

Taula

Quaderns de pensament

42

(2009-2010)

Palma, 2010

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia i Treball Social

Revista Taula. Quaderns de pensament

Director: Dr. Francesc Torres
francesctorresmar@yahoo.es

Secretari editorial: Dr. Andrés L. Jaume
andres.jaume@uib.es

Consell de redacció

Dr. G. Amengual (UIB), Dr. Miquel Beltran (UIB), Dr. C. J. Cela (UIB), Dr. P. J. Chamizo (U. Màlaga),
Dr. J. L. Llinàs (UIB), Dr. J. L. Luján (UIB), Dra. M. Carmen Paredes (USAL)

Consell editorial

Dr. Juan José Acero (U. Granada),
Dr. Manuel Liz (U. La Laguna),
Dr. Miguel Ángel Quintanilla (USAL),
Dr. Nicanor Ursúa (UPV),
Dr. Philippe Desan (U. Chicago),
Dr. Manuel Cruz (UB),
Dra. Fina Birulés (UB)

Taula. Quaderns de pensament, núm. 42 2009-2010
Revista del departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Torres
Secretari de redacció: Andrés L. Jaume

© del text: els autors, 2010
© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2010
Disseny de la coberta: Carles Canals
Edició: Edicions UIB. Campus universitari. Cra. de Valldemossa, km. 7.5. 07122 Palma (Illes Balears)
<http://edicions.uib.es>

Es prega als autors que envïïn un resum de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, la seva corresponent traducció a l'anglès.

Els articles que s'envïïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en suport informàtic, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657
Dipòsit legal: PM 373-1982

ÍNDIX

Presentació del comitè editorial	5-7
Articles	
<i>Els pressupòsits ontològics i antropològics de l' ètica: la realització històrica de la dignitat humana com a transcendental de la persona</i>	9-28
Joan Andreu Alcina	
<i>Sobre la óptica de comprensión heideggeriana como horizonte de restitución de la aporía socrática</i>	29-44
Daniel Pons Olivares	
<i>Edward W.Said: reflexiones sobre los conflictos desde el exilio</i>	45-55
J. Jesús Camargo	
<i>Redempció tecnològica made in USA</i>	57-66
Jaume Munar Ribot	
<i>Baltasar Porcel i la Mediterrània</i>	67-100
Pere Rosselló Bover	
<i>Concepción del personaje y verdad en la correspondencia de G. Flaubert.....</i>	101-125
Macarena Dengra	
<i>Ecofeminisme: Dona i Naturalesa</i>	127-136
Catalina Aparicio	

Jornades de Filosofia 2009 de la Associació Filosòfica de les Illes Balears

<i>La profesión del filósofo</i>	137-147
Manuel Cruz	
<i>Los valores humanos y el cerebro</i>	149-154
C. J. Cela Conde et al.	
<i>Crisi econòmica i filosofia política</i>	155-172
A. Doménech	
<i>Problemas éticos actuales</i>	173-185
A. Cortina	
Ressenyes	187-196
Necrològiques	197-201

PRESENTACIÓ

Taula. Quaderns de Pensament és una publicació de periodicitat anual que publica articles originals en qualsevol llengua europea sobre diversos autors i les seves obres. Aquestes publicacions les dirigeix un editor especialista de reconegut prestigi en la matèria. Tots els articles que arriben a la nostra redacció se sotmeten a un procés de revisió cega per parells. Taula. Quaderns de Pensament publica en cada número una secció dedicada a considerar estats de la qüestió, notes crítiques i recensions sobre temes i textos d'actualitat filosòfica.

El número 42 (any 2009) de la revista TAULA presenta els articles acceptats sobre filosofia contemporània. A més, recull algunes de les intervencions que es feren en les Jornades de Filosofia, titulades Filosofia del Món Contemporani, que organitzà l'Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB). Tingueren lloc els dies 9, 10 i 11 de setembre de 2009 al Gran Hotel, seu de la Fundació Caixa Fòrum (Palma). El programa de les jornades va ser el següent:

Dimecres, dia 9: Un món en crisi (teories polítiques actuals)

17 h **Antoni Domènech** (catedràtic de Filosofia de les Ciències Socials i Morals de la Facultat de Ciències Econòmiques de la Universitat de Barcelona)
«Filosofia política i crisi actual»

19 h **Bernat Riutort** (professor titular de Filosofia Moral de la UIB)
«Crisi i relacions de poder»

Dijous, dia 10: La tasca de pensar (el paper de la filosofia avui)

17 h **Josep Maria Terricabras** (catedràtic de Filosofia de la Universitat de Girona i director de la Càtedra Ferrater Mora)

«És important pensar?»

19 h **Manuel Cruz** (catedràtic de Filosofia Contemporània de la Universitat de Barcelona i director de les col·leccions Pensamiento Contemporáneo i Biblioteca del Presente, de l'editorial Paidós)

«La ocupación del filósofo»

Divendres, dia 11: El lloc dels valors (problemes ètics actuals)

17 h **Adela Cortina** (catedràtica de Filosofia Moral de la Universitat de València)

«Problemas éticos actuales»

19 h **Camilo J. Cela** (catedràtic de Filosofia Moral de la UIB i director del Laboratori de Sistemàtica Humana)

«El lloc dels valors en el cervell humà»

Voldríem expressar el nostre agraïment a José Antonio Marina, president de l'AFIB, i als membres de la junta directiva, els quals feren possible que es duguessin a terme les jornades. Volem remarcar-ne la capacitat d'organització i cordialitat.

La revista TAULA comença una altra etapa, l'objectiu de la qual serà presentar estudis nous que s'hagin fet sobre un filòsof en concret per intentar entendre l'home i la història a través d'ell.

Ens plau comunicar-vos que el doctor Emilio Lledó, catedràtic de la UNED, membre de la Reial Acadèmia de la Llengua Espanyola i doctor honoris causa per la UIB, ha acceptat la presidència honorària de la revista

TAULA. És un modest homenatge que fem al filòsof i hel·lenista que ha fet avançar els estudis filosòfics, especialment els hermenèutics i històrics. En recordam amb respecte i emoció les conferències i el mestratge que exercí en temps difícils i de tot d'una que s'implantaren els estudis de Filosofia a la UIB. Les seves paraules són un far que ens il·lumina. L'exercici de la memòria responsable i enriquidora ens duu a Berlín, on Emilio Lledó escrigué, el 6 d'agost de 1995:

Se trata únicamente de que, en el sistema institucional de nuestra educación, trabajemos con las palabras, reflexionemos con ellas, alienemos desde ellas un pensamiento crítico, en contacto con la literatura y con todas las manifestaciones escritas y orales. Este sencillo ejercicio hace imposible o difícil el engaño, la alienación y la manipulación (nota prèvia a un pròleg).

Diem adéu als doctors Sebastià Trias Mercant, lul·lista reconegut, Miquel Seguí Aznar i Joan Josep Torres Esbarranch, professors del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts i del d'Història de l'Art, que varen ser mestres dels nostres estudiants.

Volem remarcar que hem trobat ajuda en els companys del Departament de Filosofia i ens cal agrair-los el suport i confiança, intel·lectualment i professionalment, i l'interès que han tingut per aquesta nova TAULA, un viatge ple de reptes.

Per acabar, volem expressar el nostre agraïment als encarregats d'aquesta revista, els doctors Francesc Casadesús i Antoni Bordoy, per tot el temps que han dirigit TAULA; als excel·lents professionals de l'equip d'Edicions UIB, per haver tingut cura de la publicació i distribució dels exemplars, i també al director del Servei, el doctor Antoni Bernat Vistarini, per l'ajut i pels suggeriments innovadors. Dedicam un record emocionat als doctors Albert Saoner i Adelaida Ambrogi. Tots ells i elles han col·laborat a millorar aquesta revista.

Francesc Torres (director)
Andrés L. Jaume (secretari)

Programació dels propers números:

Núm. 43 (2011): Hannah Arendt (coordinadors: Fina Birulés i Manuel Cruz)

Núm. 44 (2012): Hegel (coordinador: Gabriel Amengual)

Núm. 45 (2013): Montaigne (coordinadors: Ph. Desan i Joan Lluís Llinàs)

Núm. 46 (2014): W. Sellars (coordinador: Andrés L. Jaume)

Núm. 47 (2015): Schönberg (coordinador: Pau Frau)

Taula
núm. 42, 2009-2010

ARTICLES

ELS PRESSUPÒSITS ONTOLÒGICS I ANTROPOLÒ- GICS DE L'ÈTICA: LA REALITZACIÓ HISTÒRICA DE LA DIGNITAT HUMANA COM A TRASCENDENTAL DE LA PERSONA

Joan Andreu Alcina

Universitat de les Illes Balears

RESUM: Actualment ens trobam enfront de dos plantejaments ètics excloents. El primer afirma la impossibilitat de fundar l'ètica sense apel·lar a Déu; el segon defensa la necessitat d'excloure Déu del discurs ètic. Aquest article vol mostrar que ambdós posicionaments i, per extensió, qualsevol discurs ètic, depèn d'uns pressupòsits ontològics i antropològics que cal explicitar abans de decantar-se per qualsevol posicionament.

PARAULES CLAU: agnosticisme, ateisme, Déu, dignitat humana, pressupòsits ontològics, pressupòsits antropològics, realitat.

ABSTRACT: Nowadays there are two ethical positions opposite each other. The first position states that it's impossible to construct an ethical system without God; the second one states the impossibility to think about ethic from God. In this study, we want to point out the necessary ontological and anthropological basis to talk about ethic.

KEYWORDS: Agnosticism, atheism, God, human dignity, ontological basis, anthropological basis, reality.

CONSIDERACIONS GENERALS I PLANTEJAMENT DE LA QÜESTIÓ

Des que F. Dostoievski posà en boca d'un dels personatges de la seva novel·la *Els germans Karamazov* que «si Déu ha mort, tot està permès», s'han dissenyat dues línies de pensament oposades en relació amb la qüestió ètica que podríem plantejar en forma de dilema. A un extrem del dilema trobam els qui neguen rotundament la possibilitat de fonamentar una ètica sense Déu. Entre els arguments que presenten hi ha l'afirmació que, sense una referència absoluta, l'intent de construir una ètica sense Déu està abocat inexorablement a un relativisme autodestructiu, el qual acaba per aniquilar la persona. A l'altre extrem trobam aquells qui defensen no tan sols la possibilitat de construir una ètica sense Déu, sinó fins i tot la *necessitat* d'una ètica que el margini totalment. Hom diu que l'apel·lació a Déu és, de fet, la negació de l'autonomia de l'home, car aquest quedaria desposseït de la llibertat constitutiva que el configura i, per això mateix, fa impossible una ètica desplegada des de la responsabilitat. Sense anar més enfora, i amb un cert regust sartrià, en una publicació recent trobam les reflexions següents:

D'una manera de cada vegada més clara, al llarg del segle XX s'ha anat desenvolupant una línia de pensament segons la qual no tan sols és cert que no hi pot haver una ètica sense Déu, sinó que, de fet, tan sols apartant Déu es pot tenir realment una vida moral. Tan sols aquell qui és agnòstic o ateu pot situar efectivament les exigències de l'ètica en el centre de l'existència, i tan sols qui no té Déu pot atribuir a la moral l'abast i la força que ha de tenir tant en les eleccions que es refereixen a la pròpia existència com en les que fan referència als altres (Lecaldano, 2009: 19).

Amb la intenció «d'evitar aquests posicionaments extrems, en aquest article plantejarem una qüestió prèvia: els pressupòsits ontològics necessaris sobre els quals descansen els posicionaments ètics, tant els d'índole teista com els ateïstics o agnòstics.

Comencem. S'ha fet un intent més elaborat per justificar una ètica laica al marge de qualsevol possible apel·lació a Déu a partir d'una anàlisi ontològica acurada de la realitat. Plantejada de manera maximalista, aquesta anàlisi desemboca, en el millor dels casos, en el reconeixement d'una dimensió divina en l'estructura immanent de la realitat, és a dir, en el que ha estat anomenat el «Déu profà». Aquestes propostes, tot i que reconeixen la matriu religiosa

de l'ètica, afirmen que és necessari desenvolupar una aproximació ontològica decididament immanent de la realitat per fonamentar-la, i consideren que l'ètica ha esdevingut un criteri d'avaluació de les pròpies religions, per la qual cosa, no cal apel·lar a cap tipus de transcendència per construir els seus principis i fonamentar-los. Tal vegada una de les propostes més clares d'aquesta línia d'investigació és la que elabora actualment José Antonio Marina:

Les religions han produït les morals, però, pel mateix dinamisme que desencadenaren, ara s'han de sotmetre a l'ètica, que és una moral laica a un nivell més elevat (Marina, 2001: 45-46).

Estam absolutament d'acord que tan sols des d'una descripció ontològica prèvia poden ser justificats els principis generals d'una ètica fonamentada en pretensions d'universalitat que estigui construïda sobre la dignitat humana; no és gens clara l'afirmació que la qüestió ontològica estigui tancada per sempre. Segons les dades de què disposam, tan unilateral és afirmar que l'única ontologia raonable i possible és de caire estrictament immanent, com dir únicament el contrari. Dit d'una altra manera, malgrat que no és possible construir una ètica sense una base ontològica, la mateixa ontologia no és una qüestió tancada i, per això mateix, unívoca. És cert que, des de les dades fenomenològiques que presenta la realitat, és legítim postular una ontologia estrictament immanent, és a dir, una ontologia tancada absolutament en la presència d'una dimensió transcendent en la realitat, capaç de mostrar un sentit de plenitud indefinit i absolut inherent a la persona. Però també ho és elaborar una ontologia que postuli una transcendència que, a partir de l'anàlisi d'aquestes mateixes dades, les interpreti en termes d'una transcendència que s'imposa des de la immanència mateixa. Com veurem més endavant, ambdós intents són, per tant, igualment legítims i raonables.

L'abast d'aquesta constatació és més important del que podria semblar en un primer moment, perquè treu a la superfície de la reflexió filosòfica la necessitat d'haver de reconèixer que les ontologies possibles es mouen entre dos pols bàsics, entre els quals no ens queda més remei que haver de triar sense haver de tenir raons concloents per la posició per la qual optem finalment. Dit d'una altra manera, tant una ontologia atea com una de teista o qualsevol altre tipus d'ontologia (agnòstica o indiferent, per exemple), no és més que una opció personal que desborda els límits de l'evidència. En definitiva,

qualsevol ontologia desemboca sempre en un postulat; sempre és una interpretació de les dades immanents que ens ofereix la realitat. Si això que acabam de dir és correcte, se'n desprèn que els sistemes ètics construïts sobre els pressupòsits d'una ontologia determinada s'apropien també dels postulats i de les opcions personals assumides que incorporen en els principis.

Dit això, el propòsit d'aquest article és posar de manifest els principals pressupòsits ontològics que necessàriament estan per sota de qualsevol elaboració ètica; en destacam les dues alternatives bàsiques (teïsta o ateuística), a partir de les quals podem transitar en la resta d'opcions. Si ho volem formular amb un interrogant, ho podríem anunciar de la manera següent: com sorgeix l'estructura bàsica d'aquesta ontologia? Una possibilitat és partir de l'experiència de dominació física, segons la qual, certament, la realitat influeix sobre la persona i fa que se situï o posicioni de manera inexorable respecte de la pròpia realitat. El domini que la realitat exerceix sobre la persona és considerat una determinació física no reductible a una relació causal que es manifesti a través del poder de la realitat o en la realitat. Per tant, la realitat mateixa ens fa ser realitats personals i es manifesta com un lligam o una obligació imposada. Zubiri ha destacat la importància d'aquestes consideracions:

La realitat és «més» que les coses reals, però és «més» en elles mateixes. I just això és dominar: ser «més», però en la cosa mateixa; la realitat, com a realitat, és dominant en aquesta cosa, en cada cosa real [...]. Doncs bé, aquest domini és el que podem denominar «poder». Dominar és ser «més»; és tenir poder (Zubiri, 1984: 87).

Se'ns dubte seguint les indicacions de Zubiri, J. A. Marina (2001: 52-57) parla també de la presència del poder en allò que és real, el qual dinamitza l'intent de la intel·ligència per comprendre les estructures ontològiques bàsiques i el posa en marxa. Més encara, des d'aquest poder de la realitat o d'allò que és real, hom ha parlat de «la dimensió divina de la realitat», la qual es manifesta en les anàlisis de les estructures ontològiques bàsiques. Hem d'entendre, però, que no podem identificar aquesta dimensió divina de la realitat amb Déu, ni molt manco amb un déu personal:

La realitat existeix; aquesta és la dimensió divina de la realitat: és afirmativa, autosuficient, única, sense contraris. Té la universalitat de les lleis de la naturalesa. No té límits perquè tan sols podria limitar-la allò que no existeix. És

enigmàtica pel seu caràcter absolutament positiu [...]. No hi ha res fora ella, perquè fins i tot les condicions perquè pugui existir, si les tingués, pertanyerien també a l'ordre d'allò que existeix. No podem deduir-ho d'una altra cosa, perquè existiria també. Sigui on sigui on anem, no sortim de l'àmbit de l'existir. [...] La dimensió divina —l'existència d'allò que és real— es desplega en matèria oberta, inventiva, a través de bots de fase sorprenents: d'inorgànica passa a orgànica; d'orgànica, a conscient; de conscient, a reflexiva i lliure. Per tant, hem d'atribuir a la dimensió divina de la realitat tots aquests trets que la realitat mostra (Marina, 2001: 160-161).

Això a banda, aquesta experiència del poder del que és real (o en el que és real, segons la terminologia emprada per Marina) combinada amb l'experiència personal del propi límit completen els ingredients necessaris que ens permeten extreure les dimensions antropològiques que l'ontologia duu incoada. Així doncs, una de les fonts de les quals brolla la pregunta antropològica dirigida a la recerca d'un sentit últim i global de la persona és, sens dubte, l'experiència desconcertant que provoca la vivència de la pròpia finitud. La confrontació del valor infinitament preciós de la vida humana amb el límit de la mort de la persona és decebedora. La mort, màxima expressió de la finitud, incorpora, indubtablement, un caràcter d'aniquilació i de destrucció total de la realitat més preciosa de l'univers conegut: el ser humà. La mort, el propi límit, la finitud, el patiment, la indigència o la nihilitat ontològica, etc., són, per tant, vertaders àmbits que dificulten seriosament l'experiència de sentir i de plenitud de l'existència humana. D'aquesta manera, entenem que, des de la vivència del límit, A. Camus (1999: 13) ha arribat a afirmar que l'únic problema vertaderament seriós que ha plantejat mai la filosofia és el suïcidi, és a dir, jutjar si la vida mereix ser viscuda o no. A partir d'aquí, la pregunta és immediata: és possible trobar un sentit raonable a l'existència de l'home? Per part nostra, intentarem delimitar i donar línies d'una possible resposta a través de tres passes contades.

Una primera passa serà presentar unes coordenades molt elementals de la manera com la filosofia actual entén les estructures bàsiques de la realitat (ontologia) i de la persona (antropologia filosòfica), a partir de les quals desenvolupa l'existència en el decurs de la vida.

Una segona passa serà apel·lar a la vella qüestió de la veu de la consciència per mostrar que, en aquesta crida que sorgeix de la part més profunda de la persona, l'home és irremissiblement llançat a la recerca i a la vivència

del seu propi sentit, a partir del qual podrà viure una existència autèntica i amb fonament.

Finalment, la tercera passa ens mostrarà que la recerca del sentit de l'existència pot ser viscuda des de dues actituds paradigmàtiques, però radicalment diferents: des de la pura facticitat intramundana, és a dir, des de la vivència del món i de la finitud hom experimenta de manera absoluta o des d'un transcendir sense transcendència, com diu E. Bloch (ontologia que justifica el projecte d'una ètica laica i immanent); o, des de la vivència d'una dimensió de la transcendència que aquelles realitats tenen incoada, és a dir, des d'un Déu immanent al món com a fons creador, en paraules de P. Tillich (ontologia oberta a la transcendència que pretén justificar una ètica que fa que la persona assoleixi una plenitud indefinida).

Per assolir l'objectiu que ens hem proposat, utilitzarem una metodologia d'inspiració fenomenològica, la qual, partint de les estructures immediates i immanents que la realitat manifesta, ens ha de menar al límit raonable d'aquestes estructures i a les possibilitats que ens obrin.

I. PRIMERA PASSA. EL CARÀCTER ÚLTIM: POSSIBILITAR LA REALITAT I IMPEL·LIR-LA; UNA PRIMERA APROXIMACIÓ A LA CONSTITUCIÓ DE LA PERSONA

En aquest primer apartat ens interessa esbrinar la manera com la persona va configurant el seu jo a través de les accions i actes a partir dels quals fa o construeix la seva vida. Ara bé, aquestes accions no es fan des del buit. Seguint P. Laín Entralgo (1995: 40), podem parlar d'una física existencial, basada en l'experiència immediata de la realitat a partir de la resistència o del domini amb què aquella realitat es fa present a la persona quan intenta dur endavant els seus projectes. Podem parlar, doncs, de la realitat com a quelcom «últim» que fa de veritable suport de les accions de la persona: és la «ultimitat» de la realitat.

Això a banda, la persona configura el seu jo triant unes opcions determinades i descartant-ne unes altres. Quan s'apropia d'unes possibilitats reals en concret, n'hi ha d'altres que queden obturades. Ara bé, malgrat això, aquest dinamisme és imprescindible perquè la realitat humana sigui viable i esdevingui persona. El caràcter personal de l'home es cobra, per tant, a partir de l'apropiació d'unes possibilitats reals i efectives determinades. Des

d'aquesta perspectiva, la realitat adquireix un segon caràcter estructural ben precís: és aquell àmbit que constitueix la possibilitat de totes les possibilitats amb vista a la pròpia realització personal.¹

Finalment, l'anàlisi de la realitat té un tercer element estructural: la realitat és un suport *impel·lent*. La persona, al marge del projecte que ha dissenyat del seu jo i amb independència de les diferents possibilitats concretes que hagi triat, ha de realitzar-se inexorablement com a persona per imposició de la realitat. Mentre viu, la persona ha de fer-se de qualche manera. La realitat té, per tant, un caràcter imperatiu i dominant que ens força inevitablement a constituir-nos com a persones.²

D'aquesta manera, l'home sempre està instal·lat *en* la realitat (moment d'ultimitat); es fa *des de* la realitat (moment de possibilitat) i es configura *per* la realitat (moment d'impel·lència). La realitat mateixa esdevé el fonament del seu desplegament personal i suport.

Ara bé, de quina manera l'home s'apropia d'aquest àmbit obert per la realitat i l'experimenta? Ho veurem tot seguit.

2. SEGONA PASSA. LA VEU DE LA CONSCIÈNCIA I L'EXPERIÈNCIA DEL CARÀCTER ÚLTIM QUE POSSIBILITA I IMPEL·LEIX LA REALITAT EN LA CONSTITUCIÓ DE LA PERSONA

Un dels llocs privilegiats en els quals es manifesta el caràcter inquiet, problemàtic, incert i, en definitiva, finit i obert de la persona és en l'experiència de la pròpia autoconsciència. A partir del fil conductor que ens obri el fet universal de la veu de la consciència, és possible plantejar quin paper crucial exerceix, en filosofia, la qüestió del sentit i del fonament. A més, en aquest punt de l'exposició, queda clar que la qüestió del sentit de l'existència de l'home està lligada íntimament a la possibilitat de plantejar de manera rao-

¹ «D'aquí que el moment de realitat tingui un caràcter *possibilitant*: és allò que possibilita precisament que la meua realitat sigui humana. Qualsevol possibilitat es fonamenta en la realitat com a possibilitant». (Zubiri, 1984: 83).

² «La realitat és *impel·lent*. Impel·leix, velis nolis, a esbossar un sistema de possibilitats, entre les quals l'home ha de triar i les constitueixen l'última instància de la seva pròpia realitat. [...] L'home no tan sols viu en la realitat i des de la realitat, sinó que també viu per la realitat. La realitat no tan sols és última i possibilitant, també és *impel·lent*». (Zubiri, 1984: 83).

nable un possible àmbit fonamental, és a dir, un àmbit real i integrador de la vida de l'home que hi doni suport. De fet, tant Heidegger —a *Ésser i temps*— com Zubiri —a *El Hombre y Dios*— fan aportacions importants i decisives sobre l'estructura d'un possible àmbit últim de fonamentalitat des de l'anàlisi de la veu de la consciència. Les pretensions que es proposen aquests dos autors són clares. Partint de la caracterització de la consciència com a crida que interpel·la decisivament el fons de la persona, volen fer el seguiment transcendent d'aquest fet per descobrir-ne la *voluntat de sentit* inherent. Assentat aquest punt, simplement cal seguir les experiències i hermenèutiques diverses que permet aquesta voluntat de trobar un fonament existencial de la persona. Analitzarem, en primer lloc, l'hermenèutica existenciària de Heidegger, que es caracteritza per ser una experiència negativa, gran i profunda del sentit i del fonament absolut que deriva de la finitud i de la temporalitat de l'home. En un segon moment, veurem que Zubiri intenta redreçar la negativitat heideggeriana i proposa una experiència del caràcter fundadora de la realitat, segons la qual Déu podria ser present en el fons de la persona i de la realitat.

Comencem per Heidegger. Una manera d'introduir la qüestió és comentar el text següent del pensador alemany:

[...] hem caracteritzat la consciència com una crida que interpel·la a *un-mateix* [...]; es tracta, doncs, d'una intimació del *si-mateix* al seu *poder-ser-si-mateix* [és a dir], vers les seves possibilitats (Heidegger, 2003:294).

Una vegada que hem constatat el fet de la veu de la consciència, cal fer-ne la descripció analítica i existenciària. En primer lloc, sorgeix la pregunta de «qui» crida. Una resposta immediata, precipitada i quasi tautològica a aquesta pregunta identifica aquest «qui» amb la consciència que ha estat interpel·lada; per tant, des d'aquest primer nivell d'anàlisi, és la consciència qui es crida a si mateixa.³

³ «[...] és necessari tan sols preguntar expressament *qui crida*? No sorgeix en el Dasein la resposta a aquesta pregunta d'una manera tan inequívoca com la resposta a la pregunta per l'interpel·lat en la crida? *En la consciència, el Dasein es crida a si mateix*». (Heidegger, 2003: 294)

Ara bé, veiem que l'anàlisi anterior és insuficient quan constatarem que la pròpia consciència no pot eliminar *de manera voluntària* la veu que sent o el crit que la interpel·la. Efectivament, la veu de la consciència es caracteritza per ser immune als intents de l'home (*Dasein*) per aplacar la veu que sent, car prové del fons més radical de la persona. Per tant, dir que la persona és a la vegada qui crida i qui és cridada no és una resposta suficient. En aquest punt, Heidegger diu:

Perquè la crida precisament no és, ni pot ser mai, planificada, preparada ni executada de manera voluntària «per nosaltres mateixos». [...] La crida procedeix *de mi* i, malgrat això, *de més enllà* de mi (Heidegger, 2003: 294-295).

Aquest «més enllà de mi» resulta revelador. És l'esforç hermenèutic de Heidegger per recollir l'intent de la persona (*Dasein*) d'anar més enllà de la pròpia finitud, és a dir, de transcendir el propi límit temporal que la caracteritza. Això a banda, la finitud és aquella dimensió absoluta que fa inviable qualsevol possibilitat de superar la radical nihilitat de la persona. Per tant, malgrat els esforços de Heidegger, la lògica interna dels seus plantejaments no li permeten superar l'estructura de radical nihilitat de la persona (*Dasein*) que la condició finita i temporal li confereixen. La conclusió final de Heidegger és que qui clama en la crida de la consciència és, en darrer terme, la pròpia consciència de la persona (*Dasein*), però en tant que experimenta l'angoixa que aflora de les profunditats del seu neguit quan assumeix l'existència autèntica del seu ser, és a dir, quan s'enfronta a la mort com a possibilitat més pròpia.

La veu de la consciència força físicament la persona (*Dasein*) a tenir esment o cura de si mateixa i adopta la forma d'un projecte determinat; d'aquesta manera, existeix el *fonament* del propi *poder ser*.⁴ La dificultat advé quan la persona (*Dasein*) descobreix que aquest fonament és fràgil i que, a més a més, no l'ha posat ella mateixa, sinó que l'experimenta a través de la pròpia finitud com a resultat de l'estat de llançat al món en què està de manera existenciària. En un altre text, Heidegger diu:

⁴ «L'afirmació: el *Dasein* és, a la vegada, qui clama i qui és interpel·lat. Ha perdut ara la buidor formal i l'evidència aparent. La consciència es revela com una crida de la cura: qui crida és el *Dasein* que, en la condició de llançat (estar-ja-en...), s'angoixa pel seu poder-ser. L'interpel·lat és aquest mateix *Dasein* cridat al seu més propi *poder-ser* (*anticipar-se-a-si...*)» (Heidegger, 2003: 297).

Ser-fonament [d'un mateix] significa, per tant, no ser *mai* radicalment propietari del ser més propi. [...] Sent fonament, [l'home] és, [...] una nihilitat de si mateix (Heidegger, 2003: 303).

D'aquesta manera, la constitució més pròpia de si mateix, a partir que assumeix el fonament posat de manifest en la crida de la consciència, no assoleix mai una condició positiva de l'existència, car en cap cas hom no pot sortir de l'específica finitud i nihilitat ontològiques pròpies, a partir de les quals s'ha d'anar fent a si mateix (Heidegger, 2003: 304).

Més encara, no tan sols la persona (*Dasein*) se sosté sobre un fonament negatiu, l'estructura del qual és un absolut no-res, sinó que, per això mateix, és culpable del radical esfondrament i de la ruïna del projecte a partir del qual pretén ser si mateix. Sigui quina sigui l'estructura formal i el contingut efectiu del projecte existencial que triï la persona, acabarà per ser devorada pel límit de la pròpia mort. Per tant, el final cap a on apunta l'existència, i que constitueix la possibilitat més pròpia, és l'abisme de la mort, ja que és una possibilitat que completa i totalitza de manera radical i definitiva la negativitat intrínseca de l'existència. D'aquesta manera, l'home heideggerià es mou en el cercle viciós de la preocupació i de l'angoixa de no arribar a ser mai ell mateix, car el fonament que el sustenta és un negatiu i pur no-res. La conclusió dramàtica de totes aquestes anàlisis és la culpabilitat intrínseca de la persona (*Dasein*) a l'hora d'assumir el seu fonament: com que és llançada involuntàriament al món, la pròpia existència és bàsicament un *no haver-se posat a si mateix*, un no ser el fonament d'un mateix. La veu de la consciència és, en definitiva, una interpel·lació a acceptar la radical finitud de la realitat humana, ja que constitueix la seva condició i la possibilitat més pròpies. L'existència autèntica de l'home arriba quan hom adopta sobre si mateix la condició finita i, quan se'n fa càrrec, esdevé responsable de la pròpia imperdonable culpabilitat.⁵

No obstant això, de les anàlisis anteriors en deriva una conclusió positiva: l'essencial *voluntat de sentir i de fonament* a la qual està cridada qual-

⁵ «Hi ha alguna experiència que confirma aquest originari *ser-culpable* del *Dasein*? [...] El *ser-culpable* és més originari que qualsevol *saber* d'ell. I únicament perquè el *Dasein* és culpable en el fons del seu ser i es tanca dins si mateix, ja que és llançat i ruïnós, és possible la consciència, si és veritat que allò que la crida dóna a entendre en el fons és aquest *ser-culpable*» (Heidegger, 2003: 305).

sevol persona. Estam llançats a la recerca del propi fonament i, ho vulguem o no, l'hem d'assumir en l'existència. Tot i la buidor, la ruïna o la radical nihilitat del fonament de l'home heideggerià, hi ha una cosa clara: hom únicament pot ser home des de la integració existencial del propi sentit a partir d'un fonament real. Es posa de manifest, per tant, una irreductible *voluntat de sentit i de fonament* que sustenta inexorablement la constitució de la persona. Aquest és el resultat essencial que cal remarcar de les anàlisis existenciàries de Heidegger.

A continuació, veurem que, assumint les línies mestra del plantejament heideggerià, Zubiri s'esforçarà per capgirar aquest pessimisme antropològic en un intent de trobar un contingut positiu a la *voluntat de sentit* radicada en l'estructura profunda de la persona, i trobar, doncs, una orientació esperançada a l'interrogant suscitat per l'home. El punt de partida de les anàlisis de Zubiri és la implantació radical de la persona en la realitat. Aquesta implantació que lliga l'home al poder de la realitat fa que, de manera inexorable, hagi de fer-se a través de l'apropiació de les possibilitats que li ofereix la realitat. A partir d'aquí, la qüestió que queda oberta és fins a quin punt l'apropiació d'algunes de les possibilitats presentades per la realitat a la persona li permeten la plena configuració. Es tracta, doncs, d'esbrinar quines són aquelles possibilitats que impliquen la persona de manera simplement incidental i quines són les que la determinen de manera radical fins al punt que l'afectin estructuralment i li permetin la plena realització del ser que la constitueix. Si volem contestar adequadament la qüestió que acabam de plantejar, hem d'apel·lar a una doble manera de presentar la realitat: la realitat-objecte i la realitat-fonament. La diferència bàsica entre l'actualització de la realitat-objecte i la de la realitat-fonament rau en el fet que, en la realitat-fonament, el jo de la persona és un moment explícitament implicat d'aquesta actualitat. La realitat-fonament és realitat en si mateixa i per si mateixa, però per a mi; és a dir, és una actualització de la realitat que m'implica de manera vital, constitutiva i total.⁶

⁶ «La realidad-fundamento es realidad en y por sí misma pero "para mí". [...] En la actualización de la realidad-fundamento no se trata de hacer posible un rasgo por importante que fuere, de mi ser, sino que se trata de hacer posible la constitución de mi ser entero en cuanto ser mío. El "mí" del "para-mí" es mi ser entero en cuanto tal, mi Yo. Y este ser es lo que constituye un momento de la actualización de la realidad-fundamento en mi inteligencia» (Zubiri, 1984: 251-252).

Com que és una possibilitat meua, la realització efectiva d'aquesta possibilitat dependrà de la voluntat de deixar que aquesta realitat esdevingui en mi com a fonament meu. Dit d'una altra manera, tot i que la dimensió fonamental de la realitat estigui actualitzada en la intel·ligència, és necessari un acte voluntari d'apropiació personal perquè es desplegui en mi l'aptitud i la força fonamentadores de la realitat. Es requereix, doncs, que la totalitat de la persona s'entregui, en un acte de llibertat constitutiva, a experimentar el fonament que li presenta la radical voluntat de sentir i de fonament. Únicament d'aquesta manera la realitat de la persona experimenta la realitat-fonament; solament si s'apropia del fonament, aquesta realitat esdevindrà vertaderament fonamentadora i constituirà la persona plenament com a tal.⁷ En definitiva, es tracta d'optar o no per fer experiència d'aquell àmbit de fonamentalitat i sentir que se'ns ha fet present en la intel·ligència.⁸ Entenem ara perquè la realitat-fonament pot esdevenir suport i condició de la possibilitat per ser persona sense que això suposi anul·lar, a la pràctica, la radical llibertat de la realitat humana. D'aquesta manera, la realitat-fonament té una estructura peculiar; constreny la persona alhora que li possibilita la realització; la força a realitzar-se alhora que la capacita positivament en aquesta realització; l'obliga a haver-se de fer persona alhora que li permet desplegar la seva radical llibertat constitutiva. En definitiva, el sentir de la persona humana es va constituint en l'entrega personal del seu ser més propi a allò que d'una manera intel·lectual i vital mostra ser el propi fonament de la persona; un fonament que presenta un caràcter últim, possibilitant i impel·lent.

