igual que produce subjetividades, también se ve modificado por estas. Es decir, existe una reciprocidad de afectos y efectos entre los sujetos concretos y poder, reciprocidad que tiene su fundamento en la irreductibilidad de la corporeidad<sup>19</sup>. Las relaciones de poder son, pues, esencialmente móviles, reversibles e inestables<sup>20</sup>. Ya no hablamos de sujeto sino de subjetividades, cada una «conformada a partir de las relaciones de poder que le atraviesan y la singularidad de su materia corporal.

¿Significa el tránsito hacia las subjetividades que la pregunta antropológica ha perdido relevancia? Sin duda, no. Lo que ocurre es que la pregunta por el hombre ha perdido su carácter de universalidad atemporal y pasa a formularse atendiendo al plexo relacional en el que cada cuerpo se sitúa, es decir, se plantea en base a las subjetividades concretas. Aceptar el breve esquema que acabamos de presentar, tiene como una de sus múltiples consecuencias la imposibilidad de salir del entramado relacional y asumir una ortoperspectiva o una óptica transcendental. No es posible trazar un sistema de categorías común que aúne todas las relaciones de fuerzas existentes bajo un único sujeto:

«[la] cuestión sería más bien esta: ¿cómo puede la indisociabilidad del saber y del poder en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, inducir a la vez unas singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles, de aperturas, de indecisiones, de inversiones y de dislocaciones eventuales, que los hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos, nada más y nada menos que unos acontecimientos?<sup>21</sup>».

Entonces, ¿de qué modo debemos encarar la pregunta antropológica? Deleuze lo resume brillantemente al considerar que Foucault resitúa en tiempo presente las tres preguntas kantianas, dando lugar a otra configuración de la triple interrogación: “¿qué sé?”, “¿qué puedo?”, “¿qué soy?”<sup>22</sup> Lo que el planteamiento de Foucault busca es problematizar el saber efectivo sobre nosotros mismos que impone restricciones y renuncias a nuestra forma de existencia<sup>23</sup>. Puesto que somos consciencias producidas y resistencias inconscientes, el ejercicio antropológico debe ser el de cuestionar los límites actuales de los individuos a fin de elucidar las relaciones específicas que configuran las subjetividades. El objetivo no es otro que el de asumir esos límites voluntaria y positivamente o desecharlos en favor de los caminos ocultos por ellos. Así pues, la pregunta antropológica pervive en el centro de la reflexión filosófica en tanto que interrogación por las subjetividades *de facto* existentes, encarnadas y situadas, y no por las características de un sujeto transcendental ubicuo falto de vínculos, orígenes y cuerpo.

---

<sup>19</sup> Por supuesto, los modos en que una subjetividad introduce cambios en las relaciones de poder son mucho más complejos que el mero hecho de ser un cuerpo. No por tener carne y osamenta devenimos actores de cambio estructural. La corporeidad es, sencillamente, una condición de posibilidad necesaria pero no suficiente a la hora de llevar a cabo este tipo de modificaciones.

<sup>20</sup> FOUCAULT. *Surveiller et punir*, p. 35.

<sup>21</sup> FOUCAULT. *Sobre la ilustración*, p. 34.

<sup>22</sup> MOREY (1987). *Prólogo a la edición española*, en DELEUZE (1987), *Foucault*. Traducción de José Vázquez Pérez. Paidós, Barcelona, p. 17-18.

<sup>23</sup> FOUCAULT. *Tecnologías del yo*, p. 47.

## Crítica y *Aufklärung*

Una vez expuesta la cuestión de la antropología, podemos abordar el segundo eje, que liga con una consideración sobre el *ethos* propio de la Modernidad<sup>24</sup>. En 1978, Foucault realizó una exposición ante la *Société Française de Philosophie* titulada “*Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*”. En aquel momento, el pensador intentaba atender a los interrogantes surgidos de lo que acabamos de exponer en el apartado anterior. Si somos subjetividades producidas y no sujetos trascendentales productores de mundo, ¿la crítica no debería consistir, más que en un intento de elucidar los legítimos límites de nuestro entendimiento, en un gesto que plantee los efectos de dominación que produce el saber sobre nosotros mismos en tanto que subjetividades concretas? ¿No debería trazarse el camino inverso del proyecto de la *Aufklärung* a partir de una *voluntad de no ser gobernado*?<sup>25</sup> En este ímpetu de rebeldía, este derecho auto-concedido de cuestionar los efectos del poder y la verdad de sus discursos<sup>26</sup>, en la crítica reflexiva acerca de las estructuras de coerción radicaría, para Foucault, el elemento aún vigente de la Modernidad. Practicar la crítica es una condición necesaria, sino propedéutica al menos simultánea, del proyecto de la *Aufklärung*. En este sentido, la crítica no es otra cosa que un *arte de no ser gobernado*<sup>27</sup> emparentado con la *virtud*<sup>28</sup>; es el «libro de a bordo de la *Aufklärung*»<sup>29</sup>. Intentemos desgranar este vínculo entre crítica, *Aufklärung* y ética.

Cuándo imparte en otoño de 1983 la conferencia *What is Enlightenment?*, dedica parte de la intervención a analizar el texto de Kant con el mismo título, texto en el cual caracteriza el movimiento de la Ilustración en torno a dos dimensiones. La primera de ellas, subjetiva, tiene que ver con la «tarea» u «obligación» que los seres humanos tienen de salir de la autoculpable minoría de edad. Se trata de una tarea de auto-crecimiento que exige coraje por parte de aquel que emprenda su acometida, pues toda la responsabilidad del acto recae sobre el individuo<sup>30</sup>. Encontramos en esta representación un coraje que entronca con la dimensión ético-práctica que antes señalábamos alrededor de la crítica. Devenir o no adultos es una elección estrictamente personal. El segundo aspecto tiene que ver con una dimensión colectiva que describe la *Aufklärung* como un *proceso* que involucra a la humanidad entera. Sin dejar muy claro si la dimensión colectiva tiene que ver con una paulatina adhesión de los seres humanos al movimiento de auto-emancipación o con una modificación cualitativa que los hombres ilustrados introducen en el seno de la colectividad, Kant afirma la existencia de algo compartido en todo este asunto.

Ambas vertientes, colectiva y subjetiva, política y ética, quedarían aunadas al darse una serie de hechos simultáneos que dependen de una interacción especial entre individuos e instituciones. Para que la *Aufklärung* venga a presencia y se revele en sus múltiples dimensiones, deben darse una serie de condiciones generadas a partir del entrelazamiento idóneo de tres sucesos. En primer lugar, los individuos deben poder

---

<sup>24</sup> «Teniendo como referencia el texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un período de la historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un *ethos*.» FOUCAULT “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la ilustración*, p. 81.

<sup>25</sup> FOUCAULT. *Sobre la ilustración*, p. 35.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 75.

pensar libremente (esto es, sin *guía*<sup>31</sup>), al tiempo que *obedecen* y cumplen con sus funciones institucionales. Además, deben poder expresar dichos pensamientos *públicamente*, aunque vayan en detrimento de las funciones que en su tiempo de servicio tienen que (¡y deben!) desarrollar. Cuando nos encontramos atendiendo a ciertas funciones de la estructura social que nos envuelve, sea trabajando, sea en tanto que contribuyentes a las arcas públicas, sea como cargos electos por pueblo, etc. nuestro pensar se ve encasillado por fines y procedimientos concretos que coartan, en aras de una cierta funcionalidad, el espectro de la interrogación. Nos vemos restringidos a pensar dentro de unos ciertos límites. Sin embargo, una vez nos hallamos fuera de esas relaciones, es el deber y derecho de todo individuo interrogarse sobre esos mismos procedimientos a los que estaba sometido. Se debe razonar de forma libre en tanto que *ser humano razonante* miembro de una *humanidad razonable*, al margen de las coacciones que sobre nosotros puedan existir en ciertas situaciones de nuestra vida. Además, las reflexiones que desarrollemos deben de poder hacerse públicas. La tercera y última condición es que dicho pensar atienda a la universalización de las máximas que de él se deriven. Sólo «hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón»<sup>32</sup>.

Encontramos, pues, en el acontecer de la *Aufklärung* la trabazón divergente que se da entre historia e historicidad, entre el universal y el particular, el individuo y el colectivo. Mas la conexión con la Ilustración no radica en un conjunto de doctrinas heredadas, en una serie de prácticas o en proyectos compartidos. El nexo se halla en una voluntad transhistórica que emerge siempre de manera situada y que se «reactiva» allí donde los individuos deciden poner en entredicho su propia identidad, dónde repasan los (con) fines que la (con) forman y averiguan lo que en ellas hay de necesario en relación a su propio presente: «el hilo que puede ligarnos de esta manera con la *Aufklärung* [...] [es] la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico»<sup>33</sup>.

### ***Ethos* y práctica de la libertad**

Si bien consideramos que Foucault deja relativamente claras sus pretensiones a la hora de caracterizar la *Aufklärung*, resulta inquietante la asociación de palabras «*ethos* filosófico». ¿A qué se está refiriendo Foucault? ¿No es el *ethos* al que apela, una actitud revolucionaria e intempestiva, algo tremendamente práctico, casi opuesto a la filosofía? Si atendemos a la definición que el francés da de la filosofía, esta no es otra cosa que «la forma más característica y general del mundo occidental [...] aquello en lo que la cultura occidental *s'est réfléchie* perpetuamente»<sup>34</sup>. El verbo francés *réfléchir* tiene la doble acepción de *reflejar* y *reflexionar*<sup>35</sup>. Es decir, la filosofía es aquello en lo cual la

---

<sup>31</sup> «Si tengo un libro que me hace de entendimiento, un maestro espiritual que me hace de conciencia, un médico que me prescribe la dieta, etc., entonces ya no necesito esforzarme yo mismo [...] Prescripciones y fórmulas – instrumentos mecánicos de un uso racional (o mejor abuso) de sus dones naturales – son las esposas de una minoría de edad permanente.» KANT (2008). “Resposta a la pregunta: què és l'Il·lustració?” en *Història i política*. p. 80-81. Traducción de Salvi Turró. Edicions 62, Barcelona.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>34</sup> Véase la entrevista anteriormente citada *Badiou interviews Michel Foucault* (1965).

<sup>35</sup> Ciertamente, esta asociación ya se da en lengua castellana, al menos en un nivel etimológico, entre las palabras *reflexionar*, *reflexión* y *reflejo*. Sin embargo, la palabra *reflexión* refiere o bien a un acto mental o bien al hecho de devolver una imagen o al resultado de esto último, y no al hecho de *reflejarse* una cosa en otra. El verbo *réfléchir* captura toda la polisemia de lo que en castellano denominaríamos una “acción reflexiva”.

cultura occidental se ha proyectado como imagen de sí misma y aquello a partir de lo cual se ha pensado, ambas cosas de la forma más universal posible. Se trata de la más general expresión y el pensamiento más general, de la cultura occidental<sup>36</sup>. Lo que captura la palabra *réfléchir* es que la filosofía así definida, no es solo un producto, una representación, un efecto o un síntoma, sino una *acción*. La filosofía es acción en tanto que proyecta una imagen de la cultura occidental y también lo es en tanto que reflexión sobre una práctica con rasgos característicos que pervive, revive y sobrevive en Occidente.

Esa práctica que es la filosofía, el filosofar, emergió junto a Kant y la *Aufklärung* como un *ethos* singularizado en la cuestión de la crítica. Y, puesto que la filosofía tiene una inevitable doble vertiente en cuanto acto de *réfléchir*, tanto igual debía ser la crítica. Por ello, encontramos en el pensador de Königsberg la emanación de dos corrientes críticas que problematizan la actualidad de nuestro ser histórico: la *analítica de la verdad* y la *ontología del nosotros mismos*<sup>37</sup>. Siendo la primera un ejercicio de definición de la verdad general mediante el justo trazo de los límites epistémicos, Foucault se inscribe en la tradición de la segunda, que es la que se interroga por nuestra actualidad en tanto que acontecimiento. Esta tradición recoge las formas discursivas que buscan otorgar al momento actual su singularidad, sentido y valor, a la par que deben encontrar en ese mismo ejercicio de interrogación y descripción del presente su propio fundamento<sup>38</sup>.

Precisamente, el objetivo de la *genealogía*<sup>39</sup> y la *arqueología*<sup>40</sup> desarrolladas por Foucault es el responder a las exigencias de esa corriente en la que el francés se inscribe. Rastreando los sucesos a ras de suelo y atendiendo a toda una serie de discursos que han pasado desapercibidos, o que directamente han sido ninguneados por la filosofía y la historia “universal”, descubre toda una serie de cristalizaciones contingentes que escapan a la mirada del filósofo o historiador trascendental. Esta búsqueda de las «singularidades puras» pasa por el abandono de la noción de *causalidad* universal, que todo lo explica en base a un suceso originario<sup>41</sup>. En lo que a la historia respecta, las causas últimas no son más que representaciones ficticias que teleologizan los acontecimientos y esconden la diversidad y la contingencia a partir de las cuales tuvieron lugar. En cambio, el método foucaultiano que parte al encuentro de los factores distintivos, novedosos si se quiere, que hacen de cada acontecimiento un complejo de fenómenos entrelazados, singular e irreductible a un esquema explicativo preconcebido<sup>42</sup>. Al restablecer de este modo las condiciones de aparición estrictamente características de un determinado fenómeno, se desvelan sus fundamentos, esencialmente inestables. Es decir, se muestra toda una serie de fisuras, no necesariamente precarias o endebles, que permiten concebir la reversión de las estructuras vigentes y pensar su «desaparición posible»<sup>43</sup>. De ahí que la *Aufklärung*, entendida como la puesta en marcha *ethos* crítico, se defina por «la modificación de la

---

<sup>36</sup> Autoras como Nancy Fraser han criticado las generalidades que la expresión “cultura occidental” encierra. Para más información véase FRASER (2008). *Escalas de justicia*. Cap. 7. Traducción de Antonio Martínez Riu. Herder, Barcelona.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 68-69.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 28.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 30-31.

<sup>42</sup> En esta concepción del acontecimiento es similar a la que desarrolla Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 33.

relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón»<sup>44</sup>. Recuperando la dualidad del término *réfléchir*, la ontología crítica del nosotros mismos es aquella que cuestiona la imagen proyectada y su vigencia como piedra de toque de la reflexión, proponiendo un reflejo alternativo.

Es sabido que la *Aufklärung* estuvo tremendamente marcada por otro gran acontecimiento de la época, la Revolución Francesa. En el núcleo de ese proceso también anidaba el ímpetu por desestabilizar las relaciones sociales e institucionales existentes. La revolución no significaba otra cosa que un rechazo frontal a las técnicas y estructuras de gobierno de la época, y acabó subvirtiendo el orden establecido mediante el uso de la violencia. A la hora de analizarla, Kant sostuvo que el verdadero efecto relevante del acontecimiento fue que muchos de aquellos que participaron en tanto que espectadores la saludaron con «una simpatía rayana en el entusiasmo»<sup>45</sup>. Aquello a retener de la Revolución Francesa es su valor en tanto que *signo* de una disposición moral del ser humano. Una disposición ligada a la autodeterminación y de carácter universal, que tiene por fin evitar todo conflicto bélico entre los seres humanos<sup>46</sup>.

El análisis kantiano interesa a Foucault porque no pretende analizar los orígenes y las causas, los motivos que llevaron a la población a sublevarse. Lo que quería era hacerse cargo de la *voluntad de revolución* que inspiró el acontecimiento. Kant asumió el enunciamiento de dicha actitud y se propuso otorgarle un sentido con respecto a su propio presente. Esta es la relevancia de los textos políticos del de Königsberg. Al interrogarse Kant por la naturaleza de la *Aufklärung* y de la revolución, está dirigiendo el cuestionamiento filosófico hacia su situación actual en tanto que acontecimiento. Foucault valora el gesto, la performatividad del preguntar kantiano, que introduce la actitud propia de la Modernidad en el campo de la filosofía. Reconoce en él una lectura del presente que cobra su valor en el gesto de imaginarlo de otra manera, de intentar modificarlo y transformar la realidad.

Mas este ejercicio de transformación sólo puede hacerse tomando el incesantemente el pulso a nuestro presente, «tal cual es»<sup>47</sup>. Desde la aprehensión en bruto de la realidad a partir de nuestros justos límites epistémicos, lo cual es el verdadero gesto de la Ilustración según Kant<sup>48</sup>, podemos abrir los posibles del momento histórico en que nos situamos, así como los de nuestra propia configuración como sujetos. Moderno es aquel que no se acepta en tanto que dado y que se toma «como objeto de una elaboración, compleja y dura»<sup>49</sup>.

En esta actitud, plasmada por Kant en sus textos políticos, consiste la *ontología histórica del nosotros mismos*<sup>50</sup>. De una manera u otra, busca conocer de qué forma nos hemos constituido en tanto que sujetos de saber, en tanto que sujetos atravesados por las relaciones de poder y en tanto que sujetos morales de las acciones que realizamos<sup>51</sup>. Apréciense, de paso, la resonancia de estas tres interrogaciones con las preguntas de la antropología kantiana, aglutinadas no ya en la pregunta por el hombre sino en la coagulación concreta y específica de la subjetividad de cada individuo: «Sin duda, el objetivo principal hoy en día no es el de descubrir, sino el de rechazar aquello que somos. Nos hace falta imaginar y construir lo que podríamos ser a fin de deshacernos de esta especie de “doble restricción” política que son la individualización y la totalización

---

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>45</sup> FOUCAULT. *Sobre la ilustración*. p. 62-63.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>48</sup> KANT, I. (2014) *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Austral, Barcelona. p. 235.

<sup>49</sup> FOUCAULT. *Sobre la Ilustración*, p. 85.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 95.



de las estructuras del poder moderno»<sup>52</sup>. Todo aquél que se inscriba en el *ethos* de la Modernidad hará de la relación consigo mismo un *arte de la existencia*.

## Conclusión

A lo largo del ensayo hemos visto que Foucault resituó la cuestión de la antropología, desplazándola de la pregunta por el sujeto a la pregunta por las subjetividades. También hemos señalado que encuentra el núcleo de la Modernidad, un núcleo aún vivo, en un *ethos* crítico con su propia actualidad.

Resulta importante saber que, mientras transitaba del estudio del poder a la hermenéutica del sujeto, Foucault dejó muchos indicios que nos ayudan a comprender cómo se comportaba él en tanto que sujeto dentro del andamiaje que él iba armando. Podríamos decir toscamente que, con la elaboración de su teoría del poder, las funciones productivas de los viejos marcos trascendentales han sido trasladadas a la esfera de las relaciones de poder. Unas relaciones de poder esencialmente mudables y fluidas que, por este mismo motivo, produce *subjetividades* y no ejemplares de un único sujeto genérico. Por ende, el conocer los límites de nuestro marco mental no aporta un conocimiento apodíctico y universal, sino una caracterización consciente del esquema dentro del cual nos encontramos. La pregunta por el saber, con sus posibilidades teóricas y prácticas, ya no es fuente de verdad emancipadora. Únicamente aquellas preguntas que se dirigen al estatus de aquello que asumimos como certezas, como condición *sine qua non* del orden existencial en el que nos movemos, son susceptibles de engendrar movimientos no esperados, es decir, libres.

Desde esta perspectiva, la manera más justa de juzgar la propuesta práctica del francés es valorando su periplo vital. Michel Foucault en tanto que obra, tuvo un tremendo impacto desestabilizador allí centro la atención. Hizo del existir, de su existir, un verdadero arte de no ser gobernado. A su vez, puede leerse en la caracterización que hace de la Modernidad y en su adhesión a ella, un intento de dejar constancia escrita de su quehacer en tanto que sujeto moral en relación con su propio presente. De forma escueta y quizás algo periférica, intentó dar respuesta a al tipo de inquietudes éticas que siempre emergen tras caracterizar un determinado orden ontológico. Quien espere encontrar en los últimos escritos del francés algún planteamiento de este tipo, pero más desarrollado, lo tendrá difícil a menos que atienda al *gesto* que la producción y publicación de sus obras, la concesión de conferencias, de charlas, de cursos y otros detalles biográficos supone. La respuesta que podemos extraer a partir de su caracterización y adhesión a la Modernidad es que su predicación se halla, eminentemente, en su hacer.

## Bibliografía

DELEUZE, G. (1987). *Foucault*. Prólogo de Miguel Morey. Traducción de José Vázquez Pérez. Paidós, Barcelona.

FOUCAULT, M. (1971). "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" en *Hommage à Jean Hyppolite*. PUF, Paris.

\_\_\_\_\_ (1994). "Le sujet et le pouvoir" en *Dits et écrits IV*. Gallimard, Paris.

\_\_\_\_\_ (1996). *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris.

\_\_\_\_\_ (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allende Salazar. Paidós Ibérica, Barcelona.

---

<sup>52</sup> FOUCAULT. "Le sujet et le pouvoir" en *Dits et Écrits* vol. IV, p. 232.

- \_\_\_\_\_ (1999). “La gubernamentalidad”, “La ética del cuidado de sí como prácticas de la libertad”, “El retorno de la moral” en *Obras esenciales III: Estética, ética y hermenéutica*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2001). *L’herméneutique du sujet*. Seuil/Gallimard, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Sobre la Ilustración*. Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Tecnos, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris.
- FOUCAULT, M. & BADIOU, A. (1965). *Badiou interviews Michel Foucault* <https://www.youtube.com/watch?v=PFyB09FrtaY>
- KANT, I. “Lògica” en *Akademie Ausgabe*, IX, 25. Traducció de Salvi Turró.
- \_\_\_\_\_ (2008). “Resposta a la pregunta: què és Il·lustració?” en *Història i política*. Traducción de Salvi Turró. Edicions 62, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Crítica del Juicio*, p. 131. Traducción de Manuel García Morente. Austral, Barcelona.
- MOREY, M. (1987). *Prólogo a la edición española*, en Deleuze (1987) *Foucault*. Traducción de José Vázquez Pérez. Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Escritos sobre Foucault*. Sexto Piso, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Lectura de Foucault*. Sexto Piso, Madrid.
- MAGRITTE, R. (1951). *Le séducteur*. <https://www.masterworksfineart.com>

# EL CONFLICTO ENTRE FE Y RAZÓN EN MIGUEL DE UNAMUNO

ABRAHAM CORDERO RODRÍGUEZ

## Resumen

La vértebra del pensamiento de Miguel de Unamuno, el conflicto entre fe y razón, es el objeto que ocupan las siguientes páginas, así como su importancia de cara a entender la posición del mismo respecto a la inmortalidad como base necesaria del sentido de la vida. También se pretenden encarar las diferentes nociones de Dios que se dejan atisbar en la obra del vasco. Encontramos un Unamuno agónico en busca de la supervivencia del hombre, de sí mismo, y que, cuando parece alcanzar su objetivo, es finalmente abatido por una realidad aún más cruda: la imposibilidad de alcanzar la divinidad.

## Introducción

¿Son compatibles fe y razón, o acaso entre estas se da un abismo de una inmensidad inabarcable? Del intento de dar respuesta a esta cuestión surge el núcleo que articula toda la reflexión de Miguel de Unamuno: el conflicto entre fe y razón. Para comprender los planteamientos del autor al respecto se partirá de un pequeño esbozo del nacimiento de la problemática, atendiendo con mayor detalle las diversas peculiaridades del autor que llevan al despliegue de la misma, bien sea su asistematicidad, bien sea su pronunciado individualismo. Posteriormente se desarrollarán detenidamente los componentes del conflicto a través de diferentes obras de Unamuno, centrandose especialmente nuestra atención en *Del sentimiento trágico de la vida*<sup>1</sup> (publicado en 1912), y apoyándonos desde el comienzo en renombrados estudiosos del autor como Pedro Ribas<sup>2</sup> o Víctor Brenes<sup>3</sup>, mas recurriendo siempre que sea posible a las fuentes originales.

Una vez detallada la problemática, se ahondará en la importancia del concepto de fe en la filosofía de Miguel de Unamuno, deteniéndonos en sus diferencias respecto a la acepción habitual del término, así como su relación con la razón, el hambre de inmortalidad, la tragedia y la angustia o congoja. El objetivo que se persigue a lo largo del desarrollo del trabajo es tratar de aclarar la importancia del mencionado conflicto en el pensamiento de Unamuno y cómo este atraviesa toda su obra, llegando al punto de suponer el motor mismo de la actividad teórica y vital del filósofo, quien en su apuesta pretende salvaguardar la inmortalidad del hombre y todo lo que de esta, según el autor, depende. Posteriormente se escudriñará la importancia que Unamuno da a la inmortalidad del hombre como garante de sentido, así como las repercusiones de la intervención de Dios en dicho movimiento; tras ello se entrará a valorar si se da en el planteamiento del bilbaíno cierta instrumentalización de la divinidad o no. También se compararán diferentes ideas que ha despertado la tragedia unamuniana, contraponiendo la visión de una tragedia nacida en el seno del pensamiento del autor a través de un Dios «biótico», nuevamente desde Pedro Ribas, con la visión de una tragedia surgida de la poesía y la envidia que Dios suscita a nuestro autor, desde María Zambrano<sup>4</sup>; tras ello se

---

<sup>1</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*; Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Biblioteca Castro, 2009.

<sup>2</sup> RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*; Madrid: Alianza Editorial, 2016.

<sup>3</sup> BRENES, Víctor, *El concepto de fe en Miguel de Unamuno*; en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Nº5, 1959, pp. 27-38.

<sup>4</sup> ZAMBRANO, María, *Unamuno*; Barcelona: Debolsillo, 2015.

mostrará que nos encontramos ante diferentes formas de percibir un problema esencialmente similar pero que, mientras que una vertiente lo aborda desde la primera implicación derivada del conflicto entre fe y razón, a saber, la necesidad de un Dios dador de sentido y garante de la inmortalidad del hombre, la otra sobrepasa dichas implicaciones y lo aborda con mayor profundidad, tal y como veremos llegado el momento. Finalmente se dilucidará el porqué del ansia en Unamuno, ya no de inmortalidad, sino de ser Dios mismo.

## El nacimiento del conflicto

La Modernidad ha supuesto la hegemonía de un determinado modelo de hacer filosofía basado en el sistema filosófico. Tratar de escapar de estos márgenes no es fácil y puede dar lugar a cierta controversia. Nos encontramos ante un autor que precisamente rehúsa ceñirse a dichos márgenes, márgenes que, por otro lado, conoce bastante bien, debido a su consabida cercanía al positivismo<sup>5</sup> en su primera etapa. Cabe resaltar que es precisamente en este rehuir de lo sistemático donde encontramos uno de los pilares unamunianos por excelencia, la distinción entre razón y fe, entre la «lógica» y la «cardíaca» de las que tanto gustaba hablar al bilbaíno y a las que se referirá posteriormente con más detalle.

A la hora de ubicar a Unamuno dentro de una determinada escuela de pensamiento encontramos múltiples problemas debido a que este se convierte a lo largo de su obra, siendo plenamente consciente de ello, en una especie de escapista de la etiqueta que, de inmediato, entra en disgusto ante cualquier intento de someterle al yugo de determinados rótulos. Para Unamuno el ser humano es un ser contradictorio *per se*, mostrándose en contra de cualquier tipo de *inmovilismo identitario*, tal y como se puede observar en su respuesta a aquellos que le preguntan inquisitivamente por su religión:

Esos, los que me dirigen esa pregunta, quieren que les dé un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza. Y ni esto quieren, sino que buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan a los espíritus, diciendo de mí: «Es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico», o cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única.<sup>6</sup>

Para concluir ese mismo ensayo espetando aquello de «reclamo mi libertad, mi santa libertad, hasta la de contradecirme, si llega el caso»<sup>7</sup>.

Respetando el clamor del autor he decidido realizar, en cierta manera, un ejercicio de «des-contextualización» (y la consecuente omisión de lustrosas etiquetas) en lugar de tratar de enclaustrar la vehemencia del otrora rector de Salamanca. Dicho esto, sí que cabe mencionar ciertos hechos de clara relevancia para lo que nos ocupa en el presente estudio. Por un lado, señalar que existe una evolución en el pensamiento de Unamuno a lo largo de su vida. Cabría distinguir su primera fase de niñez, crédula e inocente, su posterior pérdida de fe, debida en mayor parte a las dudas propiciadas por su acercamiento al positivismo y los movimientos de izquierda, dando finalmente así lugar

---

<sup>5</sup> Véase RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, cit., p. 158.

<sup>6</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*; Vol. IX: *Mi religión*, Madrid: Biblioteca Castro, 2008, pp. 52-53.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 56.

a su crisis espiritual de 1897 y su ulterior y recurrente intento de retornar a esa infancia ya perdida e imposible. Cabe resaltar la noche del 21 al 22 de Marzo de 1897 como núcleo de la prolongada transición hacia el «Unamuno conocido, el auténtico, el del quijotismo, el del tragicismo y, en general, el de la voluntad y la pasión»<sup>8</sup>, noche que Colette y Jean-Claude Rabaté ponen de manifiesto de manera excelsa en su biografía:

La angustia frente al porvenir, rumiada durante muchos días y la fatiga acumulada en los meses precedentes le afectan profundamente; no puede conciliar el sueño, siente congojas de muerte, palpitaciones y un dolor en el pecho que se extiende por el brazo. Un llanto que no puede reprimir lo invade pero las lágrimas son «lágrimas de angustia, no de arrepentimiento. Y éstas son las que lavan; aquéllas irritan y excitan».<sup>9</sup>

Surgen precisamente tras esta transición las raíces de la problemática que nos concierne, encontramos cierta animadversión hacia las posiciones positivistas a las que anteriormente Unamuno se mostraba tan cercano. Esto se podrá observar a lo largo de toda su obra posterior, por ejemplo en la crítica mordaz hacia la sociología positivista desplegada en *Amor y pedagogía*<sup>10</sup>, en la cual caricaturiza la figura de don Avito, un estudioso cuyo propósito es criar a un genio a través de un complejo método pedagógico condenado al fracaso.