⁷ «[La realitat-fonament] es en un aspecto conocimiento, esto es, término de un dejar que su realidad sea lo que es en y por sí misma, pero es en otro aspecto término de un dejar que acontezca en mí esa realidad fundamentándose en cuanto realidad. De aquí una doble posibilidad mía. Una es la posibilidad de hacer que esté fundamentándose en mí. Otra, la posibilidad de dejar en suspenso esta fundamentación. En tal caso la realidad-fundamento no deja de ser conocida en su realidad, pero deja de ser fundamentante, es decir, queda reducida eo ipso a mera realidad-objeto» (Zubiri, 1984: 253).

⁸ «Acontecer es pues, aquí, dejar que la realidad para mí esté siendo formalmente el "mí" para el que es fundamento; es la actualidad de la fundamentalidad en mí. [...] Entonces la voluntad de verdad real es "voluntad de fundamentalidad"» (Zubiri, 1984: 255).

3. TERCERA PASSA. LES DUES EXPERIÈNCIES POSSIBLES DEL SENTIT I DE L'ÀMBIT FONAMENTAL DE LA REALITAT: DES DE L'HERMENÈUTICA DE LA PURA FACTICITAT INTRAMUNDANA O DES DE L'HERMENÈUTICA DE LA TRANSCENDÈNCIA INSERIDA EN LA REALITAT DEL MÓN

Hem vist que tant les descripcions existenciàries de la veu de la consciència de Heidegger com les anàlisis de Zubiri ens han menat, finalment, a la radical voluntat de sentit i de fonament de la persona. A partir d'aquí, hi ha dues actituds possibles que la persona pot adoptar per omplir de contingut la seva existència i constituir la realitat del jo. Una ens menarà a una absència radical de Déu i, l'altra, a la possible presència fundadora de Déu en la persona i en la realitat. Certament, ambdues actituds són dos intents legítims de donar contingut real a la radical *voluntat de ser* plenament persona. Ara bé, la decisió de seguir una via o l'altra és, finalment, una opció estrictament lliure i personal, fruit de l'experiència i de la configuració efectiva del propi jo.

A) L'EXPERIÈNCIA DEL SENTIT I DEL FONAMENT DES D'UNA ESTRICTA MUNDANITAT O DES DE L'ABSOLUTA FACTICITAT DEL MÓN

Aquesta actitud existencial implica experimentar el caràcter últim —possibilitant i impel·lent de la realitat— i el sentit de l'existència des de la finitud i la temporalitat inherent a la persona, les quals, segons Heidegger, la llancen vers la mort com a possibilitat més pròpia. L'entrega de la persona a l'experiència d'aquesta possibilitat és, també, una manera de constituir la realitat del ser personal. Per tant, la legitimitat i l'altura, tant intel·lectual com experiencial, d'aquella possibilitat és innegable. Des d'una experiència construïda a partir d'un horitzó de pura mundanitat, el caràcter últim —possibilitant i impel·lent de la realitat— és identificat amb una realitat impersonal: l'absoluta facticitat del món en, des de i per la qual m'he de realitzar com a persona. Aquesta seria la dimensió divina de la realitat de què parla J. A. Marina. En l'esbós d'un món sense Déu, el sentit de la constitució humana serà la realització personal en una existència que interpreta l'àmbit fonamental i de sentit tan sols a partir de l'estructura temporal del món i de la pròpia finitud. Des d'aquesta perspectiva, la radical experiència de la indigència de l'home, de la nihilitat ontològica que el caracteritza, no pot ser superada. El sentit de l'existència és viscut, doncs, des de la inexorable crida de la dissolució en la

mort. La finitud constitueix un límit absolut. Des de la captació de la pròpia indigència o finitud, l'home es constitueix autènticament a partir que se situa en el món fent experiència de l'absolutesa d'aquesta mundanitat, que en cap cas no podrà atorgar-li la plenitud existencial indefinida que anhela. Solament podem parlar d'una plenitud existencial immanent que serà dissolta per la finitud. Arribat a aquest punt, l'home es troba coherentment instal·lat en un conjunt absolut de realitats intramundanes que l'envolten i l'afecten. Aquesta opció, quan és viscuda radicalment, actualitza en la persona l'angoixa que suscita l'experiència de la buidor i de l'abisme de la pròpia indigència, així com de la incapacitat que el fonament i el sentit experimentats com a pura facticitat puguin donar plenitud indefinida i consistent als anhels i al projecte de la pròpia existència. La voluntat de ser cada vegada més i més persona és inexorablement truncada per la temporalitat de l'existència. En l'experiència d'un món sense Déu, la temporalitat inherent a l'estructura de l'existència fa inviàble el caràcter absolut de la persona. Des de la radicalització de la temporalitat, el caràcter relatiu i finit de la persona acaba per devorar la dimensió absoluta del seu jo. Dit d'una altra manera, l'experiència de la pura facticitat del món entesa com a absoluta ens enfronta a tota una sèrie de límits infranquejables, els quals, malgrat que no suposen cap incoherència en l'opció d'un món sense Déu, impliquen la certesa que no s'acomplirà la realització de l'home en la plenitud indefinida de les possibilitats més pròpies.

B) L'EXPERIÈNCIA DEL SENTIT I DEL FONAMENT DES D'UNA POSSIBLE TRANSCENDÈNCIA INSERIDA EN LA FINITUD INTRAMUNDANA

Hem vist reiteradament que la realitat es manifesta poderosa i dominant a partir del caràcter últim, possibilitant i impel·lent, que té. Aquests tres caràcters constitueixen la unitat estructural de la realitat, ja que són el fonament i domini configuradors de la persona. Això a banda, ja sabem que la persona ha d'anar fent el seu jo implantada en la realitat. A partir d'aquí, la vivència del problematisme que acompanya la constitució del jo personal deixa oberta definitivament la qüestió del fonament d'aquest jo; un fonament que és possible identificar amb l'experiència d'una realitat absolutament absoluta, és a dir, Déu. És el que hem de desenvolupar a continuació.

En primer lloc, hem de determinar l'índole d'aquest possible fonament. Ho hem insinuat més amunt. Realitat-fonament és una realitat que s'actualitza

en la intel·ligència no tant com a realitat que en si i per si mateixa tinc al davant, sinó perquè fonamenta el sentit de la totalitat del meu ser i el constitueix realment.

Una vegada que el caràcter últim —possibilitant i impel·lent de la realitat— s'ha fet present en l'home, pot ser experimentat, ja que és una presència fonamentadora de la persona, una presència que desborda la simple consideració teòrica i, per això mateix, possibilita una intimació vital amb aquesta realitat.

Certament, aquesta remissió de la persona a l'experiència de la realitat-fonament i, per extensió, a l'experiència del propi fonament, no necessàriament implica fer experiència explícita de Déu. És a dir, no necessàriament cal identificar la realitat-fonament amb la presència de la realitat de Déu. Més encara, en la construcció del jo, l'home pot experimentar una espècie de fatiga de l'absolut, la qual finalment es tradueix en l'allunyament vital de Déu (Zubiri, 1984: 163-164).

Com hem vist a l'apartat anterior, podem experimentar aquest àmbit fonamental des de l'absolutesa de la facticitat i des d'un absolut silenci de Déu. Ara bé, aquesta darrera experiència no és l'única possible, sinó que també ho podem fer des del postulat d'una realitat absolutament absoluta, transcendent en la realitat i experimentant el poder de la realitat, ja que és la presència d'un absolut que el determina, fonamenta i dóna sentit indefinit a la persona. Es tracta, doncs, d'experimentar una realitat absolutament absoluta que determini de manera última, possibilitant i impel·lent, la constitució de la meva persona. A partir d'aquesta opció personal, podem afirmar que Déu és present de manera dinàmica en la persona com a realitat-fonament. Parlarem, doncs, d'una compenetració experiencial entre Déu i l'home. Aquesta compenetració implica, en darrer terme, poder fer de manera progressiva la constitució plenària del ser de la persona a través de l'experiència de l'àmbit fonamental. En aquest punt trobam, probablement, una de les diferències cabdals entre l'esbós que interpreta i experimenta el poder d'allò que és real (o en el que és real) en termes d'una estricta mundanitat impersonal i l'esbós que l'interpreta i l'experimenta a partir de la realitat personal de Déu. Si en el primer cas es fa experiència de la realitat-fonament des de la radical indigència de la persona, en el segon esbós es fa aquella experiència amb vista a la plenitud indefinida de la vida de l'home en una marxa dinàmica

mica envers el que és absolut del seu ser.⁹ El contingut essencial d'aquesta darrera experiència és, per tant, la presència formal de Déu, que esdevé presència constitutiva en la vida de l'home; una presència que el llança vers la constitució de la pròpia plenitud del ser relativament absolut que és. Dit d'una altra manera, és una manera d'estar l'home *en* Déu a través d'una estructura dinàmica de tensió constitutiva de la persona. A partir d'aquí, la persona perfila i construeix el seu jo, però *en* Déu. És a dir, és Déu qui fa que la persona faci el seu jo; és Déu qui fa que la persona constitueixi el seu ser en tensió dinàmica vers l'Absolut. En definitiva, Déu és la realitat absolutament absoluta que *fa ser* la persona realitat relativament absoluta. D'aquesta manera, si bé totes les possibilitats de la persona s'inscriuen en la realitat, Déu, com que és el fonament últim del caràcter de realitat, és la possibilitat de les possibilitats; és la possibilitat absoluta de la persona que la impel·leix a fer-se de manera plena.

En conclusió, tant la vivència d'una ontologia interpretada en termes estrictament immanents, com la vivència d'una ontologia interpretada des d'una presència transcendent com a fons creador del món, ens situen davant d'un dilema existencial: se'ns presenten dues opcions personals que obrin els dos extrems de les possibilitats existencials, entre les quals la persona, inexorablement i necessàriament, s'haurà de moure i posicionar. Ens queda, ara, analitzar algunes de les implicacions ètiques de les consideracions anteriors.

4. CONCLUSIÓ: DE L'ONTOLOGIA A L'ÈTICA. VERS LA REALITZACIÓ HISTÒRICA DE LA DIGNITAT DE L'HOME COM A TRANSCENDENTAL DE LA PERSONA HUMANA

Sense entrar en consideracions ulteriors, tant des d'una ontologia estrictament immanent com des d'una ontologia oberta a una possible transcendència, arribam al mateix punt de partida: la dignitat humana com a marc des d'on podem elaborar el discurs ètic.

⁹ «La función de Dios en la vida es, pues, ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia» (Zubiri, 1984: 161).

El ser humà, fruit aleatori de l'evolució biològica, agafa les brides de l'evolució afirmant-se, constituint-se i creant-se com a ser dotat de dignitat (Marina, 2001: 186).

Tot seguit ens hi aproximarem una mica. Per una banda, la dignitat humana constitueix un horitzó transcendent que presenta un caire sempre penúltim i d'obertura indefinida vers la seva realització; per una altra banda, es requereix una determinació espacial i temporal en què la figura de la dignitat humana s'ha de concretar en cada moment històric.

La naturalesa transcendent de la dignitat humana li atorga una dimensió d'universalitat que, més enllà de la realització aconseguida *hic et nunc*, assoleix una funció orientadora, normativa i teleològica en la construcció de la persona. A més, com que és realitzada fàcticament (tot i que de manera provisional), la dignitat humana està sotmesa als canvis conjunturals i estructurals de la societat, política, economia, història, i, *velis nolis*, ha de ser concretada en cada context i en cada situació d'una manera determinada. En definitiva, accentuant els aspectes dinàmics, ideals i utòpics, és necessari articular aquestes dues dimensions: la perspectiva transcendent, remarcant-ne els aspectes reals i d'infraestructura física, la perspectiva històrica. Així doncs, el caire d'obertura de la realitat humana fa que no puguem fer una comprensió adequada de la seva realitat partint exclusivament de les propietats que *naturalment* la constitueixen, car aquestes notes naturals que configuren la persona humana únicament les té si se les fa seves a partir de l'obertura d'una dimensió de sentit que s'apropia de la pròpia estructura psicoorgànica (la humanitza, podríem dir). D'aquesta manera, dotar de sentit a partir de l'apropiació de les possibilitats que la realitat atorga suposa configurar la vida humana de cada individu en particular i de grups humans o de l'espècie humana en general, quan aquesta configuració de sentit té una dimensió transpersonal.¹⁰ Podem parlar, doncs, d'una respectivitat constituent entre el *sentit* i la *vida humana* (Pintor-Ramos, 1993: 177) ben entesa, però el sentit sempre és present de manera incoada en el sistema de possibilitats

¹⁰ Solament avui, en la mesura que la humanitat adquireix una certa unitat real i que es veu capficada en un procés de destí unitari, global i englobant de realització, comença a tenir sentit parlar d'història universal encaminada a la realització (o destrucció) d'una figura genèrica de la dignitat humana.

que configuren la realitat. És important que deixem clara aquesta qüestió, si no volem caure en l'inevitable relativisme cultural, tan estès en els ambients intel·lectuals actuals, els quals impossibiliten qualsevol plantejament universalitzable en relació amb la dignitat humana i amb la necessària dimensió de sentit que la seva realització duu incorporada. Així doncs, podem afirmar que la majoria de les propostes filosòfiques que han estat elaborades el segle XX coincideixen en un punt, que podem resumir sintèticament en la idea següent: són propostes que, d'una manera o una altra, suposen una producció de sentit creat o constituït al marge de les infraestructures de la realitat. Per tant, es fan propostes de sentit inspirades fortament en el moment subjectiu i simbòlic de la persona humana, al marge d'una base real ferma o d'una ontologia que li doni consistència. Podem dir, en termes generals, que aquest punt de partida és la consumació del nihilisme afirmatiu propugnat per Nietzsche, el qual es concreta en una creació o proposta indiscriminada de productes simbòlics i de valors capaços de sublimar l'existència humana i de fer experimentar el moviment incessant i frenètic de la voluntat de poder i viure'l. Tot i les matisacions de grau que hi vulguem introduir, aquest sembla que és el resultat a què ha desembocat la filosofia de les acaballes de la modernitat, juntament amb la transformació postmoderna que ha sofert. De testimonis d'això que diem n'hi ha múltiples. Per exemple, el pragmatisme metodològic de W. James, de J. Dewey i de C. S. Peirce, els quals, davant qualsevol pretensió de sentit incoat en la realitat, apelen exclusivament a examinar les conseqüències pràctiques que se'n deriven i a identificar-ne, per tant, el sentit i la utilitat pràctica; el neopragmatisme de R. Rorty, el qual, apel·lant a la nostra estructura essencialment simbòlica, ens atorga la possibilitat de dotar d'un sentit humà la radical manca de sentit del món i del temps dels quals hem sortit i, d'aquesta manera, esdevenir els creadors *simbòlics* de nosaltres mateixos; la filosofia del llenguatge del segon Wittgenstein, que trenca amb el paradigma referencial de la significació i la conceptua en funció del seu ús en un determinat *joc* de llenguatge; el cercle hermenèutic de G. Gadamer, que veu que la recepció i creació indefinida de sentit és la tasca fonamental de la humanitat; els paradigmes científics de T. Kuhn, els quals, més enllà de qualsevol pretensió de veritat, estan basats en l'acord de la comunitat científica; la filosofia de la comunicació de l'Escola de Frankfurt, que vincula la legitimitat del sentit en funció d'una ètica de la discussió orientada envers la producció de consens... Certament, la qüestió del sentit és un punt ineludible

de qualsevol reflexió preocupada per l'articulació de la justícia i la dignitat humanes, i que pretengui establir unes orientacions ètiques intrínsecament obertes i penúltimes, però decididament allunyades de posicionaments relativistes radicals que redueixen la dimensió transcendental de la dignitat humana a la simple arbitrarietat subjectiva:

Afirm la dimensió divina de la realitat; afirm que aquesta dimensió divina torna conscient almenys en l'home; afirm que el ser humà és l'encarregat de donar sentit a la realitat; afirm que en ell emergeixen les qualitats personals i lliures de l'existència, i també la veritat, la bondat i la bellesa en sentit estricte; afirm que en el ser humà es perllonga l'acció creadora de la divinitat, i, per això mateix, afirm que és responsable de tenir cura de tota la realitat (Marina, 2001: 162).

Així doncs, la dignitat humana solament és *factible* des d'un enfrontament amb la realitat que ens ofereixi un sistema de possibilitats reals, l'apropiació personal i històrica de les quals ens pot menar a una plenificació progressiva de les estructures del ser humà; és a dir, ens pot menar a una figura concreta de la felicitat humana, a la qual qualsevol persona està relligada radicalment i constitutivament a través del poder de la realitat.

A partir d'aquí, la qüestió que es planteja és la següent: si la dignitat de la persona és el punt de partida inevitable tant d'una ètica construïda sense Déu com d'una ètica interpretada des de la transcendència d'un Déu immanent al món com a fons creador, quin és l'abast d'aquests dos projectes ètics? Coincideixen en els continguts o presenten diferències significatives? Ho ajornam per a una altra ocasió.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ZUBIRI, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- PINTOR-RAMOS, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: UPSA.
- LAIN, P. (1995). *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.
- CAMUS, A. (1999). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- MARINA, J. A. (2001). *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- ANDREU, J. (2007). *Voluntat de fonamentalitat i experiència de Déu. Zubiri i el problema de Déu*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.
- LECALDANO, E. (2009). *Una ética sin Dios*. Barcelona: Proteus.

SOBRE LA ÓPTICA DE COMPRENSIÓ HEIDEGGERIANA COMO HORIZONTE DE RESTITUCIÓN DE LA APORÍA SOCRÁTICA

Daniel Pons Olivares

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Con este trabajo se pretende trazar el inicio de una vía de restitución de la propuesta y la actividad filosóficas de Sócrates con base en una línea hermenéutica de inspiración heideggeriana. Desde esta perspectiva, la perplejidad que causa la aporía socrática, para muchos meramente desconcertante, se reconoce, por el contrario, como el momento culminante del diálogo en el que se manifiesta la verdadera naturaleza del ser y de la verdad a través del ocultamiento.

PALABRAS CLAVE: Sócrates, aporía, ser, diálogo, ironía, verdad, *Dasein*, ente, facticidad

ABSTRACT: This paper raises a possible line of restitution of Socrates' philosophy from an analysis of heideggerian inspiration. In this manner, the perplexity that causes the socratic aporia to many researchers, is recognized, on the contrary, as the culminating moment of the dialog in which there is revealed the real nature of the being and of the truth through the concealment.

KEY WORDS: Socrates, Aporia, Being, Dialog, Irony, Truth, *Dasein*, Ent-object, Facticity

INTRODUCCIÓN

Presento mi trabajo como un *collage* compuesto por dos líneas de interés principales. El objetivo es que ambas se entrecrucen ordenadamente, de modo que su aspecto general constituya el de un camino de interpretación que nos lleve desde una imagen de Sócrates hasta la forma del pensamiento de Heidegger.

En primer lugar, me propongo hacer una aproximación a una propuesta de progreso humano. El tema de este apartado será el que podemos denominar «la esperanza socrática», al modo de un humanismo precristiano de novedosas intenciones éticas en los albores del pensamiento filosófico. En esta senda aportaré, seguramente, una interpretación alejada del uso académico más tradicional de las enseñanzas de Sócrates, a quien se puede considerar no sólo uno de los principales padres de la conciencia de Occidente, sino también, seguramente, la más enigmática figura de la historia de la filosofía. Su atractivo consiste en ese carácter calidoscópico de los grandes clásicos, que son tales por una virtud de revelación continua e inagotable que, aún hoy, puede convertirse en una auténtica innovación para el pensamiento occidental.

Este reencuentro es posible, ante todo, si se prioriza la memoria de Sócrates contenida en los primeros diálogos de Platón: los denominados usualmente «socráticos» (*Apología, Critón, Laques, Cármides, Lisis, Eutifrón, Ion y Protágoras*), recelando un poco de lo que pueda exponerse en otros diálogos «de madurez», que muchos expertos han convenido en considerar como el posible inicio una nueva singladura más firme y propia de Platón, quien, recogiendo el poso perenne del pensamiento socrático, pudo hacer despegar muchos de sus postulados en integración y superación de lo que debieron ser las más sucintas enseñanzas del maestro.

En cualquier caso, en el primer apartado hago, pues, una exposición sólo introductoria a la aporía socrática, puesto que, en segundo lugar, mi intención es llegar a establecer una vía de encuentro y de interpretación de Sócrates con relación a la revelación del pensamiento heideggeriano, sobre todo en lo referente al entorno de la analítica existencial del *Dasein* (aunque no sólo), de manera que mi labor habrá de ser, en definitiva, la de *destruir* (o *deconstruir*, desde mi modesto púlpito) la tradición *endurecida* a la luz de la

experiencia heideggeriana.¹ Presento, pues, un Sócrates por así decir «desescatologizado», pero también «despolitizado» y hasta cierto punto incluso «desmoralizado» (en el sentido de que se entiende fundamentalmente como un filósofo y actor del pensamiento no propiamente «moralizante», opuesto a la sentencia o al postulado legaliforme). Con esto, espero recoger también el espíritu de Heidegger, pudiendo reemprender con ello, al final de mi trabajo, el camino de vuelta a Sócrates.

1. HACIA UNA RENOVADA IMAGEN DE SÓCRATES

Es lugar común en la historia del pensamiento reconocer que el campo de investigación filosófica que inaugura Sócrates es el del discurso ético,² entendido como la búsqueda de la mejor forma de conducirse en nuestra relación con los demás y con nosotros mismos para la consecución del mayor bienestar posible. Para ello, nuestro pensador se propone, aparentemente, iniciar un proceso de discernimiento de la verdadera definición de los términos y virtudes éticas fundamentales, con la intención de instaurarlos como principios de la conducta. Subyace a este propósito una suerte de «intelectualismo ético» según el cual el saber y la virtud coinciden, de modo que el obrar mal puede ser únicamente resultado de la ignorancia, dado que quien conoce lo recto actuará con rectitud, pues conocerá, en definitiva, el camino que más favorece el bienestar general y, en definitiva, también el suyo propio. La cura del mal deberá consistir, por tanto, en una prospección del saber para una superación de la ignorancia.

Este es, de hecho, el lecho interpretativo sobre el que descansa todo el constructo platónico posterior, en especial en lo concerniente a la definición de su Teoría de las Formas como esencias rectoras de todo juicio verdadero, y, puesto que los diálogos platónicos son la principal fuente de información acerca de Sócrates, evidentemente este ha sido considerado también el núcleo fuerte de las aportaciones socráticas. Efectivamente, aún hoy, en academias e institutos, se introduce a Sócrates para preparar la entrada triunfante de Platón y, en este sentido, según la consideración de Aristóteles,

¹ Heidegger 2003a, 43-50 (§ 6). En adelante destaco en cursivas aquellos términos o expresiones que constituyen una clara evocación y reconocimiento de las formas expresivas de Martin Heidegger.

² Vid. Cic. *Tusc.* V 4, 10; D.L. I 14, 18; II 16, 20.

«Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates [fundamento para la platónica Teoría de las Formas]: los razonamientos inductivos y las definiciones universales» (Arist. *Metaph.* 1078 b 28).

Seguramente, la influencia de Sócrates para los siglos posteriores a Platón se ha reducido en gran medida a que, como propone Hegel, a partir de él «La filosofía empezó a elaborar conceptos universales» (Marcuse, 1983: 239). Esta es una manera posible de incluir a Sócrates en el entramado tradicional de la historia del pensamiento occidental, pero también podría suceder, aun cuando sea extremadamente difícil demostrarlo, que tal esfuerzo interpretativo haya sido ejercido incluso en detrimento del propio Sócrates.

Ante todo, cabe preguntarse: ¿cuál es el saber, esto es, las conclusiones —definitivas y universales—, que se extraen de un adecuado análisis de las cuestiones morales, según es el ofrecimiento del maestro en sus propuestas de indagación? En efecto, causa perplejidad que, como se ha hecho ver en alguna ocasión, «el patrón de la defensa de la verdad resulte no tener verdad alguna que ofrecer (es de sobra conocido que decía no saber nada» (Del Águila 2004, 33), y no es menos sorprendente que, incansablemente, incitara a sus acompañantes a iniciar un arduo aunque prometedor camino de busca de las definiciones rectoras de lo moral para conducirlos, en la mayoría de los casos, no más⁴ que a una incómoda inconclusión y aporía.

Este hecho sorprende, en efecto, habida cuenta del supuesto interés ontológico y definitorio de sus investigaciones, pero puede ser asumido de forma sencilla si lo interpretamos como la técnica dialéctica escogida por Sócrates para demoler, de entrada, toda falsa conciencia en sus contrincantes y disponer a sus discípulos a un estado iniciático de liberación de todo prejuicio, para comenzar, sólo entonces, un proceso reconstructivo nuevo, a fin de culminar la verdadera definición de cada concepto. Sin embargo, sucede que lo más sorprendente de esta peculiar experiencia epistémica radica en que los diálogos de prospección mantenidos con el maestro acaban definitivamente en duda sostenida. A través de su característico uso de la ironía, la intervención definitiva de Sócrates en el diálogo (especialmente en los con-

³ En algún momento, también, a lo largo de mi trabajo, intentaré insinuar una vía de reconciliación de Hegel con Sócrates a través de la dilucidación de la aporía socrática como horizonte de apertura en una interpretación de corte heideggeriano.

⁴ En mi opinión, este 'no más' conlleva, por supuesto, mucho más que una mera nada, tal y como iremos viendo.

siderados propiamente socráticos de entre los diálogos de Platón) acaba simplemente por pulverizar la seguridad e incluso la confianza que sobre él habían depositado soberbios y resabidos contrincantes dialécticos. Las sesiones finalizan habitualmente con exabrupto, con un repaso de las contradicciones en las que se ha incurrido a lo largo de todo el discurso, sin conclusión y sin vía fácil de continuación de la investigación. La tensión se palpa en el ambiente y su actitud le vale a Sócrates la popular comparación con un tábano⁵ —tan molesto para algunos—, o con el torpedo, pez que paraliza a sus víctimas por medio de una descarga eléctrica.⁶

¿Qué interés podía tener Sócrates en descubrirse de este modo inquietante a sus congéneres? Para acercarnos a una posible vía de respuesta quizás debamos aventurarnos un poco más allá para poder entrever en la misma aporía socrática el inicio culminante del verdadero objeto ontológico de la experiencia socrática.

2. RESTITUCIÓN DE LA APORÍA SOCRÁTICA EN TANTO QUE ÁMBITO DE APERTURA DEL SER

En *Ser y diálogo*, Felipe Martínez Marzoa (1996) se propone dilucidar «en qué sentido y de qué modo la marcha misma del diálogo es el verdadero contenido» de las tesis platónicas. Con arreglo a esta misma intención, se puede también revertir el sentido de la aparente imposibilidad estática de la aporía socrática haciendo un ejercicio hermenéutico por el que entenderla como límite y, al mismo tiempo, momento de conducción a lo verdadero del ser en general, siguiendo, por supuesto, la línea iniciada en la modernidad por la incidencia de Heidegger en la recuperación del pensamiento y de la experiencia tradicional griegos.

La actitud y la sabiduría socráticas parten de un principio explícito de ignorancia, la del más sabio. Y en la experiencia de resolución del diálogo socrático como aporía, se manifiesta quizás la misma ignorancia del Ser como el preciso conocimiento de la naturaleza de lo universal que distingue a los sabios de los auténticos ignorantes, incomprensivos. Una clara con-

⁵ Cf. *Pl. Ap.* 30e.

⁶ Cf. *Pl. Men.* 80a.

ciencia de la ignorancia se revela entonces como una forma de la naturaleza propia del *modo de ser* del hombre. La única definitiva sabiduría, consistiría, pues, en el reconocimiento tanto de lo inacabado como de la inclinación propia y puede que inevitable⁷ a un modo de perfección estática no realizable (Pons, 2006:177).

Tal y como lo expresa Heidegger, «El conocimiento es un modo de ser del *estar-en-el-mundo*» (Heidegger 2003a, 87 (§ 13)) y es, de hecho, el modo primario de estar-en-el-mundo. Este puede que constituya también, haciendo un ejercicio hermenéutico, el modo auténtico del existir («abierto a») partiendo de la propuesta socrática. Toda otra posibilidad será inauténtica, mera ficción de ser de un ser arrojado a lo ente y por tanto inauténtico, aunque posible (puesto que el ser-ahí es el único ahí-del-ser).

De este modo, se puede observar que, en la consecución de la aporía, al contrario de lo que sucedería en el caso de concluir con una definición cerrada tendente a lo ente, en el diálogo lo universal queda abierto a la vida y la mediación del *logos* (de nuevo, el *diá-logo*) se muestra como una vía de apertura al ser en general. Así es también como puede que Sócrates aporte, en la revelación de la aporía, una respuesta sin contenido teórico estricto (en tanto que no cerrado) para la pregunta por el conocimiento de lo universal del ser y del hombre en tanto que abierto a él (Pons, 2006: 178). Siguiendo el modo de la expresión heideggeriana, podríamos decir que el *desvelamiento* de la ignorancia es el *mostrarse* mismo de la verdad. De forma parecida a como *la pregunta por el ser del Dasein* no es la de un *qué*, sino la de un *cómo* (una pregunta por el sentido, por el modo del ser del *Dasein*), la verdad, en Sócrates, puede implicar un modo de ser como existencia, un modo auténtico –el *auténtico modo*– de ser en el mundo.

El aparente fracaso de la razón se compensa, de este modo, en el mismo diálogo con la *revelación* constante de la unidad del fenómeno en su apertura y por la toma de conciencia de la propia ignorancia se abre entonces el autoconocimiento al reconocimiento de la dependencia del ser para el modo de ser del *Dasein*. Con tal dependencia es revelada, asimismo, la conciencia de la segura inviabilidad de la unilateralidad autolimitante de toda de-

⁷ Acaso derivado de una conciencia proyectiva de lo supremo-ilimitado, posibilitada por la razón como lógica reducida, en tanto que parcela del *logos*.

finición en el terreno del ser, de toda violenta asunción y confrontación entre lo múltiple, lo concreto y lo atomizado; una violencia en contra de lo inevitable del *ser abierto* fundada, en el mejor de los casos, en una honda *incomprensión de sí*. En el más sincero autoconocimiento, en cambio, el hombre reconoce la naturaleza del *Dasein*, se extiende al otro genérico, se *proyecta*, se reconoce en *lo otro*; en su ser se reconoce en primer lugar el género mismo que constituye la mismidad de su ser, de manera que la naturaleza del individuo es la del ser universal sin excepción. La servidumbre dolorosa a la razón⁸ es, paralelamente, sólo superable por la vía del reconocimiento de lo aparentemente limitado como verdadera potencia, es decir, de la aporía como *apertura* a lo otro del ser (lo propio del ser-en-el-mundo), fraguada en un profundo, sincero y valeroso autoconocimiento.⁹ Lo que en la superficie aparece como *finito* y limitado (en el terreno de lo óptico) se descubre en realidad a la conciencia como *infinitud*, como auténtica manifestación de su mismo ser.¹⁰ He ahí la grandeza viva del modo de ser del *Dasein* como ser abierto de forma constante a una *comprensión de ser*. El modo de ser más propio del hombre socrático integraría así también, en su comprensión de ser, al hombre en el mundo como *horizonte* de apertura a la *posibilidad* del todo en el ser.

El verdadero valor del mensaje socrático puede consistir, así también, en esa llamada a atreverse a «*existir* como propio de sí (el “como suyo” esquivo propio del *Dasein*) en cada caso con los otros», en no cerrarse al ser, al no encerrar el ser en una *óptica* inauténtica del modo de ser del *Dasein*, ni confinar el pensamiento, en definitiva, a una *ontología miserable*, falaz y profundamente limitante y nociva, en tanto que contraria a su verdadero modo de ser.

Desde un punto de vista más antropológico, Sócrates apunta, interpretado de este modo, al paradigma del ser humano autónomo puesto que integrado en el mundo por propia *voluntad epistémica* de apertura, liberado de

⁸ En el sentido latino de *rationale* (cf. Heidegger 1994b, 64-65).

⁹ Imbuyéndose aquí del ánimo de Hegel, se puede decir que el espíritu se llena de gozo al reconocerse universal en lo concreto, teniendo en cuenta también que para Hegel la definición representa en buena medida el cadáver del concepto

¹⁰ En un verdadero *claro de bosque*, como una puerta a través de la cual la luminosidad misma de la verdad se manifiesta. Cf. Heidegger 2000, 85ss.

la *rigidez* del pensamiento dogmático que lo aísla y verdaderamente sabio, puesto que concorde con el fluir del ser auténtico de la existencia. La aporía dispone el claro del ser en el que el ser mismo se manifiesta, desvelando a su vez el verdadero sentido del modo de ser del *Dasein* como ser abierto al ser. La falta aparente de criterios de elección para la definición debe ser asumida en realidad como auténtica manifestación de la plenitud de la *posibilidad* referida al *Dasein*, por la que el ser se abre a la existencia de este particular ser.

Llegados a este punto conviene subrayar que, como se habrá observado, Sócrates no es, en ningún caso, un escéptico en su propuesta de ignorancia. Al contrario, defiende en todo momento y propone siempre la consecución sincera de la verdad, pues la toma de conciencia de la ignorancia hace que reluzca el verdadero modo del ser del *Dasein* como abierto siempre a una comprensión del ser como un *siendo*. «El tiempo es el elemento negativo del mundo sensible. El pensamiento es esta misma negatividad, pero en su forma más profunda, más infinita» (Hegel 2005, 117), decía Hegel. La «negatividad» se incluye en una auténtica comprensión y participación del ser, acaso como lo propio del ser abierto a lo otro, desde su limitación y su capacidad de asomarse al ser más de lo que efectivamente (*fácticamente*) se es. Este es, a su vez, el verdadero contexto natural-ideal para el hombre, el de una reintegración de apertura con lo todo-otro por la vía de la pregunta, una reproducción inteligente de la sabiduría silenciosa de la naturaleza metafísica del ser mismo.

«Comprender» el mundo es *tomarlo junto con...*, asimilarlo al verdadero ser del *Dasein*. Comprenderse como abierto implica *estar a buenas* con el mundo, puesto que éste se manifiesta en la apertura misma de sí. Comprenderse en el auténtico modo de apertura a la participación del ser, como lo abierto, apresta al hombre, en definitiva, al Bien.

2.1. DE LA IRONÍA A LA POSIBILIDAD DE UN MODO DE SER NO ESTÁTICO. VÍA PARA EL RECONOCIMIENTO DE UNA ÉTICA AUTÉNTICAMENTE SOCRÁTICA

La etimología de la palabra «kuinzig» no está clara. [...] Su significado es próximo a la *ironía* de Sócrates, que tampoco se ciñe a concepto alguno. La palabra se refiere a la preponderancia serena y melancólica respecto a todo lo acostumbrado y habitual, que siempre se da demasiada importancia;

no obstante, esta preponderancia carace de altanería y tampoco es un tipo de burla maliciosa.

Lo «kuinzig» expresa una inclinación hacia las personas y cosas del lugar y una auténtica preocupación por éstas; se afana en permanecer en lo impenetrable, sin ser consciente de ello, lo que puede ser fácilmente malentendido como segunda intención (Heidegger, 2003b: 51).

Mayéutico es el camino por el que se hace relucir la verdad, y la ironía socrática es, en este caso, el instrumento. La ironía, en un sentido absoluto, es un no decir, es un silencio, pero un no decir que todo lo que no dice lo muestra. ¿Por qué Sócrates pone en práctica tan asiduamente este modo de no decir? Porque aspira a no tener que decir, a no tener que imponer, a no tener que limitarse a lo *meramente óntico*. La esperanza del autoconocimiento es la de la posible y deseable autopersuasión, la del más sincero autorreconocimiento, por el que se evita la encerrona de las palabras cortantes. La práctica socrática encierra un «enigma» inmenso por principio de coherencia, y este «enigma» empuja al hombre a su *poder ser más*. Sócrates se manifiesta ocultándose, todo él es un juego de ironía, pero ironía no en el sentido de decir lo contrario de lo que se dice, o esto sólo en un cierto sentido, en el sentido de un no decir que dice, un no decir nada (concreto) que todo lo insinúa, que nada de lo que se puede decir excluye.

El diálogo es el que impele al hombre al más sincero autoconocimiento como no *estático*, sino *extático*, *ec-sistente*, yecto al ser abierto, habitando vecino a la *verdad del ser*, en el *claro* (Heidegger, 1996). El autoconocimiento impele, pues, al hombre a reconocer su verdadero ser como principio, incluso, de toda ética posible: en el autonococimiento por medio de la ironía, en la aporía, se reconoce a sí mismo como un ser abierto, irremisiblemente, a su progreso o a la extinción de su ser-en-el-mundo como verdadero existencial.

En el diálogo, Sócrates no hace otra cosa que problematizarse¹¹ y «problematizar a los demás», tal y como destaca Menón en el diálogo que lleva su nombre (Pl. *Men.*, 80a). Problematizar es, de este modo, *tematizar*, *plantear la verdadera cuestión por el ser de la cosa*, cuestionar las bases tra-

¹¹ No ha sido la metafísica (por lo general dogmática) después de Sócrates (puede que en contra de Sócrates) capaz de comprender la verdad de este ser. Hay, pues, que problematizar, volver a tematizar al propio Sócrates.

dicionales inerciales que conducen a pensar la verdad acerca del ser de la entidad como algo fijo y/o prefijable. Sócrates desenmascara la nociva ignorancia desvelando la verdad de la ignorancia, desenmascara la falsa sabiduría y permite mostrarse a la verdad en su fluir de ser. «Conócete a ti mismo» es también su misiva para la humanidad y la vía de su reconciliación definitiva, su promesa de libertad, de existencia como participación del ser abierto en la posibilidad desde el autoconocimiento. Las pesadas y lacerantes cadenas permanecen por voluntad del hombre hacia lo no propiamente humano, por cuanto el hombre se esclaviza a sí mismo, se hace esclavo de la definición de lo objetivo.

2. 2. UNA DIALÉCTICA DEL SER Y DE LO ENTE COMO ELEMENTOS MUTUAMENTE POTENCIADORES EN LA COMPRESIÓN DEL SER O EN LA LIMITACIÓN A LO ÓNTICO

La *caída* a una conceptualización parcial y cercenante del ser como mera *facticidad* es la caída a una existencia inauténtica, una renuncia tácita a una existencia abierta y en proceso a un ser-más (ser más que *una mera cosa entre otras*, ser más que una simple cosa). Esta caída a lo objetivo implica pretender la cancelación del flujo existencial, cerrarse a la posibilidad abierta como libertad, avanzar la muerte debido a la incompreensión del mundo como existencial del *Dasein*. Tal postura es, en suma, una pretensión imposible de ponerse a sí mismo *entre paréntesis* en medio de la existencia.

El reconocimiento del modo propio del ser, del propio Ser, y la comprensión extendida del ser del *Dasein* implican, en cambio, el carácter de una actitud fundante del mundo de la vida. El autoconocimiento en el ser *deja ser al mundo en su ser-mundo*, permite al mundo mostrarse en todo su esplendor de ser *en la forma existencial de dirigirse a él*. El mundo se muestra al hombre, efectivamente, *en una determinación concreta cualquiera*, como un conjunto de relaciones de los útiles entre sí y respecto del hombre, pero también se le concede, de este modo, el reconocimiento de su ser más que una mera configuración cualquiera en la línea de una apertura del ser de cada ente. En este horizonte de la conciencia, el hombre crea, en efecto, el mundo como *su mundo (circundante)*, por su *modo concreto de ser espacializante* (en un grado práctico de existencia más cercano a la *cosa*, en el grado de la mera utilidad —que *recrea* un mundo posible siempre para el *Dasein*—). A este nivel, el *Dasein* induce a la cosa a participar de su ser práctico concreto y a

participar concretamente de su existencia como algo útil en ese momento, en ese contexto, en esa *posibilidad fáctica* del mundo como lo posible. Y en la medida en que el *Dasein* se reconoce en su modo auténtico de ser como apertura de ser al ser que es siendo (como posible recreador de ser), y reconoce lo útil como *potenciador* de su propio poder ser, esta comprensión plena de ser permite también que la cosa, el de otro modo sólo útil concreto, se muestre también como ser abierto, como posibilidad de la mano del *Dasein*.

Sin embargo, la referencia del *Dasein* a lo útil concreto puede también imponerse, incluso como consecuencia derivada del reconocimiento de su propia capacidad potenciadora de la mano del *Dasein*, como algo de algún modo *limitante* para el poder ser del *Dasein*, por la misma *dependencia* de la limitada posibilidad potenciadora de la cosa (de las limitadas posibilidades de *instalación de un mundo* material a partir de la cosa), de modo que *Dasein* y mundo, lo verdaderamente propio y el fantasma de lo ajeno pueden incluso alcanzar a fundirse, al modo en que podría recogerse de Anaximandro, en un círculo de pagos retributivos de las culpas.¹²

El fantasma de lo ajeno es el fantasma de la desintegración, de la *imposibilidad*; implica el surgimiento de la *angustia* que puede desatar el deseo violento de *someter* el mundo, de *dominarlo*,¹³ hacerlo también sólo cosa, objetivarlo, entonces, por el ansia de instituirse en *señor del ente*, en la forma de una venganza en último término sólo autoaniquiladora.

3. EL SENTIDO REDENTOR DE LA EXPERIENCIA SOCRÁTICA DESDE UNA ÓPTICA DE COMPREENSIÓN HEIDEGGERIANA

Frente a la angustia que deriva del ansia de dominio de lo ente, el reconocimiento de la propia ignorancia conserva vivo el sentido de la pregunta (la pregunta por el sentido) e implica, ante todo, humildad, pero humildad de reconocimiento; nunca humildad de sometimiento a los mandatos de ninguna instancia superior supuestamente más docta o iluminada, sino como actitud

¹² Cf. Anaximandro, en Bernabé 2001, 56; Heidegger 1995. El pecado capital del hombre puede que siga siendo, pese a todo, un pecado de *hybris*.

¹³ He aquí que el *logos* es malversado en *ratio*, como sólo *técnica* instrumental de dominio que hace esclavo al ser arrastrado por su «voluntad de poder» (cf. Heidegger 1994a, 9ss.; Heidegger 1994b, 71-81).

de reconocida sinceridad por la que el *Dasein* se invita a integrarse nuevamente en el mundo como suyo dando de lado al ocultamiento de su *no-ser-plenamente-mundo*, tras el *olvido del ser* (Heidegger 1994b, 63: 70) debido a la inercia rigidificadora de la tradición endurecida, olvido del sí abierto al ser incluso en su mismo autonombramiento del hombre como humilde.¹⁴ Por la ironía, en la aporía, en el espíritu socrático se incita de nuevo al hombre a participar, en la medida de su posibilidad de comprensión (de su ser existencial abierto a la comprensión del estar-en-el-mundo), del bien de la infinitud y no, en cambio, a batallar a la intemperie contra lo desconocido-otro, contrario, amenazante e inmenso desde lo limitado. Ese otro de lo otro es, en cambio, el nivel en el que el *Dasein* se encuentra verdaderamente integrado en el mundo desde su modo de ser propio, y la socrática, la de la crítica, la del autoexamen, la de la vida examinada (Pl. *Ap.* 37e-38a.) y constantemente dialógica, es la única vía de acceso posible, porque el ser no es algo (ya dado) y porque ni siquiera lo meramente óntico (como lo prefijado de una vez por todas) es sólo tal, sino también, de algún modo, existencial (por la intercesión de la comprensión de ser del *Dasein* sobre la cosa). El mundo, en efecto, desde una auténtica comprensión del ser del *Dasein* como *estructura existencial* para la comprensión del ser en general, se revela también como lo-tampoco-meramente-óntico. Lo sólo algo (concreto) es otra fantasía mortecina, anti-existencial, limitadora innecesaria del *Dasein*. La diferencia ontológica última que separa lo meramente óntico del ser del *Dasein* es que, al contrario de lo que sucede con lo meramente óntico, éste ser «particular» que no es sólo un ser entre otros se encuentra *lanzado a ser en una esfera de comprensión de ser* (de su ser y de todo otro ser).

¹⁴ En verdad, desde esta interpretación, se puede decir que Sócrates superaba ya la metafísica (vid. *ibid.*) que «piensa el ser del ente» pero «no pregunta por la verdad misma del ser. De ahí el que tampoco pregunta de qué modo pertenece la esencia del hombre a la verdad del ser» (Heidegger 1966, 18). Atendiendo a esto, Sócrates podría entenderse como incluido de forma particular en una nueva categoría dentro de la Historia de la Filosofía, en la que se deberían contar, por decirlo así, a todos los «premetafísicos» anteriores a Platón y a Aristóteles. La metafísica, en este, su fracaso tradicional de disposición al ente como «objeto», generando una oposición inauténtica con el «sujeto» (vid. *ibid.*), es un límite de la filosofía en el que hay que vivir «como si nada», trascendiéndolo, en el sentido de que, desde la experiencia socrática, toda «postmetafísica» es, en realidad, la particular recuperación moderna de la «premetafísica» griega, pretendiendo que, ante todo, no haya un *olvido del ser* (el ser que debe vislumbrarse a través de los entes) en cualquier discurso auténticamente metafísico: «Aún debe introducirse primeramente todo preguntar por el ser y también aquel preguntar por la verdad del ser como un preguntar “metafísico”» (Heidegger, 1996: 17).

Limitarse a la identificación del ser falaz de lo óntico, e instituirse consecuentemente como *señor de lo ente* (Heidegger 1966, 41.), es arriesgarse a ser también meramente *cósico* (mera apariencia de objeto), a ser, sólo aparentemente, mera posibilidad fáctica, a hacer de lo fáctico mortaja para sí. «Puras ciencias de Hechos hacen meros hombres de hechos», decía Husserl (1991: 6) en su denuncia de *La crisis*. La intención de una exclusiva racionalización del mundo implica acometer la muerte de la existencia, el cese del flujo del ser. El ignorante que no sabe de su ignorancia seguirá, no obstante, pretendiendo ser sólo óntico, seguirá abalanzándose hacia su propia muerte como existente por pretender que el mundo al que se abre irremediamente sea sólo posibilidad solidificada. El ignorante se impone un *horizonte como límite de la mirada, no como posibilidad pregnante*. Quien se aferra únicamente al pensar de lo *cósico* se arriesga a hacerse (en la limitación de su comprensión) no más que una cosa entre otras, a reducirse a ser algo y no ser él mismo;¹⁵ promueve, en cambio, el impedimento de ser por afán de mera apariencia. Este afán de nociva ignorancia, sumida en la inconsciencia del propio ser, hace que incluso el hombre se antoje también sólo objeto, mera cosa, para el hombre de por sí cosificado. Es más, en su desconocimiento de sí como *Dasein* alienta la posibilidad de ser considerado él mismo una mera cosa entre otras. En definitiva, cerrarse a la comprensión abierta de ser es también cerrarse a la *comprensión de sí* como ser abierto a la posibilidad. Quien se apresta a juzgar el ente como objeto (no *tematizado*, sino meramente «matematizado») se apresta a hacerse él mismo no más que objeto en un mundo reducido (inauténtico, impropio, indistinto) de cosas enquistadas como algo. En esto pierde el hombre el ser propio de su yo universal como *Dasein*. Ser sólo óntico (creer ser sólo óntico... pretenderlo) es ser-casi-nada, y la *supuesta actitud natural*, por tanto, no es en realidad tal, sino que es ya una actitud teórica legaliforme y cosificante en detrimento, como decimos, incluso del propio yo ampliado del *Dasein*.

Frente a esto, Sócrates se atreve a *vivificar* la verdad, a dinamizar *la pregunta por el ser*, otorgándole un sentido abierto al mismo planteamiento de la pregunta por medio del recuerdo constante de la humildad necesaria para ser auténticamente en el mundo. Tematiza la verdad y la mantiene viva

¹⁵ «Conócete a ti mismo» implica, en definitiva, atreverse a ser uno mismo, a cuidar del ser que es propio y verdadero.

por la constancia de la crítica, la preserva temáticamente en un *diálogo de vida*.

Sócrates muestra la posibilidad de una reintegración existencial después de la angustia por la vía del *planteamiento reiterado de la pregunta* por el concepto; una reconciliación con el *mundo de la vida*, con el fluir latente, en contra de la falacia de lo sólo óptico, por medio de la mostración de todo prejuicio como vía de apertura hacia el verdadero estatus del ser del *Dasein* en su modo existencial de estar-en-el-mundo.

Sócrates es un auténtico *humanista*, fundacional para toda posibilidad de humanismo,¹⁶ pues aspira a permitir a todo hombre en el diálogo a ser libre a través de una comprensiva participación del ser, invita a *trascenderse*, a *ec-sistir*, a poder ser efectivamente en el mundo más que un a mera cosa entre otras, ser *activo* en el *claro del ser*,¹⁷ sin rigidez dogmática de ser desde lo limitado, por medio del reconocimiento de lo limitado como potencia de apertura existencial, desvelando, en efecto, que «El hombre es en su esencia ser-histórica [histórico-ontológica] el ente cuyo ser como ec-sistencia consiste en que mora en la cercanía del ser» (Heidegger, 1966:18.), en la verdad del ser.

Pese a que, efectivamente, la posibilidad es ontológicamente inferior a la realidad, la posibilidad, en cuanto existencial, es (sigue siendo), por el contrario, la más *original* y auténtica determinación del *Dasein* (Heidegger, 2003a: 68 (§ 9)). Pese a la limitación de las posibilidades *existentiales* del hombre por el mismo hecho de ser *arrojado al mundo* (en el modo de *ser-en-situación* en el mundo), el ser-ahí sigue siendo ser-posible entregado a la *responsabilidad de sí mismo*.

«La libertad para lo que se manifiesta en lo abierto deja al respectivo ente ser el ente que es. La libertad se descubre ahora como el dejar ser al ente» (Heidegger, 1955: 70). En esto, Sócrates se atreve a mostrar verdaderamente el *lenguaje* como la *casa del ser*, en cuya morada *habita el hombre*. La verdad del ser se muestra dialogante (*dia-logos*), en el discurso abierto a

¹⁶ «Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea con saber, sea sin saber, es metafísica. Por eso lo propio de la Metafísica, y por cierto con respecto al modo como se determina la esencia del hombre, se muestra en que es "humanista"» (Heidegger 1966, 17).

¹⁷ «¿No es eso "humanismo" en sentido eminentísimo? Sí, por cierto. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la vecindad con el ser» (*ibid.*, 42).

lo otro, a los otros, con los otros, dejando que nos hable el *Logos* con plenitud en el planteamiento de la pregunta, en lugar de manipularlo. El ser posible sigue ahí, abierto, como posibilidad, asegurando nuestra libertad en la ocultación de lo ente como ente y en la manifestación del ser como desvelamiento de lo limitado.¹⁸ La inagotabilidad de lo posible para el *Dasein* y, por tanto, su libertad, la asegura, además, *la muerte*, esa *posibilidad imposible*.¹⁹ El filósofo ama la libertad, ama su ser, ama el ser, deja ser al ser... por eso es ser dispuesto para la muerte; no teme la muerte, la ama como a su ser, como posibilidad de lo imposible posibilitadora, en verdad, de su propio ser (de su sentido de libertad como *Dasein*). El filósofo es libre y pleno sencillamente porque se atreve a liberarse de todo prejuicio por la vía de la continua *re-flección*, del pensarse, de la *vuelta sobre sí*, del ir sincera e íntimamente a conocer y a conocerse, en el continuo *re-crearse* que trae a la luz la manifestación del verdadero modo de ser del *Dasein* junto con la verdad desvelada del ser.

El único fracaso posible, la única vía de fracaso para el hombre es la negación de la verdadera manifestación del ser, es el pretender ser cerrado, y es fracaso porque se demuestra existencialmente imposible. Atreverse a ser con plenitud para el hombre es atreverse a ser abierto, a aceptar y cuidar del ser y del propio ser, es ser como se es en un proceso de ser, porque el ser del *Dasein* es (y *se dice como*) el ser de un siendo.²⁰

La verdad implica, pues, esa actitud existencial de disposición a la búsqueda del sentido, de disposición constante al diálogo. El filósofo sabe que durante su vida no tiene nada definitivo que ganar, pero, por eso mismo, sabe que no puede sino ganar y, entonces, Vive. Lo que el no filósofo observa con horror como un abismo es para el filósofo apertura de vida y viveza hacia la muerte. Para el no-inocente, para el nocivo, la verdad es amenaza por su

¹⁸ En la conciencia de su libertad, el hombre se hace libre. El hombre se hará libre sólo por la conciencia de que puede serlo, de que lo es. Este es, en definitiva, el mensaje socrático, más deseable que ningún otro que pudiera propugnar una concepción supuestamente natural (o naturalista) de la libertad.

¹⁹ Conocida es la herencia del pensamiento de Heidegger tal y como se expresa principalmente en el existencialismo francés.

²⁰ ¿Por qué, una vez alcanzada la Verdad, no puede el filósofo (en Platón, en este caso) expresarla más que como Bondad y Belleza? Seguramente, porque puede que éstas constituyan el auténtico carácter de la Verdad: una límpida y omnicomprendensiva cualidad de corrección ética (existencial) que otorga un máximo goce estético de la existencia, y no ningún otro contenido efectivo (calculado, racionalizado, matematizado).

propia autoincomprensión, la verdadera ignorancia es la de creer que se sabe algo, de manera que todo-otro se convierte en amenaza. El nocivo ignorante se afana, de este modo, en desconocer, en cerrarse al ser, aferrándose a lo limitado. La conciencia del propio límite como reflejo de lo posible inclina, en cambio, el límite hacia la posibilidad de lo infinito, en la medida de la humildad del inocente. La mera *inclinación hacia un fin* debe abrir la conciencia, en el modo de ser auténtico, a la aprehensión de todo-otro-posible; *sin finitud, sin límite de comprensión, no hay comprensión plena de infinito*. Sócrates muestra cómo la intencionalidad misma implica apertura al ser, cómo el ser hombre es, ante todo, trascendencia de sí (es ser puesto adelante) en la figura de lo todo-otro-posible.

Que Sócrates podía tener todo esto en mente, no de modo literal, pero sí en el modo auténtico del decir griego como *logos*, se muestra, por supuesto, por el hecho de que nunca llegó a expresarlo,²¹ pues acabar de decir implica empezar a dejar de ser, inclinarse a ser sólo fáctico en la misma facticidad del decir.

BIBLIOGRAFÍA DE AUTORES MODERNOS

- HEIDEGGER, M. (1955). «Doctrina de la verdad según Platón», en *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, Universidad de Chile.
- HEIDEGGER, M. (1966). *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Taurus.
- MARCUSE, H. (1983). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Caracas: Alianza.
- HUSSERL, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica.
- HEIDEGGER, M. (1994a). «La pregunta por la técnica», en *Martin Heidegger, 5. Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, pp. 9-37.
- HEIDEGGER, M. (1994b). «Superación de la metafísica», en *Martin Heidegger, 5. Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, pp. 63-89.
- HEIDEGGER, M. (1995). «La sentencia de Anaximandro», en Cortés, H. y Leyte, A., *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, pp. 290-336.

²¹ «La "doctrina" de un pensador, es, por el contrario, lo in-expresado en sus expresiones; y lo in-expresado se ofrece al Hombre, precisamente para que, en gracia de ello, use y gaste su ser» (Heidegger, 1955: I).

- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1996). *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo.
- HEIDEGGER, M. (2000). «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, pp. 77-93.
- BERNABÉ PAJARES, A. (2001). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2003a). *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2003b). *Camino de campo*, Barcelona: Herder.
- DEL ÁGUILA, R. (2004). *Sócrates furioso. El filósofo y su ciudad*. Madrid: Anagrama.
- HEGEL, G. W. F. (2005). *Philosophie der Geschichte*, herausgegeben von Klaus Vieweg, München: Fink.
- PONS OLIVARES, D. (2006). «Presupuestos para la aplicación práctica de una técnica de la medida en el Fedón y el Filebo de Platón», *Taula, quaderns de pensament* 40, pp. 175-185.

EDWARD W. SAID: REFLEXIONES SOBRE LOS CONFLICTOS DESDE EL EXILIO

J. Jesús Camargo

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: El sentido de este artículo radica en adentrarse en el pensamiento subversivo, excéntrico y contrapuntístico de Edward W. Said. Como paradigma esencial del pensador y ensayista que reflexiona sobre los conflictos con la esperanza de superarlos con una actitud distante, crítica y de tolerancia mutua, sin caer en la demonización del Otro. Desde la angustiada pero enriquecedora experiencia del exilio, Said adquiere una posición fronteriza crucial para analizar los conflictos que acaecen en el mundo. Y debido a su condición de exiliado palestino, nos centraremos en su análisis del conflicto palestino-israelí como centro neurálgico de la convulsa región de Oriente Próximo. Said analiza el sufrir palestino de los últimos 60 años desde la hibridez intelectual que ensancha el horizonte y enriquece la mirada, a la vez que esboza una comprensión del conflicto matizada y subalterna, siendo consciente de las múltiples dimensiones simultáneas de la realidad, aplacando la ortodoxia del juicio al uso.

PALABRAS CLAVE: Exilio, Palestina, *Naqbah*, identidad, contrapunto, intelectual.

ABSTRACT: The aim of this article is going into Edward Said's subversive, eccentric and contrasting thought. He represents a paradigm of a thinker that deliberates about conflicts with the hope of getting over them through a distant, critical and tolerance-based attitude, avoiding the demonizing of the Other. From the distressed but enriching experience of exile, Said takes a borderline position that is crucial to analyze world conflict. The essay will also focus on his analysis of the Israel-Palestine conflict as a pivotal center of that convulsed region in the Middle East. Said examines the suffering from the Palestinian people in the last 60 years from his multi-sided perspective, while allowing a balanced and exhaustive comprehension, far from narrow thought or too common orthodoxy

KEY WORDS: Exile, Palestine, *Naqbah*, identity, counterpoint, intellectual.

INTRODUCCIÓN

Edward W. Said nació en el otoño de 1935 en Jerusalén, en la zona occidental de la ciudad santa, Talbiyah, de la Palestina histórica. A finales de 1947 la ciudad fue tomada por el ejército británico, estableciendo controles fronterizos. El mundo en el que Said había vivido su infancia se estaba diluyendo, estando a punto de conocer el exilio y la experiencia de la expulsión que culminaría con la *Naqbah* de 1948, es decir con la colonización de buena parte de la Palestina histórica, y la proclamación del Estado de Israel por Ben Gurion de forma unilateral en mayo de 1948. La fuerza y el poder estratégico del ejército judío provocaron la expulsión del 68 % de los palestinos, es decir más de 700.000 palestinos se convirtieron en refugiados y exiliados; sin olvidar que más de 300 localidades árabe-palestinas se convirtieron por la fuerza en israelíes, mediante lo que podríamos denominar, sin lugar a dudas, una limpieza étnica¹. Para poner sólo dos ejemplos de la brutalidad y crueldad que el *Tsahal* llevó a cabo en las distintas localidades árabes, es pertinente recordar la matanza de Deir Yassin en la noche del 9 de abril de 1948,² dónde fueron asesinados más de 250 palestinos; o en el pueblo Tantuara, el 23 de mayo, dónde también se cometieron asesinatos en masa. Así, lo que para los israelíes era la Guerra de la Independencia, para los árabe-palestinos originarios era una catástrofe, un cataclismo difícil de olvidar, que provocó su condena a la no-existencia, la lamentable desarticulación de la ciudadanía palestina y 60 años de desposesión que han convertido a los palestinos en lo que Said (2001: 53) siempre recordaba «las víctimas de las víctimas».

¹ En marzo de 1948 ya se inició la campaña hacia lo que podemos denominar la limpieza étnica del pueblo palestino, que por un lado debía suponer la toma de los mandos militares y civiles que los británicos empezaban a abandonar, y por otro tenía que llevarse a cabo el genocidio del mayor número posible de árabes. Las brigadas israelíes recibían una lista clara y concisa de las aldeas a masacrar u ocupar, por ejemplo Tiberías, Safad, Haifa, o Jafa. Así, las atroces masacres de palestinos formaban parte de un plan claro y con la intención preconcebida y deliberada, de «limpiar» el futuro Estado «judío» de árabes.

² Said recuerda en sus memorias: «La tía Nabiha describía en tono lastimero y escandalizado los horrores de acontecimientos como la matanza de Deir Yassin en 1948: "Chicas desnudas llevadas en camiones a sus campamentos". Di por sentado que mi tía expresaba su vergüenza porque hubiera mujeres expuestas a las miradas masculinas, y no solamente por el horror de una matanza a sangre fría de civiles inocentes. Sin embargo, todavía no tenía ni idea de a quien pertenecían aquellas miradas»; Said, Edward W., (2001): *Fuera de Lugar*, Ed. Mondadori, Barcelona, pág. 156.

Por tanto, Said se convirtió junto a su familia en exiliado, perdiendo definitivamente su hogar en Jerusalén, y aunque se refugiaron de forma privilegiada en Egipto, Said se sintió siempre sumergido en un sentimiento de pertenecer a un grupo errante, desposeído, sumido en un estado de vacío esencial, siempre en la periferia, en la frontera entre dos mundos, y siempre con la sensación de estar fuera de lugar.

REFLEXIONES DESDE Y SOBRE EL EXILIO

La creación y la tristeza inundan nuestras ciudades, seres humanos emigrados, exiliados, refugiados, conforman una nueva mirada, una original perspectiva que golpea nuestras conciencias, nuestra codicia etnocéntrica, y nuestro peligroso y estéril chovinismo. Haciendo hincapié, y delatando lo que Said comprendía como la pobreza comparativa de la política de «identidad», un concepto cada vez más híbrido, afortunadamente más impuro y sólo representativo de la deshonesto intención de afirmar una superioridad inventada, frente a una realidad que se desliza cada vez más hacia una amalgama de culturas constituidas, en verdad, por «discursos mixtos, heterogéneos () y contradictorios» (Said, 2005: 17).

Said recuerda que la cultura que denominamos occidental que se enzarza en la modernidad, es fruto de los exiliados, los refugiados, y emigrados que toman una actitud nueva y distante desde la excentricidad de su posición entre dos mundos. Para Said entre el «nosotros» y «los de fuera» se encuentra el territorio sutil de la no-pertenencia, donde en esta era merodean, reflexionan, piensan, sufren y viven cantidades inmensas de seres humanos como personas exiliadas, que dinamizan y deshilachan nuestras tradiciones superando «las constricciones alienantes del dogmatismo de la tradición» (Riutort, 2001: 296).

Para Said debemos precisar la relación especial entre el exilio y el nacionalismo, dado que este último es una afirmación contundente de pertenencia de un pueblo a un lugar, una tradición y un legado esencial, que afirma un hogar creado por una comunidad determinada, pero que al establecerlo obvia el exilio. A juicio de Said (2005: 183) «la interacción entre nacionalismo y exilio es como la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, según la cual los contrarios se informan y constituyen mutuamente» y todos «los nacionalismos nacen en sus primeras etapas de una condición de extrañamiento».

(Said, 2005: 17). Ahora bien, el peligro es cuando los nacionalismos que venen esa condición de confinamiento se sumergen en el deslizar de una verdad esencial y exclusiva de y para sí mismos, relegando la deshumanización al otro, el de fuera. Así, el nacionalismo se ocupa de un grupo determinado y el exilio para Said es un estado discontinuo del ser, que ocupa una experiencia más solitaria. Pero, esta situación de soledad exílica, distante, entre diversas representaciones de la realidad, supone un cruce de fronteras, que puede proporcionarnos nuevas y enriquecedoras formas narrativas, lo que Said llama, parafraseando a John Berger, «*otras formas de contar*».³ Por tanto, frente al peligro del nacionalismo exacerbado y esencialista Said defiende la necesidad de percibir y «contemplar a los Otros no como algo ontológicamente dado sino como algo históricamente constituido» para así, «socavar los sesgos exclusivistas»⁴ que el nacionalismo atribuye a una determinada cultura o tradición.

A juicio de Said, empero, el exilio puede caer también en un sentimiento menos atractivo, es decir en una hostilidad estéril, que se esboza cuando en el exilio existe la loable necesidad de buscar la reconstrucción de una identidad, partiendo de esa cicatriz del exiliado que es ese estado discontinuo del ser y unas pérdidas, distorsiones de la psique, que persiguen la reparación de este estado celoso, y de esencial tristeza que es el exilio. Para Said el *pathos* del exilio subyace en esa pérdida, casi irremediable, de contacto con la tierra dejada atrás, con aquellos pequeños detalles y gestos que dibujan la cotidianeidad del originario hogar. No obstante, los exiliados que sienten esa diferencia entre lo que dejaron y lo que ahora les envuelve y sucumbe, como si fueran huérfanos, se trasluce en una diferencia a la que se aferran como arma arrojada, como derecho a no ser reconocidos y aceptados en el lugar de acogida, cayendo, quizá, en ciertas ocasiones en una desagradable obstinación e intransigencia. Este extremo en el que puede caer el exiliado, según Said, puede convertir el exilio en un placer de la nostalgia y la tristeza distanciándolo de todo compromiso real y necesario, convirtiéndose en un simple y pernicioso fetiche, alejándolo de la realidad. Desde el punto de vista de Said es necesario que el exiliado resurja, y no caiga en la

³ *Ibid.* Pág. 295.

⁴ *Ibid.* Pág. 295.

indiferencia, sino que debe aprovecharse de su estado entre dos mundos, no debe, a su vez, quedarse al margen lamentando sus heridas sin cicatrizar, sino que debe cultivarse una subjetividad «escrupulosa», desnaturalizando el hogar y la lengua, la identidad y la nación, para no caer en el abismo de la ortodoxia y el esencialismo del dogma. Sólo así, para Said, la perspectiva del exiliado puede ayudarnos a contemplar la provisionalidad del hogar, de la identidad creada y de la nación heterogénea y permeable. Ya que, como recuerda Said, es preciso superar la identidad nativista y dejar paso a la superación de la «indulgencia emocional de la celebración de la propia identidad» (Said, 2004: 356), sin tener que abandonar la nacionalidad, pero pensando en la identidad como algo no absoluto, no inmutable, no chovinista, es decir que la identidad no debe confinarnos en una esfera propia e impermeable; porque el peligro es, más allá de una verdadera transformación social, caer en una deprimente «duplicación de la patología del poder»,⁵ es decir, no superar la conciencia nacional por una conciencia social. Said está pensando en, por ejemplo, el proceso de descolonización de los países que sufrieron las consecuencias del imperialismo, y que corrían el riesgo de sustituir sencillamente una forma de dominación por otra. Por tanto, el exiliado debe encender la idea de que en un mundo secular y contingente, global y fugaz, esas barreras y fronteras que nos empeñamos en levantar pueden convertirse en verdaderas prisiones más allá de la razón y la necesidad. Demostrando la necesidad esencial de romper las barreras del pensamiento y de la experiencia. Es el proceso hacia lo que Said entendía como la «descolonización de la mente».

He ahí el recoveco enriquecedor del exiliado, que a pesar de su dura y triste situación después de ser arrancado a la fuerza del hogar primigenio, puede hallar en el exilio una serie de condiciones, que a juicio de Said y desde su posición y experiencia de exiliado, alberga ciertas cosas positivas. Se esboza en el exiliado una mirada original, excéntrica y fronteriza, a partir de la conciencia de al menos dos lugares, dos representaciones de la realidad, dos lenguas, dos hogares,...y esta rica pluralidad de percepciones consigue concienciarnos de las múltiples dimensiones de la realidad, de la

⁵ *Ibid.* Pág. 356.

hibridez y heterogeneidad de las culturas, entretejiendo una conciencia que Said llama *contrapuntística*. Es decir, el nuevo entorno del exiliado se enfrenta a la memoria del otro entorno, sucediéndose de forma simultánea en la conciencia del exiliado, reconociendo la multiplicidad de representaciones de la realidad. Los dos entornos, como mínimo, del exiliado suceden a la vez de forma *contrapuntística*, aplacando la limitada mirada del juicio de la ortodoxia al uso.

Said pone como ejemplo de todo ello la situación del Islam en EE UU, cuando se discute sobre el fundamentalismo integrista islamista, sin tenerse en cuenta que existen a la vez en EE UU una corriente fundamentalista cristiana evangelista, y a la vez un fundamentalismo judío-sionista, ya que normalmente se emite un juicio contra un solo enemigo declarado. Sin embargo, desde la perspectiva del exiliado, por ejemplo en lo que respecta a Said como exiliado palestino por las acciones coloniales del sionismo, se debe exigir una posición laica, contundente y *contrapuntística* «frente a todas las tendencias teocráticas» (Said, 1996: 70). Esto es lo que Said llama una lectura en contrapunto de la realidad, es decir, teniendo en cuenta la «historia narrada por diversas voces» (Said, 2001: 70). Así, también el exiliado contempla, para Said, las situaciones como algo contingente, no inevitable, por ser producto de la historia, es decir, como realidad histórica secular, como defendía el filósofo de la historia Giambattista Vico, sin estar divinamente ordenada, sino que debe concebirse como un producto de los seres humanos y la esencia del conocimiento, para Said a partir de Vico, consiste en comprender lo que nosotros como seres humanos hemos creado. Todo esto lleva al exiliado que reflexiona, que teoriza a ser un intelectual escéptico e irónico, pero lejos de toda actitud cínica frente a la realidad y sus conflictos. El mismo Said, por ejemplo, toma una posición escéptica frente a designaciones categóricas tales como «Oriente», «Occidente», «Islam», etc., concibiéndolas como estereotipos y generalizaciones que simplifican realidades mucho más complejas y heterogéneas imposibles de aprehender con estas etiquetas engañosas, y que para Said, «a menos que se deconstruyan analítica y críticamente, son más adecuadas para movilizar pasiones colectivas que para comprender la realidad con lucidez» (Said, 2006: 18).