Unamuno, tras este accidentado tránsito, virará desde el positivismo hacia una filosofía del «hombre de carne y hueso», tratando de poner en el foco al hombre concreto; para el español supone una aberración cualquier intento de abstraer la humanidad del hombre, desconectar a este de todo aquello que precisamente le conforma en tanto individuo, privarle de esto supondría privarle, precisamente, de ser hombre: «Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre»<sup>11</sup>. En la misma línea resalta Pedro Ribas lo siguiente:

Unamuno reclama el derecho de expresión del individuo, de la persona individual, del yo. Como se sabe, desde los griegos la filosofía opera con conceptos, y los conceptos son universales. ¿Cómo atender al yo? Si la filosofía sólo puede cumplir su tarea usando conceptos universales, entonces el yo, que es un individuo singular, queda fuera de esa tarea.<sup>12</sup>

Nuestro autor, al centrar la atención en lo concreto del hombre, parece perder de vista el conjunto. Unamuno pretenderá salir del atolladero al entender que en la búsqueda y salvación de uno mismo se encuentra intrínseca la salvación del otro<sup>13</sup>: «¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todo. Cada hombre vale más que la humanidad entera»<sup>14</sup>.

Se pueden atisbar aquí, del mismo modo, ciertos rasgos de la consabida herencia mística en Unamuno, y es que tanto este –salvando las diferencias– como Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz, beben de la misma fuente, fuente que el propio Unamuno, a pesar de no incluirse, ya documenta:

---

<sup>8</sup> RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, cit., p. 165.

<sup>9</sup> RABATÉ, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*; Madrid: Taurus, 2010, pp. 160-161.

<sup>10</sup> Véase UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*; Vol. I: *Amor y pedagogía*, Madrid: Biblioteca Castro, 1995.

<sup>11</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 275.

<sup>12</sup> RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, cit., pp. 165-166.

<sup>13</sup> Este planteamiento se desarrollará en mayor detalle más adelante.

<sup>14</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 311.

Arranca del conocimiento introspectivo de sí mismo, cerrando los ojos a lo sensible, y aun a lo inteligible, a «todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento», para llegar a la esencia nuda y centro del alma, que es Dios, y en ella unirse en «toques sustanciales» con la Sabiduría y el Amor divinos. Los místicos castellanos glosan y ponderan de mil modos el «conócete a ti mismo» y aún más el «conózcame, Señor, a mí y conocerte he a Ti» de San Agustín. Las obras de Santa Teresa son autobiografías psicológicas de un realismo de dibujo vigoroso y preciso, sin psicologuquería alguna.<sup>15</sup>

¿Y qué otra cosa, si no, son también sus obras? De acuerdo con mi lectura, Unamuno se usa como propia excusa para librar una batalla con sus demonios internos; se trata de una contienda entre Unamuno y Unamuno cuyo campo de batalla viene a ser también el propio Unamuno. El vasco, en definitiva, señala la necesidad de abordar el problema del hombre desde el hombre en tanto que individuo, quedando ya sembrada la semilla del conflicto.

### **El conflicto entre fe y razón**

Lo verdaderamente distintivo del pensamiento de Unamuno reside en la posición protagonista que ocupa en su obra el conflicto entre fe y razón, entre sentimiento y razón, entre la vida misma y la razón. La raíz del conflicto nace del ansia o hambre de inmortalidad del hombre, Unamuno sostiene que el anhelo de inmortalidad es intrínseco al hombre: uno se quiere inmortal. Sin embargo la razón nos hace sabernos mortales, la razón para Unamuno se perfila precisamente como antivital, como se verá posteriormente.

Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente, y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra ¡dejarás de ser!, me roza con el ala el Ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad.<sup>16</sup>

Ahora bien, no se trata de matar al mensajero, es decir, abandonar la razón por completo, y no por no querer, sino por no poder, dado que justamente en este choque, en este conflicto, reside la razón de ser del sentimiento trágico de la vida, «la conciencia humana se desea inmortal a sí misma; es más, no puede concebirse como precedera y busca entonces el apoyo de la fe. Ésta, a su vez, no puede vivir segura sin el asentimiento de la razón y recurre de nuevo a ésta»<sup>17</sup>.

El papel fundamental en este binomio recae sobre la fe. La fe en Unamuno cobra especial relevancia como, en último término, única garante del objeto propio del hombre, a saber, la inmortalidad. Sin embargo, como mencionábamos con anterioridad, la fe no encuentra un aliado en la razón a la hora de alcanzar su objetivo, sino todo lo contrario, de ahí la repulsión por parte del bilbaíno a todo tipo de intento de racionalizar la fe.

---

<sup>15</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*; Vol. VIII: *En torno al casticismo*, Madrid: Biblioteca Castro, 2007, p. 155.

<sup>16</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 307.

<sup>17</sup> ABELLÁN, José Luis, *Historia del pensamiento español*; Madrid: Espasa, 1996, p. 531.

Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga transmisible –y ante todo transmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y conciente–, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que esta sirve para algo, más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.<sup>18</sup>

La principal diferencia entre la fe esgrimida por Unamuno y la fe entendida en su sentido más común, la fe del carbonero, es que, esta última, supone dar crédito a un testimonio, a un conocimiento determinado, a algo que de algún modo ya nos viene dado, lo que podríamos catalogar como *fe de adhesión*.

Unamuno se separa radicalmente del concepto comúnmente aceptado de fe, tanto humana como divina, de la cual se afirma que es un juicio –composición de un sujeto con un predicado– puesto en virtud, no de la percepción de la intrínseca conveniencia de éste con aquél, sino por razón de un testimonio y, en último análisis, de un testigo, cuya ciencia y veracidad nos consta suficientemente.<sup>19</sup>

Su contraparte vendría dada por la propuesta de Unamuno, tratándose de lo que podríamos denominar como *fe volitiva*, siendo esta una fe que elimina cualquier tipo de pretensión cognoscitiva, la fe de adhesión se mueve en el ámbito de lo verdadero y lo falso, la fe volitiva es una fe de lo vivo, y lo vivo no puede ser abstracto. «Crear es tener por verdadero algo en virtud de un testimonio. Lo verdadero y lo falso son categorías intelectuales, no volitivas y a ellas, como tales, se llega con la razón, no con la voluntad»<sup>20</sup>.

Como apuntábamos anteriormente, nos sabemos mortales y nos queremos inmortales, tratar de racionalizar la fe, el clásico proyecto de *credo ut intelligam* de raigambre agustiniana, para Unamuno es un error que condena al hombre por completo, al pervertir la única salida que este tiene ante una razón puramente antivital; solamente en la fe reside la posibilidad de salvaguardar la inmortalidad, de crearla:

¿Y qué cosa es fe? Así pregunta el catecismo de la doctrina cristiana que se nos enseñó en la escuela, y contesta así: creer lo que no vimos. A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: «¡creer lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos».<sup>21</sup>

La fe de Unamuno, en definitiva y en palabras de Víctor Brenes, es una *fe como voluntad agónica, creadora y necesaria*.

La fe vendrá, pues, a crear su objeto. Suspendida en medio del abismo, con el ciclo de la inmortalidad sobre su cabeza y la nada a sus pies, tentará y dará un salto mortal de la piedra firme de su anhelo vital al objeto imposible de su razón, verdadera salida desesperada cuya tragicidad penetra toda la obra unamuniana en lo angustioso de sus exigencias y en lo estéril de sus tentativas.<sup>22</sup>

Se trata de una fe que nace de la voluntad del hombre, del hambre de inmortalidad, este se quiere inmortal, es necesaria porque es la última y única

---

<sup>18</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 365-366.

<sup>19</sup> BRENES, Víctor, *El concepto de fe en Miguel de Unamuno*, cit., p. 28.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>21</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 423.

<sup>22</sup> BRENES, Víctor, *El concepto de fe en Miguel de Unamuno*, cit., p. 32.

alternativa al saberse mortal, erigiéndose como último bastión del objeto primordial del hombre y, precisamente por ello, también es agónica. Agónica en tanto que vuelve su mirada a la razón y no encuentra en ella rama a la que asirse. «Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea, sirviéndose de lo racional, su enemigo, toda una construcción dogmática»<sup>23</sup>.

Como apunta Pedro Ribas, «sin duda lo definitivo, lo decisivo en la filosofía de Unamuno, es la voluntad, el querer ser. No el ser que se es, sino el que se quiere ser»<sup>24</sup>, justamente el deseo es siempre tendencia a la realización, el deseo es deseo de realización y la realización es que lo deseado se de en lo sensible; y el deseo unamuniano por excelencia es ser inmortal y también de alguna manera, como se verá más adelante, ser Dios.

Del conocimiento de la imposibilidad de llevar a buen término, de realizar, este deseo, surge el sentimiento trágico de la vida, surge la angustia, la «congoja» propia de la filosofía del noventayochista. La fe creadora de Unamuno no basta obviamente para dar razones que logren evitar el sentimiento trágico de la vida, la angustia que genera el choque de dichos pares contradictorios.

### ***Deus ex machina. Dios, sentido e inmortalidad***

En su apuesta por un movimiento puramente dualista, Unamuno se enroca en una u otra perspectiva respecto a una misma contrariedad; se ha podido observar claramente esto en su conflicto de pares entre fe y razón. Ante este proceder se abre una nueva vereda en la agitación concisa de la posición de la fe, vital, frente a la razón, antivital, dándose una división entre dos diferentes modos de concebir a Dios en el planteamiento unamuniano, de modo que se pueden atisbar ciertas diferencias entre el Dios del pensamiento de Unamuno y el Dios de su poesía, algo que se abordará en mayor detalle posteriormente.

Para Unamuno la angustia devenida del sentimiento trágico de la vida, del conflicto entre fe y razón supone el motor mismo de su vida. Esto queda aún más patente en una cita de Unamuno recogida por Brenes<sup>25</sup>:

Mi cuerpo vive gracias a luchar momento a momento contra la muerte, y vive mi alma porque lucha también contra la muerte, momento a momento. Y así vamos a la toma de una nueva afirmación sobre los escombros de la que nos desmoronó la lógica, y se van amontonando los escombros de todas ellas, y un día, vencedores, sobre la pingorota de este inmenso montón de afirmaciones desmoronadas, proclamarán los nietos de nuestros nietos la afirmación última y crearán así la inmortalidad del hombre.<sup>26</sup>

Ahora bien, como observamos, esa fuerza motriz queda afectada por una problemática algo diferente a la que engendra el conflicto entre fe y razón; saciar el ansia de inmortalidad tiene un doble propósito: la salvación del individuo y, a través de este, el sentido de la vida. Es más, precisamente gracias a ello lograríamos salvar a la humanidad y su obra por igual. Es posible percatarse de lo que pretende el vasco cuando interroga a sus lectores tal que así:

¿He de volver a repetir lo que ya he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la tierra, de

<sup>23</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 332.

<sup>24</sup> RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, cit., p. 212.

<sup>25</sup> Véase la nota (14) en BRENES, Víctor, *El concepto de fe en Miguel de Unamuno*, cit., p. 32.

<sup>26</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 142.



hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé qué destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros? ¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia... de todas estas hermosas concepciones, si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos –que para el caso es igual–, no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia y todo lo demás así?<sup>27</sup>

Y es que en alcanzar la inmortalidad descansa el que el hombre y toda su obra tenga sentido alguno. Para Unamuno lograr que todo hombre sea libre, el progreso, la cultura, etc., no son más que pilares de un castillo de naipes construido en el aire condenado a desmoronarse en cualquier momento. A través de la salvación de uno se logra la salvación del conjunto, la salvación del sentido de la vida y de todo acto derivado de esta.

Cuando Unamuno refiere al sentido no habla de este como una entidad objetiva y universal, es posible encontrar esta idea multitud de veces a lo largo de su obra y, especialmente, en su *Vida de Don Quijote y Sancho*: «Esta es la verdad pura: el mundo es lo que a cada cual le parece, y la sabiduría estriba en hacérselo a nuestra voluntad, desatinados sin ocasión y henchidos de fe en lo absurdo»<sup>28</sup>.

Sin embargo, plantear el problema y dotarle de una solución son cosas claramente diferentes. Encontramos un Unamuno en búsqueda de la inmortalidad, pero consciente, debido a la razón, de su mortalidad. Es aquí donde el español juega su principal baza, la fe creadora, *volitiva*, para, precisamente, crear a Dios.

Se afirma la necesidad de la "fe" en la existencia de Dios porque «con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme» y, como es evidente, sin la existencia de Aquél este sentimiento no sería más que una vana, trágica y estéril voluntad. Dios entra, por lo tanto, no "in recto" sino "in obliquo" y viene a ser buscado y afirmado por el unamunismo como el cliente que necesita calzarse busca al zapatero; por los zapatos. No hay pues, en último análisis, verdadera religiosidad y actitud de auténtica piedad en el unamunismo.<sup>29</sup>

Cabe coincidir aquí con el análisis de Brenes en que encontramos una clara instrumentalización de Dios en el planteamiento de Unamuno, quien hace uso de Aquél de una manera similar a un mago, en el sentido clásico de la acepción. Dios surge como *deus ex machina*, resultando ser meramente el elemento necesario para garantizar la inmortalidad del hombre.

Mas como adelantábamos, existen diferencias entre el Dios que encontramos representado en los ensayos del bilbaíno y el representado en su poesía. Aquesto es claramente notorio en *La unión con Dios*, uno de los poemas de Unamuno citado por Zambrano<sup>30</sup> y reproducido aquí desde su fuente original:

Querría, Dios, querer lo que no quiero;  
fundirme en Ti, perdiendo mi persona,  
este terrible yo por el que muero  
y que mi mundo en derredor encona.

---

<sup>27</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 352.

<sup>28</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Vida de Don Quijote y Sancho*, p. 92.

<sup>29</sup> Véase la nota (24) en BRENES, Víctor, *El concepto de fe en Miguel de Unamuno*, cit., pp. 34-35.

<sup>30</sup> ZAMBRANO, María, *Unamuno*, cit., pp. 97-98.

Si tu mano derecha me abandona,  
¿qué será de mi suerte? prisionero  
quedaré de mí mismo; no perdona  
la nada al hombre, su hijo, y nada espero.

«¡Se haga tu voluntad, Padre!» —repito—  
al levantar y al acostarse el día,  
buscando conformarme a tu mandato,

pero dentro de mí resuena el grifo  
del eterno Luzbel, del que quería  
ser, ser de veras, ¡fiero desacato!<sup>31</sup>

Para Pedro Ribas la tragedia propiamente unamuniana parece encontrarse presente en *Del sentimiento trágico de la vida*:

Es un Dios «biótico» que tiene como misión principal el satisfacer el anhelo de inmortalidad. [...] El punto desde el que arranca Unamuno es la limitación del yo, un yo que quiere ser sí mismo distinguiéndose de los demás, pero que, a la vez quiere serlo todo. De este movimiento en sentidos opuestos entre una tendencia que subraya los límites del yo y otra que los supera fundiendo el yo en un todo universal, nace lo que denomina Unamuno «el sentimiento trágico de la vida». El hambre unamuniana de eternidad viene envuelta en esa tragedia.<sup>32</sup>

Para María Zambrano, no obstante, la situación es parcialmente distinta, siendo el Unamuno poeta quien desata dicha tragedia:

No, el pensamiento de Unamuno no expresa su tragedia. La tragedia de este personaje tiene desde su principio un sentido religioso; es Job y Jacob al mismo tiempo. Job, porque se queja y clama desesperadamente, y es Jacob, porque lucha con el rostro en las tinieblas. Y tenemos que captarle así, en figuras del Antiguo Testamento, a este nuestro don Miguel. Y es que la verdadera tragedia, más verdadera que la griega, es la del Libro Sagrado, tragedia de la existencia humana, frente a frente de su creador. Esta tragedia es la que se debate entre el amor y el resentimiento, la envidia, la envidia de ser Dios.<sup>33</sup>

Y es que Unamuno, en su propia asistematicidad, tampoco allana el camino: «Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo»<sup>34</sup>; Unamuno, de hecho, ya apunta desde el Dios de su pensamiento al Dios de su poesía:

¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. ¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!<sup>35</sup>

Ahora bien, sigue resultando necesaria la oportuna distinción que se desprende de la puntualización de Zambrano. Y es que, la tragedia, en última instancia se muestra como las dos caras de una misma moneda. Por un lado, encontramos un Unamuno que necesita a Dios para dotar de sentido al mundo al ser garante de su inmortalidad; por

---

<sup>31</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*; Vol. IV: *Rosario de sonetos líricos*, Madrid: Biblioteca Castro, 1999, p. 437.

<sup>32</sup> RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, cit., p. 180.

<sup>33</sup> ZAMBRANO, María, *Unamuno*, cit., p. 97.

<sup>34</sup> UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*, cit., Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 347.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 306.

otro lado, esto no basta a un Unamuno que ansía permanecer él mismo y, a su vez, ser de alguna manera completo en la totalidad:

Es tragedia porque la situación humana que analiza como conciencia de los deseos y posibilidades de su realización se revela como una permanente tensión, contradictoria en sus propios términos: ser sí mismo, es decir, ser limitado, y serlo todo o infinito, es decir, dejar de ser sí mismo.<sup>36</sup>

Pero precisamente por eso el planteamiento de Zambrano goza de una mayor precisión, Unamuno no sólo ansía la inmortalidad –debiendo para ello recurrir a Dios–, sino que ansía ser Dios... Y para ello, esta vez, ni siquiera puede recurrir a Éste. Unamuno utiliza al Dios de sus ensayos como dador de sentido y, al mismo tiempo, justificación de la creencia en una inmortalidad que le niega la razón. Pero el Dios al que Unamuno venera más allá de la simple instrumentalización es el de su poesía, en sus entrañas, escondido, encontramos un resentimiento palpable nacido de la envidia, además se trata de algo que no puede remediar puesto que creando a Dios puede garantizar su supervivencia, sin embargo le es imposible permanecer uno en sí mismo y, del mismo modo, ser infinito, puesto que, finalmente, la condena del hombre es haber nacido hombre; lo que atormenta a Unamuno es que tal vez haya logrado salvaguardar su inmortalidad, mas nunca podrá alcanzar a ser Dios debido al apego que el hombre, que él, tiene respecto a su propia identidad. La única opción, y aquí reside el germen de la envidia, es no haber nacido hombre y ser, en definitiva y desde un principio, Dios.

## Conclusiones

Partiendo del abandono de las tesis positivistas respecto a las cuales se mostró cercano en su juventud, pudimos casi presenciar el accidentado nacimiento del Unamuno trágico, el del «hombre de carne y hueso», defensor a ultranza de su inclasificable identidad y ya magullado por los inicios de una oposición que duraría el resto de su vida: el conflicto entre fe y razón. Posteriormente se especificaron las diversas implicaciones derivadas de la problemática, así como su importancia para el pensamiento del bilbaíno, ahondando en el hambre de inmortalidad como causa nuclear de una de las caras de la tragedia. Finalmente se abordó la distinción entre el Dios del pensamiento de Unamuno y el Dios de su poesía, mostrando que, a pesar de saciar, en cierto modo y nunca con seguridad debido a la razón, esta hambre de inmortalidad gracias a la fe, aún faltaba por mostrarse la verdadera magnitud de la tragedia, es decir, la imposibilidad de alcanzar la divinidad. Y es que, en la distinción o el choque de intereses que encontramos entre la filosofía y la poesía de Miguel de Unamuno, es posible atisbar una vía de estudio interesante y aún poco transitada, permitiéndonos, como se ha podido ver, poner de manifiesto el conflicto entre lo que el autor realmente anhelaba y aquello con lo que única y finalmente pudo conformarse.

Encontramos en Unamuno una filosofía de opuestos que desemboca en tragedia, mas no por ello mismo pesimista. El vasco, gustoso de recrearse en posiciones contrarias, vive una batalla encarnizada por evitar una muerte que se le muestra segura y, con esta, el fin de todo y todos. El conflicto entre fe y razón mueve los pasos y la pluma del filósofo para mostrarnos que, más allá de percibirle como alguien egoísta y obsesionado con la trascendencia, también persigue salvar con ello la obra del conjunto de hombres, que no, tal vez, de la Humanidad.

---

<sup>36</sup> RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*, cit., p. 192.

Ahora bien, no es posible pasar por alto el hecho de que esto, al menos para Miguel de Unamuno, no parece suficiente. El hombre carga la pesada losa de la mortalidad en sus espaldas y, si bien puede aliviar su paso por los vastos terrenos que abre la vida, no puede hacerlo por cuenta propia. Necesita a Dios. Unamuno crea mediante su fe a Dios, para justificar y saciar así la inmortalidad del hombre, denegada a priori por la razón.

Una vez logrado sentar las bases del sentido de la vida al liberarse de las cadenas de la finitud, continúa dándose un problema para nuestro vasco, y es que el hombre se quiere hombre y al mismo tiempo Dios, se quiere siendo él pero, a su vez, abarcando la totalidad, desea todo y esto desata en él, ciertamente, un sentimiento de rebeldía muy similar al de Lucifer. Esto genera resentimiento y envidia en el español, quien ansía de nuevo algo imposible pero que, esta vez, no puede instrumentalizar a Dios para alcanzar su objeto.

La finitud arrastra al anhelo de eternidad, no obstante la unidad permanece insondable para el hombre. Este desea nuevamente una contradicción que le viene impuesta por la insistencia del hombre en regodearse en su propia identidad; fundirse en Dios es, de algún modo, perderse, y alcanzar la eternidad sin la unidad no llena a nuestro autor. «¡Ojalá ser Dios!, ¡ojalá no haber nacido hombre!, ¡ojalá continuar siéndolo!», exclamaría Unamuno; y es que en la contradicción entre querer ser uno y querer ser Dios nace finalmente el verdadero sentimiento trágico de la vida, pues alcanzar lo segundo significa abandonar lo primero... He aquí la tragedia, he aquí el clamor de la multitud al saber que podremos salvaguardar nuestra inmortalidad, pero que nunca podremos ser Dios.

## **Bibliografía**

- ABELLÁN, José Luis, *Historia del pensamiento español*; Madrid: Espasa, 1996.
- BRENES, Víctor, *El concepto de fe en Miguel de Unamuno*; Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, N°5, 1959, pp. 27-38.
- RABATÉ, Colette y Jean-Claude, *Miguel de Unamuno. Biografía*; Madrid: Taurus, 2010.
- RIBAS, Pedro, *Para leer a Unamuno*; Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- UNAMUNO, Miguel de, *Obras completas*; Vol. I: *Amor y pedagogía*, Madrid: Biblioteca Castro, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*; Vol. IV: *Rosario de sonetos líricos*, Madrid: Biblioteca Castro, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*; Vol. VIII: *En torno al casticismo*, Madrid: Biblioteca Castro, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*; Vol. IX: *Mi religión*, Madrid: Biblioteca Castro, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*; Vol. X: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Biblioteca Castro, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*; Vol. X: *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid: Biblioteca Castro, 2009.
- ZAMBRANO, María, *Unamuno*; Barcelona: Debolsillo, 2015.

# INJUSTICIA HERMENÉUTICA: LENGUAJE Y OPRESIÓN

ANDREA HUETE RODRÍGUEZ

## Resumen

En este trabajo analizo el concepto de injusticia hermenéutica acuñado por Miranda Fricker en su conocido libro *Injusticia epistémica* (2007). Una vez terminado este análisis explico la estrecha relación que tiene la injusticia hermenéutica con la opresión, argumentando que la opresión causa injusticia hermenéutica y, simultáneamente, la injusticia hermenéutica causa opresión. Hacia el final de este trabajo resumo las diferentes sugerencias que se han hecho en relación a una solución para la injusticia hermenéutica, estando de acuerdo con José Medina en que la resistencia epistémica y la insurrección epistémica son la solución necesaria. Lo que concluyo de todo esto es que la injusticia hermenéutica es un problema terriblemente serio que necesita ser resuelto (y puede ser resuelto) para así eliminar problemas más alarmantes que ocurren en nuestras sociedades.

## Introducción

La libertad de expresión es un derecho fundamental reconocido en las constituciones de las democracias occidentales. Por otro lado, el lenguaje es un medio para la comunicación o el intercambio de información entre seres racionales. Siendo esto así, es coherente suponer que el lenguaje es una condición necesaria para que se dé la libertad de expresión, pues poco o nada (si incluimos bajo el término “lenguaje” todas las formas de lenguaje no verbal<sup>1</sup>) puede ser expresado sin lenguaje. Pero, ¿es una condición suficiente? ¿Y si en el lenguaje mismo, que nos permite la expresión, nuestra libertad se ve comprometida? ¿Puede haber en el lenguaje algo que limite nuestra potencia expresiva? De acuerdo con las observaciones de Miranda Fricker y otros autores como José Medina, sí hay algo en el lenguaje que determina nuestra potencia expresiva, o al menos, aquello que se puede interpretar de nuestras expresiones, de manera que también resulta determinante para nuestras vidas<sup>2</sup>.

Fricker observa un fenómeno que se da en esta misma línea, siendo así de importancia no sólo lingüística, sino sobre todo ético-política y filosófica: la injusticia hermenéutica, el perjuicio en la capacidad que se tiene como sujeto de comprensión social.

Mi objetivo en este trabajo es demostrar que la injusticia hermenéutica, al menos cuando es sistemática, es un resultado de la opresión que a su vez resulta en opresión. Esto genera un círculo vicioso que resulta de imperiosa necesidad romper si es nuestro objetivo tener una sociedad justa.

---

<sup>1</sup> No debemos pasar por alto que el lenguaje no verbal también permite la expresión, incluyendo la expresión de ideas, y, consecuentemente, alguien podría argumentar que habría alguna libertad de expresión en un mundo en que se permitiera exclusivamente el uso libre del lenguaje no verbal.

<sup>2</sup> Esto se ve en *Injusticia epistémica* (2017) de Fricker y en el tercer capítulo de *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (2017), escrito por José Medina.

Con este objetivo en mente, he estructurado este trabajo de la siguiente manera: primeramente, presentaré un breve análisis del concepto de injusticia hermenéutica tal y como Fricker lo presenta en su libro *Injusticia epistémica* (2017), pero teniendo en cuenta algunas críticas que se le han hecho; después de esto presentaré el concepto de opresión según Young (2000) con la finalidad de observar cuál es su estrecha relación con la injusticia hermenéutica; posteriormente expondré las soluciones que Miranda Fricker y José Medina han propuesto para acabar con la injusticia hermenéutica, posicionándome a favor de Medina y añadiendo mi propio punto de vista; finalmente, expondré las conclusiones a las que llego a partir de todo lo anterior.

He escogido esta manera de estructurar el trabajo porque es la que aporta más claridad a la defensa argumentativa en la que apoyo mi tesis y la más adecuada para presentar información sobre la injusticia hermenéutica a quiénes no han escuchado hablar de ella antes y tengan interés en esta temática.

Las fuentes primarias que he utilizado en mi proceso de trabajo son *Injusticia epistémica* de Miranda Fricker, ya mencionada antes, y *La justicia y la política de la diferencia* de Iris Marion Young. Como fuente crítica he utilizado el capítulo 3 de *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (2017), escrito por José Medina. El resto de fuentes que he utilizado se pueden ver en la bibliografía.

### **Injusticia hermenéutica: explorando el concepto**

Lo primero que hay que saber para entender la tesis ya mencionada es de qué hablamos cuando hablamos de injusticia hermenéutica. Esta injusticia «es la que se produce cuando una brecha en los recursos colectivos de interpretación sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales» (Fricker, 2017, pp.17-18) dicho de otra manera, es aquella «según la cual se causa un mal a alguien en su capacidad como sujeto de comprensión social» (Fricker, 2017, p. 27). Pero saber esto no parece suficiente para comprender a qué nos referimos exactamente con “injusticia hermenéutica”.

Primero hemos de distinguir entre injusticia hermenéutica y desventaja hermenéutica, y es que, mientras que toda injusticia supone una desventaja, no toda desventaja supone una injusticia.

Fricker da un ejemplo de desventaja hermenéutica que no implicaría una injusticia, si no lo que ella llama “mala suerte epistémica circunstancial”:

Si alguien cuyo estado de salud afecta a su conducta social en un momento histórico en el que ese estado de salud no se comprende aún y queda en buena medida sin diagnosticar, entonces quizá sufra una desventaja hermenéutica que, siendo colectiva, es especialmente perjudicial para él en particular. Este sujeto es incapaz de hacer inteligible su experiencia refiriéndola a la idea de que tienen un trastorno y, así, queda personalmente a oscuras y puede sufrir también graves consecuencias negativas derivadas de que los demás no comprendan su situación. (Fricker, 2017, pp. 244-245)

Como vemos, la persona del ejemplo estaría en una importante situación de desventaja hermenéutica, y, sin embargo, su caso no encaja bajo lo que Fricker denomina “injusticia hermenéutica”. Esto nos lleva a preguntarnos qué es lo esencial en este fenómeno, y la respuesta a esta pregunta es: la marginación hermenéutica.