Es más, para Said los exiliados deben contribuir a romper con la ortodoxia, porque cuanto más capaces seamos de abandonar la propia patria creada, más capaces seremos de juzgarla a ella misma y al mundo en su

globalidad, con el distanciamiento y la generosidad precisa para reflexionar sobre ellos a partir de lo que en verdad son. Para así estar también más capacitados para juzgarnos a nosotros mismos desde la intimidad y la distancia necesaria. Por tanto, nos es preciso romper con el retrato ideológico y estéril del «nosotros» contra «ellos», y cerciorarse del error epistemológico de todo fundamentalismo, es decir, el creer que todos los principios esenciales del mismo son fijos, no históricos, cuando, en verdad, toda época y sociedad crea y reinterpreta sus «otros» y su «nosotros» que lejos de ser algo paralizado es fruto, en realidad, de un «muy elaborado proceso histórico, social, intelectual y político» (Said, 2002: 436).

En definitiva, nuestra época es por excelencia la de las grandes migraciones, de refugiados en condiciones inhumanas, de expatriados, de repatriados, de exiliados...que deben hacer despertar nuestras conciencias. Los exiliados que reflexionan desde la frontera, a partir de la esencial pérdida del hogar, entre dos mundos y la añoranza, pueden y deben romper y atravesar las fronteras «canónicas clásicas», para ensanchar nuestro horizonte del mundo y sus conflictos, una realidad densa y convulsa que precisa de nuevas perspectivas, de más de una mirada, es decir, un discurso subyacente, subversivo, y contrapuntístico como el que defiende y aplica Said. Hoy el *Logos* no es patrimonio exclusivo de Europa o EE UU sino que existen nuevas y sorprendentes configuraciones de la realidad, desde la intelectualidad de la periferia capaces de reinterpretar el colonialismo, el imperialismo, la historia,... Por ejemplo, la historia, a juicio de Said, ya no puede ser concebida como Hegel pensaba, no transcurre unilateralmente, sino que su mismo transcurrir se convierte en un complejo y sofisticado mecanismo cada vez más lejano de lo primitivo, que se expande y se exhibe en un múltiple fluir de representaciones de la realidad que configuran su poliédrico acontecer, más allá de las «percepciones clasistas» (Said, 2004: 381) determinadas, es decir más allá de la historia moldeada por exigencias políticas, patrióticas, o ideológicas con algún tipo de creencia en poseer algún prototipo peligroso de superioridad cultural. Así, el intelectual en el exilio debe recordarnos, como Said lo hace a través de Frantz Fanon, que en situaciones de conflicto en las que una comunidad se ve maltratada, negada, ocupada y condenada a su desaparición es necesario que la liberación de ese pueblo en peligro de extinción se forje a partir de una conciencia nacional superada, pero que, como

hemos escrito más arriba, enseguida se supere con una «conciencia social»⁶ que se desliza hacia el humanismo auténtico, y hacia «una nueva concepción global de la historia» (Said, 2004: 416).

REFLEXIONES SOBRE PALESTINA DESDE EL EXILIO

Said, a partir de su condición de exiliado palestino, de su erudición y de su brillantez intelectual consiguió convertirse en la voz esencial para pensar y reflexionar el conflicto palestino-israelí con una mirada más aguda, matizada y contrapuntística. Si la *Naqbah* palestina de 1948 fue ya el lento devenir de la eliminación de la historia palestina, y el intento de limpieza étnica de todo un pueblo, a costa de la creación de Israel, es a partir de 1967, debido a la debacle árabe que supuso la ocupación del ejército israelí de aún más territorio palestino, es decir el confinamiento de Cisjordania, Gaza, Jerusalén Oriental, y los Altos del Golán, cuando en Said se despierta la necesidad de romper el silencio y luchar por la causa palestina, de tomar conciencia de que la resistencia no violenta es el camino hacia la liberación palestina frente al colonialismo israelí.

Para Said se debe pensar el conflicto palestino-israelí desde su intransigencia originaria, donde los palestinos deben sentir como su exilio es producto del pueblo del exilio por excelencia que es el judío. Said siempre recordaba la condición especial y frustrante de los palestinos, como «víctimas de las víctimas» (Said, 2001: 53), es decir que estamos hablando de «personas que son las víctimas clásicas de la opresión y la persecución, que llegan a Palestina y crean otras víctimas». ⁷ Así, a juicio de Said, el sentido de identidad palestina se ha ido nutriendo en su mayor parte desde el exilio, con el peligro que puede conllevar de exacerbada relevancia, sin olvidar, en definitiva, que los palestinos confluyen en el destino «más extraordinario del exiliado» (Said, 2005: 185), es decir, el haber sufrido el exilio y la condición de exiliados por aquellos que lo sufrieron. Por tanto, el desarraigo recibido, y en-

⁶ Escribe Frantz Fanon: «El nacionalismo, si no se hace explícito, si no se enriquece y se profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida. (...) Sólo la dedicación masiva de hombres y mujeres a tareas inteligentes y fecundas presta contenido y densidad a esta conciencia», Fanon, Frantz, (2007): *Los Condenados de la Tierra*, Ed. FCE, Buenos Aires.

⁷ *Ibid.* Pág. 53.

tretejido en la psique palestina se magnifica más, si cabe, al producirse por la acción de antiguos exiliados, un pueblo que sufrió el más horrendo crimen contra la humanidad, la *Shoa*.

Así, debe deconstruirse la historia, es decir leer en contrapunto la historia y en el caso de Palestina es más evidente, ya que como recuerda Said, los israelíes llevan 60 años narrando la historia de Israel, obviando y dejando en la sombra la verdad histórica de la creación de su Estado, a través de la limpieza étnica de 1948, de la ocupación de 1967, del horror de 1982, del engaño de 1993, y de la desposesión y colonización incesante de Palestina; y para Said no podemos permitir que Israel tenga el monopolio de la historia de la Palestina histórica y debemos contar con la necesaria deconstrucción que ya se entreteje desde las perspectivas de los historiadores israelíes revisionistas,⁷ y además debe tenerse en cuenta a los palestinos que están en el exilio y que sufrieron el expolio. Por tanto, nos es preciso recordar que durante los últimos 60 años a los israelíes se les ha hecho imposible reconocer que su existencia descansa sobre la *Naqbah*, ya que reconocer tal verdad para con la historia supone hacer frente a la injusticia histórica de la limpieza étnica de Palestina, cuestionando los frágiles mitos fundacionales del Estado de Israel y poniendo sobre la mesa las preguntas cruciales y éticamente necesarias con implicación esencial para el futuro de Israel. Hay, en verdad, un miedo psicológico israelí a reconocer la *Naqbah* y sus terribles consecuencias, ya que reconocerlo rompería su propio estatus de víctimas por excelencia de la historia, dando lugar a unas consecuencias extraordinarias y a unas repercusiones existenciales y morales inconcebibles para los israelíes.

Palestina, a juicio de Said, a partir de su propia experiencia se ha identificado con el exilio y la desposesión, la pérdida y el desarraigo. Por ello, Palestina, como comunidad emergida desde lo que el exilio representa, está cada vez más cerca de la lastimosa «experiencia judía del genocidio»,⁸ dado que las políticas israelíes de rango militar sólo parecen perseguir el cumplimiento del sueño sionista del Gran Israel a costa de la desaparición de todo

⁷ Said se refiere a las obras de referencia sobre la historia revisada y deconstruida de autores israelíes tales como Ilan Pappé, Avi Schlaim, Tom Segev, o Benny Morris que están desenterrando los archivos escondidos por los sionistas y que demuestran que los palestinos originarios fueron expulsados o aniquilados de forma masiva en 1948.

⁸ *Ibid.* Pág. 40.

un pueblo, de su memoria y de su libertad. Por tanto, para Said Palestina tiene una importancia y una universalidad que va más allá de lo local, ya que lo que ahí acontece repercute en toda la zona convulsa de Oriente Próximo, sin olvidar que el verdadero camino hacia la reconciliación debe empezar desde lo local, a partir de los israelíes y palestinos, a partir de su coexistencia al margen de los gobiernos o poderes políticos que cada vez parecen estar más alejados de la realidad.

Aunque la familia de Said se viera por completo obligada a abandonar Palestina cuando sólo tenía 12 años, en el pensamiento de Said jamás se desvaneció aquel mundo árabe en el que nació y se educó, acarreado dos de los determinantes fundamentales del sino palestino, la diáspora y la privación de libertad. Aunque Said era consciente del privilegio de su posición distante y de exílico, lejos de la ocupación militar que sufren los palestinos en sus propias carnes, sin embargo, le movía «la esperanza de que la distancia relativa con la que [trataba] las preocupaciones» (Said, 1995: 23) de Palestina, sus sufrimientos y su falta de reconocimiento internacional como Estado, le otorgaba «una visión más abierta y una libertad más amplia en la valoración del devenir nacional, condiciones que pueden faltar a aquellos que viven en el vértigo ininterrumpido de los acontecimientos».⁹

La solución para Said, el camino para una verdadera paz y reconciliación, requiere no de la fuerza militar, ni de la estéril violencia terrorista, sino que el futuro debe entretejerse entre copartícipes, a partir de una acción comunicativa que logre el mutuo entendimiento, comprendiendo al otro y reconociendo su existencia. Todo ello, empero, en un marco donde la ocupación militar y el terrorismo sean historia, y ser conscientes de que están condenados a entenderse y a convivir en la tierra que los unió, aplicando una política basada en el conocimiento mutuo y en la no violencia. Con todo ello, Said pretendía la coexistencia para aislar a los integristas, a los exclusivistas y a los fundamentalistas de ambos lados, a partir de una forma «crítica, racional, con esperanza y tolerancia» (Said, 2002: 325).

⁹ *Ibid.* Pág. 23.

CONCLUSIÓN

Para ir concluyendo, podríamos recordar que a juicio de Said el pensador, el ensayista, el filósofo, y en definitiva el intelectual debe experimentar el exilio como libertad, sin una senda preescrita para ir más allá de lo convencional, pensando y reflexionando las cosas como contingentes, no como inevitables, es decir, como hechos de la sociedad o productos de la humanidad a lo largo de la historia, no como realidades sobrenaturales y por tanto inmutables. Así, para Said el intelectual exílico debe apartarse de las autoridades, dirigiéndose a los márgenes del pensamiento. Si no han sufrido el exilio como condición real, pueden tomar una posición a partir de una condición metafórica de intelectuales en el exilio, es decir, aquella en que los intelectuales «son marginales y exiliados en lo que se refiere a privilegios, poder y honores» (Said, 1996: 64), y que tienden siempre a la inconformabilidad y antipatía con la acomodación y el bienestar en una nacionalidad determinada, cerrada y estable, que se autoadula. Así, el filósofo o el intelectual no debe dar nada por sentado, y gozar del «placer de sorprenderse (...) de aprender a conformarse en circunstancias de precaria inestabilidad [así] una vida intelectual gira fundamentalmente en torno al conocimiento y la libertad».¹⁰

Hoy los filósofos de formación y vocación no podemos quedarnos fijos sobre las espaldas de Platón y conformarnos con ello, sino que en una realidad cada vez más compleja, heterogénea y poliédrica debemos hacer frente a los nuevos retos de este siglo XXI con nuevas miradas y nuevas narraciones que llenan este mundo, en el cual, como Said siempre recordaba, «nadie es hoy puramente una sola cosa» (Said, 2004: 515); así, por tanto, no debemos quedarnos quietos, e ir en búsqueda de los silencios, de aquellos que fueron callados o que no fueron escuchados, «en los lugares de la exclusión y de la invisibilidad» (Said, 2006: 106), una mirada más amplia, integradora y mundana, ofreciendo la más contundente resistencia a los estereotipos reduccionistas; ya que, como recordaba Fernando Quesada, debemos y precisamos ser conscientes de «que somos una minoría entre otras minorías culturales, que los diferentes no son sólo ellos sino también nosotros, que no

¹⁰ *Ibid.* Pág. 69.

sólo miramos nosotros, sino que también somos vistos» (Quesada, 2004: 304) y la mirada del otro también conforma y enarbola nuestra propia identidad cada vez más abierta, híbrida y múltiple. En definitiva, necesitamos una filosofía que se comprometa con la acción y la resistencia frente a las desigualdades, las injusticias, la colonización, el imperialismo, los prejuicios misóginos, o el etnocentrismo, esquivando toda quietud de pensamiento, optando, en fin, por la posición subversiva y contrapuntística que Said defendía del «intelectual exílico [que] no responde a la lógica de lo convencional sino a la audacia aneja al riesgo, a lo que representa cambio, a la invitación a ponerse en movimiento y a no quedarse parado» (Said, 1996: 73) nunca.

BIBLIOGRAFÍA

- SAID, EDWARD W. (1995). *Gaza y Jericó (Pax Americana)*, Nafarroa: Txalaparta.
- SAID, EDWARD W. (1996). *Representaciones del Intelectual*, Barcelona: Paidós.
- SAID, EDWARD, W. (1997). *Palestina, Paz sin Territorios*, Nafarroa: Txalaparta.
- RIUTORT, BERNAT (2001): *Razón Política, Globalización y Modernidad Compleja*, Madrid: El Viejo Topo.
- SAID, EDWARD W. (2001). *La Pluma y la Espada*, México: Siglo XXI.
- SAID, EDWARD W. (2001). *Fuera de lugar*, Barcelona: Grijalbo.
- SAID, EDWARD W. (2002). *Nuevas Crónicas Palestinas (El fin del Proceso de Paz)*, Barcelona: Mondadori.
- SAID, EDWARD W. (2004). *Cultura e Imperialismo*, Barcelona: Anagrama.
- QUESADA, FERNANDO (2004). «Actualidad de la Filosofía Política (pensar la política hoy)» en Muguerza, J. y Cerezo, P. (eds.), *La Filosofía Hoy*, Barcelona: Crítica.
- SAID, EDWARD W. (2005). *Reflexiones sobre el Exilio*, Barcelona: Debate.
- SAID, EDWARD W. (2006). *Humanismo y Crítica Democrática*, Barcelona: Debate.
- FANON, FRANTZ (2007). *Los Condenados de la Tierra*, México: FCE
- SAID, EDWARD W. (2007). *Representaciones del Intelectual*, Barcelona: Debate.

REDEMPCIÓ TECNOLÒGICA *MADE IN USA* O LA REVISIÓ BAUÇANIANA DE LA «PAX AMERICANA»

Jaume Munar Ribot

RESUM: El descobriment del continent americà implicà la irrupció definitiva del debat sobre l'alteritat en els ambients filosòfics de l'època. La necessitat de donar una explicació a la diferència i d'incloure-la de manera coherent en el relat col·lectiu del «món civilitzat» derivà, en molts casos, en la reflexió i recreació de l'estat de naturalesa per part d'alguns autors, entre els quals destaca Rousseau i el seu apropament al mite del bon salvatge.

Miquel Bauçà, mig mil·lenni més tard, torna a defensar la bondat i felicitat naturals de l'home, l'únic vestigi de les quals són els somnis, que manifesten el funcionament de la ment previ a l'aparició del llenguatge i a la vida en societat. Bauçà, extremant les possibilitats del bon salvatge rousseauinià, estableix el desenvolupament tecnològic com l'única possibilitat real de tornar a l'estat de naturalesa. Els EUA, com a capdavanters en el desenvolupament tecnològic contemporani, són l'exemple que la humanitat ha de seguir i la fita definitiva en la tornada a la llibertat original.

PARAULES CLAU: Bartolomé de las Casas, bon salvatge, contractualisme, descobriment d'Amèrica, estat de naturalesa, Miquel Bauçà, naturalisme, Rousseau, tecnologia.

ABSTRACT: The discovering of America imply the definitive irruption of the debate on otherness in philosophical realms. The necessity of explaining otherness and include it coherently in the collective narrations of the civilize world frequently derived in a reflection on natural condition as showed Rousseau. M. Bauçà develops a view on contemporary technological development from the rousseauian myth and states that technological development is the unique possibility to return to natural condition. Furthermore it is added that USA are the example which must be followed.

KEY WORDS: Bartolomé de las Casa, bon savage, contractualism, discovering of America, natural condition, Miquel Bauçà, naturalism, Rousseau, technology.

BREVÍSIMA RELACIÓN DE LA DESTRUCCIÓN DE LAS INDIAS

Descubriéronse las Indias en el año de mil y cuatrocientos y noventa y dos. Fuéronse a poblar el año siguiente de cristianos españoles, por manera que ha cuarenta e nueve años que fueron a ellas cantidad de españoles; e la primera tierra donde entraron para hecho de poblar fué la grande y felicísima isla Española, que tiene seiscientas leguas en torno. [...] La tierra firme, que está de esta isla por lo más cercano docientas e cincuenta leguas, pocas más, tiene de costa de mar más de diez mil leguas descubiertas, e cada día se descubren más, todas llenas como una colmena de gentes en lo que hasta el año de cuarenta e uno se ha descubierto, que parece que puso Dios en aquellas tierras todo el golpe o la mayor cantidad de todo el linaje humano.

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. [...]

Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. Su comida es tal, que la de los sanctos padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos, comúnmente, son en cueros, cubiertas sus vergüenzas, e cuando mucho cúbrense con una manta de algodón, que será como vara y media o dos varas de lienzo en cuadra. [...]

Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fee católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto, que Dios crió en el mundo [...] e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: «Cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios.»

[...]

Brevísima relación de la destrucción de las Indias
Fray Bartolomé de las Casas

Gairebé mig segle després que Cristòfor Colom partís a cercar les Índies i trobàs Amèrica, Bartolomé de las Casas, un dominic nascut a Triana l'any 1474, decidí escriure la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. El seu objectiu era cridar l'atenció de la monarquia espanyola i de les autoritats eclesiàstiques sobre el discutible procés de colonització que es duia a terme a l'Espanya d'ultramar. De Las Casas, en els múltiples viatges que féu a les Índies, havia observat els peculiars sistemes de conquesta i integració que aplicava els seus compatriotes i els havia analitzat. Arribà a la conclusió que els habitants del Nou Món no semblava que fossin tan salvatges com la majoria d'europèus havien fet veure i que, en qualsevol cas, la violència que exercida contra ells, amb l'argument de colonitzar i cristianitzar amb més efectivitat, era del tot innecessària.

L'obra de De Las Casas, com la de tants altres cronistes de l'època, es convertí en bona mesura en la matèria primera de l'etnografia, la història i la filosofia europees dels segles XVII i XVIII. Relats com el que encapçala aquest escrit serviren intel·lectuals de tot Europa (sobretot de França) perquè reforçassin documentalment la hipòtesi de l'*estat de naturalesa*; és a dir, per reforçar la suposició que els individus de la nostra espècie, molt abans de conviure en sistemes socials «civilitzats», ja tenien els trets essencials del ser humà. En alguns casos, s'empraren també per crear i recrear el que es coneix com a «mite del bon salvatge» (Bitterli, 1976: 322), que presenta un model d'home presocial totalment innocent, inofensiu i lliure. Tant el concepte d'*estat natural* com el de *bon salvatge* fan part de l'entramat de jàsseres sobre el qual s'estructuren les teories contractualistes clàssiques.

El contractualisme, en filosofia política, és l'antítesi del naturalisme. L'un i l'altre proposen explicacions distintes sobre l'origen de les societats humanes. El naturalisme, per una banda, manifesta que el ser humà és social per naturalesa, o, el que és el mateix, que, allunyat de la societat, un individu de la nostra espècie no arribaria a desenvolupar mai tots els trets que el defineixen. Per l'altra banda, el contractualisme admet la possibilitat que hom pugui ser humà molt abans de viure en societat i que, per tant, cap de nosaltres no sigui social per naturalesa, sinó per artifici. Aquest hipotètic estadi presocial constituïria —com ja hem dit— l'*estat de naturalesa*. Dels il·lustres representants d'una teoria i l'altra ens interessa reflexionar aquí al voltant de la filosofia política de Rousseau i, en especial, del mite del bon salvatge i el paper que tingué en l'obra de Bauçà.

En el *Discurs sobre l'origen de la desigualtat entre els homes*, Rousseau descriu l'estat de naturalesa com un estat d'harmonia entre els humans i l'entorn, en què l'home gaudeix d'una llibertat i felicitat absolutes, satisfà solament les necessitats més elementals i viu en una ignorància total de l'altre. Tanmateix, Rousseau admet que és impossible mantenir aquesta situació idíl·lica; explica el naixement de la societat civil mitjançant un pacte o contracte, pel qual tothom cedeix la seva sobirania individual al conjunt dels contraents i es funda, així, un estat igualitari i democràtic. Això no obstant, sembla prou clar que Rousseau, tot i que coneixia les cròniques procedents del Nou Món, assumia que aquest *estat de naturalesa* difícilment podia ser constatat de manera empírica. Però, tant si el considerem una simple hipòtesi de treball, una constatació d'un fet històric o un postulat jurídic per fonamentar la igualtat de tots els homes davant la llei (Bitterli, 1976: 337), és clar que la idea subjacent a aquesta teoria política és definir la societat com un element corruptor de la nostra llibertat i felicitat originàries. En aquest sentit, el pas de l'*estat natural* a l'*estat civil* no s'interpreta com un progrés ni com l'única sortida possible davant la guerra de tots contra tots o davant la impossibilitat de garantir el manteniment de la llibertat natural, com pensen Hobbes i Locke, respectivament. En la filosofia Roussoniana (almenys en alguns passatges del *Discurs sobre l'origen de la desigualtat entre els homes* i al començament d'*El contracte social*), el contracte social és vist com una corrupció de la igualtat i llibertat naturals de l'home.

La voltera que hem fet des que hem començat aquest text s'acaba just aquí; i nosaltres, que no tenim gaires manies a l'hora de preservar la tradició tan nostrada d'esperar pacients la mort de l'escriptor per fer dir als seus textos allò que ens passa pel cap, defensarem avui una lectura en clau contractualista de l'obra de Bauçà.

Miquel Bauçà deixa clar manta vegades —tal com ho fa Rousseau, tot i ser un «parisenc»— que la vida en societat i l'organització política tenen poc a veure, o no gens, amb el fet de ser o no humans: «[...] // No existeix una comuna, // no com un ramat de llops, // "natural" com les formigues. // [...]» (Bauçà, 2002: 150). Bauçà va més enllà i està convençut que l'*estat de naturalesa* no és una abstracció filosòfica, com podrien pensar els contractualistes. L'*estat de naturalesa* existí i queda demostrat en els somnis, que són la manifestació d'un passat ontològicament lliure (Bauçà, 2002: 12). Quan el cervell es dedica a perfer somnis, n'emergeixen unes capacitats que en

cap cas no es manifesten durant la vigília. Aquestes capacitats —segons Bauçà— apunten una intel·ligència distinta de l'actual i és una intel·ligència que els humans empràvem abans de ser gregaris.

En aquells primers batecs de l'evolució, els homes érem bons; fou posteriorment, quan ingressàrem en la comuna, que aquesta puresa s'enterbolí: «De natura, un homes és bo: // són els altres que el corrompen. // ...» (Bauçà, 2001: 60); «És l'arrel de tots els mals, // la sociabilitat. // ...» (Bauçà, 2001: 111); «... // Arreu les mitologies // deixen clar que al paradís // només hi havia un home // i que la perversió // va venir amb la ramada. // ...» (Bauçà, 2002: 81). Ens trobam, per tant, davant un *remake* del mite del bon salvatge, però cuinat a la felanitxera, que, com veurem, tindrà un final ben distint del que exposava Rousseau.

Bauçà té clar que a l'origen de la societat humana no hi ha cap contracte establert de manera racional i voluntària. La societat apareix més per una exigència biològica que no pas per un acord meditat; per tant, Bauçà difereix en aquest punt del contractualisme clàssic. Allò que obliga els humans a conuiu no és ni el desig d'evitar la guerra de tots contra tots, ni el de preservar cap casta de llibertat, sinó la voluntat de sobreviure en un entorn que supera les possibilitats adaptatives del seu cos. El ser humà és un animal que, en no comptar amb cap capacitat ni habilitat fisiològiques especialment remarcables, necessita trobar altres estratègies per augmentar la seva eficàcia biològica o, el que és el mateix, les possibilitats de sobreviure. En aquesta situació, de la mateixa manera que unes criatures, per adaptar-se al medi, han desenvolupat la capacitat de veure en la distància una llebre amagada dins la garriga, o unes altres, la de cruspir-se de viu en viu una gasela sota el sol implacable de la sabana, els humans hem creat unes estructures de convivència summament complexes, a les quals ens referim amb el nom genèric de «societat» i que Bauçà anomena també «comuna» o «gregarisme»:

Entre les qualitats o característiques o propietats que ens distingeixen dels altres animals, la més important, la més grossa, la més vistent, la que té més efectes i explica més coses —molt per sobre de la intel·ligència— és el gregarisme [...] (Bauçà, 1998: 281).

Un cop explicat quin és el contracte involuntari, la coacció evolutiva, que donà lloc a l'aparició de l'*estat civil* i a la pèrdua de l'*estat de naturalesa*,

vegem ara quins són els efectes de la vida social, segons Bauçà. El primer és el naixement del llenguatge. El segon —l'obviarem avui aquí— és la neotènia, o prolongació temporal de la infantesa.¹ I el tercer, la capacitat de crear enginyers tecnològics.

Del llenguatge, hom en diria que és allò que ens ha fet definitivament intel·ligents. És generalitzada la idea que, sense un sistema de comunicació d'aquesta mena, difícilment haurien emergit la majoria d'idees que ens inunden i que ens han permès «evolucionar». Bauçà, però, al principi d'*Els Somnis*, contradiu aquestes interpretacions i afirma rotund que la intel·ligència humana no s'origina en el llenguatge:

Abandona aquesta idea.
Deixa-ho córrer. N'hi ha prou!
No va ser pas el llenguatge
Que ens va fer intel·ligents (Bauçà, 2002: 11).

Segons Bauçà, el llenguatge no solament no ens féu intel·ligents, sinó que, a més, va suposar la perversió definitiva de l'*estat de naturalesa*. Mentre l'home ignorava la parla i els seus subproductes, era intemporal, immortal i creava salvatgement el seu propi món: menjava, corria, dormia, boixava sense trava ni control. Però, en contra del seu desig i sense la mediació de cap contracte social de cap mena, aquests sers lliures foren esclavitzats i rel·ligats a la comuna per mitjà del llenguatge: «[...] // No parlàvem i era el cel // [...]» (Bauçà, 2002: 11); «[...] // Fou la parla que ens va prendre // aquella alta llibertat // [...]» (Bauçà, 2002: 12). L'únic vestigi d'aquell *estat de naturalesa* són els somnis² que mostren un tipus d'intel·ligència icònica distinta de la ideogràfica que empram de desperts i que serveixen a Bauçà per mantenir viva l'esperança d'un retorn a l'*estat de naturalesa*:

La immortalitat és
escapar de la comuna

¹ *La infantesa dura massa* (Bauçà, 2001: 162).

² «[...] // La imaginació // dels infants, talment els somnis, // també fóra un bell record // de quan érem a la selva. // [...]» (Bauçà, 2002: 12).

amb un estri que tenim,
 és a dir, amb la nostra ànima.
 És ben clar que els somnis són
 o existeixen per ajudar-la (Bauça, 2002: 29).

Els somnis manifesten la rebel·lió de la nostra ment prelingüística, que es nega a deixar-se infectar pel llenguatge i a ser connivent amb el complot organitzat pels congèneres. En tota la planificació dels capparets de la nostra tribu per fer avançar de manera implacable el gregarisme, cometeren l'error de càlcul d'obviar el cervell i les capacitats que té. Els somnis, salvatgins i virginals, són el darrer reducte d'insurgència, la via d'escapatòria:

L'home, com els animals,
 és pensat per viure en colla.
 El problema és el cervell,
 que l'incita a fer el contrari,
 de manera més o menys
 vehement. És un misteri
 que hom explica no gens bé
 ...
 Netegem el cel de Déus
 i la terra, de cultura,
 que tolera que els vivents
 no puguem mirar-nos l'ànima,
 per tal que ella regni a sang (Bauça, 2002: 151).

Bauça, a diferència dels pensadors contractualistes, no creu que la solució als mals generats per la societat sigui un simple rentat de cara o una reestructuració política. El gregarisme ha de ser extingit per sempre i hem de trobar el camí perdut que expressam avui en els somnis. L'activitat onírica ens apropa a l'*estat natural* que mai no hauríem d'haver perdut, però somniar no és suficient: és necessari cercar una via de retorn definitiu a aquella llibertat perduda. Aquesta via existeix i, talment una bestiola que conté l'antídot del seu propi verí, ha estat produïda per la societat mateixa: la via d'escapatòria és la tecnologia.

Si als paràgrafs anteriors hem dit que els humans havien hagut de suplir les mancances del seu cos natural creant un cos social, ara hem d'afegir a aquesta tesi que, davant la impossibilitat d'adaptar-se amb facilitat a l'en-

torn, l'humà, a conseqüència de la vida comunal, decidí adaptar l'entorn a les seves necessitats, i no a l'inrevés, com fan la resta d'animals. En aquesta inversió de les bases de la selecció natural trobam l'origen de la tecnologia. Els enginyers, habilitats i eines que recorren la història humana, des dels bifacials del paleolític a la manipulació genètica d'avui, han estat la manera d'adaptar-nos a les exigències naturals per garantir la supervivència de l'espècie.

Segons aquests arguments, podria semblar contradictori que Bauçà afirmàs que la tecnologia és l'element que farà possible l'autodestrucció de les societats, però les possibilitats que ell hi intueix van molt més enllà de les interpretacions que n'hem fet fins ara. Bauçà té molt present que, per primera vegada en la història, l'home és capaç d'emprar les seves eines, no solament per modificar tot allò que l'envolta, sinó també per modificar-se a si mateix. En aquest punt rau precisament la possibilitat redemptora de la tecnologia:

Parlem de l'apocalipsi.
No serà a causa del foc,
ni de l'aigua ni de l'aire.
És l'acceleració
de la tècnica i la ciència
que faran de canviar
tan pregonament les dades,
que o bé sucumbirem
o bé ja serem uns altres.

...

Considero que és error
prevenir-la semblant bledes
a l'hortet de la quintana.
Ningú no l'aturarà,
perquè no cal aturar-la,
per la possibilitat
que les eines ens canviïn (Bauçà, 2001: 222).

De totes les noves possibilitats que Bauçà intueix en la tecnologia, n'hi ha una que li sembla crucial a l'hora de recuperar la llibertat desitjada. Aquesta possibilitat és eliminar el cos: «[...] // L'objectiu: fugir del cos, // que ens fa ser esclaus tanoques» (Bauçà, 2001: 143).

El cos és, per Bauçà, l'origen de tots els mals, ja que és per mor d'ell que requerim la vida gregària.³ Eliminar el cos implicaria superar totes les deficiències adaptatives que patim i deixaria d'obligar-nos a abandonar l'*estat de naturalesa* per sobreviure. Sense les xacres corporals, el passat que s'expressa en els somnis seria encara avui ben present. Ara bé, aquesta aniquilació de la còrpora no ha d'esdevenir-se amb una precisa ganivetada al coll, sinó amb el transplantament de l'ànima en un suport no biològic, o, dit d'altra manera, en un enginy tecnològic:

... El que cal
és destruir-lo, perquè creixi
un brot nou, sense aquest cos,
que genera cretinesa:
instal·lar-nos en un xip:
començar una nova època.

...
El que cal és trasplantar
just allò que en diem l'ànima
en un estri sense carn,
és a dir: tot electrònic
... (Bauçà, 2001: 278).

La tecnologia esdevé, així, l'instrument redemptor de la humanitat. Un cop superada la necessitat de sers animals socials, els homes entraran definitivament en un món de llibertat. És el que Bauçà anomena «El Canvi» o, en el poema següent, el «Tecnocosmos»:

És l'arrel de tots els mals,
la sociabilitat.
...
El remei: el tecnocosmos
que serà la llibertat,
definida, delejada,
no viscuda per ningú
en cap lloc o circumstància (Bauçà, 2001: 111).

³ «[...] // Quina és l'arrel del mal? // Són les ganes de tocar-se, // la gregarietat [...]» (Bauçà, 2001: 167).

De totes les societats humanes conegudes, solament n'hi ha una que és digna d'entrar en El Canvi: Amèrica. Quan Bauçà parla d'Amèrica, es refereix als Estats Units, i no perquè hi hagi descobert els viaranys perduts del *bon salvatge* o de l'*estat natural*, com sí que ho feren de Las Casas o Rousseau. EUA representa la democratització definitiva de la tecnologia, que ha deixat de ser específica i especialitzada per començar a formar part de l'ecosistema quotidià del mecànic, la perruquera, el manescal i la fornera. Els Estats Units són els fundadors de la tecnologia moderna pensada per fer canviar els homes, no per facilitar-los l'existència, sinó per manipular-los, repastar-los, deshumanitzar-los. Amèrica, en definitiva, és, per Bauçà, el desenvolupament tecnològic en grau màxim i, per tant, la porta d'entrada al cel, a la llibertat, al silenci:

... Allò que hom deia
 "just naixem, que comencem
 a morir-nos" serà una dada
 palpitant. Això farà
 acostar-nos més encara
 al model americà,
 a sacralitzar la Tècnica,
 que ens ha de redimir
 de l'infern de l'estultícia (Bauça, 2005: 11).

L'Amèrica que despertà l'ànsia civilitzadora de mitja Europa fa cinc-cents anys, escampa avui amb força la gangrena que haurà d'acabar en la desaparició definitiva de tota civilització. La mateixa Amèrica que serví Europa per crear el mite etnocèntric de l'home civilitzat i per saturar les biblioteques de lloances als avantatges d'una vida políticament regulada, és redescoberta per Bauçà com l'horitzó de redempció del ser estult i gregari, com un Nou Món que ens conquereix, sense noms, sense mapes, però aquesta vegada també sense homes:

Calm i clar i pedagògic,
 com la revolució
 de'n Pol Pot, poso a la lleixa
 aquest mapa que demà
 servirà a la meva tribu
 per al seu deslliurament
 terminal i ple de glòria (Bauça, 2005: 25).

BIBLIOGRAFIA

- BAUÇA, Miquel (1998). *El Canvi. Des de l'Eixample*, Barcelona: Editorial Empúries (2005).
- (2001). *Els estats de connivència*, Barcelona: Empúries.
- (2002). *Els somnis*, Barcelona: Empúries.
- (2005). *Rudiments de saviesa*, Barcelona: Empúries.
- BITTERLI, Urs (1976). *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y ultramar*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- DE LAS CASAS, Bartolomé (1552). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. José Miguel Martínez Torrejón (ed.), Publicaciones Universidad de Alicante, 2006.
- ROUSSEAU, J. J. (1755). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona: Aguilar, 1973.
- (1762). *El contrato social*. Barcelona: Aguilar, 1973.

BALTASAR PORCEL I LA MEDITERRÀNIA

Pere Rosselló Bover
Universitat de les Illes Balears

RESUM: La mar Mediterrània té una presència constant en l'obra literària de Baltasar Porcel. A més, va escriure diverses obres en què parlà de la Mediterrània i teoritzà sobre el concepte de *mediterraneïtat*. Entre totes aquestes obres destaca *Mediterrània: onatges tumultuosos*, un assaig extens que tracta dels orígens dels pobles mediterranis, dels canvis experimentats al llarg del temps, dels trets comuns i de la problemàtica actual que pateixen. En aquest article estudiem totes aquestes idees de Porcel i les relacionam amb les dels principals pensadors que el varen influir.

PARAULES CLAU: Baltasar Porcel, Mediterraneïtat, pobles mediterranis.

ABSTRACT: The Mediterranean Sea was a constant reference in the literary works of Baltasar Porcel. Furthermore the majorcan writer wrote different works where he talk on the Mediterranean Sea and theorized on the concept of "mediterraneanhood". Between these different works the author points out "*Mediterrània: onatges tumultuosos*", an extensive essay on the origins, changes, common traits and troubles of mediterranean peoples. This paper is devoted to analyze Porcel's ideas on the afore mentioned topics and makes relation of these ones with the different thinkers who influenced him.

KEY WORDS: Baltassar Porcel, "Mediterraneanhood", Mediterranean People.

INTRODUCCIÓ

En una entrevista recent, Baltasar Porcel afirmava: «Jo m'he inventat totes les meves pàtries: Mallorca, Catalunya, la Mediterrània» (Pons, 2007: 13). Aquesta afirmació em sembla prou representativa de la importància del concepte de *mediterraneïtat* que hem de desenvolupar en aquesta ponència i és, també, una mostra del caràcter essencialment personal que té la seva proposta. Les tres pàtries que Porcel s'ha «inventat» són tres cercles concèntrics, inclosos un dins l'altre, de més petit a més gran, que ens defineixen a tots, però que sobretot caracteritzen Baltasar Porcel: Mallorca, la seva terra de naixença, on va viure la infantesa i la joventut, i on, com Ulisses, l'escriptor torna sovint, i que constitueix el magma més important de la seva novel·lística; Catalunya, on visqué i treballà des que era jove i en el recobriment de la qual (tot incloent-hi, també, les Balears) va esmerçar una gran part dels esforços personals, intel·lectuals i professionals; i, finalment, la Mediterrània, la gran pàtria blava que l'uneix al món, el defineix i caracteritza com a ciutadà d'aquest planeta i li forneix uns vincles que el lliguen al passat més remot.

El concepte de *mediterraneïtat* que Baltasar Porcel ens ofereix l'ha anat formulant lentament en el seu pensament, tot i que és implícit ja en els inicis. Com ha estat repetit moltes vegades, el primer article de Porcel va aparèixer a la revista local *Andraitx* i tractava de la barriada andritxola del Pantaleu. Aquells anys va col·laborar a *Andraitx* amb articles sobre temes locals o relacionats amb la història del poble; uns textos que, al capdavant, estan amarats d'un inevitable regust *mediterrani*. Andratx, poble del Mare Nostrum, ha constituït el nucli d'una part importantíssima de la narrativa de Porcel; és el que la crítica ha denominat el «mite d'Andratx». «La mediterraneïtat de Porcel —ha escrit Llorenç Soldevila— seria incomprendible sense el procés mitificador d'Andratx i la seva gent, és a dir, sense haver començat a elevar a categoria les anècdotes ultralocals» (Soldevila, 1998: 20).

El món mallorquí i mediterrani ja és ben present a l'obra teatral *Els condemnats*; a les novel·les *Solnegre*, *La lluna i el cala Llamp*, *Els argonautes*, *Difunts sota els ametllers en flor*, *Cavalls cap a la fosca*, i, posteriorment, a *Les primaveres i les tardors*, *Ulisses a alta mar* i *El cor del senglar*, i també en un gran nombre de relats breus. En certa manera, podríem afegir a aquesta llista alguns llibres com *Els xuetes* o *El conflicte àrabe-israelí*. De fet, en els «llibres de viatges» sobre les Balears, Porcel formula una interpretació

de la personalitat col·lectiva dels habitants de les Illes —hi ha una atenció envers aquells temes que configuren la mentalitat popular (històries de pirates, mites col·lectius, etc.) i assaja una aproximació al país semblant a la que havia fet Joan Fuster—¹ i, en certa manera, ja avança moltes de les idees sobre els països del Mare Nostrum, com és la de la Mediterrània com a «eix essencial de la civilització occidental», de la «consciència d'una unitat mediterrània» o de «la continuïtat d'una manera de pensar i d'obrar» (Puig 1991, 61)² des de la Grècia antiga fins avui. Igualment, destaca trets propis dels balears que són característics de tots els mediterranis, com l'individualisme, la defensa de la propietat privada, el relativisme —l'acomodament o la indiferència— en matèria política o el caràcter pragmàtic i realista. Fins i tot, en algun dels articles publicats a *La Vanguardia* i recollits al tercer volum de les obres completes, titulat *Punts cardinals* (1991), en els quals el tema polític i/o d'actualitat sol ser predominant, també trobam declaracions de *mediterranisme*, com en el titulat precisament «Mediterrània», publicat el 6 de desembre de 1985. En destacam aquestes paraules:

Si hi ha alguna cosa que de debò desperta el meu, diguem-ne, patriotisme, les meves il·lusions en relació amb la Història i la terra i fins i tot amb molts homes, és allò que Rubén Darío va anomenar, amb els seus versos carrinclons i estimulants, «el divino y eterno rumor mediterráneo...».

M'agraden enormement les nostres illes que guarden al sol esplèndid el tresor mitificat de les seves vivències. M'agraden les escultures gregues de bronze del segle v abans de Crist. M'agrada el gran desert que, daurat i calent, ens sotja pel sud. M'agraden els tipus com Annibal —tan tenaç, tan intel·ligent—, lliurats a una glòria que fulgura i que mor, com la vida... M'agraden les noies felines, estampa d'ansies i promeses sobre un fons de mar (Porcel, 1991: 545).

¹ Rosa Cabré assenyala que Porcel, com Joaquim Molas, Josep M. Castellet i Joan Fuster participaven «de la idea heretada de Jaume Vicens Vives d'explicar el país com una manera de contribuir a la seva transformació» (Cabré, 1994: 89).

² Puig, 1988: 10-11.

Explicar la presència de la Mediterrània en les novel·les de Baltasar Porcel inevitablement resultaria redundant amb el que Joaquim Molas, Rosa Cabré i Llorenç Soldevila, entre d'altres, ja han explicat del denominat «mite d'Andratx». La Mediterrània és omnipresent en la majoria dels seus llibres de viatge, com *Arran de mar*, *Camins i ombres*, *A les Illes*, *A totes les Illes*, *Les Illes, encantades*, o en el volum de les obres completes, titulat *Totes les Balears*. Ja el 1968, Pedro Laín Entralgo apuntava que rere els contes i articles aplegats a *Las sombras chinescas* hi havia «un típico escritor mediterráneo», perquè hi veia «*las notas que dan carácter propio a los hombres de ese mar*», això és: «*la agudeza de los sentidos, la memoria vieja e irónica, la melancolía mesurada*» (Laín, 1968: 11). Únicament a tall d'exemple, podem llegir aquí els dos paràgrafs amb què comença el capítol 3 d'*Els argonautes*, en què hi ha una presència constant de la mar Mediterrània:

La mar era plana i els rajos del sol s'hi reflectien en violentes esquitxades. Una mar de blau uniforme, amb una ampla capa descolorida que el creuava de gregal a llebeig. La llanxa semblava no moure's, rodejada pel centelleig agut. L'aigua oberta per la proa i que s'aixecava en dos rulls brogidors, era l'únic que feia, en la seva transparència i sabonera, una certa sensació de frescor. Les planxes de la llanxa bullien. En Prudenci Torroella anava amb banyador i portava una galleda que pouava en la mateixa mar. Espargia l'aigua per la coberta, aigua que s'evaporava de seguida exhalant minses fumarades.

Al cel no hi havia ni un núvol. Només a llevant mar i cel es barrejaven en una línia de blanca fumassa. Un peix botava sobre l'aigua tersa, es revinclava a dos pams d'altura, degotant, i tornava a caure, de pla, pegant un petit esclafit contra la superfície. Es feien tres o quatre cercles d'ones a penes insinuades, que s'expandien fonent-se als pocs metres. Rere la *Botafoc* es dibuixava una estela plàcida, com si fos de pasta. A ponent es veia un vaixell, llunyaníssim, de la grossària d'una sabata. No amollava fum (Porcel, 1968: 67).

³ *Mediterraneo: tumulti di un mare*. Trad. d'Enrica Maria Ferrara. Nàpols: Magma, 1997. Hi ha també una versió castellana d'aquest llibre, titulada *Mediterráneo, tumultos del oleaje*. Barcelona: Planeta, 1996.

Tanmateix, no seguiré per aquest camí, perquè, com aquest, podríem llegir molts d'altres fragments dels llibres esmentats.

Sobretot, però, Baltasar Porcel és l'autor d'un assaig, titulat *Mediterrània. Onatges tumultuosos* (1996), per la traducció italiana del qual el 1999 va rebre el premi Boccaccio Europa.³ Durant dotze anys, entre 1988 i 2000, Porcel va presidir l'Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació. Ell mateix, en el pròleg (amb el títol mariner d'«Avís als navegants») de *Mediterrània. Onatges tumultuosos*, ha resumit la seva aportació a la *mediterraneïtat* amb aquestes paraules:

Vull recordar igualment que *Mediterrània. Onatges tumultuosos* constitueix «només» una de les meves aproximacions a la Mediterrània. Perquè també hi ha, i intensament, la majoria de les meves novel·les, el seu llenguatge, la seva atmosfera, la sang i la ironia, la poesia, des de *Cavalls cap a la fosca* a *Les primaveres i les tardors*. O el que he escrit sobre les meves illes, que figura en el volum IV de les meves Obres Completes, *Totes les Balears: allò visceral, allò encantat, allò històric*. A més d'altres títols, com *El conflicte àrab-israeli* o *Viajes expectantes*, i d'un gran nombre d'articles. I vaig fundar a Barcelona i presideixo una institució de prestigiosa dimensió investigadora i divulgadora, pluridisciplinària, plataforma de diàlegs, coneguda des de Brussel·les a Jerusalem i a Alger: l'Institut Català de la Mediterrània.

Suposo, doncs, que puc alimentar un cert orgull pel que fa a la meva contribució mediterrània. En la qual, d'altra banda, serà escàs el meu possible mèrit quant a intencionalitat, ja que he obeït sempre l'impuls d'un imperatiu de dins a fora. No m'he proposat escriure i treballar sobre la Mediterrània amb perfilada finalitat, sinó que senzillament ho he fet com a conseqüència natural del meu ésser, del meu existir. No maduren així els fruits? (Porcel 2002 [1996], 14).

També Joaquim Molas ha mostrat que, en el procés ideològic seguit per Porcel i que el professor etiqueta com «liberalisme crític» —a més d'assumir la monarquia, el catalanisme cultural, el rebuig al marxisme i l'independentisme, etc.—, té un lloc important la defensa del «món de la Mediterrània —entès en un sentit tan ampli que engloba les terres afroasiàtiques— com a potencial humà i imaginatiu, i, alhora, com a possible via catalana d'internacionalització» (Molas, 1994: 24).

Encara que Baltasar Porcel, com diu, «s'hagi inventat» la seva Mallorca, la seva Catalunya i la seva Mediterrània, aquestes tres pàtries no han sorgit del no-res, sinó que, a partir del seu món més immediat —aquell que va veure en la infantesa—, ha anat construint la seva realitat literària. Antoni Planas ho ha explicat amb aquests mots tan clars com definitius:

Baltasar Porcel duu a sobre tota la càrrega de ser andritxol. Ha assumit el paisatge, la mar, la història del seu poble, els seus avantpassats, les persones que ha conegut, la seva família, les rondalles que li han explicat... Ho ha agafat tot, ho ha passat tot pel garbell del seu imaginari i ho ha convertit en literatura, però també en una forma de vida (Planas, 2003: 19-20).

Bastarà recordar que, per exemple, una figura familiar, gairebé llegendària, la de l'oncle Macià Porcel —patró de cabotatge que traslladava mercaderia arreu de la Mediterrània—, li serveix de base dels personatges Leonard Juvera, d'*Els argonautes* i Baltasar Guillem, d'*El cor del senglar*.

Ara bé, amb el pas dels anys —crec—, la *mediterraneïtat* de Baltasar Porcel s'ha anat reforçant i n'ha esdevingut una idea mestra del pensament i obra. Potser és significatiu el fet que en alguns dels primers llibres aquest esperit mediterrani quedi més dissimulat; és el cas de la novel·la *Els escorpins* —que, si bé en part està ambientada a Sant Elm, era protagonitzada per un sacerdot calvinista, l'antítesi de l'home mediterrani— o de l'obra teatral *La simbomba fosca* —amarada de l'absurditat dramàtica de Thomas Beckett i Eugène Ionesco.⁴ Curiosament, Llorenç Villalonga opinava que Porcel havia triat el pseudònim d'Odín —amb què col·laborava els anys cinquanta i seixanta al *Diario de Mallorca*— «perquè el seu caràcter no era mediterrani, sinó més propi del nord d'Europa: callat, auster, purità...» (PLANAS 2003, 40). Recordem que Odín era, en la mitologia nòrdica, el déu principal, el que regia tant la saviesa, la poesia o la màgia com la guerra i la mort. Desconec quins foren els motius que feren que el jove Baltasar Porcel escollís aquest pseudònim, que té un caràcter nòrdic indubtable, completament allunyat del món i de la mitologia mediterranis.

⁴ Tot i això, Llorenç Soldevila ha vist en l'Home dels Peixos un personatge que representaria l'esperit mediterrani (Soldevila, 1998: 21).

No crec que sigui gaire arriscat, però, afirmar que la vocació mediterrània de Porcel es comença a despertar amb més força i a fer-se explícita ja cap a la meitat dels anys seixanta i tal vegada hi tingui molt a veure, conscientment o inconscientment, la coneixença personal, l'any 1965, d'un gran escriptor mediterrani: Josep Pla. De fet, Pla és l'escriptor de qui Porcel aprèn més i qui li ensenya que «la ideologia i la utopia estan molt bé, però no serveixen com a punt de partida per observar la situació real d'un país i que és necessari fer un periodisme que reculli tot allò que realment interessa a la gent, des de la realitat plural del país» (Planas, 2003: 82). Amb Pla, comprèn que això solament es pot aconseguir «acostant-se a la gent; recorrent la geografia del país arreu; estudiant-ne la història i aprofundint en l'anàlisi dels textos antics» (Planas, 2003: 82). Així, la *mediterraneïtat* de què Porcel parla anys més tard a *Mediterrània. Onatges tumultuosos*, en bona part és fruit, per una banda, de l'experiència viatgera, d'acostar-se a la gent per conèixer-la millor, i, per una altra, de la recerca en el passat, en les arrels que ens poden fer comprendre més bé el present i ens poden donar la clau del futur.

Ara bé, tot i que *Mediterrània. Onatges tumultuosos* sigui la fita més important de la teorització sobre la *mediterraneïtat* que Porcel hagi elaborat, hem de recordar altres obres assagístiques seves, com el treball de direcció del llibre *Mediterráneo: una globalidad emergente* (1996) —llibre que propugna una revisió i un acostament de l'Estat espanyol a la Mediterrània, que li permeti assolir la modernitat i recobrar una nova àrea d'influència—,⁵ que inclou un text seu, titulat *Geografía y fabulación*;⁶ o *Unitat versus uniformitat* —pròleg al llibre *L'espai mediterrani llatí*, dirigit per Maria-Àngels Roque—, en el qual Porcel defensa l'heterogeneïtat dels països de la Mediterrània i el

⁵ «[...] una revisió de la España mediterránea y un acercamiento a la capacidad creadora, cultural y artística, del *mare Nostrum*. / España no ingresará realmente en la modernidad, en el siglo XXI, en el coro de las naciones adelantadas, si no recupera la conceptualización, si no reconquista su influencia, en una de sus vertientes fundamentales: el Mediterráneo» (Porcel, 1996: 11).

⁶ Al pròleg del llibre *El Mediterráneo: una globalidad emergente*, titulat, com el volum, «El Mediterráneo: una globalidad emergente», Porcel advoca a favor de la creació, per part de l'Estat espanyol, d'una política mediterrànica: «Es evidente que a España le urge crearse una visión propia del Mediterráneo, ajena a los tópicos generales y paralela aunque distinta a la que puedan tener las grandes potencias que en él actúan y a la existente en sus riberas y conflictos. Si España tiene que tener una política global mediterránea, también tiene que elaborar una política particular para el Mediterráneo Occidental porque éste es nuestro espacio, porque el Zagreb plantea interrogantes de importancia capital como la emigración, el fundamentalismo, la economía» (Porcel, 1996: 9).

paper vertebrador que tenen en el món occidental. Molt recentment, amb motiu d'haver-li encarregat el discurs de cloenda de la Fira de Llibre de Frankfurt, Porcel va escriure un altre text, titulat *El Llibre, el Cel i la Terra*, que també constitueix una aportació a la *mediterraneïtat*. Amb referències a Herder, Heidegger, Empèdocles, Protàgores, Horaci, Heràclit i Homer, fa una proclama de l'esperit mediterrani des d'una perspectiva profundament poètica i alhora és un cant a la lectura i a la vida.

2. UN ASSAIG SOBRE LA MEDITERRANEÏTAT: *MEDITERRÀNIA. ONATGES TUMULTUOSOS*

L'any 1996 va aparèixer l'assaig *Mediterrània. Onatges tumultuosos*, del qual, el 2002, se'n va fer una segona edició. L'origen del llibre es remunta cap a la meitat dels anys vuitanta, quan Porcel preparava un programa per a TVE, que havia de consistir en una sèrie de setze capítols dedicats a la Mediterrània. Porcel va escriure els textos a partir dels quals Paco Olesa s'encarregà de redactar els guions. Quan aquesta fase ja estava acabada i havien de començar el rodatge, el director de TVE, José María Calviño, fou substituït per Pilar Miró. A partir d'aquest canvi, la persona que estava al capdavant del programa va suspendre el projecte. Porcel, però, hi havia treballat durant tres anys i tenia una gran quantitat de material escrit i informació recopilada a partir de llibres i viatges que havia fet. L'any 1994 va decidir refundre tot aquest material, no per convertir-lo en cap projecte audiovisual, sinó en un llibre, que al final seria l'assaig *Mediterrània. Onatges tumultuosos*. L'any 2001, TV3 va produir la sèrie *El mar de l'home*, inspirada en aquest llibre.

Mediterrània. Onatges tumultuosos és una obra de quasi cinc-cents pàgines, en què Porcel explica la seva visió de la Mediterrània, i hi aporta una extensíssima documentació històrica. És un llibre difícil de classificar, atès que alhora conté trets propis de la narrativa de viatges, de l'autobiografia, dels llibres d'història, de l'assaig, etc. Per això, hi detectam molta diversitat tècnica: narració —tant en primera persona com en tercera—, descripció, argumentació, fragments més objectius i d'altres de més subjectius, etc. En realitat, és una obra polimòrfica que esdevé unitària gràcies al tema transversal de la Mediterrània i de la *mediterraneïtat*, i a la força expressiva i estilística que l'autor, com en les millors novel·les, sap imprimir a cada pàgina. Al pròleg, Porcel adverteix de la diversitat que hi trobarem:

Aquest llibre podria ser d'història o de viatges, però en realitat és un llibre de figures sobre el paisatge, tumult del simbòlic onatge humà que ha travessat una vegada i una altra l'espai mediterrani. Sóc del tot d'aquest antic mar solar, sóc de Mallorca, i sento una vigoritzadora comunió amb la vasta pàtria que va des de les hirsutes muntanyes berbers fins a la irisada escena cultural grega, passant per la plenitud de qualsevol matí en què una vela llatina dibuixa un signe d'essencialitat a l'horitzó blavós (Porcel, 2002 [1996]: 11).

Baltasar Porcel defineix *Mediterrània. Onatges tumultuosos* com «una mena de narració èpica, però també lírica, efectista i arbitrària, verídica, expressionista en lloc de naturalista, de la història de les civilitzacions mediterrànies, els seus pobles i els seus individus singulars, els seus paisatges» (Porcel, 2002 [1996]: 11). La crítica també ha observat la transversalitat d'aquest llibre, ja que adopta aspectes de gèneres literaris diversos. Per sobre de tots, però, destaca la capacitat de Porcel com a narrador. Llorenç Soldevila ja ho assenyalava amb aquests mots:

El llibre, tot i no ésser una novel·la, té molt de ficció, sobretot pel to narratiu que pren en els seus millors moments. Tanmateix, no el podem classificar dins d'un gènere concret perquè participa de diversos gèneres. Té, però, la marca de modernitat narrativa, sota l'empremta dominant de la literatura del jo, que certifica la disgregació del gènere com a preeminència creadora. La novel·la, el conte, la llegenda, l'assaig històric, sociològic, la biografia, l'autobiografia, el llibre de viatges, l'assaig filosòfic..., tot s'articula harmònicament i estructurada sota la batuta directora de Porcel (Soldevila, 1998: 22-23).

L'eix central del llibre és l'oposició entre la pluralitat i la unitat, sobretot a causa de la diversitat i, alhora, de la unitat essencial de les cultures que formen la Mediterrània: «pretenc conceptuar la Mediterrània —anuncia al pròleg— com a unitat, tot i que la seva naturalesa es trobi gloriosament constituïda per la pluralitat» (Porcel, 2002 [1996]: 13). Porcel retrata pobles que, esparsos al llarg de l'espai mediterrani i dels segles, es caracteritzen precisament per l'heterogeneïtat, tot i que sempre en el fons hi hagi una unitat essencial entre tots ells. Són pobles que avancen a ritmes diferents i en moments distints, que tenen moments d'esplendor i de decadència, però comparteixen una manera de viure, un tarannà, una posició pròpia davant la vida, aspectes que els defineixen i els donen entitat.

L'autor fa un recorregut en el temps i en l'espai. Comença per les primeres notícies sobre l'existència dels primers sers humans a les nostres terres i aviat passa a relatar la història de les grans civilitzacions que han poblat la conca mediterrània. Així, posa una atenció especial en el contingut històric, perquè tradicionalment la historiografia ha desatès l'estudi del factor mediterrani, de la mateixa manera que a l'actualitat la importància de la Mediterrània encara és oblidada. Això no obstant, la Mediterrània fou durant molts de segles el centre del món occidental, potser com no ho ha estat cap altre lloc del planeta en cap altre moment. Ara bé, no fa un recorregut exclusivament històric, amb una aportació de dades considerable, sinó que hi intercala les experiències personals que adquirí en els viatges que féu per cada una d'aquestes terres, la qual cosa l'allunya de la simple síntesi històrica i dóna al llibre un caràcter de reportatge o de documental.

Després de referir-se a les troballes arqueològiques a Çatal Hüyük, a Anatòlia, passa a parlar de les remotes civilitzacions que es varen estendre pel sector oriental de la Mediterrània: Creta, Egipte, Fenícia, Israel, etc. Tanmateix, subratlla que l'antic imperi egipci, grandiosos per l'arquitectura monumental, té poc a veure amb l'esperit mediterrani, ja que es caracteritza per la deshumanització, la pressió dictatorial, el tancament, l'absència d'evolució i de dinamisme, la manca de tradició marinera... Així, arriba a la idea que l'esperit mediterrani neix precisament lligat a Grècia, la qual absorbeix en part els avanços dels antics egipcis: «L'art mediterrani genuí és el que desemboca a Grècia, el que d'un primitivisme maldestre i simbòlic es transforma en antropomòrfic: l'home com a centre i unitat, "mesura de totes les coses", que deia Protàgores» (Porcel, 2002 [1996]: 54). Baltasar Porcel troba ja en la Grècia antiga l'interès per l'home, que no sols es palesa en l'art, sinó sobretot en la filosofia i en la tragèdia. La reflexió sobre l'home mateix que neix a Grècia és el que, aleshores i posteriorment, farà avançar totes les arts i les ciències. A més, Grècia aporta a la civilització un dels trets essencials de la *mediterraneïtat*: el diàleg, el tipus de vida «oberta» als altres pobles i a les altres cultures, la participació dels ciutadans en el govern de la *polis*; en definitiva: la democràcia. Tot seguint el filòsof austríac Karl R. Popper (1902-1994)⁷ —se-

⁷ Sobre la relació entre Porcel i Popper, cal dir que el nostre escriptor ha prologat la versió catalana d'un aplec d'articles del filòsof austríac. En aquest text, Porcel explica l'admiració que sent pel filòsof i la relació personal que hi ha tingut (Porcel, 1993: 7).

gons el qual el desenvolupament de la humanitat depèn dels avanços tècnics i científics, que, per la seva naturalesa, són sempre imprevisibles i per això la història és impossible de predir—, Porcel afirma que el *xoc de civilitzacions* que es produí a l'antiga Grècia va enfortir aquesta cultura. Per aquest motiu, creu que: «L'home occidental potser només és un reflex de la perennitat existencial grega» (Porcel, 2002 [1996]: 70). A Grècia, segons Porcel, és on s'encunya l'esperit mediterrani, el qual és, de fet, l'origen de tota la cultura occidental. Roma, tot basant-se més en la força militar que en el diàleg, hi aportà sobretot l'extensió d'aquests valors arreu de tota la Mediterrània, però no fou capaç de superar la subtileza i la profunditat dels grecs. També Popper ha tractat el tema de Grècia com a origen de la nostra civilització mediterrània en el discurs *Sobre un capítol poc conegut de la història de la Mediterrània*, que llegí amb motiu de la concessió del Premi Internacional Catalunya. Segons el filòsof austríac, Grècia aportaria a la cultura posterior el valor de la democràcia, la qual generaria una expressió cultural, artística i científica important que s'explicaria a partir del concepte de xoc de cultures:

Quan dues o més cultures diferents entren en contacte, la col·lisió fa que la gent s'adoni que els seus comportaments i costums no són *naturals*, que no són els únics possibles, ni decretats pels déus, ni consubstancials amb la naturalesa humana. Això fa que es presenti un món de possibilitats noves, que s'obrin les finestres i l'aire fresc penetri. És una llei de caràcter sociològic que explica moltes coses i que va acomplir un paper molt important en la història de Grècia (Popper, 1993: 100).

Popper, a més, assigna a la difusió de les obres literàries i científiques —i, més concretament, a l'obra d'Homer— un paper fonamental en l'aparició d'aquesta explosió cultural.

Porcel —no sempre seguint un esquema estrictament cronològic— relata els diversos moments de la història, poble per poble. I així, després d'un recorregut per l'imperi Romà, es refereix al paper del cristianisme —religió amb la qual manifesta discrepàncies quant al monoteisme i al paper repressor exercit— com a element cohesionador de la Mediterrània. Igualment, parla de l'imperi bizantí, dels segles d'aïllament i de desconexió durant l'Edat Mitjana; de la formació i extensió de l'Islam; de la confrontació durant segles a causa de les lluites entre cristians i musulmans que dividí la Mediterrània entre el nord i el sud; de la Reconquesta; de l'expansió catalana pel Mare Nostrum, de l'esplendor artística i econòmica del Renaixement italià; del

poder terrible de l'imperi turc durant segles; de l'orientació envers l'Atlàntic i de la pèrdua de pes de la mar nostra a partir del descobriment d'Amèrica; de la pirateria i del corsarisme que condicionaren la vida quotidiana fins al final del segle XVIII; de l'imperi napoleònic, etc. En resum, el llibre sintetitza tota la història de tots els nostres pobles des de l'antiguitat fins a avui, en un intent de trobar els elements comuns, la unitat subjacent de tants de segles de rivalitats, d'enfrontaments i de diferències.

Baltasar Porcel parteix també d'una visió de les cultures i de les civilitzacions en què les personalitats individuals han exercit un impuls decisiu. Al capdavant, també són aquestes grans personalitats les que han forjat el caràcter mediterrani amb les seves accions. A més a més, són personatges que, d'una manera o d'una altra, han perseguit la unitat; han tingut un objectiu d'unió dels pobles sota una idea, sota un projecte o sota un mateix poder. D'aquí que atorgui molta atenció a figures històriques com les d'Alexandre el Gran —a qui Porcel ja havia dedicat alguns dels primers treballs assagístics—, els emperadors romans, Anníbal, Jesús, Carlemany, Marco Polo, Jaume I, Ramon Llull, Cristòfor Colom...

Mediterrània. Onatges tumultuosos és, en aquest sentit, una gran crònica, una extensa narració èpica elaborada a partir d'un material real, autèntic. No creiem que sigui arriscat dir que aquest llibre és la gran *novel·la* del Mare Nostrum i dels seus protagonistes, tant d'aquells dels quals coneixem els noms i llinatges (emperadors, reis, aventurers, filòsofs, artistes, escriptors...), però sobretot dels qui formaren la massa desconeguda del poble.

Mediterrània. Onatges tumultuosos no és cap obra de divulgació històrica, perquè, com hem dit abans, els materials i el punt de vista autobiogràfics hi apareixen sovint. D'aquí que el llibre sigui també un viatge de l'autor/narrador des del passat fins al present. Les cròniques del passat són interrompudes sovint amb referències als viatges que va fer als països de què parla —per exemple, en referir-se a l'antic Egipte, relata alguns episodis del viatge que va fer a aquest país el 1968, just acabada la guerra dels Sis Dies. D'aquesta manera, ell mateix s'inclou en el llibre i n'esdevé un personatge més. Per aquesta raó, el llibre no pot acabar més que amb un retorn a casa, a la llar familiar de Sant Elm i als avantpassats familiars, ja que són la baula que l'uneix amb tot aquest passat remot, amb les onades incessants de pobles i de civilitzacions que es remunten fins al lliandar de la història. Així, com si es tractàs del retorn d'Ulisses a Ítaca, el llibre acaba amb unes pàgines

de to autobiogràfic, perquè el «jo» d'aquest narrador-autor-personatge quedi inserit en el tot d'aquest gran poble mediterrani, sempre canviant i sempre igual, com la mar del *Cimetière Marin*, de Paul Valéry —citat al començament del llibre—, o el riu d'Heràclit, que sempre és el mateix, però que canvia constantment.

Mediterrània. Onatges tumultuosos finalitza amb aquestes paraules. L'escriptor es refereix a la pròpia integració en el món mediterrani, no solament a través de l'espai i de la cultura, sinó també de la cadena generacional que l'uneix al passat:

I m'he preguntat per què amb prou feines sento —i havia imaginat que patiria sense treva— la mort dels éssers que m'han llegat aquest món i que ja he hagut d'acompanyar amb solemne desolació al cementiri retirat, mut.

Em repetia la pregunta i no sofria, sinó que la seva desfilada en la meua memòria es resolia estimulante. I la resposta brollava dels llentiscles, dels tàlvegs, de les onades i de la mar sòlida, de l'ametllerar, de la milana i del picaroleig de les ovelles. Ho constato. M'ennobleix i em fa optimista: els éssers que em van precedir constitueixen una globalitat primordial amb aquesta mateixa natura; jo els estimava com estimo els camps i el mar, perquè sóc també un d'ells. Només existeix la vida, l'esperança de la qual rau en ella mateixa i que res no pot doblegar: els troncs i les flors, el blau marí, jo i tots els meus pares. No hi ha enyorança perquè vam estar i estem en la mateixa matèria; constituïm tots junts la seva expressió.

[...] Sóc a prop dels moments feliços. Sí, sóc part del tot que és i serà. De la Mediterrània (Porcel, 2002 [1996]: 482-483).

3. EL CONCEPTE DE MEDITERRANEÏTAT SEGONS BALTASAR PORCEL

La teoria de la *mediterraneïtat* que Baltasar Porcel ha construït s'adequa completament a la seva filosofia personal sobre la vida humana. Així, concep l'home mediterrani com una persona que no té uns esquemes mentals explícits; que anteposa el fet de viure a la reflexió. Veu l'esperit mediterrani com la culminació de l'individualisme, en què «l'home és allò que fa, els fets, una raó "física" oposada al mer cartesianisme, al cerebralisme» (Porcel,

2002 [1996]: 419). Aquesta idea no ens ha d'estranyar, ja que, en diverses ocasions, Porcel, a partir de Jean-Paul Sartre i de l'existencialisme francès, ha dit que «l'home no és sinó que es fa».⁸ L'acció, oposada a la reflexió, sol caracteritzar la majoria dels personatges de les seves novel·les, la qual cosa coincideix amb la preferència que té envers els personatges i les accions de la novel·lística de Pío Baroja. I ell mateix ha confessat que s'allunyà del món lletraferit mallorquí dels anys cinquanta perquè allà solament parlaven i això no es traduïa en obres. En aquesta preferència per l'acció enfront de la reflexió —que Porcel atribueix a l'home mediterrani— hauria influït el catolicisme, perquè, mentre que als països protestants del nord d'Europa hi havia llibertat per llegir la Bíblia i per opinar en matèria religiosa, als països catòlics del sud estava prohibit que es llegissin les Sagrades Escripures i s'havia d'acceptar cegament el que l'Església imposava com a veritat indiscutible.

Baltasar Porcel considera propi del tarannà mediterrani l'individualisme i la recerca de la llibertat, en oposició al caràcter nòrdic, més doctrinarista i inclinat a seguir unes pautes socials i morals més coercitives. L'individualisme dels mediterranis provoca, també, que el pensament revolucionari no hi arrel·li i que les revolucions no aconseguixin mai instaurar-se plenament. L'home mediterrani és, segons Porcel, antirevolucionari per naturalesa, ja que no pot creure en les experiències col·lectives. Aquest individualisme s'oposa diametralment a la construcció mental del marxisme —que l'escriptor qualifica de «contramediterrani» (Porcel, 2002 [1996]: 419)— i fa que tots els règims dictatorials que hi ha hagut a les nostres riberes hagin estat efímers i inoperants, i que, a la llarga, hagin fracassat:

Doncs, en general, [la Mediterrània] només dóna lloc a la naixença d'una saga de revolucionaris tan fogosos com efímers, alguna cosa de semblant als coets de les falles de la també mediterrània València la nit de Sant Josep, exuberant festivitat popular, barroca, pirotècnia tan brillant i retrunyidora com fugaç... Si al cap i a la fi aquests revolucionaris mediterranis altius i agressius aconseguixen instaurar un nou règim, resultarà deficient, de mera circumscripció nacional i sovint només personal, mancada de l'essencialitat ideològica o visceral, susceptible de ser universalitzada, que caracteritza tota revolució que depassa pobles i fronteres.

⁸ Aquesta frase de Sartre encapçala la novel·la *Els argonautes*.