La marginación hermenéutica es una participación hermenéutica desigual, si no nula, en una o más áreas significativas de la experiencia social (Fricker, 2017, p. 246), es decir, en los distintos ámbitos de convivencia social (política, derecho, ciencia, etc.). El término “marginación”, como Fricker hacer notar, indica no solamente exclusión, sino también subordinación; y es que, la marginación hermenéutica es esencialmente forzosa. Si alguien renuncia voluntariamente a la plena participación en prácticas hermenéuticas (caso improbable, porque de entrada nadie debería tener razones para renunciar a ésta) no se le puede considerar marginado hermenéuticamente, ya que podría haber participado si lo hubiera deseado. Fricker deja claro que «la marginación hermenéutica es siempre una forma de impotencia» (Fricker, 2017, p. 247).

Debido a la complejidad de la identidad social, la marginación hermenéutica afecta a los individuos de forma diferenciada: puede darse en solo un instante o de forma continua, en un área muy localizada de la experiencia social o en múltiples áreas, puede ser consecuencia del poder material (por ejemplo, cuando el haber nacido en la clase baja imposibilita el acceso a profesiones que facilitan la participación hermenéutica, como lo son la política o la abogacía), del poder identitario (por ejemplo, cuando una persona no tiene acceso a esas mismas profesiones debido a que uno o más aspectos de su identidad le hace ser víctima de prejuicios) o de ambos a la vez.

Cuando esta marginación es persistente y generalizada es especialmente preocupante porque implica que el recurso hermenéutico colectivo sea estructuralmente prejuicioso. Esto significa que favorecerá interpretaciones sesgadas de las experiencias del grupo marginado, debido a que estarán indebidamente influenciadas por grupos con más poder hermenéutico. Fricker ejemplifica esta situación a través del caso del acoso sexual antes de que se conociera socialmente como tal. Lo que ahora conocemos como “acoso sexual” pasaba por mero flirteo y las mujeres que mostraban rechazo al respecto eran vistas como mujeres sin sentido del humor. Sin el concepto de acoso sexual, no podían hacer inteligible la insoportable situación en la que se encontraban o se habían encontrado, y no podían denunciarla. Estaban sufriendo dos injusticias, el acoso sexual y la injusticia hermenéutica.

El prejuicio estructural que se da en esta marginación hermenéutica afecta a las personas por un aspecto de su identidad social (raza, género, orientación sexual, etc.), y, por esta razón, Fricker lo llama “prejuicio identitario estructural”.

Esta marginación hermenéutica que ya he comentado, la persistente y generalizada, es la sistemática y, según Fricker, la más relevante desde el punto de vista general de la justicia social, ya que persigue al sujeto afectado por diferentes esferas de la actividad social, pudiendo hacer muchas situaciones de su vida difíciles por no poder hacerlas inteligibles o insoportables por no poder denunciarlas.

Por otro lado, está la marginación hermenéutica incidental, que se da cuando la marginación hermenéutica es localizada y singular. El afectado es alguien que generalmente goza de una participación hermenéutica plena o notable pero que en un momento puntual se topa con un abismo hermenéutico que puede suponer un gran agravio en su vida.

Tanto la injusticia hermenéutica sistemática como la incidental son estructurales y, según Fricker, no las provoca ningún agente concreto y solo se da cuando hay una tentativa real de hacer inteligible una experiencia que fracasa debido a la marginación hermenéutica. Esto quiere decir que la injusticia hermenéutica solo es detectable cuando la comunicación entre agentes sociales es frustrada.

Es importante ver que Fricker no considera como injusticia hermenéutica únicamente los casos en que hay una ausencia de interpretaciones adecuadas o de un nombre concreto para una experiencia, sino que también tiene en mente los casos en los que el estilo expresivo (entonación, determinado vocabulario, etc.) de un grupo social determinado no lleva a la comunicación en igualdad de condiciones porque se menosprecia. Fricker hace referencia aquí a *In a different voice* de Carol Gilligan, donde se habla de la voz de las mujeres como una voz con un tono diferente que se ha menospreciado, voz que Gilligan describe así en *La ética del cuidado*: «voz «diferente» –aquella que oí por primera vez al escuchar a mujeres– unía la razón con la emoción, y al Yo con las relaciones. En su narrativa, las vidas de la gente estaban conectadas y eran interdependientes. Desde este punto de vista, lo contrario de la dependencia era el Aislamiento» (Gilligan, 2013, p. 42).

Habiendo analizado ya el concepto de injusticia hermenéutica de Fricker, presento a continuación una crítica (con la que estoy totalmente de acuerdo) que José Medina ha hecho a la afirmación de Fricker de que esta injusticia no la provoca ningún agente.

A Medina le preocupa que al pensar en la injusticia hermenéutica como un fenómeno estructural al que no se le puede atribuir una agencia concreta no atribuyamos responsabilidad alguna a nadie. La injusticia hermenéutica es estructural, pero eso no quiere decir que nadie tenga un rol de agente en ella. Como dice Medina, en la injusticia hermenéutica hay, no solo una responsabilidad individual, sino también una responsabilidad colectiva.

Toda una cultura puede ser considerada responsable de no intentar entender un tipo particular de experiencia o un tipo particular de subjetividad y, más importante aún, distintos grupos y públicos dentro de una cultura injusta hermenéuticamente puede tener distintos tipos de responsabilidad por su negligencia hermenéutica en determinadas áreas y/o por su resistencia hermenéutica a determinados esfuerzos expresivos o interpretativos.<sup>3</sup> (Medina, 2017, p. 42)

A nivel individual también se puede ser más o menos cómplice, aunque sea de forma limitada, de la injusticia hermenéutica, pues podemos responder de distintas maneras a las limitaciones de los recursos hermenéuticos con los que nos encontramos e intentar evitar una dinámica expresiva e interpretativa que margine a otros.

Medina propone que cuando estemos frente a una injusticia hermenéutica nos preguntemos quién y de qué manera está intentando expresar una experiencia sin que se le entienda, en qué contextos y con qué propósitos, y cuáles son las dinámicas que contribuyen a parar los progresos expresivos e interpretativos en esa área. Esto nos ayudará a comprender la complejidad de la responsabilidad colectiva de la injusticia hermenéutica.

---

<sup>3</sup> «An entire culture can be held responsible for not trying to understand a particular kind of experience or a particular kind of subjectivity, and, more importantly, different groups and publics within a hermeneutically unjust culture can bear different kinds of responsibility for their hermeneutical neglect in certain areas and/or for their hermeneutical resistance to certain expressive or interpretative efforts.» (Medina, 2017, p. 42).



Una aportación interesante al tema de la responsabilidad en la injusticia hermenéutica es la de Gaile Pohlhaus (Medina, 2017, p. 43). Ella destaca el hecho de que hay sujetos privilegiados que perpetúan intencionalmente injusticias hermenéuticas, que contribuyen en ellas, con lo que ella llama “ignorancia hermenéutica voluntaria”, es decir, continuar malinterpretando los hechos aunque los sujetos marginados hermenéuticamente hayan presentado conceptos alternativos para que se interpreten adecuadamente o mejor. Esta aportación me dirige al siguiente apartado, en el cuál pondré en relación el concepto de injusticia hermenéutica con el de opresión para demostrar mi tesis.

### **Injusticia hermenéutica y opresión**

Como ya he anunciado en la introducción, mi tesis es que la injusticia hermenéutica es un resultado de la opresión que a su vez resulta en opresión. Con tal de defender esta tesis, no basta con dar a conocer el concepto de injusticia hermenéutica, sino que también he de aclarar qué entiendo por “opresión”. Cuando hablamos de opresión no puede faltar una referencia al modelo de las cinco caras de la opresión de Iris Marion Young, expuesto en *La justicia y la política de la diferencia* (2000).

Primero y en vistas a mi objetivo, no puedo pasar por alto la siguiente definición que Young da de la opresión:

La opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos que impiden a alguna gente aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en medios socialmente reconocidos, o procesos sociales institucionalizados que anulan la capacidad de las personas para interactuar y comunicarse con otras o para expresar sus sentimientos y perspectiva sobre la vida social en contextos donde otras personas puedan escucharlas (Young, 2000, p. 68).

Con esta definición de opresión no podemos evitar pensar en la injusticia hermenéutica, pues ya vemos que la opresión puede anular la capacidad de comunicación o de expresión de los oprimidos, cosa que, en menor o mayor grado, sucede a los afectados por la injusticia hermenéutica, y es, como la injusticia hermenéutica, estructural. Sabiendo esto, parece innegable que la injusticia hermenéutica tiene algo de opresión. Además, Young (p. 73) sugiere que la opresión es una condición de grupos, cosa que podemos relacionar con la marginación hermenéutica sistemática, en la que el afectado sufre el ya expuesto prejuicio identitario estructural, que se da también a partir de la pertenencia a un grupo social concreto. De momento, parece que voy bien encaminada con mi tesis, pero aún falta concretar más cuál es la relación entre injusticia hermenéutica y opresión.

Young propone una división de la opresión en cinco categorías, las cinco caras de la opresión: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia.

En la explotación, «la opresión tiene lugar a través de un proceso sostenido de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo social en beneficio de otro (...), las energías de las personas desposeídas se dedican por completo a mantener y aumentar el poder, categoría y riqueza de las personas poseedoras» (Young, p. 88). Ella tiene en cuenta la responsabilidad que las instituciones sociales tienen en la explotación, y es que permiten que unas pocas personas acumulen bienes mientras que limitan los del resto de personas.

La marginación, en el modelo de Young, hace referencia a la exclusión del sistema de trabajo. La persona excluida de ese sistema queda privada, de entrada, de muchos bienes materiales. Esto se puede solucionar parcialmente a través de políticas sociales de redistribución, pero tales políticas implican a menudo un trato burocrático paternalista hacia aquellas personas que de ellas dependen.

Por otro lado, la marginación supone también la falta de oportunidades de participación en actividades que proporcionan reconocimiento o el sentirse útil, lo cual puede llevar a la falta de autoestima de las personas marginadas.

La carencia de poder es otra cara de la opresión que, según Young, depende de la división en el trabajo. En este caso la división es entre profesionales y no profesionales. Las personas no profesionales son las que sufren esta carencia de poder, pues son quienes se ven en la obligación de obedecer órdenes y no suelen tener derecho a darlas, participando poco en la toma de decisiones que afectan a sus condiciones de vida y a sus acciones. Los no profesionales, al contrario que los profesionales, además de vivir con una falta de autonomía y de autoridad, no suelen tener oportunidades para desarrollar su creatividad, y muchas veces se tienen que enfrentar a que no se les respete por su posición.

Por otra parte, según Young (2000, p. 103), quien respecto a esta cuestión se apoya en Nancy Fraser, el imperialismo cultural no es más que la consecuencia de que algún grupo tenga un acceso privilegiado a las vías de interpretación y comunicación de una sociedad. Se universalizan las experiencias y los valores de este grupo como la norma a través de los productos culturales extendidos en la sociedad mientras que las experiencias de los otros grupos quedan invisibilizadas y, al mismo tiempo, estos son señalados como los otros y estereotipados, de manera que las diferencias que muestran respecto al grupo privilegiado suelen ser vistas como negativas y, además, quienes pertenecen a esos grupos que muestran diferencias son definidos por esas diferencias estereotipadas antes que por su individualidad. Así pues, la cultura del grupo privilegiado o dominante impone sus creencias, sus valores y sus interpretaciones de la experiencia social a los demás grupos, que están oprimidos.

Finalmente, la violencia es otra cara de la opresión ya que, como bien dice Young, tiene un carácter sistemático desde el momento en que está dirigida a miembros de grupos determinados simplemente por formar parte de ese grupo. El contexto social en que se dan los actos particulares de violencia los posibilita y puede incluso hacerlos pasar por aceptables si no se castigan o no se castigan suficientemente. El siguiente fragmento expone muy bien el concepto de violencia como opresión:

Cualquier mujer, por ejemplo, tiene razones para temer ser violada. Con independencia de lo que un hombre negro haya hecho para evitar el peso de la marginación o la carencia de poder, vive sabiendo que está sujeto a ataques u hostigamiento. La opresión de la violencia consiste no solo en la persecución directa, sino en el conocimiento diario compartido por todos los miembros de los grupos oprimidos de que están predispuestos a ser víctimas de la violación, solo en razón de su identidad de grupo. (...) La violencia es un hecho social reconocido que todos saben que sucede y que volverá a suceder. (Young, 2000, p. 108)

Como vemos, para quienes pertenecen a los colectivos oprimidos la violencia se convierte en algo cotidiano en la medida en que son conscientes de que un día cualquiera pueden ser atacados por su pertenencia a ese colectivo, cosa que puede coartar su libertad y les resulta agotador.

Habiendo visto ya las cinco caras o facetas de la opresión y habiendo visto también qué es la injusticia hermenéutica y cómo se da, me parece que podemos afirmar ya que la injusticia hermenéutica surge de la opresión en tanto que se genera a partir de la marginación hermenéutica, que cuando es sistemática supone una marginación socioeconómica similar a la que describe Young, pero únicamente relacionada con los puestos de trabajo que implican una participación hermenéutica relevante (como lo son los que están relacionados con el derecho, la política o el periodismo). Además, la marginación hermenéutica siempre es una forma de impotencia, hecho prácticamente análogo en relación a la carencia de poder de la que habla Young, pues mientras que la carencia de poder de la que Young habla está relacionada con el puesto de trabajo del sujeto oprimido y la marginación hermenéutica sistemática está relacionada con un prejuicio identitario, en ambos casos se carece de una autoridad y autonomía. En la carencia de poder la falta de autoridad se da en el trabajo, de manera determinante sobre las condiciones de vida y las acciones de las personas oprimidas, y en la impotencia que supone la marginación hermenéutica hay una falta de autoridad y autonomía respecto al propio lenguaje y cómo este es interpretado, es decir, el sujeto marginado hermenéuticamente se ve sometido a unos recursos hermenéuticos colectivos que le impiden expresarse con plena libertad o que se le interprete tal y cómo pretende que le interpreten cuando se expresa, de manera también determinante sobre sus condiciones de vida.

Por ahora, hemos visto en qué sentido podemos decir que la injusticia hermenéutica surge de la opresión: en la medida en que surge de un tipo de marginación y que supone un tipo de impotencia que podemos entender como una carencia de poder, ambas cosas a raíz de la pertenencia a un grupo determinado.

Por otro lado, parece bastante claro que la injusticia hermenéutica tiene una relación de afinidad, por decirlo así, con el imperialismo cultural, pues ambas cosas son resultado de que hayan grupos sociales marginados en las prácticas hermenéuticas, que son esas que generan las formas de expresión y comunicación. Tanto la injusticia hermenéutica como el imperialismo cultural son la consecuencia de que un grupo concreto domine las áreas dónde se generan las interpretaciones de las experiencias sociales más que otros grupos sociales, por lo que se refuerzan entre sí.

Finalmente, la injusticia hermenéutica alimenta o refuerza la opresión en el sentido de que dificulta las denuncias de actos violentos, disminuye los castigos por éstos (cosa que, como ya hemos visto, puede hacerlos pasar como más aceptables), e incluso puede ocultar situaciones de explotación de determinados grupos. A continuación expongo como ejemplo un caso en que la interpretación que hacen quiénes tienen el poder hermenéutico es injusta y alimenta la opresión.

En abril del 2001, se dio a conocer la noticia de que la Audiencia de Barcelona había condenado a seis años de prisión a un policía que, sujetando un revólver, había obligado a una niña de trece años, conocida de su familia, a hacerle una felación tras haberla llevado en su coche a un descampado. La condena de seis años es y era entonces la pena mínima por violación. La Audiencia había considerado que no había agravantes para la pena porque la niña no era «una persona absolutamente inexperta en el tema de la sexualidad», y además no aceptó la petición de la acusación particular de agravar la pena por el uso del arma, porque entendió que lo relevante a efectos jurídicos no era la simple exhibición del arma, sino el uso que de ella se hacía. (Varela, 2017, p. 160).

En esta sentencia hay una injusticia hermenéutica que alimenta la opresión de todos los grupos que tienen riesgo de violación. El que se utilizase a favor del acusado la previa experiencia sexual de la víctima (totalmente irrelevante a la hora de juzgar los hechos denunciados) es indignante y opresivo porque según ese razonamiento, como bien dice Varela, las violaciones perpetradas individualmente a mujeres adultas con una vida sexual normal no podrían ser penadas con más de seis años. Pero la sentencia de la Audiencia supone una injusticia hermenéutica porque, además de utilizar hechos sin relación con la situación denunciada para acabar haciendo una interpretación que favorece al culpable de violación, utiliza los términos “uso de armas” del Código Penal de manera que pone en desventaja a todos los grupos con riesgo de violación, pues se está pasando por alto el uso de un arma como no solo medio de intimidación, sino también amenaza persistente de violencia física. El sujetar un revólver en una situación como la denunciada no se puede calificar de mera exhibición, el culpable claramente tiene una intención distinta a la de mostrar el arma sin más (no está en un círculo de amantes de las armas ni nada parecido), la usa como medio para coartar la libertad de la víctima y el uso que hace de ella debería aumentar su condena a un mínimo de doce años según el artículo 180 del Código Penal español<sup>4</sup>.

Y ya que he mencionado el Código Penal, he de decir que este mismo es problemático. Viendo, por ejemplo, el concepto de violencia que se usa en el capítulo I del título VIII (Delitos contra la libertad e indemnidad sexuales), nos damos cuenta de que es un concepto basado en la violencia física, que no considera como violencia, por ejemplo, el drogar a alguien para abusar de él. ¿De verdad se puede decir que no es violento anular la voluntad de una persona, se haga como se haga? Se puede discutir mucho sobre cómo se presentan e interpretan determinados conceptos como el de violencia en el Código Penal y cómo suponen una injusticia hermenéutica.

### **Muerte hermenéutica, resistencia e insurrección**

Para terminar con los daños que implica la injusticia hermenéutica, Fricker propone como solución el desarrollo de la virtud de una escucha atenta. Esta virtud consiste en ser críticos con nuestras propias capacidades hermenéuticas, de manera que tengamos más probabilidades de darnos cuenta de los vacíos hermenéuticos y de las malas interpretaciones que se dan en la comunicación con otros. No obstante, ya hemos visto en el final del segundo apartado que no todas las personas están dispuestas a desarrollar esta virtud o a usarla para acabar con la injusticia hermenéutica.

---

<sup>4</sup> Artículo 180 del Código Penal español:

“1. Las anteriores conductas serán castigadas con las penas de prisión de cinco a diez años para las agresiones del artículo 178, y de doce a quince años para las del artículo 179, cuando concurra alguna de las siguientes circunstancias:

(...)

5.<sup>a</sup> Cuando el autor haga uso de armas u otros medios igualmente peligrosos, susceptibles de producir la muerte o alguna de las lesiones previstas en los artículos 149 y 150 de este Código, sin perjuicio de la pena que pudiera corresponder por la muerte o lesiones causadas.”

Así mismo, José Medina observa que, como solución a la injusticia hermenéutica, la virtud de la escucha atenta que Fricker propone no sería suficiente. Él aboga por la resistencia hermenéutica, es decir, que cuando veamos que aquello que queremos decir cuando nos expresamos o aquello que quieren decir otras personas no se recibe como tal y se malinterpreta, «ejercemos fricción epistémica en contra de las expectativas normativas de los marcos interpretativos establecidos y apoyemos las voces disonantes en la formación de significados, interpretaciones y estilos expresivos alternativos»<sup>5</sup> (Medina, 2017, p. 48).

Como él bien dice, todos deberíamos sentir una responsabilidad hermenéutica a oponer resistencia hermenéutica en los ambientes hermenéuticos injustos para dirigirnos a nuevos horizontes de interpretación más justos. Sin embargo, es importante tener en consideración algo que, como señala Medina, Fricker (2016, pp. 168-169) ya tenía en cuenta: «hay situaciones en las que no interesa para un grupo oprimido luchar inmediatamente por la introducción de significados locales en los recursos hermenéuticos colectivos». En algunos casos, para los oprimidos, el hacerse visible supone aumentar el riesgo de ser atacados. Además, como observan Fricker y Medina, se puede oponer una resistencia al imperialismo hermenéutico manteniendo un marco local o privado interpretativo, pues el imperialismo hermenéutico se suele apropiarse de los recursos hermenéuticos alternativos que usan los colectivos oprimidos para mantener una fuerza interna (tener recursos hermenéuticos alternativos a los que no permiten expresar adecuadamente las propias experiencias supone una inteligibilidad de éstas). Aun así, la resistencia hermenéutica puede ser la solución en casos leves de injusticia hermenéutica.

¿Y qué hacemos con los casos extremos? Estos casos son los que Medina llama “casos de muerte hermenéutica” y su existencia legitima una insurrección y una desobediencia epistémicas, pues los sujetos que se encuentran en casos de muerte hermenéutica (o los compañeros de estos sujetos) no tienen deber alguno a cooperar con esas prácticas expresivas que arrollan sus capacidades (o la de sus compañeros) de crear significados, ni tampoco con quienes usan tales prácticas. Acciones que se pueden tomar en esta insurrección epistémica son, por ejemplo, mentir, sabotear recursos expresivos y silenciar a otros, estando exclusivamente de lado de las comunidades epistémicas alternativas.

En relación a esto, Gaile Pohlhaus sostiene que quienes están oprimidos pueden rechazar entrar en los espacios retóricos opresivos, evitando así colaborar con las interpretaciones y significados que les constriñen. A esto ella lo llama “rechazos estratégicos a entender” (2011, p. 228). Como resultado de estos rechazos, no solo se reduciría la complicidad que hay en las injusticias hermenéuticas, sino que también se facilitaría la existencia de espacios retóricos alternativos. La insurrección consistiría, pues, en deshacerse de las retóricas opresivas llevándolas a su límite, o comprometiéndolas a coexistir en igualdad con otras retóricas no opresivas.

---

<sup>5</sup> «...exerting epistemic friction against the normative expectations of established interpretative frameworks and aiding dissonant voices in the formation of alternative meanings, interpretations, and expressive styles» (Medina, p. 48).

Medina pone unos cuantos ejemplos interesantes de insurrección y desobediencia hermenéutica: la interrogación constante de Sojourner Truth<sup>6</sup> sobre el significado de “mujer” (ver su discurso de 1851: *Ain't I a woman?*), el uso poético por parte de James Baldwin y Audre Lorde<sup>7</sup> del llamado “inglés negro” y el uso persistente que hizo Gloria Anzaldúa<sup>8</sup> del *spanglish*.

Todos podemos contribuir, aunque sea solo un poco, en la desobediencia a las normas y expectativas comunicativas opresivas. Para ayudar a acabar con la injusticia hermenéutica o reducirla basta con abrir el camino a voces y estilos expresivos que se salgan de la norma, y atender a las distintas interpretaciones que se pueden dar en un espacio retórico sin jerarquías implicadas. Básicamente, tenemos que hacer todo lo que esté en nuestro poder para tratar de encontrar la inteligibilidad de las expresiones de los hablantes que se salen de la norma (marginados hermenéuticamente) en vez de asumir de entrada que alguien que habla de una forma distinta a la nuestra no habla bien o no sabe de lo que habla. Es altamente improbable que no entendamos a alguien que, en el momento que dice algo (y no lo hace en un idioma que no nos es familiar), se está esforzando por ser entendido si realmente intentamos entenderle. De la misma manera, tenemos que intentar entender de dónde viene su punto de vista cuando hace interpretaciones de una cosa que nosotros no habríamos hecho desde el nuestro. Imponer las propias expectativas hermenéuticas, que son las que son por muchas circunstancias de nuestra propia experiencia vital u observacional en nuestro entorno, sobre otras personas, que han podido tener unas circunstancias totalmente distintas, es un grave error. El lenguaje existe por y para la comunicación, y esta no se puede dar verdaderamente si quién participa en la acción lingüística no está dispuesto a entender a sus interlocutores o a darse a entender (recordemos aquí que hay distintas maneras de darse a entender). La resistencia hermenéutica puesta en práctica diariamente puede resultar en una insurrección hermenéutica si implica el cambio de los marcos interpretativos. Al final, cada grano de arena cuenta en el desierto.

Por supuesto, no podemos esperar que los grupos que dominan los recursos hermenéuticos de forma interesada no reaccionen a esta resistencia hermenéutica con una resistencia en contra, de manera que podríamos acabar en guerras hermenéuticas, por decirlo así. Pese a sonar como algo negativo, esto nos puede interesar porque significaría al menos la inestabilidad del espacio retórico opresivo con el que queremos acabar.

---

<sup>6</sup> Sojourner Truth (1797- 1883): abolicionista afroestadounidense y activista por los derechos de las mujeres.

<sup>7</sup> James Baldwin (1924 - 1987) fue un escritor nacido en el barrio de Harlem y conocido por sus ensayos de crítica social, y Audre Lorde (1934 – 1992), también nacida en Nueva York, fue una escritora afroamericana cuyos poemas se conocen por su dominio técnico y expresión emocional con los que expresa ira e indignación por las injusticias que observó a lo largo de su vida.

<sup>8</sup> Gloria Anzaldúa (1942-2004): académica en varias universidades estadounidenses. Además de dedicarse a la teoría feminista, la teoría queer y la teoría cultural chicana, promovía la aceptación de todos los lenguajes y acentos, pues consideraba el lenguaje parte de la identidad individual y, consecuentemente, los ataques al lenguaje o acento de un individuo ataques a la identidad de este.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo, hemos podido ver qué es la injusticia hermenéutica, qué la causa y de qué maneras puede presentarse. Hemos visto también qué es la opresión y sus variantes.

Sin duda alguna, lo más importante que hemos visto es lo siguiente: cómo la injusticia hermenéutica, al menos cuando es sistemática, surge de un tipo de opresión (a saber, un tipo de marginación concreta que implica una carencia de poder hermenéutico) y cómo esta misma injusticia, generada por la opresión, alimenta otras facetas de la opresión (a saber, el imperialismo cultural, la violencia y, de la misma manera que la violencia, la explotación). Así, queda defendida la tesis que he presentado tanto en el resumen como en la introducción: la injusticia hermenéutica es causada por la opresión y, a la vez, causa opresión (en el sentido de que la alimenta y la refuerza).

La interrelación que mantienen injusticia hermenéutica y opresión supone un obstáculo difícil de superar para conseguir la justicia social, pero no hemos de olvidar que difícil no es imposible y que ya tenemos una propuesta de solución viable que no se puede calificar de ineficaz hasta no ser realmente puesta en marcha: la resistencia hermenéutica y, para casos extremos, la insurrección epistémica.

El primer paso para acabar con la injusticia hermenéutica es el reconocer los casos de esta injusticia, pero no ir más allá de este paso es dejar la puerta abierta a más abusos al lenguaje y a que siga oprimiendo a muchas personas que necesitan vitalmente un lenguaje adecuado a sus experiencias sociales.

La importancia de acabar con la injusticia hermenéutica, como se puede observar en este trabajo, está en que es una injusticia en la que se respaldan muchas otras injusticias. Eliminar la injusticia hermenéutica supone eliminar una de las patas sobre las que camina el monstruo de la injusticia social, que casi campa a sus anchas y tiene muchas patas más.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

FRICKER, Miranda (2017), *Injusticia epistémica*, traducción de Ricardo García Pérez, Barcelona, Herder Editorial.

YOUNG, Iris Marion (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, traducción de Silvina Álvarez, Madrid, Ediciones Cátedra.

### Fuentes críticas

MEDINA, José (2017), «Varieties of hermeneutical injustice», dentro de: Ian James Kidd, José Medina, Gaile Pohlhaus, Jr. (ed.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Abingdon, Routledge, pp. 41-52.

### Otras fuentes

VARELA, Nuria (2017), *Íbamos a ser reinas*, Barcelona, Sipan Barcelona Network S.L..  
Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (entrada en vigor en 1996), publicada en «BOE» núm. 281, <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444>, 17/05/2018.

«Sojourner Truth», *Biography*, <https://www.biography.com/people/sojourner-truth-9511284>, 27/06/2018.

«James Baldwin», *Biography*, <https://www.biography.com/people/james-baldwin-9196635>, 27/06/2018.

«Audre Lorde», *Biography*, <https://www.biography.com/people/audre-lorde-214108>, 27/06/28.

«Gloria E. Anzaldúa», *Lletra de Dona*, <http://www.ub.edu/cdona/lletradedona/borderlandsla-frontera-new-mestiza>, 27/06/2018.



# LA EDUCACIÓN EN VALORES A TRAVÉS DE LA NARRACIÓN GRÁFICA: UNA PROPUESTA COEDUCATIVA

DANIEL MÉNDEZ LÓPEZ

## Resumen

El problema de la educación en valores se ha convertido en un aspecto crucial a tratar en la sociedad contemporánea; en concreto, en los valores relacionados con el género. Para ello, primeramente analizo la relación que actualmente se da entre los medios de masas y la educación: cómo estos medios han alterado el paradigma educativo actual, y cómo este hecho puede ser empleado de una forma crítica para la formación de la identidad. En este sentido, trato el tema de la narración gráfica o cómic, que a través de una perspectiva coeducativa, se apuntará que puede emplearse dentro de una enseñanza reflexiva de los valores de género. Por último, para mostrar este hecho, analizaré algunas de las posibles potencialidades de dicho medio en la educación en valores.