Personatges insolidaris i exclusivistes, aquests mediterranis, que tindran la seva clau de volta en l'autoritarisme pompós i no en l'abstracció ideològica i ideal capaç d'imantar el món sencer, com va passar amb la revolució francesa i amb la Constitució americana. Són Napoleó, Garibaldi, Atatürk, Mussolini, Enver Hoxha, Nasser, Franco, Tito, Gaddafi, els coronels grecs... (Porcel, 2002 [1996]: 394-395).

Per contra, el pes de l'individualisme ha fer augmentar l'activitat artística des de l'antiguitat ençà. La producció constant d'art als països mediterranis ha estat fruit, en bona part, de l'acció d'uns individus aïllats i sovint solitaris. Picasso, Dalí, Miró o els pintors renaixentistes italians —l'època en què l'esperit mediterrani culmina en tots els terrenys—, per exemple, encarnen aquest ideal d'artista. Porcel recorda que, per qualque motiu, a la Mediterrània hi ha la concentració més nombrosa d'obres d'art de tot el planeta. Un cabal artístic que, a més, té uns elements comuns, per la qual cosa —segons l'escriptor— també podem parlar d'un «imaginari mediterrani». Igualment, hi ha una «literatura mediterrània», tot i que —en bona part a causa de l'extensió en el temps i en l'espai— sigui difícil conceptualitzar en què consisteix i definir quins trets la defineixen. Tanmateix, hi podem observar constants com el cromatisme, la vitalitat, la passió, la sensualitat o la diversitat, que formen part d'aquest tarannà comú de l'art dels països banyats pel *Mare Nostrum*. Aquestes característiques el fan diferent de l'art dels pobles orientals, on la creativitat està més imbuïda de religió o d'ideologia.

Tanmateix, la *mediterraneïtat* amara tots els àmbits de la cultura, car consisteix sobretot en una actitud davant la vida. El menjar, la festa, el paisatge, el vi, l'oci o la manera de concebre la família, per exemple, caracteritzen la cultura mediterrània. En algunes d'aquestes activitats, com ocorre amb la gastronomia, els mediterranis hem excel·lit mundialment.

Porcel és conscient que, en parlar de la *mediterraneïtat*, aquest fou un dels punts programàtics defensats pel Noucentisme. L'escriptor, força lluny d'aquest moviment cultural del principi del segle xx, troba en comú amb el pensament noucentista la tendència a la claredat i a l'exactitud i, amb Eugeni d'Ors, la recurrència a la idea del tedi, és a dir, de la contemplació, una idea que la societat moderna sembla que hagi arraconat. Per aquest motiu, a *Mediterrània. Onatges tumultuosos* esmenta el llibre d'Eugeni d'Ors, titulat *Oceanografia del tedi*:

Sovint divago per la meua casa mallorquina, hi ha vells llibres en els vells prestatges escampats. N'obro un, edició de 1921: *Oceanografia del tedi*. [...] Tot el llibre d'Eugeni d'Ors, un pensador català que fou decididament i barrocament mediterrani, conflueix en allò mínim, estàtic, intemporal, subtil, marginal. D'aquesta manera, l'escriptor traça una odissea de l'ànima a través de la sensibilitat inicialment visual.

Podem dir que el pensament grec no parteix de la idea —suposem: Déu creà el món— per explicar allò essencial, sinó que arrenca precisament de l'observació del que existeix, del que veu, per indagar quin principi motor hi pot haver. [...]

Deixo el llibre orsià i m'avergonyeixo de molts de nosaltres, que ja només som allò que fem, precisament d'esquena a aquesta Mediterrània de clima sensorial que hem vingut a buscar —la major concentració turística, d'oci!, del planeta— i que de seguida trivialitzem, embrutem i convertim en un altre apèndix de les nostres pestes.

Qui pot dedicar avui un temps a la lírica contemplativa orsiana de l'auscultació dels sentits, dels detalls? Perquè els avions i les llanxes motores, les músiques incessants i les platges plenes a vessar, la carretera i els bons àpats, són les vacances que consumim i que ens consumeixen (Porcel, 2002 [1996]: 75-76).

La reivindicació del *mediterranisme* en la cultura catalana ja la podem entreveure a partir del segle XIX, com ha explicat Antoni-Lluc Ferrer. A més, durant la Renaixença hi va haver una aproximació entre la cultura catalana i la provençal, dues cultures petites i germanes, la qual cosa pot ser considerada un dels precedents del *mediterranisme* posterior. En la literatura francesa —com explica Jaume Vallcorba Plana—, s'havia recuperat el classicisme, defensat per l'Escola Romana, amb autors com Jean Moréas, poeta grec en llengua francesa, Maurice Barrès, Charles Maurras, Maurice de Plessys o Raymond de la Tailhède, que defensaven un altre ideari romànic o mediterrani. A Catalunya, a més d'Eugeni d'Ors, el pintor Joaquim Torres-Garcia i el poeta Josep Maria Junoy defensaren un ideari estètic *mediterranista*. Així, la Mediterrània, com afirma Montserrat Prudon, tant en el terreny de les arts com en el literari, esdevé un referent identitari per als intel·lectuals catalans.⁹

⁹ «La Méditerranée est bien donc un référent identitaire pour les Catalans mais, nous l'avons vu, il ne saurait être tenu pour univoque. Il affirme au contraire les principe d'une identité multiple» (Moral, 2001: 247).

Joaquim Torres-Garcia, en un article a la revista *Empori* (1907), va defensar el retorn al *mediterranisme*. Hi assenyalava que calia «tornar a la tradició de l'art propi de les terres mediterrànies i fugir de l'impressionisme francès, del preraphaelisme anglès, del simbolisme alemany..., encara que estiguin de moda, ja qu'això no ha sortit d'aquí». Torres-Garcia demanava un renaixement de «l'art propi d'aquestes terres, enmotllat en aquesta llum», que fos capaç de transmetre als ulls dels altres la bellesa d'«aquest mar..., les oliveres y pins, la vinya, els tarongers, aquest blau del cel, y sobre tot l'home d'aquí, la nostra religió, les nostres festes, el nostre viure!» (Vallcorba, 1994: 38-40), tot seguint el camí dels artistes grecs, romans antics i dels italians del Renaixement. El 1913, a *Notes sobre art*, Torres-Garcia vinculava la recuperació de la nostra tradició a la unitat d'esperit dels pobles mediterranis i considerava que el concepte de *classicisme* no es podia limitar tan sols a la Grècia i Roma antigues.

Això a banda, el poeta Josep Maria Junoy, que no s'integrà al Noucentisme, va defensar la creació, a Catalunya, del que denominà una «*escola mediterrània*», més per influència dels autors francesos que no pas d'Eugeni d'Ors, envers el qual tanmateix manifestà admiració. La seva concepció de l'art mediterrani era força àmplia i, per exemple, creia que el cubisme estava amarat d'esperit mediterrani. El distanciament posterior de Josep Maria Junoy de l'avantguarda respon, en bona mesura, al fet que constatà que aquell corrent s'havia impregnat d'esperit romàntic i que s'havia distanciat de la llatinitat.

Eugeni d'Ors, com a definidor del Noucentisme, representa la fita principal d'aquest renaixement de l'esperit mediterrani contemporani. D'Ors, imbuït per Moréas i per l'Escola Romana, formulà un ideari estètic i cultural que va tornar a posar en circulació el classicisme —ahora que reivindicava la *mediterraneïtat*— i defensava, sota el terme d'*imperialisme*, l'establiment de relacions entre Catalunya i els països de l'entorn. Aquests tres conceptes —classicisme, mediterranisme i imperialisme—, clarament connectats entre si, ja eren defensats per Eugeni d'Ors en una glosa titulada «Empòrium», que fou publicada el 19 de gener de 1906. Hi deia que: «tot el sentit ideal d'una gesta redemptora de Catalunya podria reduir-se avui a *descobrir el Mediterrani*. Descobrir lo que hi ha de mediterrani en nosaltres, i afirmar-ho de cara al món, i expandir l'obra imperial entre els homes» (d'Ors, 1982: 18). Com va explicar Carles Garriga, el mediterranisme d'Eugeni d'Ors conté alhora un

component geogràfic i racial i implica que els pobles llatins tenen uns valors superiors als dels pobles nòrdics, els quals li semblen decadents. El mediterranisme, a més de ser inseparable de l'estètica clàssica, «és totalitzador», ja que «amara totes les facetes de l'activitat i la sensibilitat» (Garriga, 1981: 21).

Tanmateix, no hem d'oblidar que, en la tradició mallorquina, amb les *Horacianes* (1906), de Miquel Costa i Llobera, trobam una de les formulacions més clares i inequívokes del *mediterranisme*, juntament amb el classicisme i el rebuig a les tendències nòrdiques alienes al nostre tarannà. L'esperit mediterrani amara tot el llibre de Costa i Llobera i queda palesat, d'una manera molt clara, en el poema titulat «Mediterrània». Seria fàcil trobar, també, mostres abundants de *mediterranisme* en altres llibres de Miquel Costa, com *Tradicions i fantasies* (1903) o sobretot en la segona edició de *Poesies* (1907), i en alguns poemes de Gabriel Alomar i de Joan Alcover.

El component mediterrani també el trobam a les idees de J. V. Foix,¹⁰ la teoria política del qual té molt poques coses en comú amb el pensament de Porcel. Tot salvant les distàncies temporals i estètiques amb aquests autors dels primers decennis del segle xx, Baltasar Porcel s'afegeix a la tradició dels autors catalans que han reivindicat el retorn a l'esperit mediterrani. Alguns d'aquests conceptes —com l'imperialisme orsià— els podríem relacionar amb la idea de cooperació entre els països i l'exigència d'un paper important per a Catalunya en el marc mediterrani. Porcel, però, no reivindica la *mediterraneïtat* des d'un punt de vista tan estètic com ho fan la majoria dels antecessors catalans, sinó que té més en compte els aspectes socials i polítics reals de la qüestió. El seu *mediterranisme* parteix sobretot de l'anàlisi dels principals problemes de la societat del final del segle xx, com la globalització, els fenòmens migratoris, els avanços de la tecnologia, la pèrdua dels valors ètics en les societats més avançades, la fissura entre els països desenvolupats i els del Tercer Món, etc.

¹⁰ TOURNIER 2001, 29-30.

4. Present i futur de la Mediterrània segons Porcel

Baltasar Porcel afirma que la Mediterrània fa segles que està en un moment en què ha perdut el pes en el món que tingué altre temps. Aquesta pèrdua d'influència de la Mediterrània a tot el planeta coincideix —segons l'autor— amb la colonització d'Amèrica, la qual evidencia que els pobles mediterranis són incapaços de seguir el pas dels pobles del nord, juntament amb altres factors —com el tancament ideològic que imposà l'Església a partir del Concili de Trento— que expliquen el principi d'aquesta decadència:

La Mediterrània va «crear» el Nou Món. Ningú no podia imaginar, no obstant això, que a conseqüència d'això començaria una decadència de tres segles llargs del Mare Nostrum. [...] Un altre factor decisiu de decadència mediterrània va ser, cal repetir-ho, l'enclaustrament intel·lectual imposat pel catolicisme després del Concili de Trento, temerós del protestantisme, de les desviacions doctrinals. Així, als països catòlics, a la Mediterrània llatina, va perdurar una part de l'estàtica mentalitat medieval, més refractària a les innovacions per reacció defensiva, mentre que els països atlàntics els passaven la mà per la cara. La decadència espanyola, la de l'imperi Otomà —una altra ortodòxia sense evolució—, la divisió italiana, minvaren la vitalitat de la nostra conca i la van abstroure en el ritu i en el record.

Però als segles XIV, XV i per descomptat encara al XVI, la Mediterrània no solament governava sinó que inventariava el món. Literalment (Porcel, 2002, [1996]: 376).

L'expansió imperial d'alguns països de l'Europa del nord i el creixement industrial del segle XIX contrasten amb la letargia en què els països mediterranis varen caure a partir del segle XVI i que ha continuat fins avui:

El centre d'Europa, l'Atlàntic nord, es convertí en la zona avançada del planeta, amb els seus imperis marítims, les seves colònies. I amb l'era industrial, que neix i es desenvolupa prodigiosament en aquests països [...], una era creadora de riquesa, donen lloc a l'expansió demogràfica, l'entronització de la burgesia, l'Estat finalment democràtic, la gran eclosió científica...

Nosaltres vegetàvem, perdut l'antic ímpetu comercial i senyorejant els nostres camps solars i arcaics. [...] Fills del mite grec i de la jerarquització romana i catòlica, preferim els valors piramidals tel·lúrics de la

propietat rural a la panteixant cursa competitiva i igualitària de la producció en sèrie (Porcel, 2002 [1996]: 390).

Ara bé, Baltasar Porcel sembla que tingui una concepció cíclica de la història, la mateixa que va formular Oswald Spengler a *La decadència d'Occident* (1918), segons la qual tots els pobles viuen moments de creixement, plenitud i, finalment, de decadència, a partir de la qual poden tornar a començar el cycle vital. Aquestes fases es poden veure en totes les cultures i països de què parla Porcel a *Mediterrània. Onatges tumultuosos*. Per aquest motiu, després dels segles de decadència que ha viscut la conca mediterrània fins avui, ha de venir una era de plenitud, i Porcel —amb un cert optimisme— augura que serà pròxima. Aquesta recuperació —segons l'escriptor andritxol— és possible gràcies que les ideologies i els estats han perdut pes en el món actual, enfront del renaixement de les iniciatives individuals:

Al darrer terç del segle xx, la Mediterrània apareix de nou com un espai emergent, tot i que irregular, sia com a problemàtica aguda, com a vector de civilització, sia com a focus de desenvolupament econòmic en l'arc llatí: les costes espanyola, francesa i italiana del nord. Els problemes, a més, no sempre o no únicament són negatius: poden enfonsar si el seu procés és caòtic, però també poden constituir una catapulta si aquest procés finalment és reconduït. [...]

Avui no importa, doncs, o importa menys, l'imperi en tant que principi o concepte fonamental com a meta de civilització, sia l'imperi de l'Estat o el de les ideologies. El que és vàlid és, al capdavant, aquest home en els paisatges plaents i, per tant, llançat a un carrer humanitzat on l'individualisme no necessita suports externs per viure. Un home actiu, desbordat, ferm, indagador. Assistim a un nou Renaixement que té lloc altra vegada a la Mediterrània? (Porcel, 2002 [1996]: 405).

Porcel atorga un paper determinant al turisme. És l'atracció principal i el motor econòmic més potent de la Mediterrània, i se sosté en el patrimoni artístic i cultural dels països del *Mare Nostrum*, en la bellesa del paisatge i en la climatologia amable de la zona. També veu que l'avanç actual de les noves tecnologies —que ens independitzen de l'espai i ens permeten treballar quilòmetres lluny de la nostra empresa— és una possibilitat de relançar altra volta l'espai mediterrani. En aquest nou *mediterranisme*, opina que Barcelona hauria

de ser una de les *cocapitals* de la Mediterrània, la qual s'organitzaria com una xarxa constituïda en una sèrie de nuclis relacionats i connectats entre si:

Les accions mediterrànies que es duen a terme des de diferents llocs perfilen una xarxa interactiva i pluriactiva, capital cada centre en si mateix, capitals tots en el conjunt. Aquest és el seu segell d'autenticitat. Perquè aquí no serveixen els mediterranismes només folklòrics que poblen les nostres ribes de festes «meridionals». En la Mediterrània hi cap tot, però la Mediterrània no és únicament la seva pròpia caricatura basada en el temperament i la futilitat (Porcel, 2002 [1996]: 439-440).

Ara bé, constata que el camí encara és ple d'obstacles, sobretot a causa dels problemes polítics que pateixen alguns països de la zona. Més concretament, Porcel es refereix a les franges oriental i sud de la Mediterrània, que no acaba de veure clarament incardinades en aquest nou projecte mediterrani, el qual, en canvi, té una clara dimensió europea i es basa en valors com la democràcia i el benestar, en les noves tecnologies i en la facilitat de les comunicacions. El nostre autor s'adona que l'enfrontament entre el nord i el sud queda plasmat en la Mediterrània mateixa. La cooperació, amb la qual els països islàmics del sud del Mediterrani podrien recobrar la dimensió mediterrània, és l'única sortida a aquest problema: «La cooperació resulta imprescindible, sigui per preservar-se o per autorealitzar-se. I aquesta sortida es produirà necessàriament segons el patró mediterrani clàssic: diàleg i democràcia» (Porcel, 2002 [1996]: 451). El perill que el sud acabi envaint el nord a causa de l'explosió demogràfica s'evitaria, segons l'autor, amb el desenvolupament econòmic dels països africans i de l'Amèrica llatina, la qual cosa frenaria les migracions cap a Europa. A més, Porcel veu que l'estat del benestar i assolir la democràcia serien els antídots contra el fonamentalisme islàmic.

Baltasar Porcel també es refereix al perill ecològic que pateix la mar Mediterrània, avui convertida en una mena d'abocador incontrolat. Atès que el paisatge és un element clau del món i de la personalitat mediterrànies i, a més, és fonamental per a la indústria turística de què viuen els països mediterranis, l'autor demana un canvi d'actitud respecte del medi ambient que no sigui destruir-lo:

S'imposa una conducta tan elemental com negligida: si deixem que la Mediterrània degeneri en claveguera, quin sentit tindrà aleshores salvar po-

líticament i econòmicament l'home i les societats mediterrànies? (Porcel, 2002 [1996]: 453)

Tanmateix, l'escriptor és conscient de les dificultats amb què xoca aquesta renaixença de la Mediterrània, sobretot de l'escull que representa la Unió Europea, controlada pels estats, en la qual els països no mediterranis que la integren tenen un pes determinant:

Però falta una autèntica consciència, una conceptualització teòrica millor per forçar la pràctica, en els països mediterranis i en la UE. Convençut d'això, vaig deixar aquest Institut [ICM] el desembre de 1999, sense que hi hagi hagut capacitat de reforçar-lo, alhora que Brussel·les desconfia dels temes mediterranis i els negligeix (Porcel, 2002 [1996]: 438).

En resum, la formulació del *mediterranisme* per Baltasar Porcel respon a una concepció ideològica moderna, molt diferent de la dels precedents del començament del segle xx de què hem parlat abans. En canvi, els paral·lelismes amb altres pensadors actuals és força gran. L'assaig *Mediterrània. Onatges tumultuosos* inclou un pròleg del filòsof francès Edgar Morin, el qual va rebre el Premi Catalunya l'any 1994. Les idees que Baltasar Porcel exposa en el llibre i les del pensador francès explicades en indrets diversos, tot i les diferències d'enfocament, tenen molts punts en comú i molt especialment pel que fa a la Mediterrània.

Edgar Morin (1921), tot partint de conceptes procedents de la teoria informàtica i de l'organització dels processos biològics, defensa el que denomina el *pensament complex* i el *coneixement interdisciplinari*. A diferència de l'atomització actual del saber en unes ciències tancades en si mateixes i solament intel·ligibles pels especialistes d'aquell terreny, el filòsof francès creu que el pensament complex és l'únic que realment podrà menar la civilització a un coneixement veritable: «*La pensée simple résout les problèmes simples sans problème de pensée. La pensée complexe ne résout pas d'elle-même les problèmes, mais elle constitue une aide à la stratégie qui peut les résoudre*» (Guillot, 1999: 43). Per tant, atès que la realitat no pot ser entesa des d'un sol punt de vista, com fan avui les disciplines diverses del saber, és necessari assolir la interdisciplinarietat, ja que no podem conèixer-ne les parts si no coneixem el tot, i tampoc no podem conèixer el tot sense conèixer-ne

les parts. La necessitat actual de la interdisciplinarietat i de la transversalitat dels coneixements mena al treball en equip i a haver d'aprendre a relacionar les diverses branques del saber.

Edgar Morin també s'ha interessat per la problemàtica del món actual i per les conseqüències ètiques que té. A la conferència «Ètica i globalització» (2002), critica la noció actual de *desenvolupament*, ja que es fonamenta exclusivament en els aspectes econòmics i no té en compte la realitat de l'*home complex*, per al qual també compten aspectes com el sentit dels valors o la qualitat poètica de la vida. Per aquest motiu, en les societats econòmicament desenvolupades, es desintegren les solidaritats tradicionals —que, tanmateix, no poden ser substituïdes pels ajuts burocràtics de les institucions— que altre temps es podien trobar en entitats com la família, el barri o el poble. Això desemboca en la paradoxa que hi ha grans bosses de pobresa en les societats més riques. Igualment, aquest progrés exclusivament econòmic i/o material duu al desenvolupament del que Morin denomina *individualisme egoista*. El pensador francès creu que, en principi, l'individualisme és bo, ja que augmenta l'autonomia i la llibertat; però l'individualisme egoista, estimulat per la competitivitat dels mercats de la societat moderna, provoca la desintegració ètica. Així, la societat moderna ha perdut algunes de les virtuts heretades de les civilitzacions antigues, que estaven més arrelades en la cultura tradicional, com l'hospitalitat o la solidaritat, tan pròpies dels pobles mediterranis. Morin defensa el *diàleg de civilitzacions* i pensa que el nord —superior en els aspectes econòmics, tècnics, científics, etc.— ha d'ajudar el sud, el qual li pot transmetre els valors ètics que li milloraran la qualitat de vida. Aquesta resurrecció ètica també està relacionada amb la *reforma de la vida* que Morin pretén i en la qual inclou aspectes com el valor de la bellesa, la convivència, la comprensió humana, la democràcia, la relació amb la natura i el medi ambient o l'eradicació de l'egocentrisme actual i la corrupció.

Morin va abordar el tema de la *mediterraneïtat* en el discurs que llegí a Barcelona el 1994 amb motiu del lliurament del Premi Catalunya i que es titulà «Alerte en Méditerranée». És una conferència que té alguns moments gairebé poètics i d'altres més tost propis d'un manifest. El text comença amb una idea molt semblant a la que va inspirar Baltasar Porcel per a l'estructura de *Mediterrània*. *Onatges tumultuosos*: el filòsof francès conta que, si els seus gens i cromosomes poguessin parlar, contarien tota la història de la Mediterrània, tot remuntant-se fins a l'odissea d'Ulisses:

Si mes gènes, si mes chromosomes pouvaient parler, ils vous raconteraient une odyssée méditerranéenne qui partirait à peu près comme celle d'Ulysse, mais plus au sud, de la Méditerranée asiatique, ce Moyen-Orient d'aujourd'hui; ils vous raconteraient leurs voyages dans l'empire romain, leur arrivée dans la péninsule ibérique et en Provence, ils vous diraient plus d'un millénaire d'enracinement et près de sept cent années dans une Espagne plurielle aux divers royaumes et aux trois religions, jusqu'à pour certains 1492, et pour d'autres le 17ème siècle; mes gènes, mes chromosomes vous diraient comment ces ancêtres conversos auront connu pendant deux siècles le baptême de l'Église catholique; puis ils vous narreraient leur séjour rejudaïsé dans le grand duché de Toscane à Livourne jusqu'à la fin du 18ème siècle, où, poussés par les grands courants de l'expansion économique de l'occident, ils avaient gagné, dans l'Empire Ottoman, la grande cité de Salonique peuplée en grande majorité de séfarades qui parlaient le vieil espagnol antérieur à la jota; puis ils vous diraient le retour vers l'occident au début du siècle, et enfin l'enracinement en France. Mes gènes vous diraient que toutes ces identités méditerranéennes successives se sont unies, symbiotisées en moi, et au cours de ce périple bimillénaire, la Méditerranée est devenue une patrie très profonde. Les papilles de ma langue sont méditerranéennes, elles appellent l'huile d'olive, elles s'exaltent d'aubergines et de poillons grillés, elles désirent tapas ou mészés. Mes oreilles adorent le flamenco et les mélodées orientales. Et dans mon âme, il y a le je ne sais quoi qui me met en résonance filiale avec son ciel, sa mer, ses îles ses cotes, ses aridités, ses fertilités... (Morin, 1994).

De la mateixa manera, Porcel ha elaborat un viatge a través de la memòria col·lectiva dels pobles mediterranis, que finalment el condueix a trobar-se amb si mateix.

Morin denuncia el poder actual dels estats, que han portat al racisme i a la pràctica de l'extermini, i proposa el concepte de *principi associatiu* enfront de les idees tancades d'ètnia i de nació: «*Le seul remède aux conceptions closes de l'ethnie et de la nation est dans le principe associatif. Le destin de l'Europe se joue dans l'alternative: association ou barbarie. Et ce n'est pas seulement le destin de l'Europe, c'est celui de la Méditerranée*» (Morin, 1994). Davant la conflictivitat actual d'algunes zones de la Mediterrània, Morin defensa la idea de comunicació entre els pobles, de mestissatge, i advoca per una solució dels problemes que vagi més enllà del simple redreçament eco-

nòmic i condueixi a una autèntica convivència entre els pobles que la formen.¹¹ Per això, creu que és necessària una política de la immigració, que no impliqui que hom tingui por del nouvingut i que restableixi valors com l'hospitalitat, el respecte a l'estranger i a la diversitat.¹² En aquesta espècie de proclama que és *Alerte en Méditerranée*, Edgar Morin demana que es recuperi l'art de viure mediterrani com a antídote contra l'homogeneïtzació i la mecanització de la societat actual,¹³ i una política de conservació de la natura i del medi ambient, tant de la mar com del camp.¹⁴ Finalment, Morin fa una crida a la necessitat de restituir la identitat particular de cada un dels pobles mediterranis com a via per recobrar la identitat comuna de la qual procedeixen:

¹¹ «Plus encore: la mer de la communication devient la mer des ségrégations, la mer des métissages devient la mer des purifications religieuses, ethniques, nationales. [...] Pourrons nous sauver la Méditerranée? Pourrons nous restaurer mieux développer sa fonction communicatrice? Pourrons nous remettre en activité cette mer d'échanges, de rencontres, ce creuset et bouillon de culture, cette machine à fabriquer de la civilisation? / Il y a des solutions économiques, mais les solutions seulement économiques sont insuffisantes et parfois font problème: ainsi le FMI met les États dans la nécessité d'obéir à ses exigences pour avoir des crédits, mais aussi dans la nécessité de leur désobéir pour éviter le clash politique et social. / Il faut du développement, mais il faut aussi entièrement repenser et transformer notre concept de développement lequel est sous-développé. / Ainsi il n'y a pas que l'économie industrielle à installer, il y a aussi à réinventer une économie de convivialité» (Morin, 1994).

¹² «C'est enfin, non seulement la défense de la qualité de la vie, mais la défense de la vie elle-même qui exigent une politique de l'émigration, laquelle n'est possible que si nous sachons remplacer la peur démographique et la peur ethnique, hélas aujourd'hui liées, par la résurrection du noble sens de l'hospitalité, le sentiment de la complémentarité du voisin, le respect de l'autre, l'amour de la diversité» (MORIN 1994).

¹³ «Déjà les innombrables retraités qui viennent sur les cotes nord-méditerranéennes cherchent non seulement du soleil et du beau temps, mais une aménité du vivre, un plaisir de vivre et un art de vivre. Dans l'art de vivre méditerranéen il y a l'extraversion de la place publique, du paseo, du corso, qui est aussi un art de la communication. Il y a notre gastrosophie qui tend à chacun le fruit et le rameau de l'olivier. Les continentaux qui viennent s'installer pour leurs vacances ou durablement dans des lieux encore préservés viennent chercher l'antidote à la mécanisation, à la chronométrisation, à l'anonymisation, à la hâte. Nous avons dans nos cultures les ressources pour résister à la standardisation et à l'homogénéisation. Nos paysages, nos sites, nos monuments, nos architectures du passé ne sont pas seulement des objets esthétiques, ils irradiant des ondes qui nous pénètrent, ils distillent des sucs qui nous épanchent, ils nous inculquent des vérités palpables qui deviennent nos vérités. Et n'avons nous pas mission de propager cet art de vivre dans le sillage de nos pizzas de nos couscous de nos taramas, de nos tapas et de nos vins?» (Morin, 1994).

¹⁴ «Ils exigent une politique de régénération de la Méditerranée qui comporte évidemment le réassainissement de la mer, sa repopulation aquatique: tout cela a commencé sporadiquement, mais cela devrait devenir systématique et commun. Une telle politique comporterait autant que faire se peut et partout où cela se peut, la restauration des activités pastorales, le développement du maraîchage et d'une agriculture de qualité, ce qui déjà en viticulture se manifeste dans de nombreux pays par les progrès qualitatifs obtenus par la sélection des cépages, les procédés de vinification, le caractère biologique de l'engrais. Enfin, il faut savoir que, grâce à l'ingénierie génétique, nous trouverons bientôt le moyen de cultiver des plantes qui puiseront l'azote de l'air et le réintroduiront en terre, et plus largement de rendre cultivables à nouveau des terres peu fertiles» (Morin, 1994).

Il nous faut associer, lier, redonner la primauté à ce qui est commun, restituer l'identité commune sous et dans la diversité afin de faire émerger l'identité de citoyen de la Méditerranée au sein de nos poly-identités, car nous sommes tous poly-identitaires et nos différentes identités doivent s'enrouler en spirale les unes autour des autres au lieu de s'entre-refouler les unes les autres.

Il n'y a pas de fraternité profonde sans maternité: il nous faut revitaliser notre mer mère (Morin, 1994).

La coincidència d'idees entre Edgar Morin i Baltasar Porcel és evident. El concepte de *mediterraneïtat* és un exemple d'aquestes realitats que, segons el pensador francès, han de ser analitzades des de la multiplicitat de les disciplines (l'antropologia, l'economia, l'arquitectura, la política, la geografia, l'art, la gastronomia, la lingüística, etc.) i des de la consideració de la diversitat cultural. Ambdós diuen que és necessari conservar la concepció de la vida dels pobles mediterranis, que ha estat transmesa fins avui de generació en generació i que conté aquests valors que Morin creu que les societats del nord han perdut. Tots dos coincideixen a defensar la democràcia i la comunicació entre els països; a acceptar la diversitat cultural; a denunciar l'homogeneïtzació i la deshumanització de la societat moderna; coincideixen en el compromís per assolir l'equilibri ecològic i en la necessitat que els països del nord cooperin amb els del sud com a única manera d'evitar les migracions cap al nord i de preservar la integritat cultural dels uns i dels altres... Aquestes idees —cal reconèixer-ho— avui són acceptades per la majoria dels intel·lectuals europeus.

Això a banda, l'interès per la història i la manera com Baltasar Porcel l'aborda ofereix un altre model del seu treball. Es tracta de l'obra de l'historiador francès Fernand Braudel (1902-1985), membre de la revista *Annales* i autor també de llibres centrats en l'estudi de la història de la Mediterrània, com *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), *Les mémoires de la Méditerranée* (escrit el 1969 i publicat el 1998), o els llibres col·lectius que dirigí: *La Méditerranée. L'espace et les hommes* (1977) i *La Méditerranée. Les hommes et l'héritage* (1978). Des del punt de vista metodològic, Braudel introdueix una interpretació dels estudis històrics que —com explica Enrique Moradiellos— posa més atenció en els aspectes conjunturals i estructurals —tot atenent fets com la geografia, l'economia, la

sociologia o la demografia— i deixa més de banda la «història episòdica», és a dir, la narració dels esdeveniments. Com altres corrents historiogràfics posteriors (la microhistòria, el *new social history*, etc.), revisa el paper de la dimensió política en l'esdevenir de la història i atorga un paper determinant al fet geogràfic (la *geohistòria*), per la qual cosa, en tractar la història de la Mediterrània, veu els esdeveniments polítics, bèl·lics, etc., solament com a símptomes d'uns fenòmens més profunds. Rebaixa, per tant, la importància dels esdeveniments i de les decisions humanes i se centra en processos històrics de llarga durada, que tenen lloc sobre uns marcs geogràfics concrets, car pensa que cal estudiar els grans processos de la història per poder-ne tenir una idea completa i profunda. La metodologia introduïda per Braudel va provocar un interès dels historiadors per l'estudi de la història de les mentalitats, que posava l'atenció en les pràctiques socials i en les representacions col·lectives. Baltasar Porcel, com Fernand Braudel, també centra la mirada en una zona geogràfica concreta i n'estudia l'evolució al llarg dels segles amb la intenció de descobrir les constants de la idiosincràsia col·lectiva dels pobles mediterranis. Com ha escrit Basilio Baltasar en relació amb *Les Illes, encantades*: «La visió de Baltasar Porcel menysprea la història per confirmar la geografia com l'element determinant del que succeeix» (Baltasar, 1994: 232). Porcel pretén «explorar l'ànima col·lectiva secreta d'una comunitat quasi muda i quasi negra», «aixecar el plànol psicològic de l'illa que confirmi que [...] mirar un illenc d'avui és tant com veure'ls tots des de sempre» (Baltasar, 1994: 231).

Braudel també concep la Mediterrània com una unitat en l'heterogeneïtat. Seria una unitat que s'ha format precisament a partir de les influències i dels intercanvis entre civilitzacions molt diverses i distants gràcies a l'acció de la natura —per exemple, amb el paper unificador de paisatges i de formes de vida exercit pel clima— i de l'home. La Mediterrània és «Mil coses a la vegada. No un paisatge, sinó nombrosos paisatges. No una mar, sinó una successió de mars. No una civilització, sinó civilitzacions amuntegades unes sobre les altres. [...] I tot això perquè el Mediterrani és un encreuament molt vell. Des de fa mil·lennis tot ha confluït cap a ell, tot alterant i enriquint la seva història» (Braudel, 1988: 9-11).¹⁵ Baltasar Porcel atorga un interès especial a

¹⁵ Hem traduït al català els fragments citats.

molts dels fets històrics sobre els quals Fernand Braudel també posa atenció; és el cas del paper fundador de Grècia, de la importància del cristianisme sobre els països mediterranis, de l'esplendor de la Itàlia del Renaixement o de la decadència que començà amb la colonització d'Amèrica.

Finalment, un altre historiador que ha influït sobre Baltasar Porcel és el medievalista —també deixeble de l'École des *Annales*— Georges Duby (1919-1996), al qual Porcel també va conèixer personalment. Duby,¹⁶ enfront d'una concepció realista de la història, s'adsciu a un nominalisme moderat, que considera que la història sempre és subjectiva, perquè mai no podrem conèixer com és exactament el passat, ja que només ens n'arriben fragments: documents sobre uns afers concrets; memòries personals d'aquells que han viscut els fets; restes arqueològiques que hem d'interpretar, etc. Per tant, l'historiador, a partir d'aquestes informacions, reconstrueix el passat fins on pot i supleix allò que no sap amb la imaginació, tot servant, però, la màxima fidelitat possible a les dades que en té. D'aquí que Duby cregui que la història solament és un discurs subjectiu que algú escriu sobre el passat: «la història —afirma— és el somni d'un historiador». Per això, considera que la història és un «gènere literari», no gaire allunyat de la novel·la, per la qual cosa valora l'expressió i aprofita els recursos literaris en la construcció del discurs històric. A més, el treball de l'historiador és com una tasca que ha d'anar adreçada més al gran públic i no pas tant als especialistes. Duby assaja d'incorporar a la història qüestions que la historiografia tradicional marginava, car «tot pot ésser objecte de la història». Així, una de les feines més conegudes que va fer és la codirecció, amb Philippe Ariès, de la *Histoire de la vie privée* (1985-1987). Georges Duby atorga a la geografia i a l'antropologia un paper determinant en l'estudi del passat. Així, en els estudis sobre l'Edat Mitjana, Duby situa els homes i els fets en el seu context geogràfic, en el seu paisatge. Com Georges Duby, Baltasar Porcel, a *Mediterrània. Onatges tumultuosos*, mostra les societats com a cossos vius, influïts per un context geogràfic determinat i, a partir de les dades que les fonts històriques li han proporcionat, narra el passat històric com un novel·lista que s'adreça al públic en general.

¹⁶ DUBY, LARDREAU 1988.

5. UN EXCURS: PORCEL I L'INSTITUT CATALÀ DE LA MEDITERRÀNIA

Fins ara ens hem referit a la relació, diguem-ne, «teòrica» de Baltasar Porcel amb la Mediterrània. Ara, en canvi, hem de parlar de la tasca «pràctica» de l'escriptor al capdavant de l'Institut Català de la Mediterrània. Encara que aquesta activitat pertanyi més al vessant «polític» o de «gestor» de Porcel, sens dubte els dotze anys en què va dirigir aquesta institució oficial han influït en l'obra i trajectòria intel·lectuals.

L'any 1988 la Generalitat de Catalunya va crear l'Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació, un organisme amb seu a Barcelona que depenia de la Conselleria de Presidència de la Generalitat de Catalunya. De fet, era un projecte impulsat molt directament pel president de la Generalitat, Jordi Pujol. L'origen d'aquesta idea sembla que es remuntava ja als anys de col·laboració entre Pujol i Porcel a la revista *Destino*. Baltasar Porcel havia dirigit *Destino* l'etapa en què Jordi Pujol n'era el propietari i ara el president li encarregà crear, posar en marxa i impulsar la nova institució. La idea de crear l'Institut Català de la Mediterrània naixia de la necessitat de recuperar la dimensió mediterrània de Catalunya com una manera de projectar la cultura catalana i la societat a l'exterior, tot començant pels països de l'entorn geogràfic més immediat. L'interès posat en Europa aquests anys i els anteriors feia pensar en el perill que suposava identificar Europa únicament amb els països del nord, tot oblidant no solament els països europeus de la conca mediterrània, sinó també els del nord d'Àfrica i de l'Extrem Orient, les relacions amb els quals sovint havien estat més estretes que amb alguns dels països del nord europeu. L'Institut Català de la Mediterrània tenia els objectius de projectar Catalunya envers la Mediterrània i revitalitzar l'esperit mediterrani de Catalunya. Ara bé, la institució responia a una estratègia que pretenia influir sobre l'actitud de l'Estat espanyol i de la Unió Europea, i també sobre la societat civil, envers Catalunya i la Mediterrània.

«Quan vam crear l'Institut Català de la Mediterrània ³/₄diu Baltasar Porcel a Antoni Planas³/₄ no existia la dimensió mediterrània com a element de primera. No havíem conceptualitzat el terme mediterrani i sí d'altres com Europa, Amèrica Llatina, països de l'Est. El motiu hem de cercar-ho en tres segles i mig de decadència del fet mediterrani. Però, si hom s'hi fixa, ens trobem que conceptes com democràcia, drets humans, benestar i estat de dret són plenament mediterranis i que ja existien en temps de Pericles, al segle v

abans de la nostra era. A la Mediterrània, hi ha la major concentració d'art del món; és bressol de moltes civilitzacions; la història, el passat de Catalunya i de l'imperi espanyol són mediterranis».

Mediterrani és el concepte del diàleg i la idea de l'home com a centre de totes les coses. En aquest sentit, la Mediterrània torna a ser exigent com a zona clau del planeta, com a zona emergent d'aquesta Unió Europea dominada per una Alemanya molt potent.

El segle XVI, en tancar-se els camins de l'Orient, Espanya es projecta cap a l'Atlàntic i perd la noció mediterrània; Andalusia és mediterrània en l'estat més festiu; Miguel de Cervantes és un escriptor de la Mediterrània i escriu sobre aquesta mar. A Espanya no hi ha cultura atlàntica, tal vegada a Galícia es podria discutir si existeix una Espanya barroca que mira cap a les Canàries i Amèrica, però Espanya és, abans de res, mediterrània.

La Mediterrània ha estat les golfes d'Europa, però ara també és futur. Aquesta zona té moltes coses a dir i, entre els països riberencs, Catalunya i Espanya han de desenvolupar un paper decisiu. És aquí on té una funció fonamental el nostre Institut (Planas, 2003: 156-157).

La creació de l'Institut Català de la Mediterrània va topar amb l'oposició d'alguns sectors del món polític i cultural català, tal com explica Porcel en el pròleg del llibre de Popper, *Un món de propensions*:

Malgrat que alguns grups polítics i culturals el van considerar, sense cap coneixença ni raó que ho provés, una mena d'acte contra natura. Contra la seva natura, una fosca barreja de política sectària, enveja personal, agressivitat i frustració sociològiques, barreja que ells consideraven evidentment l'única que ha d'existir: negra vigència de la gran advertència de Popper sobre la societat tancada... (Porcel, 1993: 7).

L'any 1997 Porcel intentà deixar l'Institut Català de la Mediterrània, però Pujol no li permeté que abandonàs el càrrec. Tanmateix, el gener de l'any 2000, l'Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació va passar a dependre de la Conselleria de Governació i Relacions Institucionals, el conseller de la qual era Josep Antoni Duran i Lleida, i aleshores Porcel pogué formalitzar la renúncia. Tot i això, Porcel va continuar coordinant el Premi Internacional Catalunya, adscrit a Presidència de la Generalitat, i també fins el 2003 va continuar sent assessor del president Pujol en temes de projecció exterior.

Entre les activitats dutes a terme per l'Institut Català de la Mediterrània, hem de destacar una important tasca editora d'assajos, de catàlegs i publicacions, i activitats diverses (simposis, trobades, conferències, seminaris, etc.) centrades en els problemes més diversos dels països de la Mediterrània. Això a banda, la creació del Premi Internacional Catalunya ha estat un dels fets que han donat més reconeixement internacional a l'Institut Català de la Mediterrània. És un premi destinat a reconèixer la labor d'aquelles persones que, amb el seu treball, han contribuït a desenvolupar els valors humans, culturals o científics arreu del món. Les candidatures són presentades per acadèmies, centres culturals o d'investigació. Entre els anys 1989 i 2003, el varen rebre el filòsof anglès Karl R. Popper (1989), el físic pakistanès Abdus Salam (1990), l'oceanògraf francès Jacques-Yves Cousteau (1991), el músic rus Mstislav Rostropòvitx (1992), el genetista italià Luigi Luca Cavalli-Sforza (1993), el sociòleg francès Edgar Morin (1994), el polític i escriptor txec Václav Havel, el polític alemany Richard von Weizsäcker (1995), l'escriptor turc Yashar Kemal (1996), l'economista indi Amartya Sen (1997), el polític francès Jacques Delors (1998), l'escriptora anglesa Doris Lessing (1999), l'historiador marroquí Abdallah Laroui (2000), l'historiador italià Andrea Riccardi (2001), l'assagista i crític literari nord-americà Harold Bloom (2002) i l'escriptora i activista social egípcia Nawal al-Sa'dawi (2003).¹⁷

A més, a través de l'Institut Català de la Mediterrània, la Generalitat de Catalunya va organitzar algunes activitats de política exterior, com els viatges oficials que Jordi Pujol féu a Tunísia, al Marroc, Itàlia, França..., o l'establiment de relacions amb el Ministeri d'Afers Exteriors i amb l'Institut Cervantes. Un esdeveniment important fou l'organització, l'any 1995 a Barcelona, del Fòrum Civil Euromed, una trobada anual de la societat civil euromediterrània en què s'aborden els problemes dels països mediterranis a través de les aportacions

¹⁷ El jurat del Premi Internacional Catalunya estava format per membres del Consell Assessor de l'Institut Català de la Mediterrània, del qual han format part Ricard Bofill, Abdelwahab Bouhdiba, Julio Caro Baroja, Georges Duby, Tahar Ben Jelloun, Hugues de Jourvenel, Fernando Lázaro Carreter, Andreu Mas-Colell, Predag Matvejevic, Federico Mayor Zaragoza, Joaquim Molas, Edgar Morin, Simon Nora, Joan Oró, Amos Oz, Leonardo Sciascia, Hugh Thomas, Antonino Zichichi, Enric Agulló, Xavier Bru de Sala, Jordi Pujol, Umberto Colombo, Massimo Livi-Bacci, Gustavo Villapalos, Karl Popper, Mstislav Rostropòvitx i Baltasar Porcel. Cal anotar que alguns dels guardonats, després de ser-ho, han estat membres del jurat.

de la societat civil. En aquesta ocasió, hi participaren més de 1.200 experts dels diversos camps dels països de l'àrea mediterrània. Posteriorment, l'Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperació ha passat a anomenar-se Institut Europeu de la Mediterrània i actualment és un consorci format per la Generalitat de Catalunya, el Ministeri d'Afers Exteriors i l'Ajuntament de Barcelona. En un temps en què la nostra societat viu molt de prop problemes com el de la immigració, la tasca d'una institució d'aquest tipus té una importància cabdal.

Significativament, els anys de dedicació de Baltasar Porcel a l'Institut Català de la Mediterrània coincideixen amb una etapa en què minvà la publicació de novel·les. Aquests dotze anys només en tragué tres: *El divorci de Berta Barca* (1989), *Lola i els peixos morts* (1994) i *Ulisses a alta mar* (1997). I tal volta, entre la resta de llibres seus apareguts aquests anys (volums de contes, llibres de viatges i reportatges, volums de les obres completes, etc.), sobresurt especialment *Mediterrània. Onatges tumultuosos* (1996), l'obra més vinculada precisament a la mar Mediterrània i a la *mediterraneïtat*. Porcel va fer balanç de la seva activitat al capdavant de l'Institut Català de la Mediterrània amb aquestes paraules:

Durant dotze anys vaig dedicar totes les meves energies a convertir una idea que va sortir del no-res en el que avui és l'Institut Català de la Mediterrània. Ho he fet acompanyat d'un bon grapat de gent molt vàlida i sempre amb l'absolut suport i moltes direccions del president Jordi Pujol, que va creure en el projecte des del primer moment. Avui l'ICM és una institució important i la seva transcendència queda demostrada per fets objectius: el prestigi i la influència internacional que té, la quantitat de sinopsis, estudis, publicacions i més actes que organitza cada any. Tot això em va suposar un grandíssim esforç que no podia continuar fent. Havia abandonat moltes coses, per fer-ho, i ja estava cansat.

Estic molt orgullós de l'Institut, del que ha significat, dels projectes que hem duit endavant, de tota la feina feta. Però també m'ha provocat molts maldecaps. L'ICM era un element polític i, per això, he hagut d'aguantar moltes investides contra mi. La política es basa que els fets objectius, el que s'aconsegueix, el prestigi que dóna, no tenen cap importància, el que realment importa són els fets partidistes. I els atacs han estat molt forts i sense raó durant tots aquests anys. Especialment quan van veure que la cosa funcionava, que l'Institut era útil, que feia una bona feina. Jo he estat l'objectiu principal de totes les agressions (Planas, 2003:F 158-159).

6. CONCLUSIONS

Baltasar Porcel es defineix com un home mediterrani i, per tant, la seva obra i el seu pensament no poden deixar de ser-ho. Nosaltres, en aquestes pàgines, hem volgut aproximar-nos a aquesta dimensió de l'escriptor, conscients que encara hi podríem aprofundir molt més. La reivindicació de la *mediterraneïtat* que Porcel ha fet no és fruit d'un ideal utòpic i compta, no sols amb una tradició cultural autòctona, sinó que també se sosté en les teories d'alguns dels intel·lectuals europeus contemporanis més importants. Així, ha construït una teoria atractiva i moderna, viva i il·lusionant per a tots els que vivim en aquestes riberes. Porcel ha incardinat la idea de *mediterraneïtat* en la seva concepció de la vida (individualisme, diàleg, capacitat de pacte, valor de l'acció, sensualitat, importància de la història, etc.) i, a la vegada, ha redefinit l'espai en el qual, i des del qual, com a ciutadans dels Països Catalans, ens hem de projectar en el món. Sobretot, però, ha vist en la Mediterrània una força vital inacabable, això és —i finalitzaré amb els seus mots—, «la crida de la vida intensa, de la frondosa diversitat, la que estira amb força de nosaltres», i ens inscriu «en el món dels mons mediterranis» (Porcel, 2007).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BALTASAR, Basilio (1994). «El "regne ocult" de Baltasar Porcel». A: Rosa Cabré (ed.). *Baltasar Porcel, de la realitat al mite. Antologia crítica*. Palma: Govern Balear, Conselleria de Cultura, Educació i Esports, pàg. 231-234.
- BRAUDEL, Fernand [et al.] (1988). *El Mediterráneo*. Madrid: Espasa-Calpe, pàg. 9-11.
- CABRÉ I MONNÉ, Rosa (1993). «Història i construcció del mite d'Andratx». A: Rosa Cabré (ed.). *Baltasar Porcel, de la realitat al mite. Antologia crítica*. Palma: Govern Balear, Conselleria de Cultura, Educació i Esports, pàg. 85-100.
- D'ORS, Eugeni (1982). *Glosari*. Barcelona: Edicions 62.
- DUBY, Georges; LARDREAU, Guy (1988). *Diálogo sobre la Historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- FERRER, Antoni-Lluc (2001). «Le mythe de la Renaissance catalane: une question de chronologie dans la culture méditerranéenne?». A: AA. VV. *Els Països Catalans i el Mediterrani: mites i realitats*. Actes del Segon Col·loqui de l'Association Française des Catalanistes. Rennes 1999. Introducció de Mathilde Bensoussan. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pàg. 115-143.

- GARRIGA, Carles (1981). *La Restauració clàssica d'Eugeni d'Ors*. Barcelona: Curial i Departament de Filologia Grega de la Universitat de Barcelona.
- GUILLOT, Philippe (1999). «Edgar Morin, la transdisciplinariété... et nous». *Dees* 115 (març), pàg. 43-48.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1968). «Prólogo». A: Baltasar Porcel. *Las sombras chinescas*. Barcelona: Taber, pàg. 11-14.
- MOLAS, Joaquim (1991). «Notes per a una introducció». A: Rosa Cabré (ed.). *Baltasar Porcel, de la realitat al mite. Antologia crítica*. Palma: Govern Balear, Conselleria de Cultura, Educació i Esports, 1994, pàg. 17-40.
- MORADIELOS GARCÍA, Enrique. «Fernando Braudiel (1902-1985): la historia sin sujeto». Consulta en línia: <<http://www.nodulo.org/ec/2002/n004p01.htm>>.
- MORIN, Edgar (1994). *Alerte en Méditerranée*. Consulta en línia: <<http://www.archi-press.org/morin/mediterranee.htm>>.
- PLANAS, Antoni (2003). *Baltasar Porcel. La novel·la de la vida*. Palma: Leonard Muntaner Editor.
- PONS, Pere Antoni (2007). «Baltasar Porcel i l'aventura del món». *Lluc* 856 (març-abril), pàg. 9-15.
- POPPER, Karl R. (1993). *Un món de propensions*. Barcelona: Edicions 62.
- PORCEL, Baltasar (1968). *Els argonautes*. Barcelona: Edicions 62.
- (1991). *Obres Completes/3. Punts cardinals*. A cura de Rosa Cabré. Barcelona: Proa.
- (1993). «Pròleg: Sir Karl a Catalunya». A: Karl R. Popper. *Un món de propensions*. Barcelona: Edicions 62, pàg. 5-16.
- (1999). «Unitat versus uniformitat». A: Maria-Àngels Roque (dir.). *L'espai mediterrani llatí. És possible un lobby mediterrani dins la UE?* Barcelona: Proa, pàg. 19-20.
- (2002 [1996]). *Mediterrània. Onatges tumultuosos*. Barcelona: Proa.
- (2007). *Das Buch, die Himmel und die Erde. El Llibre, el Cel i la Terra. Books, Heaven and Earth. El Libro, los Cielos y la Tierra*. (Frankfurt, 14 d'octubre). Consulta en línia: <<http://www.vilaweb.cat/media/attach/vwedts/docs/porcelfrankfurt.pdf>>.
- (dir.). (1996). *El Mediterráneo: una globalidad emergente*. Madrid: Universidad Complutense.
- PRUDON, Montserrat (2001). «La Méditerranée, un monde a l'envers ou la référence escamotée». A: AA. VV. *Els Països Catalans i el Mediterrani: mites i realitats*. Actes del Segon Col·loqui de l'Association Française des Catalanistes. Rennes 1999. Introducció de Mathilde Bensoussan. Barcelona: Publicacions de l'Abadía de Montserrat, pàg. 233-249.
- PUIG, Valentí (1988). «La Mediterrània encantada de Baltasar Porcel». *Catalònia cultura* 9, pàg. 10-11.

- (1991). «Les Illes encantades segons Porcel». A: Rosa Cabré (ed.). *Baltasar Porcel, de la realitat al mite. Antologia crítica*. Palma: Govern Balear, Conselleria de Cultura, Educació i Esports, 1994, pàg. 55-68.
- ROQUE, Maria-Àngels (dir.). *L'espai mediterrani llatí. És possible un lobby mediterrani dins la UE?* Barcelona: Edicions Proa.
- SOLDEVILA, Llorenç (1998). «Una aproximació al *Mare Nostrum* de Baltasar Porcel». *Lluc* 806-807 (setembre-octubre), pàg. 20-23.
- TOURNIER, Renée (2001). «Mediterrannée et idée de Méditerranée: du symbolique à l'abstraction». A: AA. VV. *Els Països Catalans i el Mediterrani: mites i realitats*. Actes del Segon Col·loqui de l'Association Française des Catalanistes. Rennes 1999. Introducció de Mathilde Bensoussan. Barcelona: Publicacions de l'Abadía de Montserrat, pàg. 29-38.
- VALLCORBA, Jaume (1994). *Noucentisme, Mediterranisme i classicisme. Apunts per a la història d'una estètica*. Barcelona: Quaderns Crema.

CONCEPCIÓN DEL PERSONAJE Y VERDAD EN LA CORRESPONDENCIA DE GUSTAVE FLAUBERT

M^a Macarena Dengra Rosselló

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Uno de los problemas literarios que Flaubert enfrenta en la *Correspondencia* es el de la creación del personaje. Al respecto, postula una verdad artística: el autor debe mostrarse impersonal, prescindiendo de expresar sus sentimientos respecto a los personajes con el fin de desaparecer detrás de su obra y que ésta aparezca ante los ojos del lector como un mundo que emerge autónomamente. La impersonalidad que defiende Flaubert es el resultado de la lectura del *Cours d'esthétique* de Hegel, concretamente de la versión de Charles Bénard. Los argumentos con los que en la *Correspondencia* defiende su tesis del artista impersonal están tomados del análisis hegeliano de la obra de Homero: lo definitorio de los poemas homéricos es que el autor no deja oír su voz. Sin embargo la impersonalidad flaubertiana es un principio estético subordinado a la verdad artística suprema: el arte debe perseguir «la ilusión». El genio es ante todo un maestro del efecto capaz de crear una multiplicidad e integrarla en un todo maravilloso. La obra debe constituir una totalidad en la que cada parte tenga su razón de ser. En vistas a crear la ilusión el valor esencial es la verosimilitud. Para lograr la coherencia interna de la obra la clave es que los incidentes de la acción nazcan necesariamente de la psicología de los personajes. Fue Lessing en la *Dramaturgia de Hamburgo* el primero en formular tal teoría.

PALABRAS CLAVE: personaje, verdad, impersonalidad, verosimilitud, ilusión, totalidad.

ABSTRACT: One of the literary problems that Flaubert faces in his *Correspondence* is the creation of the character. Regarding this, he postulates an artistic truth: the writer must show himself as impersonal, not expressing his feelings about the characters in order to disappear behind his work so the readers see it as an emerging autonomous world. The impersonality that Flaubert defends is the result of the reading of Hegel's *Cours d'esthétique*, specifically the version of

Charles Bénard. The arguments of his theory of the impersonal writer in *Correspondence* are taken from an Hegelian analysis of Homer's work: a quality of his style is that the writer doesn't let hear his voice. However Flaubert's impersonality is an aesthetic principle subordinated to a supreme artistic truth: Art must pursue the «Illusion». The genius is specially a master of the effect who can create a multiplicity and incorporate it in a wonderful whole. The work should be a totality where every part has its *raison d'être*. In order to create the illusion, the essential value is the credibility. To achieve the internal coherence of the work, the clue is that the incidents of the action necessarily born of the psychology of the characters. Lessing was the first formulating this theory in *Hamburg Dramaturgy*.

KEYWORDS: character, truth, impersonality, credibility, illusion, whole.

En *La Dialéctica de Hegel*¹ (Gadamer, 2005: 125) explica que la obra del pensador alemán representa la culminación de la metafísica; la tradición de dos mil años que conformó la filosofía occidental llegó a su colapso a mitad del siglo XIX. La evidencia de esto se encuentra en el hecho de que desde entonces la filosofía ha sido una cuestión extra-académica «sólo autores de fuera de la academia, tales como Schopenhauer y Kierkegaard, Marx y Nietzsche, junto con los grandes novelistas de los siglos XIX y XX, han logrado ampliar la conciencia de la época y satisfacer la necesidad de una visión filosófica del mundo».

Gustave Flaubert nació en Ruán, en diciembre de 1821 y murió en su provincia natal en mayo de 1880. Publicó cinco obras: tres novelas —*Madame Bovary* (1857), *Salammbô* (1862), *L'Éducation sentimentale* (1869)—, un drama de gabinete —*La Tentation de Saint Antoine* (1874)—, un libro de relatos —*Trois contes* (1877)— y estrenó una pieza teatral —*Le candidat*— en el Vaudeville en 1874.

Bouvard et Pécuchet se publicó a título póstumo en 1881. Le faltaba muy poco pero todavía estaba sin terminar.

También dejó un epistolario de tintes platónicos y hegelianos que constituye la contramáscara de toda su obra.

Gracias a él la novela ha llegado a ser una de las grandes formas artísticas europeas. *Madame Bovary* es un hito en nuestra historia cultural y su protagonista, Emma, el último gran personaje de la literatura occidental.

¹ Publicada en 1976.

Puede definirse el conjunto de sus cartas personales como una diatriba contra todos aquellos que quieren someter el arte a fines que le son extraños o como un feroz ataque al sentir burgués: la mentalidad burguesa estrecha el ideal existencial en los límites de la familia y de la propiedad; exhibe una moral autosatisfecha que implica la negación de toda transcendencia humana y barre como si nada con la belleza principalmente porque es incapaz de identificarla como tal, del mismo modo que es incapaz de identificar lo vulgar.

Esta es la cita que mejor permite comprender la problemática de la que irradia el conjunto del epistolario así como el trasfondo de toda su obra: el tema faústico de la eterna insatisfacción.

Il y a des satisfactions bourgeoises qui dégoûtent, et de ces boheurs ordinaires dont la vulgarité me répugne. C'est pour cela que je suis toujours prévenu contre Béranger avec ses amours dans les greniers et son idéalisation du médiocre. Je n'ai jamais compris que dans un grenier on fût bien à vingt ans.² Et dans un palais sera-t-on mal? Est-ce que le poète n'est pas fait pour nous transporter ailleurs? Je n'aime pas à retrouver l'amour de la grisette, la loge du portier et mon habit râpé là où je vais pour oublier tout cela. Que les gens qui sont hereux là-dedans s'y tiennent, mais donner cela comme du beau, non, non. J'aime encore mieux rêver, dussé-je en souffrir, des divans de peau de cygne et des hamacs en plume de colibri (Carta a Louise Colet del 11 de enero de 1847, t. II, p. 425).

El síntoma artístico del triunfo del optimismo burgués es la idealización de lo mediocre: pretender que la vida prosaica y gris de cada día es fascinante y que la vulgaridad es hermosa. Flaubert se preguntaba —con razón— porqué el amor de una costurera jovencita y casquivana —no hay ninguna palabra en castellano que traduzca «grisette» —y no el de una sultana, y porqué las escenas de pasión tienen que ser en graneros —algo muy común en las campiñas— y no en palacios. Según esta concepción el arte deja de ser el territorio del esplendor y el ensueño para convertirse en el triste reflejo de las aspiraciones chatas del burgués medio.

² «Dans un grenier qu'on est bien à vingt ans!» es el estribillo de la canción de Béranger titulada «Le grenier».

Esa manera esencialmente inepta de interpretar y de captar la realidad se manifiesta en la novela en la creación de los personajes.

Gracias a estas misivas podemos observar cómo nuestro autor va vertebrando sus principios artísticos y cuáles son los fundamentos para la creación de su obra. Averiguamos en definitiva, en qué consiste «su propia poética». Flaubert fue un escritor extremadamente cerebral; sostenía que las novelas deben construirse como si fueran pirámides y sus obras obedecen a criterios de composición muy estrictos —las «argucias del arte», como él las llamaba— que a su vez obedecen a unos principios estéticos inapelables que no deben ser violados porque dichos principios señalan las «líneas rectas a seguir», son la tabla de salvación a la que debe aferrarse la literatura para emerger del lodazal en el que se está hundiendo y señalar así los primeros pasos de la literatura del porvenir. Es por eso que reivindicó la necesidad de una literatura consciente.

Le génie n'est pas rare maintenant, mais ce que personne n'a plus et ce qu'il faut tâcher d'avoir c'est la conscience (Carta a Louise Colet del 18 de enero de 1854, t. II, p. 510).

El movimiento romántico supuso la gran transformación de la conciencia de Occidente pero en la segunda mitad del siglo XIX ha dado ya sus frutos literarios y se encuentra en franca decadencia. Lo que en un principio fue la expresión de la libre subjetividad se ha convertido ahora en la torpe exhibición de un lirismo narcisista, declamatorio y sentimental. Los escritores contemporáneos, unos por canallería —vender sus libros y abarcar un amplio espectro de público— y otros porque su forma de sentir es puramente burguesa, han convertido la literatura en un vertedero de pasiones —de falsas pasiones— y de sentimentalismo. Las poéticas fáciles, los sentimientos banales, los clichés de un romanticismo deformado al gusto burgués extienden su dominio contaminándolo todo, con el resultado de una visión maniquea y banal del ser humano. Lo malo es que ante esta situación tampoco se aprecian signos de renovación literaria.

Nous manquons de levier, la terre nous glisse sous les pieds. Le point d'appui nous fait défaut, à tous, littérateurs et écrivains que nous sommes (Carta a Louise Colet del 24 de abril de 1852, t. II, p. 76).

Algunos —Leconte de Lisle— preconizaron una vuelta a los griegos. Pero eso no era posible porque nuestro sentimiento ya es moderno: la barriga de Sancho Panza ha reventado el cinturón de Venus.

Quel artiste donc on serait si l'on n'avait jamais lu que du beau, vu que du beau, aimé que le beau; [...] Les grecs avaient tout cela. Ils étaient comme plastique dans de conditions que rien ne redonnera. Mais vouloir se chasser de leurs bottes est démençe. Ce ne sont pas des chlamydes qu'il faut au Nord, mais des pelisses de fourrure. La forme antique est insuffisante à nos besoins et notre voix n'est pas faite pour chanter ces airs simples. Soyons aussi artistes qu'eux, si nous le pouvons, mais autrement qu'eux. La conscience du genre humain s'est élargie depuis Homère. Le ventre de Sancho Pança fait craquer la ceinture de Venus (Carta a Louise Colet del 15 de julio de 1853, t. II, pp. 384-385).

Uno de los aspectos de la creación literaria en que Flaubert centra su atención es en la creación de los personajes. Sus preferidos son Nerón —de Suetonio—, Ulises, Hamlet, Sancho... Algunos de ellos pertenecen a la Antigüedad clásica, otros surgen del universo shakespiriano, rabelesiano o cervantino; otros forman parte de algunos cuentos o fábulas de autores franceses del siglo XVII —La Fontaine, Mme D'Aulnoy y la Bruyère). También hay alguno del Marqués de Sade —lo consideró el punto álgido del catolicismo por lo de la carne martirizada— y de los cuentos de Voltaire.

Al valorar los personajes que pertenecen a la Antigüedad clásica o a la Modernidad normalmente sus comentarios son exigüos y expresan una profunda admiración. Se muestra mucho más expansivo cuando critica furibundo las creaciones de los autores contemporáneos a quienes acusa de crear unos personajes ajustados a los gustos del público o de adoptar un punto de vista directamente condicionado por las conveniencias del arte oficial o del arte socialista.³ Unos pretenden que la literatura debe ser edificante

³ En el arte oficial, de tono religioso y conservador, los personajes femeninos son un modelo de pureza y virtud y los personajes masculinos decididos e idealistas. En el arte progresista los obreros son siempre honrados y los patrones pérfidos. Baudelaire abordó estos problemas en el artículo titulado «Los dramas y las novelas honestos» publicado en la «Semaine théâtrale» el 27 de noviembre de 1851.

y otros que el arte debe servir para la moralización de las masas. Unos son puritanos y otros progresistas. Contra el sector socialista lanza una grave acusación: haber negado el dolor.

Voilà ce que tous les socialistes du monde n'ont pas voulu voir, avec leur éternelle prédication matérialiste. Ils ont nié la *Douleur*, ils ont blasphémé les trois quarts de la poésie moderne, le sang du christ qui se remue en nous.— Rien ne l'extirpera, rien ne la tarira.⁴ Il ne s'agit pas de la dessécher, mais lui faire des ruisseaux. Si le sentiment de l'insuffisance humaine, du néant de la vie venait périr (ce qui serait la conséquence de leur hypothèse), nous serions plus bêtes que les oiseaux, qui au moins perchent sur les arbres (Carta a Louise Colet del 4 de septiembre de 1852, t. II. P. 151).

A ambos sectores les acusa de crear «maniqués» en lugar de seres humanos. El resultado es un modo de representación del ser humano pobre, edulcorado, banal, falso, simple, maniqueo, del todo inverosímil o irrisorio.

El sello del genialidad radica precisamente en el hecho de haber aportado personajes nuevos a la conciencia de la humanidad. Afirma que Ulises es el mejor personaje de la Antigüedad y Hamlet el mejor de la época moderna.

Ce qui distingue les grands génies, c'est la généralisation et la création. Ils résumant en un type des personnalités éparses et apportent à la Conscience du genre humain des personnages nouveaux. Est-ce qu'on ne croit pas à l'existence de D(on) Quichotte comme à celle de César? Shakespeare est quelque chose de formidable sous ce rapport. Ce n'était pas un homme, mais un continent. Il avait des grands hommes en lui, des foules entières, des paysages (Carta a Louise Colet del 25 de septiembre de 1852, t. II, p. 164).

El genio se aparta de los caminos andados y trae una novedad, es capaz de crear un perfil psicológico con tal veracidad que introduce la con-

⁴ Flaubert fue un ávido lector del *Libro de Job*, su obra bíblica preferida. «Faire venir un être c'est faire venir un misérable. "Pourquoi la lumière a-t-elle été donnée à un misérable et la vie à ceux qui sont dans l'amertume du coeur?" C'est Job qui dit cela, aimes-tu ce livre? C'est un des beaux qu'on a faits depuis qu'on en fait». (Carta a Louise Colet del 4 de octubre de 1846, t. I, p. 374).

ciencia de un modo humano de ser, difuminando los contornos entre la realidad y la ficción. Diverge en distintos sentidos, para hacerlos converger posteriormente en la construcción de una unidad, de lo que en términos literarios se llama «ente ficcional», creando personajes que reflejen lo universal humano, lo eterno.

Pero aún hay más. Los grandes no sólo nos han dado personajes inmortales sino que han dibujado multitudes humanas:

... tu t'apercevais qu'il n'y avait rien de plus faible que de mettre en art ses sentiments personnels.— Suis cet axiome pas à pas, ligne par ligne, qu'il soit toujours inébranlable en ta conviction, en dissequant chaque fibre humaine, et en cherchant chaque synonyme de mot et tu verras! tu verras! Comme ton horizon s'agrandira, comme ton instrument ronflera, et quelle sérénité t'emplira! Refoulé à l'horizon, ton coeur l'éclairera du fond, au lieu de t'éblouir sur le premier plan. Toi disséminée en tous, tes personnages vivront, et au lieu d'une éternelle personnalité déclamatoire, qui ne peut même se constituer nettement, faute des détails précis qui lui manquent toujours à cause des travestissements qui la déguisent, on verra dans tes oeuvres des foules humaines (Carta a Louise Colet del 27 de marzo de 1852, t. II, p. 61).

En *La Ilíada* Homero creó la primera gran marea humana. Representar multitudes es la tarea más ardua y difícil que pueda imponerse un escritor; la consigna que da Flaubert para conseguirlo es que el autor debe mostrarse impersonal respecto al tema tratado, prescindiendo de declamar y de expresar sus propios sentimientos.

La personalidad sentimental se manifiesta en poesía con un lirismo lacrimógeno y vacío y en la novela en el hecho de que los autores adoctrinan sobre los personajes, juzgando sobre la conducta de estos, declamando con parrafadas admonitorias y diciéndole al lector lo que tiene que pensar.

La esencia de la poesía es la exposición, ya se haga pintorescamente o moralmente, por el retrato psicológico de los personajes.

Malheureusement l'esprit françois a une telle rage d'*amusement!* Il lui faut si bien des choses voyantes! Il se plaît si peu à ce qui est pour moi la poésie même, à savoir, l'*exposition*, soit qu'on la fasse pittoresquement par le tableau, ou moralement par l'analyse psychologique... (Carta a Louise Colet del 25 de junio de 1853, t. II, p. 362).

Cuando empieza a escribir *Madame Bovary* Flaubert tiene tras de sí la obra de Sthendal y de Balzac. En *Mimesis* Auerbach (1942) explica cual es la novedad que aporta el escritor normando respecto a sus dos predecesores:

... pero la actitud de Flaubert respecto a su asunto es totalmente distinta. En Sthendal y en Balzac podemos oír a cada momento cómo piensa el autor sobre sus personajes y sobre lo que ocurre; especialmente en Balzac, que acompaña siempre sus relatos de comentarios emotivos, irónicos, morales, históricos o económicos. También oímos a menudo lo que los personajes piensan y sienten, cuando el autor se identifica, puesto en una situación semejante, con el personaje. Ambas cosas faltan casi por completo en Flaubert. No expresa su opinión sobre episodios y personajes, y cuando éstos hablan, sucede de modo que se nota que el autor no se identifica con sus opiniones, y que tampoco abriga el propósito de que se identifique con ellas el lector. Desde luego, oímos hablar al escritor, pero no exterioriza opinión alguna ni hace comentarios. Su papel se limita a seleccionar episodios y a verterlos en palabras, y realiza esta función con el convencimiento de que cada episodio en que se logra una expresión pura y completa se interpreta a la perfección tanto a sí mismo como a los personajes que intervienen en él, mucho mejor y más exhaustivamente de lo que pudieran hacerlo cualquier opinión o juicio que se añadieran. En este convencimiento, es decir, en una profunda confianza en la veracidad del lenguaje, empleado con responsabilidad honrada y cuidadosamente, descansa el arte de Flaubert» (Auerbach, 2002: 457).