## Introducción

La identidad es un aspecto fundamental en el desarrollo de todo ser humano. Esta conlleva toda una serie de procesos de distinción propia del conjunto, y de una cierta igualdad para consigo mismo a través del tiempo. Gracias a estos procesos es que podemos hablar de individuos, y asociados a ellos, de nociones como las de libertad, igualdad o responsabilidad. La formación de la identidad se ha entendido a lo largo de los siglos de múltiples maneras concebida en relación a sí misma, a una comunidad, o a unas instituciones. Es clave en ella un análisis desde una perspectiva histórica y filosófica, pues la cuestión de la identidad ha sufrido toda una serie de mutaciones ligadas al contexto en la que esta se ha entendido y desarrollado. En los últimos tiempos el análisis de las denominadas tecnologías del yo por Foucault (1996), ha puesto sobre la mesa algunas de las pautas y maneras en las que un individuo llega a ser quien es a través de una serie de procesos ligados a cada tiempo. Y es en esta línea, donde en los últimos años se ha prestado gran atención a la noción de dispositivo (Agamben, 2008), que en relación a los procesos llevados a cabo por las tecnologías del yo, son estos elementos los que constituirían todos aquellos aspectos que condicionan u orientan de alguna manera los intereses y acciones humanas dirigiéndolas hacia algún punto, y por tanto, tomando parte en la configuración de su propio ser. Uno de los tipos de dispositivos más importantes para entender hoy los procesos de formación de nuestra identidad son los medios de comunicación. Estos, ligados al cambio de paradigma filosófico (Taylor, 1996) y productivo del que se originan, son uno de los puntos clave para entender la formación de nuestra identidad como personas propiamente configuradas en un mundo postmoderno.

Uno de los rasgos principales de la cultura de nuestra sociedad contemporánea es su advenimiento en una sociedad del espectáculo (Debord, 1995). Mediatizada por un discurso hegemónico patriarcal, y por unos nuevos paradigmas identitarios ligados al modelo capitalista de la identidad-consumo, los medios de comunicación en este entorno se han convertido en un pilar clave de la formación de nuestra identidad como individuos. La cultura de la que estos forman parte sigue la dinámica de un espejo: refleja la realidad que los sustenta pero a su vez su reflejo se convierte en una proyección transmutadora. De este modo, toman un papel crucial en dar forma a las identidades de los nuevos habitantes del entorno mediático. Uno de los grandes

estudiosos de estos fenómenos fue el filósofo Marshall McLuhan, el cual problematizó la relación de la educación con los medios de masas, siendo una de las principales causas del cambio de paradigma educativo que vivimos actualmente (1966). Tradicionalmente la figura del maestro ha ostentado rol educativo fundamental en las escuelas, pero hoy en día este rol se ha visto relegado a un papel secundario enmarcado dentro de toda una red de relaciones. La ciudad ahora se ha visto convertida en un aula sin muros canalizada y conducida por los medios de masas en todas las esferas de nuestra vida (McLuhan, 1966). Esto nos plantea un nuevo reto como sociedad, si ahora el conjunto de las personas están coimplicadas en la educación de sus ciudadanos ¿qué estrategias ha de seguir y qué soluciones ha de proponer a los nuevos ciudadanos de la aldea global (McLuhan, 1992). ¿Cómo y en qué habrá que educar a los ciudadanos de este siglo para afrontar los problemas que se les plantean actualmente? Los valores de responsabilidad, equidad, sostenibilidad, tolerancia o respeto habrán de ser algunos de los pilares para una reformulación de nosotros mismos como individuos y como sociedad para afrontar los problemas que se nos presentan tales como la crisis actual de valores, el creciente racismo, los problemas que aún arrastramos del sexismo o la crisis ecológica. La cuestión se transforma en algo que nos implica a cada uno individuo particular desde nuestra responsabilidad presente como habitante de una misma comunidad vinculada a escala planetaria.

### **Identidades narrativas en el mundo contemporáneo**

Uno de los medios de masas que ha influido notablemente en el tejido social y en la formación de la identidad del imaginario colectivo ha sido el cómic. De acuerdo con Will Eisner (1998), entiendo aquí por cómic a todo arte secuencial de narrar en imágenes, y por ello, a toda aquella manifestación artística cuyos elementos gráficos estén relacionados secuencialmente entre sí y narren un contenido determinado. De este modo, no solo los cómics entendidos en sentido tradicional entran en esta definición, sino también las novelas gráficas, tebeos, mangas u otros elementos artísticos del pasado que igualmente han buscado transmitir a través de una serie de imágenes un contenido determinado, como en la biblia pauperum o el tapiz des Bayeux (Bartual, 2010). Uno de los primeros estudiosos en reparar en la importancia cultural de los cómics fue Umberto Eco (1995), quien puso sobre la mesa la relación de este medio con la formación de la identidad cultural y de la creación de los nuevos mitos modernos de la sociedad liberal estadounidense. Posteriormente, otro análisis en esta línea fue el realizado por Ariel Dorfman y Armand Mattelart (1984), también respecto al cómic estadounidense, en el cual se analizaba desde un punto de vista marxista cómo estos conocidos cómics de Disney habían sido un reflejo de la ideología hegemónica americana, ensalzando sus modelos de buena conducta, y cómo fueron un cómplice activo y consciente en la tarea del mantenimiento y difusión de la influencia neocolonial en el ámbito latinoamericano. Estos cómics, según los autores, estarían enseñando mediante un presunto entretenimiento neutral e infantil cómo comportarse adecuadamente en relación a los americanos y cómo adquirir sus valores (Dorfman y Mattelart, 1984). Para que se den estos fenómenos es esencial la aparición de un aspecto clave en esta nueva era de la comunicación, ahora la información transmitida puede pasar a un segundo plano en relación a cómo esta se transmite, abdicando de este modo la información en favor del medio por el que esta se transmite, que se convierte en un actor principal. El medio es el mensaje, nos dirá McLuhan (1987).

Para la formación de la mutante identidad actual, el cómic será un influyente fenómeno en el imaginario popular. Apelando a los elementos gráficos que facilitan su

comprensión y al paralelismo que en este se puede dar con la construcción de nuestra identidad como narración, el cómic tomará por tanto un importante partido en la formación de la identidad narrativa de varias generaciones. Iniciándose en su forma actual a finales del siglo XIX, y evolucionando en contenido como reflejo de los distintos desarrollos históricos del siglo XX y comienzos del XXI, el cómic se irá abriendo paulatinamente a todo un abanico de géneros y lenguajes (Alcantarilla, 2014) . Así, una de las importantes líneas que irá en auge en las últimas décadas será la del cómic entendido como autobiografía, en la que el tipo de actores sociales que se verán representados irá diversificándose. Este tipo de cómic intentará dar respuesta a la propia identidad entendida como pregunta en un mundo convulso, y esta respuesta pivotará entre una búsqueda de recuperar el reciente pasado, de reapropiarse del tiempo presente y de sí mismo, o de elaborar una suerte de manual de instrucciones para la vida (VVAA, 2013). De este modo cobrará especial importancia el hecho de que, constitutivamente, cada uno de nosotros sea «un todo, un nudo de relaciones que comprende igualmente nuestro contacto con los demás, con nuestros deseos y nuestras fantasías» (Bodei, 2014, p. 47). De este modo en se hará imperante hoy más que nunca un análisis de las relaciones a través de las cuales nos hemos construido, una reapropiación de los dispositivos (Agamben, 2008) y de las tecnologías del yo (Foucault, 1996), y a través de este análisis, un ejercicio de consolidación de algunos de los elementos que en nosotros adquieren mayor constancia y estabilidad para fundamentar nuestra identidad.

Dentro de este proceso de formación de la identidad aparece la importancia de las vidas imaginadas (Bodei, 2014), aquellas vidas que sirven para que nos reinventemos e interactuemos con otras realidades que nos trascienden y nos muestran la diversidad humana, ayudándonos a comprenderla, o que nos hacen crecer mediante la interacción con los conflictos y su resolución. Estas vidas imaginadas «resuenan como los armónicos naturales en la música, vibraciones que acompañan la nota fundamental, enriqueciendo su timbre» (Bodei, p. 22). De este modo, nuestra identidad podrá ser ampliada y trascendida a través del papel de los medios, convirtiéndose no solo en una forma pasiva de modelaje, sino también en una nueva manera de deconstruirse y construirse si se aborda conscientemente la relación con los medios de masas y su contenido. Y en este sentido destaca una de las múltiples identidades que atraviesan transversalmente el conglomerado de la identidad humana: la identidad de género. Esta identificación se articula como resultado de una serie de procesos de carácter social y cultural mediante los cuales nos es asignada dicha identidad con nuestro nacimiento en relación a nuestro sexo biológico. Esta identidad conllevará toda una red compleja de procesos de socialización en torno a roles, actividades y manifestaciones que marcarán claramente de forma sesgada a cada individuo. Como resultado de estos procesos, el individuo se verá enmarcado en un sistema sexista y androcéntrico que lastrará y afectará a su potencial de construirse y actuar como desee en relación a los diversos ámbitos de su vida. Así, la identidad de género entendida como construcción será un fruto de las tecnologías del yo (Foucault, 1996), y algunos de sus dispositivos fundamentales en nuestra época serán los medios de masas. Ante este hecho, cabe reapropiarse de dichos elementos que mediatizan nuestra identidad para repensarnos como individuos de una forma consciente, trascendiendo las nociones que tenemos asociadas arbitrariamente a "ser hombre" y "ser mujer". De este modo podremos favorecer un contexto libre y permeable a la identidad de cada persona basado en unos valores de igualdad de género que permitan un desarrollo integral en la sociedad y una convivencia de la diversidad. Pero ¿cómo han de ser estos valores?, ¿de qué maneras podremos reapropiarnos de aquellos dispositivos que mediatizan nuestra identidad?

## Coeducación y narración de género

En el panorama educativo de los últimos tiempos, la perspectiva de la coeducación ha destacado como una de las visiones pedagógicas que más allá de integrar la educación mixta, propone una crítica del propio modo en que se ha entendido tanto a la educación y su currículum oculto por un lado, como a las propias mujeres dentro un sistema con fuerte raíz patriarcal por otro. La coeducación propone una «superación de los límites que imponen los géneros y la coexistencia de actitudes y valores tradicionalmente considerados masculinos con aquellos considerados femeninos, de tal manera que puedan ser aceptados y logrados por personas de cualquier sexo» (Peranza, Carreras, 2011, p. 20). La crítica al sexismo y a la supeditación de lo femenino, el señalar los roles de género, sus estereotipos y los valores asignados a estos, la lucha por la recuperación de los saberes considerados “afeminados”, la problematización de la historia de las mujeres o la recuperación de la emocionalidad frente al predominio de la racionalidad como única característica humana, son algunos de los temas que se abordan en los planteamientos metodológicos de esta perspectiva. Por tanto, se puede decir que persigue un análisis crítico de aquello relacionado con el género en lo personal, lo social y en todo aquello que tenga que ver con el ámbito educativo; y mediante esta crítica pretende construir nuevos modelos de entendimiento y promover nuevos valores personales a través del «educar en la igualdad desde la diferencia» (Peranza, Carreras, p. 20). Algunos de estos valores a tratar serían: el respeto y aprecio de la diversidad, el cuidado de los demás o la empatía, frente a la clasificación fragmentada y jerárquica de valores que se dan en las categorías del género. Pues estos valores deben de ser, sobre todo, un resultado del proceso individual de elección autónoma que tenga la posibilidad de trascender las identidades preformadas en los alumnos.

La adaptación de la didáctica al contexto actual en el que todos somos agentes educativos es crucial para un modelo transversal como la coeducación. Por este motivo, dicho modelo ha de saber hacer suyos los medios de masas, pues a través de ellos podrá empoderar al alumnado como agente activo del proceso de formación de su identidad. De entre todos estos medios me parece necesario plantear el tratamiento del cómic, pues pese a su gran potencial educativo ha recibido suficiente atención. Su principal manifestación se da en la transmisión de una serie de ideas en forma gráfica, habitualmente acompañadas de texto, las cuales interpelan al lector de forma directa, y en cuyo proceso informativo es dicho lector el que marca sus propios ritmos, participando de forma activa en la interpretación e imaginación de su contenido. Como señala Scott McCloud «el papel del cómic en la sociedad es vital, ya que constituye una de las pocas formas de comunicación personal en un mundo dominado por la automatización gregaria y el marketing corporativo masificado» (2016, p. 3). Dentro de este mundo, se ha consagrado preeminentemente una cultura basada en la imagen y en el consumo rápido de elementos, por lo que el cómic puede ser una gran oportunidad de hablar el lenguaje del alumnado a la vez que se le otorgan una serie de elementos que para su comprensión requieren tiempo y la participación activa. Asimismo, esta transmisión de contenido contiene elementos que no solo apelan a la razón, sino que también con su lenguaje gráfico habla a través de valores emocionales, activos e individuales que lo hacen distinto frente a otros medios. Su papel no estriba solo en la información que porta, sino en la relación que con el lector desarrolla en cuanto activa e integradora de lo racional y emocional. A partir de esto, analizando el cómic desde su utilidad en la educación en valores, podríamos dividir algunas de sus potencialidades en dos sentidos: por un lado las relativas a la comprensión de contenidos valorativos, y por

otro las relativas a la expresión de la propia identidad y valores ligados a la construcción del propio yo.

Las potencialidades relativas a la comprensión están relacionadas con la información que este medio nos aporta. Los mensajes que transmite el cómic son informativos y por ello, susceptibles a crítica y análisis; son mensajes que podemos fragmentar para entenderlos en relación a la realidad que representan. Por ello, los procesos de crítica y análisis de contenidos que podremos llevar a cabo mediante el cómic, se convierten en una de las herramientas pedagógicas clave para ayudar a entender tanto los propios procesos informativos y valorativos que desarrollan los medios de masas, como el lenguaje y los mecanismos que se emplean para ello, sus representaciones o la forma en que reproducen estereotipos de género. Del mismo modo, este análisis de contenidos es igualmente aplicable a la realidad que les rodea. En estos contenidos se manifiesta de una forma congelada y clara toda una serie de elementos que también aparecen en su entorno, y por ello pueden servir como un ejercicio pautado y acompañado para comprender este entorno más inmediato (urbano, familiar, emocional...), y que esto les pueda facilitar el entender y comprenderse dentro de ese ambiente como receptores de esos valores asociados, pero también como actores y agentes sociales de cambio.

Otra potencialidad posible del cómic reside en el reconocimiento de la diversidad como clave para el fundamento de cualquier ulterior esfuerzo de repensar y educar nuestros modos de ver y de hacer. Directamente ligada con la educación en valores como la empatía, la tolerancia, o la desmitificación de los valores típicamente asociados al “ser hombre” o el “ser mujer”, el cómic a través de la visión de otras realidades ajenas, nos puede plantear un conocimiento informativo de situaciones cotidianas de otras personas, culturas, otros modos de hacer... De esta manera, puede llegar a convertirse en una herramienta para tomar conciencia de los problemas derivados de los distintos tipos de identidades que atraviesan a una persona (género, raza, clase social...). El cómic como elemento cultural pasa así de ser solo un espejo, a transformarse con una adecuada guía en ventana. Desde la habitación del yo personal y la realidad que le rodea, mediante la narración gráfica puede asomarse a otras realidades, a otras alternativas posibles. La relación con ellas de forma accesible, personal y marcada por los propios tiempos de comprensión de la persona, será un factor clave para entender lo que otra persona esté contando. Esta realidad sintetizada y estructurada tanto espacial como temporalmente, no solo permite vivir otras vidas (Bodei, 2014) y conocer el mundo que las rodea, sino que también gracias a esto se puede llegar a presenciar una relación entre acciones y consecuencias que de otro modo sería casi imposible. En pocas páginas y con un solo gesto, puedo entender acciones de largo recorrido. Gracias a esto dicha experiencia puede servir para comprender y madurar, ampliar la visión más allá de mí mismo (McLuhan, 1997). Esta experiencia puede implicar al alumnado con la realidad a través de una lectura activa y guiada, y de este modo generar interés y ansias de participación (VV.AA., 2011). Como herramienta para la comprensión de contenidos valorativos el cómic, en definitiva, puede dar acceso al alumnado a unas herramientas para que ellos mismos trabajen en entender su identidad y construirla conscientemente, comprendiendo cómo y quiénes son los demás y de este modo poder apreciarlos y buscar su integración en un marco activa de relaciones.

Una vez analizadas algunas de las potencialidades del cómic como comprensión, estarían también aquellas potencialidades del cómic relacionadas con la expresión propia del alumno en cuanto un sujeto conformado por su identidad personal y sus valores. El cómic como elemento artístico y creativo, tiene la potencialidad de poder ayudar al alumno a construir el propio relato de su identidad. Más allá de plantear

referentes y modelos de vida, puede ser clave también en potenciar el reconocimiento hacia sí mismo y por parte del grupo mediante la creación. Al proponérsele el hecho de generar su propio contenido, con el apoyo y el incentivo de la clase, se le otorga una nueva herramienta que le permite nuevos modos de expresarse y entenderse al adquirir un nuevo tipo de lenguaje que le ayudará a expresarse de formas nuevas y desconocidas. Previa explicación y guía, el trabajo en la adquisición de la capacidad creadora con el alumno podrá servirle para expresarse y proyectar elementos fuera de sí. La adquisición de un nuevo lenguaje pictórico le puede dar la capacidad de comunicar ciertos contenidos que no podría expresar verbalmente. Trabajar en el ámbito de la creación, ligado a la arteterapia puede fomentar el autoreconocimiento y empoderamiento del alumno a través del trazo, y el reconocimiento del grupo a través de aquello que ha creado (García, 2004). En relación a las cuestiones de género, puede servir para ayudar al alumnado a expresarse y comprenderse en la adolescencia, momento en que esto puede ser de especial dificultad, y a plasmar aquellos problemas derivados de la identidad de género para darles solución. Mediante la creación se obtiene un acceso clave a la curiosidad por aquello que se intenta representar, mezclando el componente lúdico de la propia actividad creativa con el reflexivo (García, 2004). La creación de cómics puede ser así una herramienta clave para el fomento de ciertos valores, la promoción de representaciones de género más adecuadas, o para la adquisición de todo un nuevo lenguaje mediante en el que poder expresar la propia emocionalidad. Frente a otros medios de masas, con el cómic los alumnos solo necesitarán un papel y un lápiz para comenzar a crear.

A día de hoy el trabajo de sensibilización y educación en valores a través del cómic es ya una realidad en varios ámbitos institucionales como por ejemplo el Ayuntamiento de Barcelona. Este en los últimos años ha venido celebrando diversas exposiciones relacionadas con la sensibilización a través del cómic como la de *La vida en papel: el cómic y la ilustración como herramientas de sensibilización* (2018) o la exposición de *Mujeres dibujadas: seis autoras de hoy revisitan a Nuria Pompeia* (2018). Asimismo, también desde el propio ayuntamiento apuntan en esta línea con el *Premio Joven de Cómic Sant Martí para la prevención y erradicación de la violencia machista* (2017) o con la elaboración de varios cómics impresos distribuidos a lo largo de la ciudad llamados *Blanca, Rosita, Barcelona: historias cotidianas de convivencia* (2018), que pretenden combatir el machismo y el racismo, y generar actitudes de tolerancia y respeto explicitando diversas situaciones discriminatorias que ocurren en la día a día de la ciudad. Dicha herramienta también ha sido empleada como elemento educativo en asociaciones y ONGS para sus campañas de sensibilización, o incluso en el ámbito filosófico por el proyecto *filosofía 3/18*, utilizando este tipo de materiales para acercar la reflexión filosófica crítica a todos los públicos por franjas de edades, generando materiales específicos para cada grupo.

### **Narrativas gráficas**

Según lo dicho hasta ahora, podemos asegurar que la formación de la identidad aparece en relación a un proceso narrativo que la propia persona tiene sobre sí, fuertemente ligado en la actualidad a los medios de masas como agentes educadores. Los valores de cada persona, mediatizados, están significativamente influidos por la identidad de género asignada, y es así que desde la coeducación se plantea repensar estos valores y disociarlos de las categorías fijas del género, abdicando en favor de la autonomía moral del alumnado fundada en valores como el respeto o la empatía. Ahora cabe preguntarse ¿Cómo las narrativas gráficas pueden modificar y actualizar el

panorama educativo? Estos breves ejemplos, que serán ampliados con los materiales anexados a este trabajo nos pueden ayudar a comprender esta cuestión.

a) Uno de los puntos principales que señala la coeducación como foco de atención, es el problema asociado a la historia de raíz androcéntrica y patriarcal, pues esta ha sido la causa de que la historia de las mujeres haya sido un relato parcializado, menospreciado e invisibilizado. Ante este problema, desde las narraciones gráficas surge una posible solución: plantear el cómic como un elemento de reintroducción de la historia de las mujeres en el ámbito de la cultura popular. Llevando a cabo acciones en este sentido se introduciría de lleno no solo la problematización de la historia de las mujeres a lo largo del tiempo, sino también la visibilización de un elenco de mujeres protagonistas como figuras relevantes en el imaginario colectivo y en la elaboración de la historia y de los referentes. Este fenómeno está comenzando a darse actualmente con la gran cantidad de novelas gráficas que están saliendo al mercado, tales como la de *Sally Heatcote, sufragista* (VV.AA., 2018) u *Olympe de Gouges* (Catel, y Bocquet, 2012). Un caso ejemplar en esta línea es el que aparece en el manga histórico *Miss Hokusai* de Hinako Sugiura (2018). En él se nos narran fragmentos de la vida de Oei, hija de un famoso pintor de la época Edo japonesa conocido como Hokusai. En este manga aparece planteado el problema de las mujeres en la historia del arte, en cuanto la figura de la hija queda supeditada social e históricamente a la autoridad masculina. Oei se muestra como una gran pintora apreciada en su estilo, pero sus obras serán tomadas como pertenecientes a las que realizó su padre. De este modo, este manga en el ámbito escolar podría servir para plantear dicho problema al alumnado y relacionarlo con los contenidos temáticos del currículum, así como para acercar de una forma innovadora a una realidad histórica diferente y fomentar el aprendizaje de una manera inmersiva a través de materiales que el propio alumnado maneja. Así se podrán introducir nuevas figuras históricas, conceptos críticos o acontecimientos concretos en su imaginario.

b) Otra manera de emplear el cómic en el ámbito escolar la de explotar de un modo explícito su potencial como obra crítica con la sociedad y como promotora de nuevos modelos sociales. Este tipo de uso en concreto puede recaer principalmente en aquellos cómics cuyo contenido es esencialmente de denuncia y visibilización, y nos propone a través de diversas herramientas interesantes y creativas, en clave de análisis, cómo observar la propia situación social, o cómo entender a la propia persona que nos narra a través de los modos de su expresión particular sobre un problema. En ocasiones este tipo de ejercicio nos dará herramientas concretas para un abordaje crítico mediante la información de primera mano que nos brinda y el diagnóstico que hace, o a través de los modelos de actuación que propone. En este tipo de obras recae el hecho de la visibilización de las desigualdades de género o la crítica a todo tipo de prejuicios y situaciones que se dan a diario. En este caso, una gran parte del movimiento de fanzine que se da a nivel local en varias partes del mundo sirve para expresar todo este tipo de ideas y análisis personales en clave cómic. La llave de estas obras es la información que nos brindan de primera mano tanto objetiva como subjetiva, y su poder visibilizador de modelos alternativos de entenderse en relación. En este sentido, podríamos hablar de las obras de autoras como Marjane Satrapi, Julie Doucet o de Alison Bechdel con su famosa obra *Lo indispensable de unas lesbianas de cuidado* (2014). En esta obra se ve claramente el relevante papel de la crítica social mediante un medio como el cómic. La autora, en relación al movimiento LGTBI de Estados Unidos, relaciona principalmente la visibilización de la vida cotidiana de personas militantes del movimiento con un análisis crítico del patriarcado y de muchos otros elementos cotidianos de unas personas

divergentes con los modelos normativos de identidad en la sociedad. En cuanto al impacto de esta obra en el ámbito escolar se puede destacar un aspecto concreto: en una de sus tiras se nos plantea un pequeño "test" para juzgar si una película representa mínimamente a las mujeres en su contenido, de tal forma que esta ha de superar tres exigencias mínimas. A partir de este test, la mayoría de las películas nos podrán mostrar cómo el cine más comercial estará basado, en su mayor parte, en estereotipos sexistas y degradantes de la mujer. Este test será conocido más adelante como "Test de Bechtdel" en referencia al nombre de la autora, y es una clave actualmente en el análisis feminista sobre los medios de masas. Trabajando este tipo de materiales en el aula y comentando algún fragmento que problematice el entorno del alumnado ligado al género puede ser una gran herramienta para fomentar su espíritu crítico y analítico. Además, estos materiales pueden servir igualmente como guía para una lectura que les sirva para repensar algunas de las ideas relacionadas con las identidades de género, o que les incentive a acercarse a las historias de alguna persona concreta en este sentido.

c) Por último, el potencial educativo también recae fuertemente en el género más autobiográfico del cómic, pues este introduce a las realidades vividas por otras personas y nos presenta su entorno, sus experiencias y sus emociones. De este modo, mediante el cómic nos da un material único accesible y en primera persona para poder conocer la diversidad humana, y entender desde la propia persona qué es lo que ocurre en su vida o cuáles son sus problemas. Por ejemplo, puede ayudarles a hacer empatizar con personas que vivan su sexualidad fuera de la heterosexualidad, fomentar la desaparición de estereotipos sexistas fruto del desconocimiento o tender puentes entre alumnos que creen sentirse solos en sus problemas. De este modo, mediante el cómic podríamos conocer la realidad de otros países y qué significa ser mujer en ellos con la obra de Marjane Satrapi, o qué significa ser hombre en un entorno cristiano practicante y como esto afecta a la relación con personas de otro sexo o a la percepción del amor con la obra *Blankets* de Craigh Thompson (2015). Igualmente podríamos viajar y conocer los sueños y esperanzas de una mujer en Costa de Marfil y sus luchas para hacer frente a las imposiciones de un mundo fuertemente patriarcal en la obra *Aya de Yopougon* de Marguerite Abouet (2007). Con alguno de estos ejemplos se podrían tratar en el aula, por tanto, las cuestiones de género introduciendo a los alumnos la obra y su contenido para fomentar posteriormente la reflexión sobre estos materiales y la investigación propia sobre dicha temática. Los cómics pueden servir como base de todo tipo de dinámicas de compartir experiencias en conjunto, de creación de contenidos propios para visibilizar sus propias experiencias respecto al género, etc.

d) Como colofón es también destacable siguiendo lo hablado, el empleo de los cómics como una herramienta para la introducción cualquier tema en la didáctica ordinaria. Por ejemplo, con *Filosofía en viñetas* (Patton, y Cannon, 2018) o *Logicomix, una búsqueda épica de la verdad* (VV.AA., 2014) se podrían explicar varias de las cuestiones relacionadas con la historia de la filosofía de una forma dinámica.

## **Conclusión**

Como se ha mostrado, la urgencia de tratar el tema de la educación en valores y la aproximación al conocimiento crítico de los medios de masas son dos temas cruciales si se quiere educar a jóvenes con identidad propia, consciente y autónoma. Para ello, hay que actuar desde el conocimiento de que la escuela ha trascendido los muros de la institución, y de que la educación en valores ha de hablar un nuevo lenguaje y



desarrollarse en paralelo con los contenidos de los medios de masas. Para ello, cabe combinar la perspectiva más abierta y actualizada de la coeducación con la utilización de materiales que hablen el lenguaje del alumnado en las aulas, como el cómic. Este, como posible material para reflexionar sobre el género, narrado a través de los medios de masas, constituye una gran herramienta informativa y de crítica para el alumnado, así como un elemento creativo que puede ser esencial para la expresión de la emocionalidad de la persona, el autoconocimiento, el reconocimiento del grupo y el estrechar vínculos. El cómic, como herramienta que parte de unos elementos sencillos, bien empleado puede servir asimismo como introducción de la historia de las mujeres en el imaginario juvenil y la creación de puntos de referencia; también como elemento de crítica social de los estereotipos de género, el sexismo, etc., y además como una ventana a otras realidades personales que fomenten tanto el conocimiento de la diferencia, como el respeto y la empatía para con esta.

## **Bibliografía**

- ABOUEY, M., y OUBRERIE, C. (2007). *Aya de Yopougon*. Barcelona: Norma editorial.
- AGAMBEN, G. (2008), *Què vol dir ser contemporani?* Barcelona: Arcadia.
- ALCANTARILLA, F.J. (2014). *El siglo XX en viñetas: relaciones internacionales y humanismo en el cómic europeo*. Universitat Pompeu Fabra, Cataluña.
- BARBÉ I SERRA, A., Carro, S., y VIDAL, C. (2014). *La construcción de las identidades de género: actividades para trabajar con jóvenes y adolescentes*. Madrid: Catarata.
- BARTUAL, R. (2010). *Poética de la narración pictográfica: de la tira narrativa al cómic*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- BECHDEL, A. (2014). *Lo indispensable de unas lesbianas de cuidado*. Barcelona: Reservoir Books.
- BODEI, R. (2014). *Imaginar otras vidas*. Barcelona: Herder.
- CARPENTER, E., y MCLUHAN, M. (1968). *El aula sin muros: investigaciones sobre técnicas de comunicación*.
- CATEL, M., y BOCQUET, J.L. (2012). *Olympe de Gouges*. Madrid: Sins entido.
- DEBORD, G. (2003) *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- DORFMAN, A., y MATTELART, A. (1984). *Para leer al pato Donald*. Madrid: Siglo XXI.
- ECO, U. (1995). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets.
- EISNER, Will (1998), *El cómic y el arte secuencial: teoría y práctica de la forma de arte más popular del mundo*. Barcelona: Norma editorial.
- FOUCAULT, M. (1996). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA, A. (2004). *Reflexión del pensamiento pedagógico de las artes plásticas: proyecto hacia una docencia renovada*. Universidad de Sevilla, Andalucía.
- MCCLOUD, S., (2016). *Reinventar el cómic*. Madrid: Aistberri.
- MCLUHAN, M. (1992). *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_ (1997). *El medio es el mensaje: un inventario de efectos*. Barcelona: Paidós.
- PATTON, M. y CANNON, K., (2018). *Filosofía en viñetas*. Barcelona: Debolsillo.
- PERAZA, C. y CARRERAS, A. (2011). *Coeducar des de l'ambit local: una aproximació al concepte de ciutats coeducadores*. Barcelona: Diputació de Barcelona.
- SUGIURA, H. (2018). *Miss Hokusai*. Tarragona: Ponent Mon.

- TAYLOR, Charles (1996) *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- THOMPSON, C. (2015). *Blankets*. Bilbao: Aistberri.
- VV.AA. (2011). *Chicos y chicas en relación: materiales de coeducación y masculinidades para la educación secundaria*. Barcelona: Icaria.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Mutaciones de la novela gráfica*. Barcelona: Errata naturae.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Logicomix, una búsqueda épica de la verdad*. Barcelona: Salamandra.
- \_\_\_\_\_ (2018). *Sally Heatcote, sufragista*. Barcelona: La cúpula.

### **Webgrafía**

- (2017). *III Premi jove de còmic Sant Martí per a la prevenció i eradicació de la violència masclista*. Consultado 3 mayo 2018 en <http://premijovecomicsantmarti.cat/>
- (2018). *Exposición. Mujeres dibujadas. Seis autoras de hoy revisan a Nuria Pompeia*. Consultado 10 mayo 2018 en [https://www.barcelona.cat/infobarcelona/es/exposicion-mujeres-dibujadas-seis-autoras-de-hoy-revisitan-a-nuria-pompeia\\_581339.html](https://www.barcelona.cat/infobarcelona/es/exposicion-mujeres-dibujadas-seis-autoras-de-hoy-revisitan-a-nuria-pompeia_581339.html)
- (2018). *La vida en papel, el cómic y la ilustración como herramientas de sensibilización*. Consultado 10 mayo 2018 en [http://ajuntament.barcelona.cat/biblioteques/es/noticia/la-vida-en-papel-el-comic-y-la-ilustracion-como-herramientas-de-sensibilizacion\\_564010](http://ajuntament.barcelona.cat/biblioteques/es/noticia/la-vida-en-papel-el-comic-y-la-ilustracion-como-herramientas-de-sensibilizacion_564010)
- Filosofía 3/18*. Consultado 25 abril 2018 en <https://www.grupiref.org/filosofia-318/>
- Presentación del nuevo cómic Anti-Rumores*. Consultado 17 mayo 2018 en <http://ajuntament.barcelona.cat/dretsiversitat/es/noticia/presentacion-del-nuevo-comic-anti-rumores>

# ¿LA EXPERIENCIA ESTÉTICA PUEDE CREAR FORMAS DE VIDA?

JOÃO COSTA LIMA

## Resumen

Este artículo examina las posibilidades de la experiencia estética como potencia creadora de formas de vida. En primer lugar, presento la noción que propone Rancière de “régimenes del arte” para cuestionar las tradicionales perspectivas de la estética. A partir de ahí, paso a analizar la separación entre experiencia artística y mundo de la vida, que estarían en la base de cada uno de los principales regímenes del arte. En seguida, defino “forma de vida” a partir de Agamben, y posteriormente presento los conceptos de “sujeto encarnado” y “expresión creadora” de Merleau-Ponty. Para finalizar, elaboro mis conclusiones acerca de los vínculos entre experiencia estética y formas de vida, tomando como base prácticas artísticas contemporáneas, como la danza y la *performance art*.

“*In man's struggle against the world, bet on the world.*”

Franz Kafka<sup>1</sup>

## Introducción

¿Qué hace un cuerpo que baila?, ¿puede el arte incidir en la realidad? A partir de tales cuestiones, trataremos de investigar la pertinencia de la interrogación que da título a nuestro ensayo, atentos a los desafíos que tal presuposición puede acarrear y al modo como algunas de las principales perspectivas filosóficas han comprendido la experiencia estética. Nuestro interés aquí no se trata de retomar la vieja cuestión del artista demiurgo, ni tampoco de analizar de forma exhaustiva la noción de la creatividad, sino más bien el de examinar el proceso de manifestación del arte como síntesis con la vida.

Así pues, veremos como la relación entre arte y filosofía ha ido transformándose a lo largo del tiempo y reconfigurando lo que el filósofo Jacques Rancière llama de “régimen de identificación específica del arte” (2012, p. 17). Es importante señalar que, aunque este ensayo pretenda situar los momentos de análisis específicos en su marco histórico, nuestro objetivo no es tanto el de proveer una historia de la estética sino el de operar un desplazamiento de perspectiva. Por lo tanto, aquí veremos cómo los principales regímenes del arte se han reelaborado de acuerdo con las concepciones de la realidad, así como el entendimiento sobre los procesos de subjetivación de cada contexto. Finalmente, trazaremos algunas direcciones que nos permitan entrever la intersección entre práctica artística y los modos de existencia.

Nuestra convicción es que la tradición filosófica ha comprendido el arte de forma separada de la realidad. Sea como metáfora de la naturaleza o como experiencia autónoma de los sentidos, la experiencia estética habitualmente aparece en la filosofía del arte como vivencia desvinculada del mundo de la vida. Tal escisión se hace aún más problemática al tomar como objeto de estudio las expresiones artísticas contemporáneas, especialmente las llamadas artes vivas, de acuerdo con Patrice Pavis: «El arte vivo no es un género nuevo, acoge prácticas conocidas pero excluidas del teatro literario o visual. Una lista no exhaustiva incluiría la *performance*, el *body art*, las artes visuales, la danza, el teatro físico, el mimo, acciones políticas y el arte de acción» (2016, p. 23). Una vez que tales manifestaciones frecuentemente logran borrar las

---

<sup>1</sup> Kafka, Franz, (2011), *The Zürau Aphorisms*, trad. Michael Hofmann, New York, Random House, p. 52.

fronteras entre arte y vida, ficción y realidad; se hace evidente la arbitrariedad implícita en estas distinciones.

A partir de ahí, con la intención de afinar nuestra investigación, proporcionaremos una breve definición de “forma de vida”, inspirada por la concepción del pensador italiano Giorgio Agamben en su libro *Medios sin Fin* (2001). Tal como entiende el autor, forma de vida indicaría una conjunción inseparable entre los dos términos. En seguida, examinaremos los conceptos complementarios de “sujeto encarnado” y “expresión creadora”, propuestos por el filósofo Maurice Merleau-Ponty como maneras de superar los dualismos tradicionales que nos impiden integrar la experiencia estética y los modos de vivir. Nuestro fin es proporcionar una alternativa conceptual capaz de interpretar el arte en tanto que experiencia arraigada en sus condiciones inmanentes, pero no exenta de potencia transformadora.

### **Los regímenes del Arte**

Diversas han sido las experiencias artísticas a lo largo de la historia, dando paso a formas variadas y constituyendo la aprehensión del arte según el contexto. A consecuencia, el propio concepto de arte también se ha ido transformando y al mismo tiempo modelando el campo artístico de modo heterogéneo. Así pues, la noción de arte presenta una historia inacabada, siempre cambiante, en la que su única constancia es su propio dinamismo. De tal manera, esa tendencia a la indeterminación parece ser constitutiva al ejercicio artístico, continuamente reconfigurándose para volver a desconfigurarse.

Así mismo, estos procesos que identifican la experiencia estética resultan en dinámicas de diferenciación del arte decisivas para la institución del ámbito artístico. En efecto, para que haya arte se exige un discurso que lo reconozca en cuanto tal. Según afirma el filósofo Jacques Rancière: «No basta con que haya arte, con que haya pinturas o músicos, bailarines o actores. No basta, para que haya sentimiento estético, con que disfrutemos al verlos o escucharlos. Para que haya arte se precisan una mirada y un pensamiento que lo identifiquen. Y dicha identificación supone un proceso complejo de diferenciación» (2012, p. 15). En otras palabras, la experiencia estética no es una práctica sensible que ocurra de modo autónomo, sino que supone un régimen de identificación previo a la experiencia misma. Una especie de marco institucional que la apoyaría, avalando y dirigiendo su inscripción en la constitución de lo común.

Por ese motivo, la idea misma de arte ha sido disputada a través de los tiempos, caracterizándose de acuerdo con los diferentes contextos. Así pues, pese al dinamismo de las prácticas artísticas, el filósofo francés afirma que: «el “arte” no es el concepto común que unifica las diferentes artes. Es el dispositivo que las hace visibles» (Rancière, 2012, p. 32). De ahí, que la pluralidad de perspectivas del arte haya sido sometida a un largo proceso de construcción histórico-social, un procedimiento que ha resultado en la clasificación que referencia el arte en los términos que conocemos en el occidente. De esa manera, identificamos junto a Rancière, algunos de los principales regímenes que han orientado la historia del arte. Entre ellos, indicaremos aquí de manera abreviada, el régimen mimético o representativo y el régimen estético.

De acuerdo con Rancière, el régimen mimético nace en la Grecia antigua, inaugurando la representación de la naturaleza como imposición casi absoluta a las formas de comprensión del arte, cosa que perdurará algunos milenios. El término *mimesis* significará para los griegos la reproducción del mundo externo, por lo que la teoría mimética surge de la división de las actividades humanas entre las que producen cosas reales y las que, por el contrario, crean representaciones o cosas ficticias. Así

pues, el arte sería una práctica humana dedicada a la mera función de reproducir la naturaleza, sin añadir nada a la realidad.

Sin embargo, el predominio de la teoría mimética no es del todo homogéneo, por lo que encontramos valoraciones discrepantes sobre el ejercicio representativo entre diferentes pensadores antiguos, basta pensar en las variaciones entre el pensamiento platónico y el aristotélico. Así mismo, pese a los contrastes entre perspectivas sobre el ejercicio mimético, hallamos en este régimen una exigencia común al quehacer artístico: la sumisión al parámetro de la realidad. Por lo tanto, notamos que la concepción del arte como semejanza con la realidad revela una separación de fondo entre la práctica artística y el mundo de la vida. Tal cisma se presenta como inherente a la teoría mimética, así como la implícita noción de realidad fija que constituye esta división. En efecto, si lo que rige la práctica artística en el régimen mimético es un criterio de identificación objetiva, entrevemos aquí una ontología monista que determinará las gradaciones de la realidad, en la que la experiencia estética se situará necesariamente fuera.

Para el filósofo francés, este desacoplamiento entre arte y realidad surge a consecuencia de una división precedente establecida por el régimen mimético entre forma de ser (*aisthesis*) y forma de hacer (*poiesis*) (p. 16). De acuerdo con el autor, la *aisthesis* designaría la percepción sensorial, comprendida como pasiva o receptiva. En este sentido, la percepción sería opuesta a la intelección, y situaría el objeto de nuestra percepción en el exterior, o sea, fuera de nosotros. La *poiesis*, a su vez, comprendería la actividad de crear algo que antes no existía, o sea, la capacidad de convertir algo inexistente en ser. Así pues, en este punto notamos como el régimen mimético o representativo se basa en una separación fundamental: la distancia entre la percepción y la acción, un dualismo que implicará una fisura entre el mundo de la vida y la experiencia artística.

Más tarde, ya en el inicio de la Modernidad, ocurre la transformación del concepto de representación como principal parámetro para la comprensión del arte. Ahora los filósofos y artistas se dedicarán a reconceptualizar la experiencia estética, desplazando la exigencia mimética para finalmente resultar en el proceso de autonomización del arte. Tal movimiento se dará a través del cambio de los criterios representativos por criterios estéticos, es decir, ahora la práctica artística ya no será considerada únicamente bajo la función de la representación, sino que pasará a ser vista por «su pertenencia a un *sensorium* específico» (Rancière, 2012, p. 40).

De acuerdo con Rancière, el nuevo régimen ocasionará la conversión de la centralidad de los modos de hacer (*poiesis*) por los modos de ser (*aisthesis*). En otras palabras, ahora la aprehensión de la experiencia estética ya no se calificará exclusivamente por criterios de destreza técnica, sino mediante propiedades sensibles. En este sentido, las obras de arte pasarán a ser “apariencias libres”, desvinculadas de su función representativa, y la experiencia estética se dará a través del “libre juego”, tal como dice Kant en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, o sea una actividad que no tendrá otra finalidad sino la propia experiencia artística (1992, p.121-129). Esta conversión fundará un nuevo modelo estético que, a su vez, significará una alternativa a la imposición de la adecuación a una realidad fija. Para el filósofo francés, estos cambios preservarían la experiencia estética tanto de la supremacía de la forma sobre la materia, como de la intelección sobre la sensibilidad (Rancière, 2012, p. 42).

Según el autor, lo característico del régimen estético sería la doble suspensión implicada por la “apariencia libre” y el “libre juego”. Así pues, se darían en paralelo la interrupción de la práctica interesada sobre sus objetos de satisfacción, a la vez que la suspensión de la autoridad del entendimiento sobre la percepción. Ahora, la experiencia

estética se hallaría por medio de un “libre juego” entre las facultades intelectuales y sensibles. Eso finalmente resultaría en la neutralización de la sumisión de las cosas y personas a objetivos y facultades hegemónicas. De ese modo, la experiencia estética sería una apuesta por la igualdad de los sentidos, a diferencia del sistema de dominación identificado en el régimen mimético.

Sin embargo, pese a presentarse como una alternativa al dualismo entre sensibilidad e intelección, el régimen estético está fundado en la suspensión de la experiencia estética en relación con la existencia común. Esta sería justamente la cláusula que permitiría el proceso de autonomía o diferenciación del arte. Así pues, para afirmarse, el régimen estético necesitará mantener la experiencia artística en una esfera separada del mundo de la vida. Del mismo modo, el sujeto y el objeto, en esta experiencia estética, permanecen alejados, y en lugar de una constitución recíproca, transcurriría una relación unilateral. Esta fractura también se nota en relación con el individuo que vivencia la experiencia estética y los demás sujetos, una vez que la experiencia estética se daría exclusivamente de modo privado, sin lugar a la posibilidad intersubjetiva.

En resumen, la promesa de autonomía del arte implicada por la libre apariencia y el libre juego están fundadas en la presunción de que la experiencia estética se sitúa en una esfera suspendida, desvinculada de la vida. Esta suspensión surge como una paradoja a ser enfrentada por una teoría que pretenda pensar la experiencia estética en tanto que generadora de formas de vida, ya que por “forma de vida” entendemos precisamente una existencia inseparable de su forma.

## **Forma de vida**

Pero, finalmente, ¿qué entendemos por “forma de vida”? A fin de que podamos avanzar en nuestra reflexión sobre la posibilidad del arte engendrar formas de vida, se nos hace necesario aclarar de qué modo pensamos este concepto. La incertidumbre de tal idea corresponde al carácter inestable inherente a su significación. No obstante, la intersección conceptual entre los términos “forma” y “vida” viene a oponerse a categorizaciones abstractas, designando así algo que se puede percibir de forma específica.

En primer lugar, es importante destacar que por “forma de vida” vislumbramos una relación inseparable entre el modo y su existencia, es decir, aquí “forma de vida” se distingue de la noción formal de mero “estilo de vida”, alejado de implicaciones vitales y se caracteriza por ser una experiencia viva. Por eso, al interesarnos por esta noción, nos aproximamos a la siguiente definición que el pensador italiano Giorgio Agamben ofrece en *Medios sin Fin*: «Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir» (2001, p. 14).

Así pues, forma de vida designaría un movimiento vital, una expresión dinámica que se recrea de acuerdo con su existencia misma. Esta concepción contrasta con la habitual noción de que la vida es algo que poseímos, al afirmar que la vida se daría a través de sus modos y usos. A partir de tal definición se puede concebir la vida conectada a sus expresiones y, a consecuencia, los modos de vivir designarían procesos y posibilidades; todo lo contrario a determinaciones estáticas.

Por lo tanto, ahora ya no hay ni sujeto ni objeto de partida, sino relaciones por hacer. De hecho, en una forma de vida, el sujeto sería su propio objeto y el objeto sería su propio sujeto, o mejor, ahora el binomio sujeto-objeto dejaría de ser una oposición y pasaría a significar una interrelación, un quiasmo de constitución recíproca. De igual

modo, la extensión de las formas de vida tendría un largo alcance, ultrapasando los límites individuales del sujeto para influir en la vida común.

Ahora, la existencia se daría arraigada en su forma, en sus modos de ser. Tal intersección sería propia de la dimensión de la experiencia, o sea, una forma de vida sería un acto, una vivencia en la que los contornos del sujeto atravesarían su fondo y viceversa. En este juego, ambos movimientos se interpelarían mutuamente para dar lugar a una continua reconfiguración de los sentidos. Se trata, por lo tanto, de un concepto que establece la unidad entre los modos de hacer y la existencia misma, o sea, un espacio de tensión y vulnerabilidad entre la vida y su manifestación. En definitiva, la noción de forma de vida significaría el desplazamiento de la concepción esencialista del sujeto.

### **El sujeto encarnado y la expresión creadora**

Con el deseo de pensar la implicación de la experiencia estética en la constitución de formas de vida, encontramos en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, especialmente en la *Fenomenología de la Percepción* (1ª edición 1945), una contribución valiosa, en sintonía con las preocupaciones aquí citadas. Pese a que él no haya desarrollado expresamente una teoría del arte, sus elaboraciones ofrecen claves para superar las mencionadas antinomias referentes a la experiencia estética. Así pues, los conceptos de “sujeto encarnado” y “expresión creadora”, parten de una perspectiva integradora, capaz de vincular experiencia artística y vida, evitando los tradicionales dualismos apuntados en los regímenes mimético y estético.

A diferencia de los regímenes del arte vistos anteriormente, Merleau-Ponty parte de la comprensión de que la percepción y la acción conforman una unidad indescomponible, en la cual la conciencia humana estaría vinculada a la actuación del sujeto. Tal cruce se daría mediante un doble-movimiento entre las dimensiones fisiológica y la psíquica que, a su vez, implicaría en otras intersecciones, tales como: el individuo y la sociedad, el acto de significación y lo significado, el pensamiento y el lenguaje y la relación del pasado con el futuro. Así pues, de acuerdo con el filósofo, el sujeto no puede ser considerado de forma aislada a sus condiciones de arraigo, sino sólo en tanto que encarnado. En otras palabras, el yo o la conciencia estaría necesariamente enraizado en un cuerpo, y este, a su vez, sería su centro de acción (Merleau-Ponty, 1969, p. 173-179).

Entonces, si la percepción y la acción confluyen para constituir una forma de vida, a partir de la noción de sujeto encarnado ahora entrevemos la posibilidad de concebir una experiencia estética vinculada a los modos de existencia. Es aquí donde Merleau-Ponty da otro paso, al vincular la encarnación a la noción de expresión creadora. O sea, entre el sujeto encarnado y la expresión creadora habría una articulación interna o devenir sensible que apuntaría a la transcendencia de los límites propios.

Por “expresión”, el filósofo comprende el acto mismo de expresarse, no el producto o resultado de tal acción. De igual modo, por “expresión creadora” el filósofo indica el momento en que un nuevo sentido emerge. O sea, la expresión creadora designaría el instante en que un cuerpo sería incapaz de expresarse en su figura actual, siendo, por eso, impelido a realizar operaciones expresivas en las que no se usan significados ya dados, sino que se generan significaciones inéditas. Sería, por lo tanto, a través de los actos de expresión creadora que el cuerpo iría más allá de sí mismo, al

superar las condiciones en que está inserido. Este movimiento manifestaría radicales novedades expresivas hasta convertirse en una nueva forma de vida<sup>2</sup>.

La conjunción entre las nociones de sujeto encarnado y expresión creadora nos permite ver como una forma de vida es capaz de trascenderse sin perder el vínculo con su situación factual. Sin embargo, hay que tener en cuenta que tal transcendencia no se trata de una vivencia exclusiva al arte, sino que pertenece a la experiencia de la vida misma, en su absoluta complejidad y dinamismo.

### **El cuerpo que baila**

Uno de los motivos que provocó la elaboración de este ensayo fue la inadecuación de ciertas prácticas artísticas contemporáneas a los regímenes tradicionales del arte. Dado que es propio del campo artístico su continua redefinición –lo que también implica una continua expansión de sus límites– buscaremos ahora repensar la experiencia artística de modo distinto a las convenciones de la teoría estética o de la filosofía del arte, tomando partido de las contribuciones de Rancière, Agamben y Merleau-Ponty, así como perspectivas del arte contemporáneo.

El desajuste entre las tradicionales teorías estéticas y ciertas prácticas artísticas actuales se da principalmente por los siguientes motivos, a saber: al centrar sus discursos en el ejercicio pictórico, enfocando sus estudios en objetos inmóviles, tales concepciones ignoran experiencias estéticas contemporáneas decisivas, como las que se dan en las artes del movimiento (el teatro, la danza, el circo y la *performance*). Por eso, no es de extrañar que los mencionados regímenes del arte se hayan ocupado sobre todo de cuestiones relacionadas con la representación de la realidad o con la autonomía de la fruición artística, de modo que el uso del término “experiencia estética” convencionalmente se refiera a las formas de aprehensión de lo bello, excluyendo los procesos más radicales de subjetivación a través del arte.

No se trata de que los principales regímenes del arte hayan ignorado por completo el ámbito de las artes del movimiento, ni tampoco la cuestión de la creación. Sin embargo, las tradicionales concepciones de la danza y del teatro han sido desarrolladas bajo los mismos criterios de representación o de armonía y gracia propios de las perspectivas miméticas o de la “apariencia libre”. Tal como hemos visto, pese a las diferencias esenciales, ambos regímenes operan bajo el dominio de una ontología monista y resultan en la separación entre el arte y la vida. Además, los dos sistemas asumen una visualidad estática, ignorando la potencia dinámica o constitutiva del quehacer artístico. Por lo tanto, sus clasificaciones no son suficientes para tratar las nuevas formas de experiencia estética, que precisamente tienen como *modus operandi* la ruptura de las fronteras disciplinares y el vincularse al mundo de la vida. Ante la indistinción de los discursos de la filosofía del arte sobre la experiencia estética, aquí reivindicaremos la singularidad de las prácticas artísticas, especialmente de las llamadas “artes vivas” (Pavis, 2016, p. 23).

No es novedad que un aspecto determinante para la experiencia estética performativa sea su vinculación con el aquí y el ahora. En esta práctica, se asume que no existe artista, obra o espectador aislados del mundo. Por este motivo, las experiencias previas, así como la posición actual de cada participante involucrado en el acto performativo, también serían, de un modo o de otro, constituidoras de la *performance*. Esta condición nos conecta al concepto de sujeto encarnado propuesto por

---

<sup>2</sup> Para un estudio más detallado sobre la noción de “expresión creadora” en Merleau-Ponty, ver: Slatman, Jenny (2003), *L'Expression au-delà de la Représentation: sur l'aisthèsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, University of Michigan, Peters Publisher.



Merleau-Ponty, una vez que tal noción comprende que ningún sujeto estaría desligado de su contexto. De la misma manera, el filósofo designa que el centro de acción del sujeto sería su cuerpo, también entendido como unidad indescomponible entre percepción y acción (Merleau-Ponty, 1969, p. 247).

Así pues, el *hic et nunc* requerido por las artes vivas se expresa a modo de una experiencia corporal en la que artista, obra y espectador se constituyen simultáneamente. Mediante esta red de relaciones recíprocas, entrevemos la ruptura de la dicotomía entre el artista y el receptor y, en consecuencia, la substitución de la tradicional concepción de la comunicación en una sola dirección, por la de un acto compartido. Este carácter vivencial es decisivo para que la experiencia estética performativa ultrapase los perímetros de la representación, estableciendo una relación de cuerpo a cuerpo con el mundo.

Es solo a partir de este contacto directo entre la forma y la vida que el acto performativo toma lugar. Este sería uno de sus rasgos definidores: la apertura al mundo de la vida, al juego de las intensidades vivas. Esta apertura, a su vez, daría paso a un proceso de interc corporeidad mediado por la *performance*, que involucra tanto el artista como el espectador. Ahora, a diferencia de los anteriores regímenes, el objeto de nuestra percepción ya no es estático ni exterior a nosotros y, de igual forma, nuestra experiencia estética ya no es pasiva, sino dinámica. Igualmente, ya no se trata de capturar algo dado, ni adecuarse a una realidad fija, sino de asumir una posición que nos permita realizar la realidad, en la misma medida que es a través de su materialidad que nosotros también nos realizamos. De tal modo, asumimos una perspectiva inconstante, entre lo que es y lo que aún está en camino de ser.

Entonces, frente al cuerpo que danza pasamos a entrever una mutación en nuestra sensibilidad. Aquí se abre un horizonte en nuestra propia capacidad de sentir, lo que directamente asociamos a la expresión creadora formulada por Merleau-Ponty. En efecto, a través de la danza, se observa el cuerpo del bailarín esforzándose para ir más allá de sí mismo, para así generar sentidos inéditos, sin paradójicamente desvincularse de la materialidad de sus condiciones de arraigo: su estructura fisiológica, el suelo que pisa, la ley de la gravedad y el tiempo que avanza, entre otros. Estas constantes nunca le abandonan, sin embargo, tampoco le bastan, el sujeto necesitará apropiarse de ellas, revelar sus formas y convertirlas en su propio mundo. Mediante este procedimiento, el cuerpo que baila se supera, realizando, a la vez, una plena síntesis con la vida.

En efecto, durante su danza el bailarín experimenta el esfumarse de los contornos de su cuerpo. Se trata de una mutación, una expansión que va más allá de la representación. Además, esta dilatación ocurre en el mismo cuerpo que camina por las calles, que come, duerme, trabaja, etc. Entonces, ¿cuáles serían los límites entre el arte y la vida? ¿Dónde empieza uno y acaba el otro? Dicho de otra manera, si el cuerpo que baila es el mismo que el que experimenta el día a día, en ese tránsito deben ocurrir un sinnúmero de correspondencias. Igualmente, mediante este atravesamiento, el contexto histórico-social en el que el bailarían interviene, debe resentir las consecuencias de los movimientos bailados.

Pero, pese tales intercambios, ¿cuándo un mero gesto o movimiento pasa a ser considerado danza? O al revés, ¿cuándo una danza deja de ser considerada arte y pasa a integrarse en el ámbito de la vida? Las cuestiones sobre la legitimación y el alcance del gesto bailado nos remiten directamente al pensamiento de Rancière: «Para que haya arte se precisan una mirada y un pensamiento que lo identifiquen» (2012, p. 15). Si es verdad que la producción simbólica requiere otras mediaciones que la distinguan de las acciones ordinarias, como la cuestión de la técnica, entre otras, ¿qué criterios o discursos legitimarían tales prácticas, excluyendo otras? Y, en la misma dirección, si es

posible distinguir el instante del espectáculo del mundo de la vida, debemos igualmente aceptar que se trata de una separación contingente.

Aquí se hace necesario recordar que la noción de práctica artística no sólo designa lo que se expone en las instituciones oficiales del arte. Una práctica es, por lo tanto, una experiencia en sí, no sólo el entrenamiento o resultado de algo, sino un momento de reinención y sedimentación de saberes. Entonces, la danza es un proceso continuo que se realiza en el cuerpo del bailarín pero que va más allá del momento de su *performance*, revelándose una praxis de conciencia sobre el mundo. Así pues, el bailarín sería simultáneamente el objeto y el instrumento de su propio conocimiento. Por eso, entendemos que durante la danza, aunque esté situada en un escenario y enmarcada en un teatro, el cuerpo que baila mueve toda su experiencia, irradiando intensidades y transformando la red de relaciones en que está inserido.

Por eso, la experiencia estética no se restringe a un fenómeno metafísico entrelazado a aspectos de trascendencia subjetiva. Aquí es importante destacar que las prácticas artísticas implican consecuencias histórico-sociales directas, así como de intersubjetividad política. Como ya hemos visto, la experiencia estética requiere una apertura a la alteridad. Durante su danza, el cuerpo que baila nunca está sólo, sino que se manifiesta en un constante diferir. Se trata de la afirmación y producción de diferencias, lo que a su vez proporciona la reinención y expansión de la vida, o la creación de nuevos modos de existencia. En otras palabras, a través del ejercicio artístico, se ensaya y se performa la realidad misma.

## Conclusión

En el recorrido aquí realizado, hemos buscado ofrecer instrumentos para una teoría estética que ambicione reconciliar el ámbito del arte con el mundo de la vida. Por eso, la perspectiva que pretendemos formular no comprende la experiencia estética como una práctica centrada exclusivamente en la trascendencia subjetiva. Por el mismo motivo, no la comprendemos como separada de su contexto histórico-social. Del mismo modo, tampoco la entendemos como una vivencia que puede ser restringida a sus determinantes histórico-sociales. Se trata, por lo tanto, de un esfuerzo por superar perspectivas unilaterales para finalmente abordar la experiencia estética como un campo de posibilidad y realización.

Así pues, a través de los conceptos que hemos examinado, hemos intentado reconectar con un sentido de la estética más radical, viéndola como algo enraizado en la experiencia corporal. Tal planteamiento implica una formulación de la teoría estética necesariamente dinámica e intersubjetiva. Por eso, optamos por acceder a una perspectiva expandida de experiencia artística, evitando definirla con contornos fijos. Nuestra cautela se dio justamente por entender la experiencia artística como una negativa a sometimiento a las limitaciones de un concepto fijo de realidad. En ese sentido, frente al monismo óptico, optamos por un pluralismo existencial. Así pues, el arte parece enseñarnos que, en lugar de restringir su alcance, su tendencia sería la de extralimitar los límites de lo posible.

En efecto, al borrar las fronteras entre realidad y representación, la experiencia estética nos interpela sobre la facticidad de lo ficticio. Esto nos lleva a considerar la posición fronteriza del arte en el mundo. O sea, el arte parece reivindicar la *indiscernibilidad*<sup>3</sup> entre la realidad y la ficción, afirmando que la existencia no se

---

<sup>3</sup> El término “indiscernibilidad” no aparece en el diccionario de la Real Academia Española, pero sentimos la necesidad de emplearlo aquí.

restringe a la existencia física. ¿Qué efectos tiene eso? No nos interesa aquí indagar sobre la existencia de otros mundos posibles, sino afirmar la presencia de una infinidad de mundos dentro del mismo, el mundo de la vida.

Para considerar la facticidad de lo ficticio, basta recordar que los sueños muchas veces son experiencias más reales que las que tenemos cuando estamos despiertos. Sin embargo, si es cierto que la experiencia del arte no es un hecho corriente, también es correcto asumir que su manifestación no puede darse de otro modo que por medio de la articulación con sus condiciones históricas, políticas, institucionales, etc. Por eso, la potencia de la experiencia artística parece residir precisamente en su condición fronteriza: enraizada y trascendente a la vez.

Varias son las cuestiones que se desprenden al indagar sobre el vínculo entre arte y vida, especialmente si nos planteamos sobre la posibilidad de que arte incida en la realidad. Aquí hay que mencionar que nuestra posición se distancia de las consideraciones funcionalistas del arte, ya que concebimos que la práctica artística es una experiencia en sí, no sometida a otros fines. Por lo tanto, nuestro estudio no pretende atribuir utilidades o sacar provecho de la experiencia estética para la vida práctica. Sin embargo, la dicotomía entre la funcionalidad y la autonomía del arte nos parece irrelevante, una vez que comprendemos que las dos alternativas no son incompatibles. Nuestra tesis es otra: la manifestación del arte se da necesariamente inscrita en el mundo de la vida y por eso, se trata de una experiencia que genera consecuencias en la vida misma, o sea, crea formas de vida.

Finalmente, en lugar de conclusiones, nuestra investigación nos conduce a nuevas interrogaciones: ¿qué desafíos nos quedan para la instauración de un régimen del arte integrado a la vida? Por otro lado, ¿sería deseable la fundación de un nuevo régimen del arte o nuestra tarea sería precisamente la de acelerar la disolución de tales procesos de diferenciación? En la misma dirección, nos preguntamos ¿es posible concebir la experiencia artística fuera tales capturas?, ¿tiene el arte, realmente la capacidad de trascender los límites que le son impuestos? Y, por último, ¿qué tipo de sensibilidad necesitamos tener para concebir un arte que produzca formas de vida?

## **Bibliografía**

AGAMBEN, Giorgio (2001), *Medios sin Fin*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Ed. Pretextos.

KAFKA, Franz, (2011), *The Zürau Aphorisms*, trad. Michael Hofmann, New York, Random House.

KANT, Immanuel (1992), *Crítica de la Facultad de Juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Madrid, Ed. Monte Ávila.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1969), *Phénoménologie de la Perception*, «Collection Tel» 4, París, Éditions Gallimard [1ª ed. «Bibliothèque des Idées», Éditions Gallimard, 1945].

PAVIS, Patrice, (2016), *Diccionario de la performance y del teatro contemporáneo*, trad. Magaly Muguercia, México, Ed. Paso de Gato.

RANCIÈRE, Jacques (2012), *El Malestar en la Estética*, trad. M. A. Petrecca, L. Vogelfang y M. G. Burello, Madrid, Ed. Trota.

SLATMAN, Jenny (2003), *L'Expression au-delà de la Représentation: sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, University of Michigan, Peters Publisher.

# REPRODUCCIÓ I COSSOS REBELS: DE FEDERICI A LES NOVES TECNOLOGIES DE CONTROL

TURA TREMOLEDA RUIZ

## Resum

A *Caliban i la bruixa* (2018), Silvia Federici defensava la tesi que la Gran Caça de Bruixes efectuada a Europa durant els segles XVI i XVII havia estat un dels mecanismes de control social del cos femení, sobretot en la qüestió de la reproducció, més potents de la història. Avui, en l'era de la hipercomunicació i del panòptic digital voluntari, es donen encara mecanismes de disciplina del cos, malgrat hagin canviat estructuralment de forma. Una de les manifestacions d'aquests mecanismes de control és ni més ni menys que l'existència d'aplicacions mòbils que controlen tres aspectes de la reproducció: la fertilitat, l'embaràs i la menstruació. Recullen diàriament dades personals que milers de dones ofereixen voluntàriament, les processen i creen perfils de consumidores a les quals després se'ls retornarà aquesta informació en forma de directrius, consells i publicitat. En les següents pàgines s'exposarà com ho fan i per què constitueixen una evolució de la caça de bruixes i com serveixen al mateix objectiu.

## Introducció

Sílvia Federici, filòsofa italiana dels anys quaranta, exposa a la seva principal obra, *Caliban i la bruixa* (2018), que una de les grans aportacions del moviment feminista a partir dels anys setanta ha estat la crítica al pensament socialista i marxista que presentaven una visió parcial del treball i l'explotació –treball assalariat i industrial– ja que havien oblidat completament tota una gran àrea d'activitats: aquelles on les dones hi han estat més involucrades com ara la feina domèstica no remunerada i la reproducció. En aquesta mateixa obra desenvolupa, entre altres idees, una nova concepció de la Gran Caça de Bruixes que es va donar a Europa durant els segles XVI i XVII: aquesta pràctica no era res més que, de forma més o menys encoberta, un mecanisme social de control del cos femení.

Per què precisament el cos femení? En una època de davallada de la població i on predominava la idea que les grans nacions es mesuraven en nombre d'habitants, on s'estava esfondrant el feudalisme i el capitalisme començava a agafar forma, era estrictament necessària una alta taxa de natalitat. És per això que els principals estats europeus –França, Anglaterra– comencen a implantar mesures institucionals per a regular la reproducció. Aquestes mesures es concreten amb polítiques pro-natalistes que desposseeixen a les dones del control que tenien sobre el seu cos, la seva sexualitat i el seu dret a una reproducció lliure. La caça de bruixes, doncs, va significar l'eliminació material, a través de mètodes com la foguera, de milers de dones a tot Europa que es rebel·laven contra aquesta imposició: llevadores que no volien col·laborar amb les noves polítiques, dones que decidien no tenir fills, dones que tenien relacions sexuals extra-matrimonials o amb fins no reproductius i, evidentment, prostitutes.

Si fem un salt al present, és evident a primer cop d'ull que a l'Europa contemporània ja no es cremen dones que tenen control sobre la seva reproducció i sexualitat, però és possible afirmar que no existeix cap mena de mecanisme de control social sobre el cos femení? L'objectiu que em proposo és, principalment, reflexionar, a partir de les tesis de Silvia Federici sobre la caça de bruixes i el que va implicar, al voltant dels nous mecanismes de control social envers el cos femení, concretament sobre la seva reproducció. La tesi defensada és que, actualment, les noves tecnologies

propicien un nou mecanisme de control social que, si bé no té res a veure amb el que Federici exposa quan parla de l'època de la caça de bruixes, afecta gairebé totes les dones que viuen en societats occidentals.

El que es tractarà de demostrar és que les xarxes socials, la publicitat abusiva i la informació que milions de dones proporcionen a aplicacions mòbils configuren part d'aquest nou mecanisme de control que no només emmagatzema una quantitat de dades exorbitant, sinó que les utilitza per fins comercials arribant a condicionar la manera de relacionar-se de cada dona amb el seu cos i concretament amb la seva reproducció.

La investigació s'estructura en tres preguntes: la caça de bruixes va ser un mecanisme de control social del cos femení?, Quines són les noves tecnologies de control? I finalment, per què algunes aplicacions mòbils són nous mecanismes de control de la reproducció? Per a respondre la primera pregunta la bibliografia principal utilitzada serà *Caliban i la bruixa* (2018) de Silvia Federici i *Vigilar i castigar* (1979) de Michel Foucault. Per a respondre la segona pregunta, en primer lloc s'utilitzarà el concepte de panòptic digital que es troba a *La societat de la transparència* (2012) de Byung Chul-Han i diversos articles que defineixen els conceptes de noves tecnologies de la informació i la comunicació (TIC) i d'aplicacions mòbils. Finalment, per a respondre la darrera pregunta s'utilitzaran fonamentalment dos articles: "Menstruapps: ¿Cómo convertir tu menstruación en dinero (para los demás)?" (2016) i "Quantifying fertility and reproduction through mobile apps: a critical overview" (2015).

### **La caça de bruixes va ser un mecanisme de control social del cos femení?**

Federici situa l'inici de disciplinament dels cossos en el que històricament s'ha anomenat 'transició al capitalisme', una etapa històrica compresa entre la meitat del segle XV i la meitat del XVII, que fa referència a l'Europa en la qual el feudalisme desapareixia a marxes forçades i el capitalisme començava a prendre'n el relleu. Durant aquests dos-cents anys es va donar una reestructuració econòmica i social iniciada per la classe dominant que consistia fonamentalment en l'expropiació de terres de la pagesia europea per a fomentar la creació d'un model de treballador útil per a l'època industrial. (Federici, 2018, pp. 121-125).

És en aquest context que apareix la idea que els cossos s'han de disciplinar en vistes a la seva utilitat social. A grans trets, es poden distingir tres àmbits que contribueixen al sorgiment d'aquesta idea: en primer lloc, en l'àmbit econòmic s'observa com aquest capitalisme primitiu es va donar en forma de privatització de les terres dels pagesos i revolució de preus a l'alça, de manera que els individus ja no podien subsistir per si mateixos i calia, per tant, dividir el treball en productiu –en forma de treball fet per aconseguir un sou– i reproductiu –relegat exclusivament a les dones–. Aquesta divisió va redefinir la posició de la dona dins l'àmbit social i va implicar una dependència molt forta de la dona envers l'home, encasellant-la en la tasca reproductiva i fent-la dependent del patró i de l'Estat mitjançant aquest sou.

En segon lloc, des del punt de vista demogràfic, cal entendre que hi ha un context de descens de la població i d'una gran crisi econòmica, provocats per les grans crisis agràries, les epidèmies i les guerres llargues i constants, com ara la Guerra dels Trenta Anys, i hi predominen les idees d'una teoria poblacional expansionista i d'una introducció de polítiques que promouien el creixement de la població. Aquesta mentalitat troba el seu punt màxim a mitjans del segle XVI, quan es va popularitzar la idea que el nombre de ciutadans determinava la riquesa d'una nació. Aquí sorgeix, doncs, un nou concepte de l'ésser humà: la persona passa a ser una matèria primera al servei de l'Estat. Conseqüentment, a nivell institucional, comencen a sorgir mesures

pro-natalistes, concretades en lleis pro-maternitat i anti-celibat, ja que la família passa a ser de gran importància –transmetia la propietat– i s’entén la reproducció com a creació de força de treball. (Federici, 2018, p.185 i 251).

En tercer lloc, des de l’àmbit filosòfic apareix la Filosofia Mecanicista, amb Descartes i Hobbes com a màxims exponents, que tracten àmpliament de la mecànica del cos, ja que una de les seves preocupacions primordials era el control sobre la naturalesa humana. Tal i com Foucault afirma a *Vigilar i castigar* (2012): «L’*Homme-machine* de La Mettrie és a la vegada una reducció materialista de l’ànima i una teoria general de l’educació, en el centre de les quals domina la noció de “docilitat” que uneix al cos analitzable el cos manipulable. És dòcil un cos que pot ser sotmès, que pot ser utilitzat, que pot ser transformat i perfeccionat» (Foucault, 2012, p.140) [Trad. pròpia].

La mecanització del cos no només comportava la possibilitat de la seva submissió, sinó que també implicava la repressió dels desitjos, emocions o formes de conducta que s’havien d’eradicar. Això provocava un alienació del cos i la seva conseqüència va ser el desenvolupament de la identitat individual, concebuda com una alteritat respecte el cos i en antagonisme perenne amb ell. L’emergència d’aquest *alter ego* i la determinació d’un conflicte històric entre ment i cos representaven el naixement de l’individu en la societat capitalista, una característica del qual va ser la confrontació amb el propi cos com una realitat aliena que s’ha d’avaluar, desenvolupar i mantenir a ratlla per a poder obtenir-ne els resultats desitjats.

Foucault ho expressa de la següent manera: «El cos humà entra en un mecanisme de poder que l’explora, el desarticula i el recompon. Una “anatomia política”, que és igualment una “mecànica del poder”, està naixent. (...) La disciplina augmenta les forces del cos (en termes econòmics d’utilitat) i disminueix aquestes mateixes forces (en termes polítics d’obediència)». (Foucault, 2012, p.141) [Trad. pròpia]. Federici afegeix a aquesta visió la idea que, «el concepte de cos, a partir del segle XVII, deixaria de definir una realitat orgànica específica i esdevindria, en canvi, un significat polític de les relacions de classe i de les fronteres canviants, contínuament tornades a dibuixar, que produeixen aquestes relacions en el mapa de l’explotació humana» (Federici, 2018, p. 291).

Una de les majors crítiques que Federici dirigeix a Foucault és que, quan va examinar l’origen dels mecanismes de disciplina del cos no va distingir entre cossos masculins i femenins i va obviar per complet un dels mecanismes de disciplina del cos més importants de la història: la Gran Caça de Bruixes. Però, exactament, qui eren aquestes bruixes? El perfil de dona que era acusada per bruixeria és variable segons l’època concreta, però es pot afirmar amb seguretat que moltes d’elles eren llevadores o dones sàvies, és a dir, les dipositàries, tradicionalment, dels coneixements i el control reproductius de les dones. Una de les mesures que socialment es va imposar aquí, a tall d’exemple, va ser la recomanació que una llevadora no exercís la seva funció si no es demostrava que era una bona catòlica. Posteriorment, les llevadores van passar a ser dones reclutades per controlar altres dones i comprovar, per exemple, si amagaven un embaràs o tenien un fill fora del matrimoni. Aquelles que no hi accedien eren marginades.

A inicis del segle XVII van aparèixer els primers homes llevadors i al cap d’un segle aquesta disciplina es trobava únicament en mans d’homes. Federici defensa que aquesta exclusió de la seva professió, en realitat, minava el control de la dona sobre la reproducció. Qualsevol iniciativa per a la contracepció es podia interpretar com el resultat d’una perversió demoníaca, i això implicava directament la foguera. A més a més, aquesta concepció social i institucional no només exercia el control directament – amb l’assassinat indiscriminat de gran quantitat de dones– sinó que ho feia en tant que

dissuadia les altres dones de voler tenir control sobre el propi cos i la seva reproducció. (Federici, 2018, pp. 297-323).

A partir de mitjans del segle XVII, els crims reproductius van ser els protagonistes dels judicis sobre bruixeria: se les acusava de conspirar per destruir el poder reproductiu dels humans i els animals, de procurar avortaments i de pertànyer a una secta infanticida dedicada a matar criatures o a oferir-les al diable. Popularment es culpava a les bruixes de l'alta taxa de mortalitat que hi havia a Europa durant aquella època i també eren acusades d'impedir la concepció. La tesi de Federici és que en cap moment s'ha manifestat explícitament una connexió entre l'atac a les bruixes i el desenvolupament d'una nova preocupació per la qüestió de la reproducció i el volum de la població. Cal recordar que aquesta preocupació per la quantitat de mà d'obra disponible es va accentuar durant el segle XVII, quan la població europea va disminuir de manera substancial, a causa de les grans crisis agràries, les epidèmies i les guerres constants i llargues, com ara la Guerra dels Trenta Anys.

Així doncs, la caça de bruixes era, al menys en part, un intent de criminalitzar el control de naixements i de posar el cos de la dona, l'úter, al servei de l'augment de la població i de la producció i l'acumulació de força de treball. Malgrat això sigui només una hipòtesi, el que sí que és cert és que la caça de bruixes va ser promoguda per una classe política que estava preocupada pel descens de la població i motivada per la convicció que una població nombrosa era la riquesa de la nació.

### **Quines són les noves tecnologies de control?**

El concepte de panòptic digital apareix per primera vegada a *La societat de la transparència* (2012), obra on Byung Chul-Han combina dos conceptes que venen d'antic: el panòptic de Bentham i la distòpia de George Orwell, 1984. La definició del panòptic de Bentham la recull Foucault a "El ojo del poder" (1979): "El principi era: a la perifèria, un edifici circular; al centre una torre; aquesta apareix travessada per àmplies finestres que s'obren sobre la cara interior del cercle. L'edifici perifèric està dividit en cel·les, cadascuna de les quals ocupa tot el gruix de l'edifici. Aquestes cel·les tenen dues finestres: una oberta cap a l'interior que es correspon amb les finestres de la torre; i una altra cap a l'exterior que deixa passar la llum d'un costat a l'altre de la cel·la. Només cal doncs situar un vigilant a la torre central i tancar en cada cel·la un boig, un malalt, un condemnat, un obrer o un alumne". (Foucault, 1979, pàg. 17). [Trad. pròpia].

Han afirma que «la societat actual del control mostra una especial estructura panòptica. En contraposició als habitants aïllats entre si en el panòptic de Bentham, els habitants es connecten i es comuniquen intensament entre si. Allò que garanteix la transparència no és la solitud mitjançant l'aïllament, sinó la hipercomunicació». (Han, 2012, p.89). [Trad. pròpia].

Allò que Bentham concebia com un mecanisme efectiu per a presons que podria garantir el compliment total de les normes a causa de la possibilitat de ser sempre vigilat, s'ha transformat sensiblement en l'època actual, esdevenint un mecanisme molt més efectiu amb la peculiaritat que s'ha convertit amb un panòptic voluntari. «Els seus presoners mateixos col·laboren de manera activa en la seva construcció i conservació, en tant que s'exhibeixen ells mateixos i es despullen. Ells mateixos s'exposen en el mercat panòptic» (Han, p.88). [Trad. pròpia] Han dona una gran importància a aquest component que qualifica de pornogràfic: considera que són l'exhibicionisme i, essent l'altra cara de la mateixa moneda, el *voyerisme*, allò que alimenta les xarxes com a panòptic digital:

La societat de control es consuma allà on el seu subjecte es despulla no per coacció externa, sinó per la necessitat engendrada en si mateix, és a dir, allà on la por d'haver de renunciar a la seva esfera privada i íntima cedeix a la necessitat d'exhibir-sense vergonya. (Han, p.89) [Trad. pròpia].

És amb les noves tecnologies de la informació i la comunicació que la societat pren possessió d'inabastables quantitats d'informació privada dels seus usuaris, que, i això és aquí especialment rellevant, són proporcionades per ells mateixos. Les aplicacions mòbils, per tant, no constitueixen cap excepció d'aquest fenomen, sinó tot el contrari, ja que la possibilitat de tenir a la mà o a la butxaca constantment allò que emmagatzema la informació, la interactivitat i la permanent connexió a internet que ofereixen ho facilita de tal manera que alimenta el mateix pandèptic.

Per noves tecnologies entenc tot allò que se situa dins l'àmbit de les tecnologies de la informació i la comunicació (TIC), és a dir, el «conjunt de tecnologies desenvolupades per a gestionar informació i enviar-la d'un lloc a un altre (...). Inclouen les tecnologies per emmagatzemar informació i recuperar-la després, enviar i rebre informació d'un lloc a un altre o processar informació per a poder calcular resultats i elaborar informes» (ServiciosTIC, 2016).

Les aplicacions mòbils, un dels grans exponents de les TIC, sorgeixen a finals dels anys noranta com a una eina rudimentària i sobretot complementària dels telèfons mòbils que complia unes funcions molt bàsiques, com la gestió del to de trucada, el calendari o la calculadora. És a partir de la tecnologia WAP i amb el desenvolupament exponencial dels terminals que una aplicació esdevé quelcom que s'instal·la en qüestió de segons i ofereix una gran quantitat de serveis. La seva diversificació ha augmentat de manera vertiginosa en els últims anys i en el sector de la salut es compten per milers, fins al punt de generar un terme concret per referir-s'hi: mHealth. L'Organització Mundial de la Salut defineix aquest terme com «aquella pràctica de salut mèdica i pública sostinguda mitjançant dispositius mòbils, com per exemple telèfons mòbils, aparells de monitorització de pacients, assistents personals digitals (PDAs), i altres dispositius inalàmbrics». (WHO, 2011) [Trad. pròpia].

L'any 2017 hi havia disponibles 325.000 aplicacions sobre salut i s'estima que 3,6 bilions de persones n'haurien descarregat com a mínim una durant el mateix any. Només des de 2016 se n'han afegit 78.000. Això mostra clarament el creixement exponencial que aquest tipus d'aplicacions estan tenint en un mercat cada vegada més fructífer i implica que la indústria de la salut està experimentant el mateix fenomen que altres indústries havien experimentat anteriorment: la mateixa demanda d'aplicacions alimenta el creixement del subministrament. (Pohl, 2017, p.6).

### **Aplicacions mòbils com a nous mecanismes de control de la reproducció?**

Dins de les aplicacions mòbils relacionades amb la salut s'hi inclouen, per descomptat, un nombre molt elevat d'aplicacions relacionades amb la fertilitat, la menstruació o l'embaràs, és a dir, tot allò que es troba al voltant del cos femení en la qüestió de la reproducció. Cada dia, a Europa, al món, milions de dones ofereixen, sense pudor i amb la màxima naturalitat, dades personals, privades i íntimes sobre el seu cos i la seva reproducció sota la il·lusió que aquestes aplicacions fins i tot les ajuden a esdevenir més lliures i més connectades amb els seus propis cossos. És per això que em centraré en l'anàlisi del funcionament d'algunes aplicacions mòbils relacionades amb la reproducció. Fonamentalment es poden dividir en tres tipus segons l'objecte del seu control: aplicacions de fertilitat –que determinen el període en el qual una dona és més



fèrtil per concebre—, aplicacions d'embaràs —que monitoritzen estats psicològics, hàbits i humor amb l'objectiu de promoure un embaràs més sa i segur— i finalment aplicacions de menstruació —que controlen el flux menstrual, ofereixen recordatoris i calendaritzen el cicle menstrual—.

Un dels estudis més complets sobre aplicacions mòbils de reproducció, anomenat “Quantifying fertility and reproduction through mobile apps: a critical overview” (2016) es va basar en tres factors per analitzar una quantitat considerable d'aplicacions relacionades amb la reproducció, com per exemple Baby Center, Clue, First Response, Glow, Kindara, o my.Flow, entre d'altres. En primer lloc, observa de quina manera es desenvolupava la informació dels antecedents mèdics: per qui i quina era la política i la legalitat de les dades en les localitzacions. En segon lloc, analitza el model empresarial d'aquestes aplicacions, és a dir, de quina manera s'utilitzen les dades recollides. Finalment, es fixaven en les polítiques de recopilació de dades i privacitat, és a dir, en definitiva, què diuen les companyies sobre què es fa amb les dades subministrades.

Aquest mateix estudi revela que moltes de les aplicacions analitzades no només recollien informació sobre la menstruació sinó que també emmagatzemaven dades íntimes de les seves usuàries, com per exemple la seva activitat sexual, l'ús o no de preservatiu en les seves relacions, l'aspecte del flux vaginal i fins i tot el seu estat d'ànim diari o d'hàbits que no tenen a veure directament amb la menstruació, com ara la dieta, el consum d'alcohol o tabac o la productivitat a la feina. Segons les autores: «en el cas d'aquestes apps de salut, la narrativa que predomina és que les pràctiques de monitorització de diversos aspectes de la vida per mitjà de nombres i eines digitals, un moviment auto denominat *quantified-self*, condueixen a una vida millor. Alimentades amb les nostres dades, aquestes eines funcionen com a laboratoris per a l'observació de patrons fisiològics i de comportament, que van des de la freqüència de la menstruació i els símptomes associats amb ella, fins als hàbits de compres i navegació per internet de totes les seves usuàries.» (Rizk i Othman, 2016)

En la gran majoria de polítiques de privacitat d'aquestes aplicacions es diu explícitament —malgrat sigui en lletra petita— que aquesta informació podrà ser compartida amb tercers, generalment centres mèdics. Aquest últim detall és el que dona a milions de dones la confiança de prémer el botó acceptar i exposar-se, ja que creuen que d'aquesta manera contribueixen al desenvolupament de la ciència i al seu propi empoderament com a dones. La quantificació dels cossos d'aquesta forma, però, és una eina de control que se sosté en base a la producció i l'anàlisi de dades i per aquest motiu té dues vessants perilloses: el recull de les dades en si —i és evident que la quantificació dels cossos en dades suposa una instrumentalització dels mateixos— i l'elaboració de perfils mitjançant algoritmes amb finalitats comercials.

Share.lab dedica tres articles de recerca sencers a analitzar el funcionament de grans xarxes socials mitjançant algoritmes. Concretament, a “Immaterial Labour and Data Harvesting” (2016) compara Facebook amb una fàbrica d'algoritmes. Els mitjans de producció inclouen dues grans categories d'objectes: els instruments de treball i els subjectes del treball i, mentre, en una societat industrial, per exemple, els subjectes de treball són treballadors humans i els instruments de treball són matèries primeres, recursos naturals, fàbriques i màquines, en una societat algorítmica els subjectes de treball són els mateixos algoritmes, i els seus instruments són ni més ni menys que el contingut i les empremtes digitals, que es treballen a partir d'instruments com xarxes socials o plataformes digitals. (Share.lab, 2016) D'aquesta manera, els humans creen els objectes de treball, però el treball en si és efectuat per algoritmes i l'estudi estima que cadascun dels més de mil milions d'usuaris de Facebook —i els anomena treballadors digitals— dedica una mitjana de 20 minuts cada dia per gust propi, a comentar alguna

cosa o simplement a actualitzar el seu estat. Es tracta de més de 300.000.000 hores de treball digital per dia.

Aquest mecanisme és perfectament extrapolable a les aplicacions mòbils. D'aquesta manera és fàcil veure de quina manera cada usuari de xarxes socials o, en aquest cas, usuàries de les aplicacions mòbils de control de la reproducció, contribueixen diàriament a l'alimentació d'aquest gran panòptic digital. El problema és que el processament d'aquestes dades crea una falsa il·lusió d'autogovern del cos, perquè malgrat cada dona pot portar un registre més acurat dels canvis que experimenta en el seu cos cada dia, no es tracta només d'autogovern sinó d'exposició i control per part de tercers, i el resultat de les dades processades condiciona com es relaciona cada dona amb la seva salut.

Això condueix a una darrera qüestió: com afecta aquesta quantificació massiva dels cossos de dones per a la creació de normes noves, de nous estàndards d'indicadors reproductius i ginecològics basats només en aquelles dones que tenen accés a aquestes aplicacions i que es molesten en utilitzar-les? Aquests nous estereotips de conducta respecte la reproducció, que, com s'ha demostrat, són mecanismes de control social, no només configuren la reproducció de les dones que decideixen sotmetre-s'hi, sinó que, estan també creant estàndards extrapolables a totes les dones en general?

## Conclusions

Arribats a aquest punt es poden concloure quatre aspectes: en primer lloc, com s'ha vist al principi de l'argumentació, que la Gran Caça de Bruixes a Europa va ser, en aquella època, el màxim exponent de control social de la reproducció, ja que el control era total –en el sentit que si les dones no s'adaptaven a les directrius socials, eren marginades o directament assassinades–. A més a més, no només era una forma de disciplinar el cos, sinó que era una eina total de control social de la reproducció.

En segon lloc que, actualment, es donen encara mecanismes socials de control de la reproducció, fomentats per l'aparició del panòptic digital de les xarxes socials i la hipercomunicació, un dels exemples dels quals són les aplicacions mòbils relacionades amb aquest àmbit. Com s'ha vist, les noves tecnologies de la informació i la comunicació generen, amb la col·laboració de milions d'usuaris cada dia.

En tercer lloc, que fonamentalment hi ha dues diferències entre el control que s'exercia durant el segle XVII amb la crema de milers de dones i el que es dona en l'actualitat: en primer lloc, mentre que en aquella època hi havia un subjecte humà darrere les persecucions i el control, actualment no hi ha persones que processin les dades, sinó que es fa tot a partir d'algoritmes que recullen dades, les processen i creen perfils per a després poder bombardejar amb publicitat i directrius a partir de les quals les dones modifiquen la forma de relacionar-se amb la seva reproducció i amb el seu cos. En segon lloc que mentre el control que s'exercia llavors era totalment unidireccional i autoritari, actualment es tracta d'un control voluntari generat a partir de la informació que les usuàries de les aplicacions cedeixen sense filtre constantment.

En quart lloc, que també hi ha principalment una gran semblança, i és que en tots dos casos el control de la reproducció té com a objectiu fomentar la lògica capitalista, expansionista i de producció: en el cas del segle XVII ha quedat demostrat que el context d'auge del capitalisme i la necessitat d'augmentar la taxa de natalitat per aconseguir més mà d'obra era el motor principal d'aquest control. Actualment, ja no és tant imprescindible que la població d'una nació sigui tant alta, però és evident que per a que el sistema segueixi viu és necessari l'adaptació de la conducta reproductiva a un esquema capitalista que segueixi produint mà d'obra i riquesa.

Així doncs, algú es podria preguntar, on són les bruixes avui? Hi ha encara dones que han de lluitar per a decidir com volen dur a terme la seva vida sexual i la seva reproducció? Les bruixes segueixen vives avui cada cop que decideixen agafar les regnes del control de la seva reproducció i del seu cos, decidint lliurement què en volen fer. És necessari, doncs, seguir treballant el desenvolupament de les noves tecnologies digitals des d'una perspectiva feminista que permeti conscienciar les noves generacions de dones per a evolucionar cap a una societat més lliure.

## **Bibliografia**

- HAN, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder Editorial, S.L., Trad: Raúl Gabás.
- FEDERICI, S. (2018). *Caliban i la bruixa*. Barcelona: Virus Editorial. Trad: Marta Pera Cucurell.
- FELIZI, N. i VARON, J., Menstruapps: ¿Cómo convertir tu menstruación en dinero (para los demás)?, *Chupados*. <https://chupados.codingrights.org/es/menstruapps-como-transformar-sua-menstruacao-em-dinheiro-para-os-outros/>. 17/05/2018.
- RIZK V. i OTHMAN, D. (2016). “Quantifying fertility and reproduction through mobile apps: a critical overview”, *Sexuality, Sexual and Reproductive Health and Rights, and the Internet*. 22, p. 13-21.
- ABREU, A. (2014). “Quantify Everything: A Dream of a Feminist Data Future”, *Model view culture*. <https://modelviewculture.com/pieces/quantify-everything-a-dream-of-a-feminist-data-future>. 18/05/2018.
- FOUCAULT, M. (1979). El Ojo del Poder. A J. Bentham, *El panóptico*. Madrid: La piqueta.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MUÑOZ GONZÁLEZ, B., (2012) “Publicidad y sistemas expertos. La construcción de cuerpo de la mujer como defectuoso”. dins el I Congreso Internacional de comunicación y género. Sevilla.
- POHL, M. (2017). “mHealth App Economics 2017 Current Status and Future Trends in Mobile Health” *Research 2 guidance*. <https://research2guidance.com/product/mhealth-economics-2017-current-status-and-future-trends-in-mobile-health/> 18/05/2018.
- Share.Lab, (2016). “Immaterial Labour and Data Harvesting”. *Facebook Algorithmic Factory (1)*. <https://labs.rs/en/facebook-algorithmic-factory-immaterial-labour-and-data-harvesting/> 18/05/2018.
- VV.AA. (2016). *La búsqueda de información en medicina y los dispositivos móviles*. Serie Bibliotecología y Gestión de Información N° 96.
- World Health Organization (2011). “mHealth. New horizons for health through mobile technologies”. *Global Observatory for eHealth series - Volume 3*. [http://www.who.int/goe/publications/goe\\_mhealth\\_web.pdf](http://www.who.int/goe/publications/goe_mhealth_web.pdf) 18/05/2018.

## SOBRE 'HYPOKEIMENON', 'SUBJECTUM' I 'SUBJEKT'

ERIC SANCHO ADAMSON

### Resum

Aquesta recerca ressegueix la història conceptual del terme epistemològic i metafísic de 'subjecte' per tal de servir com a contextualització a l'hora d'afrontar lectures clàssiques del cànon filosòfic occidental. Veurem l'origen grec del terme, llur traducció al llatí i el seu ús fins la modernitat com a 'temàtica', 'matèria' o 'objecte', o sigui, amb un sentit oposat al que actualment té. Finalment, s'examina en quina mesura el gir epistemològic de Kant causa o consolida el significat del mot, esdevingut sinònim a 'jo'. La tesi que es defensa és que el significat epistemològic del terme 'subjecte' s'ha invertit, i que la filosofia kantiana hi contribueix i el consolida. Tanmateix, es defensa que la inversió té precedents clars en l'escola racionalista wolffiana, i s'indiquen motivacions morals pròpies de l'*ethos* de la Il·lustració.



Autor desconegut (s. II a.C.), «Mosaic de Dionís», 2,6 x 2,6 m., *Le Musée absolu*, Phaidon; 10-2012, fotogràf Yann Forget (drets d'imatge en domini públic)

## Introducció

«Com i per quins motius ha canviat el significat epistemològic del terme ‘subjecte’<sup>1</sup> al llarg de la història?»

La resposta que ofereixo a aquesta pregunta es troba vertebrada per una explicació històrica i filològica. En aquest sentit, què aporta respondre a tal pregunta? On rau l’interès filosòfic? Aquesta investigació sorgeix d’una percebuda manca de recursos unitaris a l’hora de comprendre com diversos autors de la tradició filosòfica usen el mot ‘subjecte’, terme propi i indispensable del vocabulari de la filosofia. Per tant, el valor que pugui tenir consisteix en aportar una referència que assisteixi la contextualització d’aquells textos filosòfics on hi aparegui aquesta paraula. Per a la completesa metodològica de l’enfoc, es tracten també les diverses variants de la paraula en una pluralitat de llengües, així com paraules relacionades en virtut de l’arrel etimològica, de la traducció, del préstec lingüístic o d’intercanviabilitat i contraposició en textos filosòfics.

En lingüística, el fenomen diacrònic de l’evolució dels significats de les paraules és el *canvi semàntic* (Croft, 2000, p. 4). Això s’ha de distingir de la *deriva sintàctica* o *morfològica*, l’evolució de la seva manera de pronunciar-se o d’escriure’s. Aquests dos són alguns dels modes en que les llengües muten al llarg del temps.

Aquí, el focus es posa en el canvi semàntic de la vessant epistemològica i metafísica<sup>2</sup> del terme, sense obviar la deriva sintàctica ni, en última instància, el seu significat moral i polític. Així doncs, la recerca es realitza sota el següent supòsit: el canvi semàntic del mot depèn de l’evolució conceptual de la història de la filosofia. Aquest supòsit es considera lícit en la mesura que aporta una perspectiva fructífera, i es recolza amb una sèrie de cites positives explícites. Tanmateix, la tradició filosòfica no opera en el buit, sinó que se serveix sempre d’una llengua o d’una altra. Per tant, haurem de ser sensibles vers l’ús quotidià del terme fora de contextos estrictament filosòfics.

La metodologia emprada ha consistit en: seguir la literatura secundària sobre aquesta qüestió; revisar la freqüència d’ús del terme ‘subjecte’ i el seu sentit en els textos històrics originals; comparar les ocurrences originals amb les traduccions contemporànies dels texts en diverses llengües; consultar fonts lexicogràfiques d’autoritat reconeguda; finalment, resseguir reflexions explícites d’autors canònics de la història de la filosofia sobre el concepte rere el mot. Eminentment, com a font secundària uso la notable secció «*Subjective-Objective*» del llibre *Main Currents of Modern Thought* (1908) de Rudolf Eucken per a explicar l’origen del sentit contemporani del mot. Per tal de contrastar el sorgiment de la subjectivitat, em baso en l’estudi *The Objective Image* (2010) de Peter Galison, que tracta el desenvolupament històric, social, econòmic i industrial de les diferents maneres d’entendre l’objectivitat en la ciència. Altres estudis emprats fan, en comparació, diverses aportacions tan sols parcials. Els textos històrics examinats i analitzats que han repercutit significativament sobre l’argumentació<sup>3</sup> són de pensadors com Plató, Aristòtil, Duns Escot, Tomàs d’Aquino, Suárez, Descartes, Hobbes, Spinoza, Thomasius, Wolff, Kant.

Amb això, la recerca s’encarrila (epígraf 2) amb certes consideracions contextuals sobre el mot ‘subjecte’ en la terminologia filosòfica actual i el seu ús quotidià, mostrant així algunes de les motivacions per a la recerca; tot seguit, s’embarca en la recerca

---

<sup>1</sup> Al llarg del treball, uso les cometes individuals per esmentar un terme. Quan un terme apareix sense cometes individuals o bé és usat i no esmentat, o bé se senyala el concepte i no el terme. Les itàliques s’usen per emfatitzar o denotar que es tracta d’una llengua diferent a la del text.

<sup>2</sup> Per brevetat, es dirà ‘metafísic’ o ‘epistemològic’ intercanviablement, atesa la coincidència del sentit.

<sup>3</sup> Per a altres autors examinats, vid. Bibliografia.

històrica del terme (epígrafs 3-5); finalment, es conclou (epígraf 6) tot indicant quines inferències s'han fet, s'explicita com la tesi ha quedat recolzada, i quines vies d'investigació futura queden obertes.

El seguiment històric s'acaba cronològicament amb el context il·lustrat alemany (epígraf 5). Això es deu a que el sentit contemporani de 'subjecte' es deriva directament de la influència que tingué el pensament germànic de finals del segle XVIII i inicis del XIX sobre les demés tradicions filosòfiques (Eucken, 1908, pp. 44-53). Ara bé, en l'epígraf 5, per tal d'explicar l'adveniment kantianà del terme, es deixa breument de banda l'epistemologia per presentar les motivacions ètiques pròpies de l'*ethos* de la Il·lustració vers el nou significat que adopta.

Així doncs, es defensa la tesi de que el significat epistemològic del terme s'ha capgirat. Per veure-ho, es mostra la contribució o consolidació kantiana a la història del sentit d'aquest mot, que parteix dels precedents de l'escola racionalista wolffiana, de Mendelssohn i de motivacions morals pròpies de l'*ethos* de la Il·lustració. Es conclou que la inversió sí que es dona, i que llur consolidació és efectivament kantiana. Per tant, a més de sorgir un significat contemporani de 'subjecte' com a sinònim de 'jo', es mostra que no es tracta merament d'un significat paral·lel o juxtaposat al tradicional, sinó una evolució de tal significat. En canvi, en quina mesura la inversió és influïda pel sentit polític modern queda com a qüestió oberta.

Cal mencionar que el treball s'ha elaborat sota limitacions lingüístiques, per manca de domini del llatí i de l'alemany. Per tant, és factible que no hagi tingut accés a texts clau que podrien omplir possibles buits d'aquesta recerca, malgrat diverses ajudes per construir ponts<sup>4</sup>.

### **Context: des d'on partim?**

El que constitueix el punt de partida de la recerca és la sinonímia contemporània entre el mot 'subjecte' i el mot 'jo'. Així, allò contraposat a 'subjecte' és 'objecte': quelcom extern a un jo i que no és al seu torn un jo, sinó una mera cosa. Anàlogament, quelcom és qualificat de 'subjectiu' quan és relatiu a com s'apareix per a una consciència –a un jo. Aquest ús està *de facto* sedimentat en la part col·loquial de diverses llengües<sup>5</sup>. Per contra, quelcom és qualificat d' 'objectiu' –l'oposició epistemològica a allò subjectiu- en relació a tal i com és *en si*, a saber, tal i com és independentment d'una consciència. Els significats dels mots 'subjectivitat' i 'subjectivisme' es deriven també mitjançant la mateixa lògica, i anàlogament aquesta significació s'estén per diverses llengües que reben influència llatina<sup>6</sup>. No obstant, com apuntarem més endavant, algunes llengües conserven alguns sentits diferents i més antics del terme 'subjecte'.

El nostre problema sorgeix en la pregunta per l'origen. Amb el mot '*hypokeimenon*'<sup>7</sup> trobem l'origen grec clàssic del nostre terme (Heidegger, 1996, p. 15). Aristòtil usa '*hypokeimenon*' com a allò del qual es predica, i alhora, com a substrat d'allò que se'ns apareix, és a dir, com a sinònim de 'substància', 'essència' (p. 15), dependent de l'accepció del mot que l'estagirita vulgui desgranar. En termes més moderns, trobem l'expressió 'cosa en si', que també s'hi adequa. El problema rau en que en el seu origen, el '*hypokeimenon*' grec té justament aquelles connotacions que

<sup>4</sup> Obres traduïdes, eines lingüístiques telemàtiques, diccionaris lexicogràfics i ajudes personals. Veure agraïments i bibliografia.

<sup>5</sup> P. ex.: en *DIEC2*, *DLE* i *Merriam-Webster Dictionary*.

<sup>6</sup> Referir-se als diccionaris en la bibliografia.

<sup>7</sup> En grec: 'ὑποκείμενον'.

avui en dia reuneix el terme 'objecte' (Marx, 1977, p. 22, n. 18). Aquesta inversió de significat és un desenvolupament el segle XVIII, i se sedimenta a inicis del segle XIX (Eucken, 1908, pp. 44-53). Aleshores, històricament, es tracta d'una inversió més aviat recent.

El mot 'subjecte' en escrits metafísics escolàstics i moderns significa pròpiament el que ara entenem per 'temàtica', 'matèria' o 'objecte'. En anglès, de fet, aquest sentit es conserva<sup>8</sup>. Per exemple, en la frase «*The subject of my lecture will be the influence of the classics*», el '*subject*' no significa el jo, sinó la temàtica, així com el subjecte gramatical de la dualitat *subjecte-predicat* és la cosa sobre la qual es predica. Relatiu a aquests sentits, es pot dir que el subjecte com a jo de la filosofia contemporània és una transmutació.

Per altra banda, val a dir que aquesta evolució no manté neutre l' 'objecte', sinó que aquest també experimenta un capgirament. En autors escolàstics i moderns, per exemple en Duns Escot, Descartes i Spinoza, trobem tot sovint la '*obicere*', és a dir, l'acte de percebre l'*objectum*, que vindria a ser el que se'ns apareix a la ment (LatDict Word ID: 28215). De fet, autors escolàstics com Tomàs d'Aquino havien originat quelcom que Franz Brentano recupera: l' 'objecte intencional' (Runggaldier, 1989, 8, p. 97), noció que es refereix a una entitat mental. En tot cas, el mot '*objectum*' conté el prefix '*ob-*', que designa xoc o contraposició (com en *ob*-strucció, o *ob*-stacle), i '*-jectum*', que vol dir jagut; així, el mot designa les propietats plurals que xoquen contra la nostra sensibilitat.

Per tant, el *subjectum* s'entenia com a la unitat subjacent a la pluralitat de sensacions de l'*objectum*. En efecte, '*sub-*' és 'sota', i '*-jectum*' és 'jagut'. El que jau sota del coneixement de quelcom és un «nucli unitari» (Heidegger, 1996, p. 15) d'allò que se'ns apareix pluralment en les sensacions. Per tant, el que tradicionalment es deia que era '*objectiu*', contemporàniament es diu que és '*subjectiu*', i viceversa. Efectivament, sota l'aspecte històric, es constata que els termes 'subjectiu' i 'objectiu' (en tant que es refereixen al subjecte i a l'objecte, respectivament) experimenten un «complet capgirament de significat» (Eucken, 1908, pp. 36).

A l'hora de traduir textos llatins, '*subjectum*' de vegades (Spinoza, 1883, trad. anglesa) queda com a 'objecte' per tal de corregir el canvi de significat. En cas contrari, el lector contemporani pot quedar advertit de l'*impasse* semàntic per una nota de peu de pàgina, però hi ha instàncies (Spinoza, 1980, trad. espanyola) on no és així. Per exemple, anem a *Part III, Prop. V* de l'*Ètica* (1677) de Spinoza, juntament amb llurs traduccions a la llengua espanyola i a la llengua anglesa:

«*Res eatenus contrariae sunt naturae hoc est eatenus in eodem SUBJECTO esse nequeunt quatenus una alteram potest destruere.*» (text original en llatí)

«*Things are naturally contrary, that is, cannot exist in the same OBJECT, in so far as one is capable of destroying the other.*» (Elwes (trad.), 1883)

«*Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo SUJETO, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra.*»<sup>9</sup> (Peña (trad.), 1980)

Resseguint històricament com el sentit epistemològic del terme s'ha capgirat, distingim d'ara endavant el que anomenem el sentit *tradicional* i el sentit *contemporani* de 'subjecte'. En aquest camí podem reactivar, en paraules de Husserl, «la història sedimentada» de «la unitat significativa» (2001, p. 217). Accedirem a la procedència de

<sup>8</sup> *Subject* a Merriam-Webster.com de Merriam-Webster Dictionary (darrera modificació de l'entrada: 12 de Maig de 2018).

<sup>9</sup> Les versaletes són meves, per tal de destacar les dues traduccions correctes, però contràries, del '*subjecto*' llatí.

les connotacions que avui entenem de manera més o menys irreflexiva, però que tanmateix estan contingudes en la noció a la que el terme refereix.

## Grècia clàssica

L'origen del mot català 'subjecte' és el terme llatí '*subjectum*', que és al seu torn una traducció literal del grec '*hypokeimenon*' (Heidegger, 1996, p. 15). Està format pel prefix *hypo-* (sota), i *keimai* (jaure) (Liddell, Scott i Jones, 1940, κείμαι). El terme no es troba ni en Homer ni en Hesíode<sup>10</sup>, ni tampoc en els himnes homèrics, però ja apareix en Píndar el 476 a.C. en dialecte dòric-beocià (Píndar, O. I. 85), i en Heròdot el 440 a.C., en dialecte jònic, com a sinònim de 'regla' o 'supòsit' (Hdt. 2. 123).

Sens dubte, Plató és el punt d'entrada del terme en el lèxic filosòfic, almenys en els escrits que conservem<sup>11</sup>. Amb Plató val remarcar dues particularitats. En primer lloc, conservem les seves obres filosòfiques completes, segons Cooper i Hutchinson (1997, p. xvi), a més d'obres d'origen dubtós, i per tant, podem determinar el nombre màxim d'ocurrències: 12 sota les seves diverses formes i conjugacions<sup>12</sup>. En segon lloc, amb Plató podem justificar la introducció del mot en el corpus aristotèlic per tres motius. Els primers dos són la transferència de vocabulari del diàleg del *Timeu* (Steel, 2011, p. 175) i l'aparició d' '*hypokeimenon*' en l'argument de defensa del principi de no-contradició en la República (Rep., V, 478e), que Aristòtil coneix i desenvolupa (Met. 1006a11). El tercer motiu és obvi: la relació de mestre-deixeble entre Plató i Aristòtil. Aquesta justificació és d'alguna manera especulativa, ja que no tenim certesa de què es digueren entre ells. Tot i així, val la pena esmentar-la, ja que Aristòtil fou alumne de l'Acadèmia durant dues dècades.

En tot cas, Aristòtil és qui per primer cop<sup>13</sup> discuteix el terme '*hypokeimenon*' explícitament, i en l'obra de l'estagirita rep un ús ampli i sistemàtic. En la *Metafísica*, l'exemple més clar, trobem ja 102 instàncies del terme<sup>14</sup>, distingits en tres sentits generals:

- I. la matèria subjacent a la forma;
- II. la substància o substrat (matèria + forma) subjacent als accidents;
- III. el subjecte lògic, del qual s'adscriuen atributs; o quelcom pressuposat.  
(Liddell, Scott i Jones, 1940, υπόκειμαι, 8.)

D'interès per a nosaltres és el sentit II. (amb analogies del III.), ja que és bàsicament sinònim a allò que jau sota la nostra *obicere*, és a dir, la cosa. Heidegger ens diu: «Sembla que els grecs això ho anomenaven *ὑποκειμένον*. Aquella qualitat de les coses que consisteix en tenir un nucli era, per a ells, el que en el fons sempre subjeia.» (1996, p. 15).

---

<sup>10</sup> Analitzat amb *Perseus 4.0*.

<sup>11</sup> Analitzat amb *Perseus 4.0*.

<sup>12</sup> Analitzat amb *Perseus 4.0*.

<sup>13</sup> Segons tenim constància.

<sup>14</sup> Analitzat amb *Perseus 4.0*.



## Escolàstica i modernitat: filosofia en llatí i en llengües vernaculars

El terme es tradueix al llatí com a '*subjectum*': notablement, el mot apareix en l'edició *Vulgata* de la *Bíblia* 156 cops<sup>15</sup>, i forma part íntegrament del vocabulari comú. En paraules de Heidegger: «[...] *ὑποκειμένον* es converteix en *subjectum*» (1996, p. 15). Heidegger insisteix que «Amb aquesta traducció, el pensament occidental comença a perdre sòl sota els seus peus.» (p. 16), perquè amb l'entrada al món romà el mot deixa de ser un terme filosòfic (amb excepcions com Boeci<sup>16</sup>). En tot cas, el sentit aristotèlic no es torna a presentar a Occident fins a mitjans de segle XII, quan es recupera el corpus aristotèlic i dels comentaris a Aristòtil dels autors àrabs. Aquestes obres es tradueixen en la catedral de Toledo al llatí i a les llengües vernaculars, i d'aquesta manera, la reflexió aristotèlica de l'ara anomenat '*subjectum*' deixa una petjada terminològica sobre l'escolàstica de les universitats europees medievals.

En alguns autors escolàstics, com per exemple Duns Escot (c. 1266-1308), podem comprovar aquesta empremta aristotèlica. Citant a Prantl, Eucken constata que la paraula 'subjectiu' «s'aplicava» en Duns Escot «a la temàtica d'un judici», o sigui, al que nosaltres diríem «l'objecte concret» (Prantl, 1855, p. 208) de la consideració. Així també, el terme 'objectiu' referia en els texts escotistes a allò contingut en l'*obicere*. Com hem vist, es tracta del que contemporàniament denotaríem com a qualitats subjectives. D'altra banda, un dels autors més influents de tota l'escolàstica, Tomàs d'Aquino (1225-1274), usa el mot '*subjectum*' i les seves declinacions i variacions en nombre de manera extremadament generosa. Per posar un exemple caricaturesc de l'ús del terme, anem a un fragment en llatí de *Scriptum super Sententiis*, on Tomàs diu: «[...] *et ita etiam accidens non potest esse per se SUBJECTUM accidentis, sed SUBJECTUM mediante uno accidente SUBJICITUR alteri; propter quod dicitur superficies esse SUBJECTUM coloris.*»<sup>17</sup> (*Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 3 ad 2). Aquí, Tomàs parla dels accidents del subjecte («*accidente subjicitur*»), el que contemporàniament diríem les propietats de l'objecte. També val ressaltar que tot just en el següent article de l'obra, Tomàs parla de l' '*objectorum*' com a quelcom mental<sup>18</sup>, d'objectes cognoscitius. En aquest context s'origina la noció d'intencionalitat que Brentano recupera.

Descartes usa '*sujet*' o '*subjectum*'<sup>19</sup> en el mateix sentit escolàstic<sup>20</sup>, i posteriorment, en les discussions entre Descartes i Gassendi, el 'subjectiu' en sentit tradicional sovint apareix com a '*formaliter*' o bé com a '*realiter*' (Eucken, 1908, p. 36). En tals discussions, el mot '*formaliter*' té una procedència escolàstica d'influència aristotèlica per via de Suárez (Wells, 1990, p. 33), a qui Descartes llegeix (Thiel, 2011, p. 36.). '*Formaliter*' s'origina en la dualitat *materia-forma*, expressió llatina de la famosa doctrina aristotèlica de l'hilemorfisme, en la qual la forma té realitat efectiva, ofereix el principi actiu, mentre que la matèria aporta el principi passiu. Així, l'expressió «*formaliter in se ipsis*» és equivalent per a Descartes i Gassendi a allò subjectiu (en sentit tradicional) i a allò objectiu (en sentit contemporani); en canvi, «*idealiter in intellectu*» (allò que se'ns apareix *en tant que idea en l'intel·lecte*) és usat intercanviablement amb '*objectivum*', o sigui, l' 'objectiu' en sentit tradicional.

<sup>15</sup> Analitzat amb *Perseus 4.0*.

<sup>16</sup> Analitzat amb *Perseus 4.0*.

<sup>17</sup> Les versaletes són pròpies.

<sup>18</sup> «*Articulus 4: Utrum imago attendatur in potentiis rationalibus respectu quorumlibet objectorum de Scriptum super Sententiis.*» (*Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 4 a. 4)

<sup>19</sup> Recordem que Descartes escriu en francès el *Discurs del mètode* (1637), però generalment escriu en llatí. Per exemple, les *Meditacions Metafísiques* (1641) foren traduïdes al francès pel Duc de Luynes el 1647 amb l'aprovació de Descartes.

<sup>20</sup> Sí trobem una ocurrència enigmàtica: l'expressió «*sujet d'imaginer*» al *Discurs del mètode* (2004, V), que queda traduïda a l'anglès per «*supposition*» (1993, V).

Aquesta terminologia, segons Eucken, s'usa fins els segles XVII i XVIII, afirmació que es recolza per evidències particulars i també generals. Quines?

Per una banda, com a dada particular tenim les ocurrencies dels mots en els escrits de Berkeley (1685-1753), que descriu com a 'objectives' a aquelles «aparences naturals», és a dir, les coses «tal i com les veiem i percebem.» (WGB, II. 477). Com a prova més general, podem considerar la influència de Suárez sobre l'escola racionalista ja a partir de Descartes. L'autor basc Xavier Zubiri ens diu que la seva influència causa que «el pensament antic continuï en el si de la naixent filosofia europea del segle XVII i li hagi entregat molts dels conceptes sobre la que es troba assentada.» (1974, p. 128). Aquests conceptes inclouen l'ús tradicional de '*subjectum*' que trobem en l'influent text de Suárez *Disputationes metaphysicae* (1597), i en el seu comentari en llatí de la *Metafísica* d'Aristòtil, anomenat, *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, que literalment vol dir «Un ampliadíssim índex a la Metafísica d'Aristòtil», en el qual el mot és usat també ampliadíssimament.

Un cop remuntats a l'origen escolàstic del terme ja no correm el risc de caure en allò que Zubiri adverteix: «només el desconeixement de Suárez i de l'Escolàstica ha pogut portar algun cop l'ànim dels historiadors la convicció de que aquells [conceptes] han sigut creacions absolutament originals [...]» (1974, p. 128). Estem, doncs, en posició d'endinsar-nos en l'ús germànic del terme, tot avaluant en quins sentits difereix de l'escolàstic.

### **Racionalisme i Il·lustració: filosofia en llengua germànica**

La terminologia filosòfica llatina entra en llengua alemanya per primer cop gràcies a l'intent de Thomasius (1622-1684) de conciliar ambdues llengües, segons ens diu Eucken (1960, pp. 130-131). Així també, com ja s'ha apuntat abans, Eucken diu que les primeres ocurrencies de '*subjektivisch*' i '*objektivisch*' en llengua alemanya entren mitjançant l'escola racionalista wolffiana (s. XVIII), seguidora del racionalisme cartesià i del pensament de Leibniz. Aquests termes s'usen amb poca freqüència, i «s'empren solament com a paraules altament tècniques», segons Eucken (1908, p. 36).

Notablement, és justament aquí quan es comença a usar 'subjecte' en el mateix sentit que té en la contemporaneïtat, a saber, amb la significació invertida. Per exemple, segons Eucken, ho trobem així en el text d'A. F. Müller, *Einleitung in die philosophischen Wissenschaften* (1733).

Sembla improbable que existeixi una reflexió dins l'escola racionalista sobre l'ús d'un mot generalment poc usat. No obstant, sí podem dibuixar dos eixos d'especulació sobre per quin motiu podria ser natural que l'escola wolffiana usés '*Subjekt*' amb el sentit invertit. Per una banda, Thomasius va emprendre un dels primers projectes de formació d'una terminologia filosòfica alemanya de sistematicitat equiparable a la llatina, però es va realitzar de forma fragmentària i sovint inconsistent (Eucken, 1960, pp. 130-131). Posteriorment, Christian Wolff, a qui es deu la creació de l'escola racionalista wolffiana, ho va tornar a intentar. Malgrat l'esforç, Wolff va ser incapaç de lliurar-se d'inconsistències i d'idiosincràsies diverses, i al no assolir la sistematicitat desitjada, el seu projecte va ser destinat al fracàs (pp. 131-134). És justament en el context d'aquest projecte babilònic que Eucken situa la incorporació del terme '*Subjekt*' en al lèxic filosòfic de llengua alemanya (1908, p. 36). Així, és natural que Eucken sostingui que la inversió de significat fos quelcom sorgit d'aquest procés confús (p. 36). Per altra banda, ens podríem preguntar si té cabuda una conjectura més caritativa que la d'Eucken: i si la inversió de significat fos una tria conscient? Aquesta tria terminològica podria anar motivada per la primacia del *cogito* sobre la *res extensa* en tant que

fonament de la filosofia primera, segons queda anunciat per Descartes, a qui l'escola racionalista segueix. Tal especulació aniria així: la filosofia ha de ser racional i s'ha de fonamentar en allò indubtable. Allò indubtable, és el subjectiu (en sentit tradicional); per tant, com que allò subjectiu és la indubtabilitat del *cogito*, el subjecte passa a designar el *cogito*.

En tot cas, com ja s'ha dit, en el context del racionalisme alemany, el terme '*Subjekt*' s'usa en molt poques instàncies. No sembla en absolut factible que aquesta escola exerceixi la influència que determini els usos quotidians del mot que s'han estès per nombroses llengües. Centrem, doncs, l'atenció en el text *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen* (1761) de Moses Mendelssohn, amic de Kant, que no formava part de l'escola wolffiana però la coneixia bé (Dahlstrom, 2015). Aquest escrit és anterior a l'etapa crítica de Kant, i mostra que Mendelssohn té consciència de la inversió de sentit que ha pres del terme 'subjecte'; així, l'autor estableix distincions per tal d'evitar confusió. El fragment clau diu:

Cada representació individual està en una doble relació. Està relacionada, d'entrada, vers la matèria al seu davant com al seu objecte (del que és una imatge o còpia) i després cap a l'ànima o el subjecte pensant (del que constitueix una determinació) [...]. Per tant, hem de tenir cura de no mesclar o confondre aquestes dues relacions, l'objectiu i el subjectiu, l'una amb l'altra. (Mendelssohn, 1997, p. 132).

Ara bé, no és fins a Kant que '*Subjekt*' no troba per primera vegada un ús ampli, sistemàtic, explícit i alhora conscientment invertit (Ferrater i Mora, 1964, v. II, p. 745) en la filosofia germànica. Podríem dir que, en paral·lelisme amb Aristòtil, respecte els seus antecessors, Kant inunda els seus escrits del terme '*Subjekt*'<sup>21</sup>.

A diferència de la caracterització de Mendelssohn, en l'obra kantiana trobem el 'jo transcendental': «la unitat absoluta (incondicionada) del subjecte pensant mateix» (*KrV*, A334/B391). Aquest és el '*Subjekt*' oposat l' '*Objekt*'. És per la magnitud i extensió de la influència de Kant, segons Eucken (1908, pp. 44-53), que aquesta terminologia cristal·litza i esdevé comuna en els països de parla germànica d'inicis del segle XIX<sup>22</sup>. En canvi, segons Galison (2010, p. 13), és degut a la influència de Fichte, però en la mesura que usa i confirma la terminologia de Kant.

Tanmateix, la influència de la filosofia suarista encara era present. Zubiri remarca: «és ja *archisabat* que les *Disputationes* de Suárez han servit com a text oficial de filosofia en casi totes les Universitats alemanyes durant el segle XVII i gran part del XVIII.» (1974, p. 128). Possiblement per aquest motiu Kant es va topar amb diverses resistències contra el seu nou ús, el qual es considerava una violació de les convencions terminològiques. Per exemple, segons Platner, respecte l'ús del terme '*objektivisch*' en Kant: «[S']està fet gran violència al terme 'objectiu' i usant-lo en un sentit inaudit en terminologia filosòfica. S'està usant per denotar precisament el concepte oposat, 'subjectiu'»<sup>23</sup> (1793, I. Par. 699, cfr. en nota de peu). Preguntem-nos, per què Kant tria aquests tecnicismes? Per què no un altre terme més comú?

En el que es coneix com el seu *gir copernicà* en epistemologia, Kant manté en la *Crítica de la raó pura* (1781/1787) que el subjecte és allò sempre subjacent a l'experiència, però ara aquest és el jo. Kant raona que el que jau sota del coneixement de quelcom no és un nucli unitari d'allò que se'ns apareix pluralment en la sensibilitat, sinó la unitat subjacent del jo. El concepte kantià que determina aquesta necessitat d'unitat és la cèlebre *unitat sintètica d'apercepció*, que dona compte del jo

<sup>21</sup> Tan sols en la *Crítica de la raó pura* trobem 62 ocurrences del mot exacte '*Subjekt*', i al menys 283 ocurrences de les seves variants en nombre, declinació, etc. Analitzat en (Kant, 1956).

<sup>22</sup> P. ex. en texts de Schelling i Hegel.

<sup>23</sup> Les cometes són afegits meus.

transcendental, és a dir, de la condició de possibilitat de tota experiència. «Però el fet de que el jo, el jo penso, s'hagi de considerar sempre en el pensament com a subjecte i com a quelcom que no és mer predicat, pendent del pensament, constitueix una proposició apodíctica i idèntica amb si mateixa.» (Krings, Baumgartner i Wild, 1979, p. 452)<sup>24</sup> Més explícitament, Kant diu «El jo penso ha de poder acompanyar a totes les meves representacions.» (*KrV*, B 131-132)

Aquest subjecte pensant, per a Kant, «engendra la representació «subjecte pensant», però amb això no sorgeix cap referència del subjecte a si mateix.» (Krings, Baumgartner i Wild, 1979, p. 452)<sup>25</sup>: es tracta de la representació, i no del subjecte mateix; allò continu que està al darrere i possibilita tota representació és el *subjecte transcendental*. Amb aquesta consideració epistemològica del '*Subjekt*', Kant confirma el capgirament. Tan radical és aquesta inversió en el context germànic a l'entrada del segle XIX, que quan el poeta romàntic anglès Samuel Coleridge viatja a Jena per rebre classes de Schlegel i llegeix a Heinrich Steffens, *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft* (1806), el poeta escriu al marge de la seva edició: «Steffens sense cap necessitat perplexa el seu propi raonament mitjançant el seu estrany ús de Subjectiu i Objectiu – el seu S = l'O dels filòsofs de sempre, i el seu O = l' S.» i «Perplex» (Galison, 2010, p. 12).

Nogensmenys, per a Kant, el subjecte transcendental és pressuposat com a lliure i autònom en tant que actua, tal com exposa al llarg de la *Crítica de la raó pràctica* (1788). Així, la llibertat s'ha de considerar a l'hora de fer el pont entre la vessant cognoscent i la vessant pràctica del subjecte (Krings, Baumgartner i Wild, 1979, p. 452). O sigui, per ser coherent<sup>26</sup>, el subjecte kantian hauria de ser un únic subjecte, idèntic a si mateix, i no escindit en una part cognoscent i una altra actuant. Així mateix, sobre el subjecte considerat sota l'aspecte de la llibertat, Kant diu: «Persona és el subjecte, les accions del qual li són imputables. La personalitat moral, per tant, no és sinó la llibertat d'un ésser racional sotmès a lleis morals [...]» (*MS 6*, 223).

D'aquesta definició moral de '*Subjekt*' se'n desprèn, tot seguit, un '*Objekt*' que es manté en la contraposició tradicional: «Una cosa és allò que no és susceptible d'imputació. Tot objecte del lliure albir, mancat ell mateix de llibertat, es diu, per tant, cosa (*res corporalis*).» (*MS 6*, 223). En aquests passatges, Kant subordina la definició epistemològica de subjecte a la definició d'imputabilitat moral dels actes lliures del subjecte autònom. Des d'aquest punt de mira, la definició de subjecte va més enllà de «tan sols la facultat de fer-se conscient de la identitat de si mateixa en els diferents estats de la pròpia existència.» (*MS 6*, 223). És a dir, per Kant el subjecte va més enllà de la caracterització merament epistemològica de la *Crítica de la raó pura*. Es tracta ara del subjecte emancipat del cèlebre '*Sapere aude*' (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784)), el subjecte moral intrínsecament lliure de la Il·lustració. Kant arriba a dir que el subjecte moral, que és el jo més autèntic, «no és altre que la pura llei moral mateixa, en la mesura que ens faci albirar el sublim de la nostra pròpia existència suprasensible, i provoca subjectivament respecte al seu alt destí entre els homes que al mateix temps tenen consciència de la seva existència sensible [...]» (2003, p. 76). Per tant, l'autor no només va més enllà del sentit epistemològic de la *Crítica de la raó pura*, sinó que en incloure la significació ètica també sobrepassa l'ús de l'escola wolffiana.

Això ens obre una possible via d'investigació futura, que aquí romandrà tan sols indicada. Existeix un sentit medieval i modern de 'subjecte', distingit de

---

<sup>24</sup> Paràfrasi de Kant.

<sup>25</sup> Paràfrasi de Kant.

<sup>26</sup> Com li senyalen Reinhold i Fichte.

l'epistemològic<sup>27</sup>, que també tracta el 'subjecte' com a persona<sup>28</sup>. Aquest 'subjecte' és entès com a subjecte polític i subjecte de dret, el subjecte subjectat pel poder que el governa. Si ens remuntem a l'anglès del segle XVI trobem que '*subjective*' volia dir ser submís<sup>29</sup>, i en francès '*suget*'<sup>30</sup> encara denota al ciutadà<sup>31</sup>. Llegim una definició explícita en la primera edició anglesa del *Leviatan* (1651) de Hobbes: «I aquell qui aporta aquesta Persona, així s'anomena SOBIRÀ, i es diu que té PODER SOBIRÀ; i tot altre, el seu SUBJECTE.»<sup>32</sup> (Hobbes, 1985, p. 228) Talment, 'subjecte' és definit com a sinònim de súbdit, i oposat a sobirà.

Ara bé, de manera anàloga a la inversió del sentit epistemològic, Kant no tracta la definició moral de 'subjecte' com a contrari de 'sobirà', com Hobbes, sinó justament com a sobirà d'un mateix: «una persona no està sotmesa a altres lleis excepte les que es dona a si mateixa (o bé sola o, almenys, juntament amb altres).» (MS 6, 223). Atès que Kant usa metàfores legals, jurídiques i polítiques<sup>33</sup> per parlar del coneixement i de la metafísica, és natural preguntar-se el següent: «Pot ser que el significat de la tradició política moderna influís a la inversió kantiana del sentit epistemològic del terme 'subjecte'?» Aquesta pregunta es deixa oberta, sols indicant una possible investigació futura de força interès.

## Conclusió

En conclusió, contraposant els usos del terme en Tomàs i Suárez amb el de Kant tenim efectivament una inversió del significat del terme en sentit epistemològic. Si tradicionalment allò sempre pressuposat en l'experiència és una *cosa en si* anomenada '*subjectum*', en l'adveniment de la filosofia aquesta *cosa en si mateixa* s'acaba anomenant 'objecte'. Anàlogament, el terme 'subjecte' esdevé el que possibilita el coneixement mateix, un jo. Com hem vist, aquest desenvolupament succeeix efectivament en el context germànic, i posteriorment s'estén degut a la influència del pensament alemany. Per exemple, l'anècdota de Coleridge il·lustra l'estranyament d'algú extern al context germànic al topar-se amb aquesta inversió, abans de que es donés també en l'anglès.

A més, hem comprovat que tenim constància d'usos del terme 'subjecte' com a sinònim de 'jo' que precedeixen al gir copernicà de Kant: en l'escola wolffiana i almenys en un text de Mendelssohn. Tot i així, a diferència de l'escola wolffiana, Kant emprà profusament '*Subjekt*' en aquest nou sentit, i tenint en compte l'estudi d'Eucken (1908), podem donar per vàlida la interpretació de que és Kant qui popularitza aquest sentit invertit. Addicionalment, tal fet és consistent amb que la filosofia kantiana, que fou i és enormement influent, estigui en plena consonància amb el significat contemporani del terme. Ara bé, Kant emprà '*Subjekt*' també com a terme moral; així, és justificat afirmar que l'aportació de Kant no es limita a merament popularitzar el sentit epistemològic invertit, sinó que l'amplia i l'aprofundeix. Per aquest motiu, al meu

---

<sup>27</sup> Els sentits es mantenen distingits almenys en els textos de Descartes i dels seus seguidors, segons (Thiel, 2011, p. 36), i els textos de Hobbes, Locke, Hume i d'Adam Smith que apareixien en la bibliografia per anàlisi pròpia.

<sup>28</sup> Consultat en *DLE 23.1*, en *DA*, en *NTLLE*, i *Online Etymology Dictionary*.

<sup>29</sup> Consultat amb *Online Etymology Dictionary*, basat en fonts autoritàries.

<sup>30</sup> Aquesta és la forma en que s'escriu en francès antic. Contemporàniament s'escriu '*sujet*'.

<sup>31</sup> Consultat en *Dictionnaire de Français Larousse*.

<sup>32</sup> Les majúscules i versaletes són presents en l'edició original del text.

<sup>33</sup> P. ex., l'expressió «Tribunal de la raó» (*KrV*, A XII). També descriu la metafísica com a «camp de batalla» com la «reina de totes les ciències» (*KrV*, A VIII). Segons Stoddard: «La primera Crítica de Kant és una «revolució» figurativa que cerca «reconstituir» el «govern» del coneixement» (1988, p. 249).

parer, Kant esdevé el moment crucial de la historiografia d'aquest capgirament, tant per la sistematicitat que li concedeix al mot, com per la filosofia que l'acompanya. Al ser una figura propera a Kant, queda oberta la pregunta sobre rol de Mendelssohn en aquesta història; així també, queda per investigar la qüestió de la influència de la tradició política moderna en la tria terminològica de Kant. Vers la manca d'un escrit en que l'autor de Königsberg s'expliciti, només es pot investigar constatant les similituds i diferències en l'ús del terme, tot apel·lant a l'encara vibrant *ethos* emancipador de l'època.

Així, havent vist l'evolució conceptual que acompanya la inversió de significat de 'subjecte', podem passar a comprovar fins a quin punt es tracta d'una «història sedimentada», com deia l'expressió de Husserl (2001, p. 217). Això ho podem copsar, com havíem dit en l'epígraf 2, indicant que l'adjectiu 'subjectiu', a més d'ésser un terme filosòfic, també té una significació quotidiana basada en el sentit contemporani de 'subjecte'. Ara bé, aprofitant l'avinentesa, no hi ha millor manera d'apreciar fins a quin punt la significació contemporània està consolidada que quan autors reputats usen expressions anacròniques de manera equívoca. Podem assenyalar, per exemple, *The Ticklish Subject* (2000) de Žižek, llibre que pretén «reivindicar el subjecte cartesià» (2000, p. 2), o passatges de Lyotard on usa també l'expressió «subjecte cartesià» (1991, p. 45). Aquesta expressió és en certa mesura anacrònica, ja que l'ús del mot 'subjecte' per a referir-se a la *res cogitans* de Descartes no és ni tan sols intel·ligible fins després l'escola racionalista wolffiana. Un altre exemple flagrant és el llibre de Udo Thiel, *The Early Modern Subject* (2011), subtítulat «*Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*», que explica amb profunditat conceptual i un detall extraordinari els primers desenvolupaments de l'anacrònicament denominada «subjectivitat moderna», tot sense esmentar que cap dels pensadors tractats usen el mots 'subjecte', 'subjectiu' o 'subjectivisme'<sup>34</sup> de la manera en que s'entén en l'actualitat. Però, no és inevitable que les llengües i el significat de les paraules evolucionin?

El problema que pretenc indicar a l'hora de fer palès aquest anacronisme no prové d'un desig de conservar de l'expressió original. El problema apareix quan l'ús acrític d'una expressió tant comuna com «el subjecte cartesià» acaba predisposant a una imatge simplificadora de la història de la filosofia: com més vegades llegim, escrivim i integrem aquesta expressió, més susceptibles som a interpretar erròniament a Descartes quan, al llegir-lo, ens topem amb el mot 'subjecte'. Per aquests motius, certa sensibilitat vers el canvi de significat dels termes centrals en la filosofia és necessària per a fer traduccions i noves edicions de textos antics. Certament, la filosofia és una disciplina històrica i literària, és a dir, tant la filosofia com el seu desplegament històric estan lligades al seu substrat material, el text. Així, un text pot romandre escrit en una llengua que no necessàriament se segueixi entenent de la mateixa manera, o fins i tot pot haver-se extingit; aleshores, les noves traduccions i edicions de textos antics contribueixen a la perpetuïtat de la tradició filosòfica en moments contemporanis i futurs. Si prenem altre cop el fragment de Spinoza (*Part III, Prop. V*) citat a l'epígraf 2, i si tenim en compte les alternatives de traduir o corregir '*subjectum*' per 'objecte' o deixar-lo com a 'subjecte', resulta evident que la tria que es faci tindrà una influència sobre com es comprendrà d'autor en la posteritat. Per aquests motius, la interpretació dels termes filosòfics i els seus canvis semàntics són qüestions a ser tematitzades, revisades críticament i problematitzades històricament.

---

<sup>34</sup> Paraula que, de fet, encara no s'havia encunyat en l'època dels autors a qui Thiel aplica el terme.

## Agraïments

Vull agrair de tot cor a les següents persones: en primer lloc a la tutora Dra. Núria Sara Miras per traduir-me pacientment llargs i arduos textos en alemany, per transmetre'm la disposició a treballar molt, per animar-me a triar un tema de treball que no necessàriament caigui dins la seva àrea d'especialitat i per innombrables empentes intel·lectuals d'inestimable valor al llarg del grau; a Gabriel Andrés per explicar-me amb cura i detall el significat de diversos passatges en llatí, per la revisió estilística, i sobretot per les llargues converses sobre la importància de la filosofia medieval; al Dr. Salvi Turró pel rigor en els matisos i per indicar-me el possible rol de Mendelssohn en aquesta història; al Dr. Jordi Bayod, per confirmar-me algunes intuïcions, però sobretot per desmentir-me'n d'altres; al Dr. Andreu Grau per regalar-me una edició de la revista *Comprendre*, que, malgrat no hagi entrat al treball, és interessantíssim; a Pablo Genazzano, per guiar-me en certs passatges de Kant; al Dr. Jesús María Galech per haver-me ensenyat el text de Galison, que va ser una de les llavors per a la idea del treball; a la Júlia Vernet per assistir-me en la revisió final i per compartir l'entusiasme per Kant; i a la Bruna Picas per, a part d'ajudar-me en estil i redacció, haver compartit amb mi al llarg de la carrera molts moments, bons i difícils, i reafirmar en el meu esperit la passió per la filosofia.

## Bibliografia<sup>35</sup>

### Textos primaris

- ARISTÒTIL (2014). *Metafísica*, pròleg i trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
- BERKELEY, George (1901). *The Works Of George Berkeley, Vol. II, 1732-1733*, Campbell, Fraser Alexander (ed.), Oxford, Clarendon Press.
- COLERIDGE, Samuel (1895). *Anima Poetae : From the Unpublished Note-books of Samuel Taylor Coleridge*, Ernest Hartley Coleridge (ed.), Londres, William Heinemann.
- DESCARTES, René (1993). «Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences», *Project Gutenberg*. <https://www.gutenberg.org/files/59/>, trad. a l'anglès de John Veitch, Ilana i Greg Newby (ed.).
- \_\_\_\_\_ (2004). «Discours de la méthode», en «Oeuvres de Descartes», *Project Gutenberg*, <https://www.gutenberg.org/files/13846/>, ed. francesa reeditada per Miranda van de Heijning, Renald Levesque i l'*Online Distributed Proofreading Team* en base a l'edició original francesa de Victor Cousin.
- \_\_\_\_\_ (2007). «Meditationes de prima philosophia», *Project Gutenberg*, <https://www.gutenberg.org/files/23306/>, Jana Srna, Norbert H. Langkau, Laurent Vogel i l'*Online Distributed Proofreading Team* (ed.), basat en Artur Buchenau Lipsiae (ed.) (1913), Felicis Meineri, C. Grumbach, Leipzig.
- HERODOTUS (1920). «The Histories» a *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0125>, trad. anglesa de A. D. Godley. Cambridge, Harvard University Press.
- HOBBS, Thomas (1985). *Leviathan*, intro. i ed. de C. B. Macpherson, Londres, Penguin Books.
- HUME, David (1777). «An Enquiry Concerning Human Understanding», en «Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals», *Project*

<sup>35</sup> Totes les cites en català són de traducció pròpia.

- Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/9662/>, basat en L. A. Selby-Bigge (3<sup>a</sup> ed.), Oxford, Clarendon Press, 03/2018.
- \_\_\_\_\_ (2003). «A Treatise of Human Nature», *Project Gutenberg*, <https://www.gutenberg.org/files/4705/>, Col Choat, i David Widger (ed.), 03/2018.
- LOCKE, John (2004). «An Essay Concerning Humane Understanding, Volume 1», *Project Gutenberg*, <https://www.gutenberg.org/files/10615/>, Steve Harris i David Widger (ed.), basada en el text original dels llibres 1 i 2 de (2<sup>a</sup> ed.) (1690), 03/2018.
- KANT, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_ (1991). *The Metaphysics of Morals*, intro., trad., i notes de Mary Gregor, Nova York, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Crítica de la razón práctica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial La Página S. A.
- \_\_\_\_\_ (2004). «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», *UTOPIE kreativ*, H 159, p. 5-10.
- \_\_\_\_\_ (2005). *La Metafísica de las costumbres*, estudi preliminar d'Adela Cortina, trad. i notes d'Adela Cortina i Jesus Conill, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, Santillana Ediciones Generales, S. L.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1891). *Il Principe*, L. Arthur Burd (ed.), Lord Acton (intro.), Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (2009). «Il Principe», *ibiblio*, [http://www.ibiblio.org/ml/libri/m/MachiavelliNB\\_IlPrincipe\\_s.pdf](http://www.ibiblio.org/ml/libri/m/MachiavelliNB_IlPrincipe_s.pdf), Sálvio Marcelo Soares (ed. 1.1s), amb el text original italià, MetaLibri, 04/2018.
- MENDELSSOHN, Moses (1997). *Philosophische Schriften [Philosophical Writings]*, en ed. original de Berlin, Voß (1761); i en Fritz Bamberger (ed.) (1929). *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe. Volume 1: Schriften zur Philosophie und Ästhetik [Writings on Philosophy and Aesthetics]*, trad. com a *Philosophical Writings* per D. O. Dahlstrom, Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATÓ (1988). *Diálogos IV, República*, Intr., trad. i notes de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Plato: Complete Works*, edició de Cooper, John M.; Hutchinson, D. S., Indianapolis, Hackett Publishing.
- PINDAR (1937). «The Odes of Pindar including the Principal Fragments», a *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0161>, intro. i trad. anglesa de Sir John Sandys, Litt.D., FBA. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- SMITH, Adam (2002). «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations», *Project Gutenberg*, <https://www.gutenberg.org/files/3300/>, Colin Muir i David Widger (ed.), 03/2018.
- \_\_\_\_\_ (2016). «The Theory of Moral Sentiments», *Wikisource*, [https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Theory\\_of\\_Moral\\_Sentiments](https://en.wikisource.org/wiki/The_Theory_of_Moral_Sentiments), 05/2018.
- SPINOZA, Baruch (1924). *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, en *Opera Posthuma*, Carl Gebhard (ed.), amb el text original en llatí, 4 vols., Heidelberg. (text de domini públic consultat a *Ethica DB*).
- \_\_\_\_\_ (1883). *Ethics*, trad. a l'anglès de R. H. M. Elwes. (text de domini públic consultat a *Ethica DB*).
- \_\_\_\_\_ (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*, notes i trad. a l'espanyol de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional. (text consultat a *Ethica DB*).



SUÁREZ, Francisco (2004). *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis - A Commentary on Aristotle's Metaphysics: Or, a Most Ample Index to The Metaphysics of Aristotle*, trad. de John P. Doyle, Milwaukee, Marquette University Press.

TOMÀS D'AQUINO (1865). *Scriptum super Sententiis*, en *Corpus Thomisticum*, Pamplona, Textum Parmae.

### Literatura secundària

BUTLER, Judith (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press.

BUTLER, Judith P., LACLAU, Ernesto, ŽIŽEK, Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Judith Butler, Maxine Elliot (eds.), Londres, Verso.

CROFT, W. (2000). *Explaining language change*, Essex, Longman, Pearson Education.

EUCKEN, Rudolf (1908). *Main currents of modern thought*, trad. de Meyrick Booth, Nova York, Charles Scribner's Sons.

\_\_\_\_\_ (1960). *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Hildesheim, Georg Olms.

GALISON, Peter (2010). *The Objective Image*, Utrecht, Labor Grafimedia BV.

HEIDEGGER, Martin (1971). *Poetry, language, thought*; trad. i intro. d'Albert Hofstadter, New York, Harper & Row.

\_\_\_\_\_ (1996). *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*, versió d'Helena Cortés i d'Arturo Leyte, Madrid, Alianza.

HUSSERL, Edmund (2001). *Logik*, Elisabeth Schuhmann (ed.), Leuven, Springer-Science+Business Media Dordrecht.

LYOTARD, Jean-François (1991). *Phenomenology*, Albany, SUNY.

MARX, W. (1977). *Introduction to Aristotle's Theory of Being as Being*, la Haia, Martinus Nijhoff.

PLATNER, Ernst (1793). *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Leipzig, Schwickert.

PIPPIN, Robert B. (2005). *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge, Cambridge University Press.

PRANTL, Carl (1855). *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, Hirzel.

RORTY, Richard (1991). *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Nova York, Cambridge University Press.

SAPIR, Edward (1921). *Language: An Introduction to the Study of Speech*, Nova York, Harcourt, Brace.

THIEL, Udo (2011). *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press.

ŽIŽEK, Slavoj (2000). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso.

ZUBIRI, Xavier (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*, (6ª ed.), amb paginació de (5ª ed.), amb pròleg de la traducció anglesa del 1980, Madrid, Editora Nacional.

## Articles web

BLUNDEN, Andy (2005/6). «The Subject», *Philosophical Foundations*, <https://www.ethicalpolitics.org/ablunden/works/kant.htm>, 19/04/2018.

BROOK, Andrew (2016). «Kant's View of the Mind and Consciousness of Self», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/kant-mind/>, 10/05/2018.

DAHLSTROM, Daniel (2015). «Moses Mendelssohn», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/mendelssohn/>, 13/05/2018.

GRIER, Michelle (2018). «Kant's Critique of Metaphysics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), url actual: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-metaphysics/>, url nou a partir de l'estiu del 2018: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant-metaphysics/>, 05/05/2018.

HARPER, Douglas (ed.) (2001-2018). «subject (n.)», «subjective (adj.)», «subject (v.)», «subject (v.)», «object (n.)», «object (v.)», *Online Etymology Dictionary*, basat únicament en fonts autoritàries, <https://www.etymonline.com/>, 04/03/2018.

JOHNSON, Robert i CURETON, Adam (2018). «Kant's Moral Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/kant-moral/>, 05/05/2018.

ROHLF, Michael (2018). «Immanuel Kant», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), url actual: <https://plato.stanford.edu/entries/kant/>, url nou a partir de l'estiu del 2018: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>, 15/05/2018.

SCHÖNFELD, Martin i THOMPSON, Michael (2014). «Kant's Philosophical Development», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kant-development/>, 05/05/2018.

STANG, Nicholas F. (2016). «Kant's Transcendental Idealism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant-transcendental-idealism/>, 04/05/2018.

## Articles de revistes

LIBERA, Alain de (2008). «When Did the Modern Subject Emerge?», *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 82, No. 2, pp. 181–220.

RUNGGALDIER, Edmund (1989). «On the scholastic or Aristotelian roots of “intentionality” in Brentano» *Topoi*, Vol. 8, Ed. 2, pp. 97–103.

STEEL, Carlos (2011). «Why should we prefer Plato's Timaeus to Aristotle's Physics? Proclus' critique of Aristotle's causal explanation of the physical world», *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 78: Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, Vol. 46, Ed. S78, pp. 175-187.

STODDARD, Eve W. (1988). «Reason on Trial: Legal Metaphors in the Critique of Pure Reason», *Philosophy and Literature*, Vol. 12, No. 2, pp. 245-260.

WELLS, Norman J. (1990) «Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez», *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 28, No. 1, pp. 33-61.

## Diccionaris

FERRATER I MORA, Josep (1964). *Diccionario de filosofía*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

KRINGS, BAUMGARTNER i WILD (1979). *Conceptos fundamentales de filosofía; tomo III, Palabra-Voluntad*; Barcelona, Herder.

LEWIS, Charlton T., SHORT, Charles, FREUND (1879). *A Latin Dictionary*, basat en Freund *Latin dictionary*, Andrews (ed.), Oxford, Clarendon Press.

LIDDELL, Henry George i SCOTT, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon*. revisat i augmentat per Sir Henry Stuart Jones amb assistència de Roderick McKenzie, Oxford, Clarendon Press.

«DDLC» (*Diccionari descriptiu de la llengua catalana*): Institut d'Estudis Catalans. <http://dcc.iec.cat/ddlc/index.asp>.

«DLE 23.1» (*Diccionario de la Lengua Española, 23.1ª edición*): actualización, diciembre 2017 (Real Academia Española i ASALE). <http://dle.rae.es/>.

«DA», *Diccionario de Autoridades - Tomo VI (1739), 1726-1739*, Real Academia Española, <http://web.frl.es/DA.html>.

«DIEC2» (*Diccionari de la llengua catalana, Segona edició*): Institut d'Estudis Catalans. <https://dlc.iec.cat/>.

«Latdict», *Latin Dictionary & Grammar Resources*, Kevin Mahoney (ed.), <http://latin-dictionary.net/>.

«Merriam-Webster Dictionary», *Merriam-Webster.com*. <https://www.merriam-webster.com/>.

«NTLLE», *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española (1726-1992)*, Real Academia Española, <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1992/nuevo-tesoro-lexicografico>.

## Eines telemàtiques

*Corpus Thomisticum*, Fundación Tomás de Aquino. <http://www.corpusthomicum.org/>, darrera modificació: 2013.

*Ethica DB*, de Julien Gautier. <http://www.ethicadb.org/index.php>, darrera modificació: Maig 2013.

*Online Etymology Dictionary*, Harper, Douglas (ed.) (2001-2018). Basat únicament en fonts d'autoritat, <https://www.etymonline.com/>, darrera modificació: 2018.

*Oxford Research Encyclopedia of Linguistics*, Mark Aronoff (ed.). <http://linguistics.oxfordre.com/>, Oxford University Press/, darrera modificació: 2018.

*Perseus 4.0 (Perseus Hopper)*. Anàlisi de texts greco-romans, a Perseus Digital Library, Gregory R. Crane (ed.), Tufts University, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, darrera modificació: Octubre 2013.

«sources», a *Online Etymology Dictionary*. Consultat 21 de Maig, 2018, [https://www.etymonline.com/columns/post/sources?ref=etymonline\\_footer](https://www.etymonline.com/columns/post/sources?ref=etymonline_footer)

## Imatges

*Autor desconegut* (s. II a.C.), «Mosaic de Dionís», 2,6 x 2,6 m., *Le Musée absolu*, Phaidon; 10/2012, fotògraf Yann Forget (drets d'imatge en domini públic), [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosa%C3%AFque\\_de\\_Dionysos.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosa%C3%AFque_de_Dionysos.jpg)

**Barcelona, juliol de 2018**



**UNIVERSITAT DE  
BARCELONA**

**Facultat de Filosofia**