Este epistolario está sembrado de expresiones referidas al concepto de «verdad». «La vérité», «du vrai» o «qui soit vrai»... se repiten a lo largo de estas cartas con una frecuencia extraordinaria. Con esta terminología alude a la verdad metafísico-platónica,⁵ a la verdad de desvelamiento, indi-

⁵ «Il faut que je te gronde d'une chose qui me choque et qui me scandalise, c'est du peu de souci que tu as de l'Art maintenant. De la gloire, soit, je t'approuve; mais de l'Art, de la seule chose vrai et bonne de la vie! Peux-tu lui comparer à un amour de la terre, peux-tu préférer l'adoration d'une beauté relative au culte de la vrai?» (Carta a Louise Colet del 13 de septiembre de 1846, t. I, p. 339).

solublemente ligada a la verdad humana⁶ o simplemente a la realidad empírica.⁷ A veces utiliza la expresión «qui soit vrai» como sinónimo de «verosímil».

La poesía va intrínsecamente unida a una verdad existencial. No hay distinción entre lo bello moral y lo bello poético.

Il y a plus de vérité dans une scène de Shakespeare, dans une ode d'Horace ou d'Hugo, que dans tout Michelet, tout Montesquieu, tout Robertson (Carta a Louise Colet del 31 de mayo de 1839, t. I, p. 45).

Flaubert sostiene que la tarea del artista es pintar la existencia humana y que el arte o muestra la verdad o es una impostura.

Es difícil decir en pocas palabras lo que constituye para nuestro autor lo definitorio del hombre⁸ y del existir, pues intentó honradamente tener en cuenta todo el abanico de sentimientos, incluso los poco novelescos.

Nier l'existence des sentiments tièdes parce qu'ils sont tièdes, c'est nier le soleil tant qu'il n'est pas à midi. La vérité est tout autant dans les demi-teintes que dans les tons tranchés (Carta a Louise Colet del 11 de diciembre de 1846, t. I, p. 415).

Sus autores más admirados son aquellos que a través de sus criaturas han buceado en las profundidades del alma mostrando así el carácter poliédrico de lo humano.

Podría decirse que lo propio del hombre para él era la contradicción o el contraste, la miseria moral y la grandeza, lo sublime y lo abyecto, la ironía insolente y la ironía amarga. Aunque es cierto que a veces su mirada sobre lo humano es insoportablemente dura:

⁶«Cependant si jamais je prends une part active au monde ce sera comme penseur et comme démoralisateur. Je ne ferai que dire la vérité mais elle sera horrible, cruelle et nue». (Carta a Ernest Chevalier de 24 de febrero de 1839, t. I, p. 37).

⁷«Ne trouves-tu pas qu'il y aurait un beau roman à faire sur l'histoire de Mme D.?.....Étudie bien ces personnages, complète dans ta tête ce que la vérité matérielle a toujours de tronqué et mets-nous ça en relief dans quelque bon livre bien tassé, bien nourri, varié de ton et d'aspects, uni d'ensemble et de couleur». (Carta a Louise Colet del 11 de diciembre de 1846, t. I, p. 415).

⁸Nos referimos al hombre y a la mujer. En sus cartas Flaubert dice «l'homme» para referirse al ser humano.

Le comique arrivé à l'extrême, le comique qui ne fait pas rire, le lirisme dans la blague, est pour moi tout ce qui me fait le plus envie comme écrivain. —Les deux éléments humains sont là. *Le malade imaginaire* descend plus loin dans les mondes intérieurs que tous les *Agammenon* (Carta a Louise Colet del 8 de mayo de 1852, t. II, p. 85).

En *Razones y Osadías*, una selección de citas de la *Correspondencia*, Jordi Llovet (1997: 16) apunta que «Flaubert creía por lo que respecta a los escritores, en dos tipos de verdad: La Verdad del arte (que escribe así, con mayúscula, muy a menudo) y la otra verdad, la verdad existencial o histórico-biográfica que siempre resulta previa, o cuanto menos simultánea, a todo acto de creación literaria». Acto seguido Llovet nos remite al fragmento nº 8 de su antología. Veamos cuál es esa verdad artística.

«Hay dos clases de poetas. Los más grandes, los raros, los verdaderos maestros resumen a la humanidad; sin preocuparse de sí mismos ni de sus propias pasiones, desechando su personalidad para absorberse de la de los demás, reproducen el Universo, que refleja en sus obras centelleante, vario, múltiple, como una bóveda celeste que se mira en el mar con todas sus estrellas y con toda su inmensidad. Los otros no hacen más que gritar para resultar armoniosos, llorar para enternecer, y ocuparse de sí mismos para convertirse en eternos. Posiblemente no habrían llegado más lejos si hubieran actuado de otro modo; pero a falta de amplitud poseen ardor y una palabra elocuente, mientras que si hubieran nacido con otro temperamento, entonces a lo mejor habrían carecido de genio. Byron era de esta familia, Shakespeare de la otra» (Carta a Louise Colet del 23 de octubre de 1846, t. I, p. 396).

Unos resumen a la humanidad y reproducen el universo; los otros en cambio, gritan para enternecer y se ocupan de sí mismos. La oposición entre Shakespeare y Byron ilustra la evolución de las concepciones artísticas flaubertianas. Él amó al poeta inglés por su ironía insolente y por la manera genial en que plasmó en sus obras su personalidad descollante. Pero con el transcurso del tiempo va matizando los motivos de su admiración por Byron y años más tarde ha radicalizado su discurso decantándose indiscutiblemente por el dramaturgo:

Je veux dire que tu t'apercevras bientôt, si tu suis cette voie nouvelle, que tu as acquis tout à coup des siècles de maturité et que tu prendras en pitié l'usage de se chanter soi-même. Cela réussit une fois dans un cri, mais quelque lyrisme qui ait Byron par exemple, comme Shakespeare l'écrase à côté, avec son impersonnalité surhumaine (Carta a Louise Colet del 27 de marzo de 1852, t. II, p. 62).

Lo que ha sucedido para que se defina con tanta vehemencia es que constata la superioridad de las obras que obedecen al criterio de impersonalidad, es decir, constata la superioridad de los poemas homéricos, de *El Quijote* y de las obras dramáticas de Shakespeare.²⁶

Homero, Cervantes y Shakespeare han conseguido desaparecer detrás de su obra y hacer que esta aparezca ante los ojos del lector como un mundo que emerge autónomamente: «el poema debe cantarse a sí mismo» es la consigna del escritor.

Esta evolución es el resultado de la lectura del *Cours d'esthétique* de Hegel.

En *Gustave Flaubert. Dix ans de critique. Notes inédites de Flaubert sur l'Esthétique de Hegel* Gisèle Séginger (2005) presenta por primera vez la transcripción de las notas manuscritas de Flaubert sobre la *Estética* de Hegel. Estos apuntes desvelan lo que el novelista tomó prestado del filósofo para alimentar su obra desde la primera *Éducation sentimentale* hasta *Bouvard et Pécuchet* (detalles, temas, principios de composición...). El dossier de notas sobre Hegel consta de dos partes que presentan dos lecturas de Hegel muy espaciadas en el tiempo; la primera al final de sus años de juventud y la segunda en el período de preparación de *Bouvard et Pécuchet*, su última obra. Probablemente Flaubert realizó la primera lectura en 1844, cuando se vio obligado a reposar a causa de su enfermedad —unos ataques de epilepsia. Durante ese tiempo se metió en una serie de lecturas antes de redactar los primeros capítulos de *l'Éducation sentimentale* empezada en 1843, interrumpida por la enfermedad y acabada en 1845.¹⁰

⁹ Flaubert puntualiza que la forma dramática tiene la ventaja de anular al autor.

²⁶ Aclaramos que se trata de la primera *Éducation sentimentale*, que no sólo no publicó en ese momento sino que además rehizo completamente. Más que dar su obra por «acabada» lo que hizo fue guardarla en un cajón. Lo que sucede es que Gisèle Séginger llama «obras» a los borradores. *L'Éducation sentimentale* (la versión definitiva) fue publicada en 1869, el mismo año en que Tolstoi publicó *Guerra y paz*.

En primer lugar leyó los dos primeros volúmenes de la traducción de *l'Esthétique* de Charles Bénard.¹¹ Esta *Estética* se fue editando por etapas: en 1840 y en 1841 se publicaron respectivamente el primer y el segundo volumen, en 1848 se publica el tercero (sobre la arquitectura, la escultura y la pintura) en 1851 el cuarto, y finalmente en 1852 el quinto. Gisèle Séginger revela que esta traducción no consistió en una verdadera traducción sino en una adaptación. El «adaptador» es Charles Bénard, un profesor que pretende hacer accesible un pensamiento alemán que a su juicio podía causar rechazo a la mentalidad francesa. Acto seguido la autora señala los aspectos más significativos de la «Advertencia»¹² preliminar de introducción al texto: el profesor justifica su postura de no traducir la totalidad pues juzga negativamente el estilo de Hegel, «“de una concisión desesperante”», «“sembrado de términos abstractos”», «“de una oscuridad proverbial en Alemania”», un estilo que es también «“pesado, confuso y cargado de expresiones metafóricas muchas de las cuales se acercan al lenguaje popular”». Por estos motivos Bénard estaba convencido de que una traducción «“completa y literal sería bárbara e ininteligible”». De esta manera decide que únicamente proporcionará un análisis detallado de la introducción y de los primeros capítulos. Por otra parte los enunciados metadiscursivos y el hecho de nombrar al filósofo «“Hegel concede, para servirme de su expresión...”» muestran muy bien la particularidad del trabajo de Bénard. Charles Bénard habla de sí mismo en primera persona y de Hegel en tercera persona.

El profesor explica que sigue el orden de la argumentación de Hegel pero que suprime los ejemplos, citas y repeticiones que considera superfluos. Añade que a veces se ha visto obligado a reemplazar las expresiones de Hegel por «“términos más o menos equivalentes, tomados prestados de nuestro lenguaje filosófico”». Bénard insiste sobre su objetivo: clarificar las ideas del filósofo alemán, pues cuando las cuestiones tratadas son menos

¹¹ *Cours d'esthétique*, par W. F. Hegel, analysé et traduit en partie par Charles Bénard (Paris, Joubert, 1840, 1843). Jean Bruneau señala las fechas de las distintas ediciones y el nombre de las editoriales que la llevaron a cabo. «Hegel, *Cours d'esthétique...*, analysé et traduit en partie par M. Ch. Bénard, I^{re} partie, Paris, Aimé André...et Nancy, Grimbold, Raybois et Cie, 1840, in-8°, VIII-348 p.; II^e partie, Paris, Joubert, 1843, in-8°, III-538 p.; III^e partie, Paris, Joubert, 1848, in-8°, 496 p.; et Paris, Ladrance, 1851, in-8°, 388 p.» (Corr., Jean Bruneau Vol I, p. 1016).

¹² «Avertissement»: antes del texto de Hegel, Bénard introduce unas páginas en las que explica las peculiaridades de su traducción.

abstractas, cambia de método y traduce «“más literalmente”». Ségínger (2005: 252) advierte que en aquella época esta práctica no era chocante en absoluto y finaliza su exposición señalando que el vocabulario estético de Flaubert —tal como aparece en la *Correspondencia* a partir del año 1846— está marcado «por la lectura de un Hegel afrancesado, por la lectura de una adaptación influenciada quizás por las nociones y las ideas tan de moda entonces, de Victor Cousin, que a su vez vulgarizó en sus obras algunas de las ideas de Hegel».

Pero dejando a un lado cual pueda ser la influencia hegeliana sobre el vocabulario o los problemas estéticos que se abordan en la *Correspondencia*, lo importante del trabajo de Ségínger es que permite comprobar la manera inusitadamente asombrosa en que nuestro autor erige toda su obra abasteciéndose de la *Estética* de Hegel; en cuanto al procedimiento y a los contenidos, mostrando una capacidad de asimilación y de «reconversión» extraordinarias. Basta decir que en *Salammbô* aprovecha la explicación de «La forma simbólica del arte» para ambientar la novela recreando la antigua religión cartaginesa; todo un mundo de concepciones cósmicas inmensas y de símbolos gráficos y escultóricos delirantes.

Tanto desde el punto de vista del procedimiento (la impersonalidad del autor) como del contenido (la importancia de que los personajes posean una personalidad compleja, los distintos tipos de conflicto...) o incluso en aspectos más específicos (caracterización mediante la vestimenta; el traje burgués aprieta, los de la Antigüedad son amplios y permiten mayor libertad de movimiento) crea sus personajes y situaciones tomando como línea de actuación los análisis y reflexiones del filósofo alemán.

Emma Bovary es una creación basada en las observaciones de Hegel sobre el carácter y el modo de actuar de Macbeth (una persona yendo a la deriva más absoluta, a quien nada detiene en el logro de sus objetivos y que sin reflexionar un instante precipita su propia ruina en un proceso frenético de ambición y despropósitos); el soldado Mâtho¹³ está basado en Hamlet (el soñador indeciso).

¹³ El protagonista de *Salammbô*, publicada en 1864.

Por lo que respecta al procedimiento, es decir, el punto de vista desde el cual el autor observa a sus personajes, toma como directriz los análisis hegelianos de los poemas homéricos. Su gran línea maestra, la imparcialidad, es un principio y un efecto estético tomado de esos análisis.

La lectura de la traducción francesa de Hegel resultó esencial para la obra de Flaubert.

Los argumentos con los que en la *Correspondencia* defiende su tesis del artista impersonal, el purgante necesario para limpiar de sentimentalismo la literatura, están tomados de la parte de la obra de Hegel dedicada a la épica.

Con *Madame Bovary* el propósito de Flaubert es narrar poéticamente como si de una epopeya se tratara, una realidad prosaica y desencantada; la historia de unos seres mediocres en un ambiente provinciano y vulgar, otorgando a la prosa la máxima perfección estética, elevándola a una categoría artística que hasta ahora había sido privativa del verso, convencido de que la prosa es una forma todavía muy joven cuyas posibilidades todavía no han sido explotadas.

Vouloir donner à la prose le rythme du vers (en la laissant prose et très prose) et écrire la vie ordinaire comme on écrit l'histoire ou l'épopée (sans dénaturer le sujet) est peut-être une absurdité. Voilà ce que je me demande parfois. Mais c'est peut-être aussi une grande tentative et très originale! (Carta a Louise Colet del 27 de marzo de 1853, t. II, p. 287).

Concibió *Madame Bovary* tomando como principios estéticos de creación el análisis de los poemas homéricos, «la epopeya propiamente dicha», como la llama Hegel. Sin embargo la historia se desarrolla en un terreno que ya no es el apropiado para el desarrollo de la acción épica: un Estado moderno.

Ainsi, un état social régularisé et organisé, avec une constitution et des lois positives, une juridiction qui s'étend à tout, une administration complète, des ministres, une chancellerie d'Etat, une police, etc., nous avons écarté tout cela comme une base tout à fait impropre au développement de l'action épique (Hegel-Bénard, 1860).

El suelo en el que se desenvuelve la acción ya no es la lejana edad heroica y en lugar de las hazañas de los héroes relatará las mezquindades de la época burguesa. Es cierto que de entrada, la idea parece descabellada. Pero le salió bien. Al menos en el sentido de que con estos principios Flaubert transformó la fisonomía de la novela; a partir de *Madame Bovary* todas las novelas serán impersonales. Ya no oímos la voz del autor expresando su disposición personal respecto a los personajes y los acontecimientos.

El método de Flaubert consiste en ofrecer el relato de un modo indirecto e impersonal, como si no existiera narrador. Valverde (2003: 189) señala que después se podrá llamar «cinematográfico» a este método.

Aunque la novela está concebida épicamente, el conflicto es dramático: surge de la acción, es decir, de los acontecimientos provocados por los personajes.

Los fragmentos del *Cours d'Esthétique* que transcribimos a continuación son de la traducción de Charles Bénard, de la segunda edición, la 1860.¹⁴ Veamos cómo la concepción flaubertiana del narrador impersonal está tomada del análisis hegeliano de los poemas homéricos. Estas citas pertenecen a la sección dedicada a la épica: «Poésie Épique».

Il faut écrire les dialogues¹⁵ dans l'estyle de la comédie et les narrations avec le style de l'épopée (Carta a Louise Colet del 30 de septiembre de 1853, t. II, p. 444).

El significado de estas palabras se entiende gracias a la explicación del filósofo sobre cuál es el lugar que el autor ocupa en la epopeya: lo definitorio de los poemas homéricos es que el poeta no deja oír su voz.

Mais, maintenant, à cause du caractère *objectif* de l'épopée dans son ensemble, le poète doit s'effacer devant son sujet et sa personnalité disparaître. L'oeuvre seule paraît et no le poète (Hegel-Bénard, 1860: 278).

¹⁴ En la edición de 1860 sólo se publicaron los tres últimos volúmenes de la edición anterior, es decir, la tercera parte de la *Estética*: «Système de Beaux arts». En la «Advertencia» preliminar de la segunda edición Charles Bénard expone que aunque la lectura de la tercera parte no puede sustituir la de la obra completa, no cree necesario reimprimir los dos primeros volúmenes por ser demasiado abstractos para los intereses del público y por la facilidad de encontrarlos en bibliotecas.

¹⁵ A Flaubert no le gustaban los diálogos; decía «detestar la poesía hablada».

El arte debe ser como la deidad flotante del *Génesis*:

Du moment que vous prouvez, vous mentez. Dieu sait le commencement et la fin l'homme le milieu.— L'art, comme lui dans l'espace, doit rester suspendu dans l'infini, complet en lui-même, indépendant de son producteur (Carta a Louise Colet del 27 de marzo de 1852, t. II, p. 62).

La epopeya expresa una acción en sí.

Or comme l'épopée exprime, non les sentiments de l'âme, mais une action en soi et des événements, le côté personnel de la production doit se retirer tout à fait sur le plan inférieur, d'autant plus que le poète s'absorbe complètement dans le monde qu'il développe sous nos yeux. — Sous ce rapport, le grand style épique consiste en ce que le poème paraît se chanter de lui-même (Hegel-Bénard, 1860: 279).

El lector no debe adivinar nada de la persona del autor:

L'auteur dans son oeuvre doit être comme Dieu dans l'univers, présent partout, et visible nulle part (Carta a Louise Colet del 9 de diciembre de 1852, t.II, p. 204).

Mais, si l'on veut dire simplement par là que le poète s'est effacé devant son oeuvre, c'est faire son plus bel éloge. Cela ne signifie pas autre chose alors sinon que l'on ne peut y reconnaître aucune manière personnelle dans la pensée et le sentiment. C'est, en effet, ce qui a lieu dans les chants homériques (Hegel-Bénard, 1860: 240).

El autor debe observar impasiblemente a sus personajes sin dejar entrever nada de la propia individualidad:

Nul lyrisme, pas de réflexions, personnalité de l'auteur absente (Carta a Louise Colet del 31 de enero de 1852, t. II, p. 40).

Quand est-ce que l'on fera de l'histoire comme on doit faire du roman, sans amour ni haine d'aucun des personnages? Quand est-ce qu'on écrira les faits au point de vue d'une blague supérieure, c'est-à-dire comme le bon Dieu les voit, d'en haut? (Carta a Louise Colet del 7 de octubre de 1852, t. II, p. 168).

Los sentimientos y las reflexiones aparecen como algo que surge de la conciencia o de las palabras de los personajes.

... au contraire, les sentiments et les réflexions, doivent être exposés, en quelque sorte, comme étrangers au poète, comme quelque chose qui est arrivé, qui a été dit, qui a été pensé par les personnages, et ainsi n'interrompt pas le ton et la marche calme du récit. Le cri échappé à la passion, en général, ou le chant qui s'exale de l'âme, qui ne se produit là que pour manifester notre propre individualité, ne doivent avoir aucune place en l'épopée (Hegel-Bénard, 1860: 332-333).

Vargas Llosa explica desde un punto de vista técnico el logro de Flaubert: disimular a lo largo de todo el relato la existencia del narrador.¹⁶

La regla que le permite ser invisible es la objetividad: dice lo que ocurre pero no lo califica, se limita a transmitir lo que los personajes hacen, dejan de hacer o comentan a solas entre ellos, sin revelar jamás sus propios pensamientos, sus reacciones ante el mundo narrado. Carece de subjetividad, es indiferente como una cámara cinematográfica que también pudiera filmar lo invisible; no quiere demostrar, solo mostrar. Como respeta escrupulosamente esa inflexible ley de la objetividad, consigue su designio. El lector piensa que no existe, tiene la sensación de que la materia narrativa se autogenera ante sus ojos, que es el comienzo y el fin de sí misma. [...] El relator invisible es el eje de la teoría flaubertiana de la impersonalidad, el instrumento que permitió poner esa idea en práctica. [...] Esta invisibilidad exige del narrador una actitud impasible frente a lo que narra, le prohíbe entrometerse en el relato para sacar conclusiones o dictar sentencias. Su función es describir, no absolver ni condenar (Vargas Llosa, 2006: 185-186).

¹⁶ Llosa insiste en que debemos decir «narrador» y no autor. «Quien se hace invisible, narrando desde la tercera persona, manteniendo una inexpugnable neutralidad respecto de lo que ocurre en la realidad ficticia, no opinando, no sacando enseñanzas morales ni sociales de la historia, no conmoviéndose ante las experiencias de los personajes, es el narrador de la novela, no el autor». (Vargas Llosa, M. (2006): *La orgía perpetua. Flaubert y Madame Bovary*. Ed. Alfaguara, Madrid).

Lo que sucede es que tanto Hegel como Flaubert hablan desde el punto de vista de la relación sujeto-objeto: el sujeto productor es «el artista», «el autor» o «el poeta» y el objeto producido la obra de arte.

El narrador invisible existía en la novela antes de *Madame Bovary*, pero sólo durante períodos breves. El novelista clásico encomendaba la narración a un narrador intruso que constantemente alterna con los personajes. «Hasta *Madame Bovary* el relator invisible nunca había tenido la función principalísima que tuvo en esta novela y ningún otro autor antes de Flaubert había conseguido técnicas tan eficaces para disimular la existencia del narrador» (Vargas Llosa, 2006:187).

Así pues, la impersonalidad flaubertiana es un método de escritura inseparable de un posicionamiento moral —no decirle al lector lo que tiene que pensar—, un procedimiento en vistas a lograr un efecto estético concreto, pero también es un principio subordinado a otra verdad artística.

La verdad artística suprema que Flaubert postula es que el arte debe perseguir la ilusión.

«Je ne crois seulement qu'à l'éternité d'une chose, c'est à celle de l'*Illusion*, qui est la vraie vérité. Toutes les autres ne sont que relatives». (Carta a Louise Colet, del 16 de septiembre de 1853, t. II, p. 433).

«La première qualité de l'Art et son but c'est l'*illusion*. L'émotion, laquelle s'obtient souvent par certains sacrifices de détails poétiques, est tout une autre chose et d'un ordre inférieur. J'ai pleuré à des mélodrames qui ne valaient pas quatre sous et Goethe ne m'a jamais mouillé l'oeil, si ce n'est d'admiration». (Carta a Louise Colet, del 16 de septiembre de 1853, t. II, p. 433).

Flaubert sostiene que «la finalidad del arte es la ilusión». De entrada esta afirmación causa cierto desconcierto pues es demasiado general y vaga; él tampoco explica a qué se refiere exactamente cuando habla de «la ilusión». En principio esta palabra remite a un estado psicológico o a un efecto óptico.

Sin embargo, entre los muchos ejemplos de autores y obras que salen en la *Correspondencia* encontramos la clave: ilusión es que el lector visualice perfectamente los caminos de la Mancha que Cervantes no describe en ningún momento. Ahí reside la maravilla.

«Quelle pauvre création, par exemple, que Figaro à côté de Sancho! Comme on se le figure sur son âne, mangeant des oignons crus et tantonnant le roussin, tout en causant avec son maître. Comme on voit ces

routes d'Espagne, qui ne sont nulle part décrites. Mais Figaro où est-il? À la Comédie-Française. *Littérature de société*. (Carta a Louise Colet del 26 de agosto de 1853, t. II, p. 417).

El genio es antetodo un maestro del efecto, un ilusionista que hace que aparezca ante los ojos del lector lo que no está escrito, un mago capaz de crear una multiplicidad —de personajes, paisajes, objetos, ambientes— e integrarla en un todo maravilloso.

Sólo siendo impersonal se puede lograr la fusión entre la realidad y el ensueño. Como lo hicieron Homero, Cervantes y Shakespeare. De hecho, este es el objetivo de Flaubert en todas sus obras.

Ce qu'il y a de prodigieux dans Don Quichotte, c'est l'absence d'art et la perpétuelle fusion de l'illusion et la réalité qui en fait un livre si comique et si poétique (Carta a Louise Colet del 22 de noviembre de 1852, t. II, p. 179).

Hegel explica porqué en la *Ilíada* los dioses parecen estar y no estar entre nosotros.

Mais dans Homère, les dieux flottent dans une lumière magique entre la réalité et la fiction (Hegel-Bénard, 1860: 323).

Y sólo siendo impersonal se puede reflejar lo delirante y alucinatorio, el desvarío colectivo; como en las escenas 2^a, 3^a, 4^a y 5^a del acto III de *El rey Lear*.

Dans cette scène tout le monde, à bout de la misère, et dans un paroxysme complet de L'être, perd la tête et déraisonne. Il y a là 3 folies différentes qui hurlent à la fois,¹⁷ tandis que le bouffon fait des plaisanteries, que la pluie tombe et le tonnerre brille (Carta a Louise Colet del 29 de enero de 1854, t. II, p. 516).

¹⁷ Victor Hugo señala cuáles son: la locura del loco profesional, el bufón; la locura del mísero, el rey Lear, y la locura del prudente, Edgar de Gloucester.

La otra consigna estética es que una obra debe constituir una totalidad, o si no, no es una obra. Pues «las perlas solas no hacen el collar, se necesita el hilo».¹⁸ No basta con unos hermosos párrafos para constituirla; debe poseer una articulación interna en la que cada parte tenga su razón de ser.

Travaille, médite surtout, condense ta pensée, tu sais que les beaux fragments ne font rien. L'unité, l'unité, tout est là. L'ensemble, voilà ce qui manque à tous ceux d'aujourd'hui, aux grands comme aux petits. Mille beaux endroits, pas une oeuvre (Carta a Louise Colet del 14 de octubre de 1846, t. I, p. 389).

Ser capaz de conformar una unidad es lo que marca la diferencia entre «encantador» o grande.

Personne n'a fait de plus beaux fragments que M[usset], mais rien que de fragments! Pas une oeuvre! Son inspiration est toujours trop personnelle, elle sent le terroir, le Parisien, le gentilhomme. Il a à la fois le soud-pied tendu et la poitrine débraillé. — Charmant poète d'accord, mais grand, non (Carta a Louise Colet del 25 de septiembre de 1852, t. II, p. 163).

Con las palabras «qui soit vrai», o «du vrai» Flaubert se refiere a la verosimilitud que todo prosista debe perseguir en una novela. La verosimilitud es el valor esencial en vistas a crear la ilusión y debe darse en dos direcciones: en relación al mundo exterior y en vistas a la coherencia interna del mundo creado.

En primer lugar, deben darse ciertas relaciones de verdad entre las novelas y el mundo novelado. Si se introducen «notas falsas» en la representación de una sociedad y de una época que es la del autor y la de sus lectores se estropea la sinfonía. En ese sentido se dirigieron sus reproches a las obras de los escritores contemporáneos; el ejemplo más llamativo es la crítica a *Les Misérables*: pretendiendo adoctrinar a través del arte se falta a la verdad humana o incluso a la más elemental verdad social.

¹⁸ La metáfora del collar también la emplea Hegel: «C'est un collier de perles [se refiere al *Poema del Cid*]; chaque tableau particulier est en lui-même achevé et complet, et cependant ces chants s'accordent si bien, qu'ils forment un même tout». (Hegel-Bénard.: *Op. cit.*, p. 373). Jean Bruneau dice que esta imagen proviene del *Bhagavat-Gita*.

Où y a-t-il des prostituées comme Fantine, des forçats comme Valjean et des hommes politiques comme les stupides cocos de l'A, B, C.¹⁹ Pas une fois on ne les voit *souffrir*, dans le fond de leur âme. Ce sont des mannequins, des bonshomes en sucre, à commencer par M. Bienvenu. Par rage socialiste, Hugo a calomnié l'Eglise comme il a calomnié la misère. Où est l'évêque qui demande la bénédiction d'un conventionnel? Où est la fabrique où l'on met à la porte une fille pour avoir eu un enfant, etc..? [...] Décidément ce livre, malgré les beaux morceaux, et ils sont rares, est enfantin. L'observation est une qualité seconde en littérature, mais il n'est pas permis de peindre si faussement la société, quand on est le contemporain de Balzac et de Dickens. [...] Quel insouciant de la beauté! (Carta a Emma Roger de Genettes, julio? De 1862, t. III, p. 236-237).

Por lo que respecta al logro de la coherencia interna del mundo creado, nuestro autor da otra consigna: los hechos, los acontecimientos, deben derivarse necesariamente de la psicología de los personajes. De lo contrario se vulnera «la lógica» de la novela. De no hacerlo así, si las acciones de los personajes no se desprenden de su psicología, se cae en la inverosimilitud. Un novelista tiene que ser muy cuidadoso y debe evitar desconcertar al lector con incoherencias: en la vida real las personas podemos —o solemos— comportarnos de una forma incoherente, imprevisible, o totalmente inesperada; nuestros actos no se desprenden necesariamente de nuestra psicología o temperamento; pero Flaubert insiste en que la novela no es una reproducción fiel de la vida o de la realidad, la novela es una creación, un producto artístico y como tal posee sus propias normas, obedece a una dinámica específica.

Para configurar una totalidad cualquier novelista debe respetar esta regla básica, el requisito indispensable para llegar a crear el efecto de un mundo independiente. En el mundo de la ficción debe salvaguardarse la coherencia interna entre la psicología del personaje y la acción. Los acontecimientos relatados aparecen así como algo necesario y no contingente: las cosas han ocurrido de una manera y no podía haber sido de otra.

Tzvetan Todorov (1967) explica que fue Lessing en la *Dramaturgia de Hamburgo*, el primero en comparar el trabajo del escritor —en este caso del

¹⁹ Es un club político.

dramaturgo— al del Creador que fabrica un mundo coherente y autónomo «*un monde où les phénomènes seraient enchaînés dans un autre ordre qu'en celui-ci, mais, il n'y seraient pas moins étroitement enchaînés*»;²⁰ en el que los incidentes de la acción nacen necesariamente de los personajes, y en donde que las pasiones de cada uno corresponden con su carácter; Todorov señala que en este sentido la obra escapa al autor que escribe bajo el dictado de sus propios personajes.

Veamos las palabras de Lessing:

«Si es troba en el primer cas,[se refiere al caso de llevar a escena una obra basada en hechos históricos] haurà d'idear per damunt de tot una sèrie de causes i efectes en virtut dels quals aquells forfets inversemblants no poden sinó produir-se. Insatisfet de fundar llur possibilitat en la simple credibilitat històrica, cercarà d'adequar-hi els caràcters dels seus personatges; cercarà de fer sorgir necessàriament l'un de l'altre els incidents que posen aquests caràcters en acció; cercarà de mesurar les passions d'acord amb cadascun dels caràcters; cercarà de desenvolupar aquestes passions d'una manera gradual; per tal de fer-nos copsar arreu el desenrotllament més natural lògic» (Lessing, 1987: 138).

Hegel expresa la misma idea cuando explica que en la épica se da un equilibrio entre acontecimientos externos y acción; en cambio el drama se caracteriza por la primacía de la acción.

«Du drame, au contraire est exclu l'événement simple, avec ses obstacles purement extérieurs, parce qu'ici l'extérieur ne peut conserver aucun droit indépendant; il doit dériver du but que poursuivent les personnages et des motifs qui les font agir. Ce qui fait que, quand les accidents s'introduisent dans le cours de l'action et paraissent en déterminer le dénouement, ils doivent encore trouver leur principe et leur justification dans le caractère et les motifs des personnages, aussi bien que les collisions qui forment le fond du drame» (Hegel-Bénard, 1860: 298).

²⁰ Citado por Todorov en *La littérature en péril* (2007), Flammarion, Mayenne, p. 51.

Lessing observa que lo que denota un auténtico espíritu creador es la invención dirigida a una finalidad precisa; en la medida en que un «poeta» sea digno de tal nombre le parecerá que la inverosimilitud es el peor de los defectos. En la *Dramaturgia de Hamburgo* encontramos diseminada toda una teoría de la ilusión basada en la verosimilitud. Esto es lo que escribió con ocasión del estreno de *Olint i Soprhonia*, de Cronegk, una adaptación teatral del segundo capítulo de *Jerusalén liberada*.

Però saber impedir que aquestes noves intrigues disminueixin l'interès i vagin en detriment de la versemblança; poder-se desplaçar del punt de vista del narrador, a la veritable posició de cada personatge; no descriure les passions, sinó fer-les sorgir davant els ulls de l'espectador i créixer sense salts en una continuïtat d'il·lusió tal, que aquest espectador hagi de simpatitzar-hi tant si vol com si no: vet aquí allò que és necessari; allò que el geni fa sense saber-ho, sense explicar-se d'una manera enutjosa; i allò que el cervell enginyós es basqueja debades per imitar (Lessing, 1987: 29).

Así pues, lo que debe hacer el autor es ser impersonal, observar a los personajes desde afuera, sin entrometerse, para que los acontecimientos aparezcan como existentes por sí mismos y no relativos al modo de sentir o de pensar del escritor, y lograr la verosimilitud, la apariencia de lo verdadero, haciendo surgir los acontecimientos del temperamento de los personajes, configurando así un mundo independiente.

Esta es la verdad artística que defiende Flaubert.

Mais si votre oeuvre d'art est bonne, si elle est *vraie*, elle aura son écho, sa place, dans six mois, six ans ou après vous. Qu'importe! (Carta a Maxime du Camp del 26 de junio de 1852, t. II, p. 114).

Moins on sent une chose, plus on est apte à l'exprimer comme elle est (comme elle est *toujours*, en elle même, dans sa généralité, et dégagée de tous ses contingents éphémères). Mais il faut avoir la faculté *de se la faire sentir*. Cette faculté n'est autre chose que le génie. Voir. —Avoir le modèle devant soit qui pose (Carta a Louise Colet, 5-6 de junio de 1852, t. II, p. 128).

La poesía es la exposición; el genio ve el modelo ante sí. Es más, el poeta tiene que «ser ojo».

Quand je lis Shakespeare, je deviens plus grand, plus intelligent et plus pur. Parvenu au sommet d'une de ses oeuvres, il me semble que je suis sur une haute montagne. Tout disparaît, et tout apparaît. On n'est plus homme. On est *oeil* (Carta a Louise Colet del 27 de septiembre de 1846, t. I, p. 364).

Shakespeare habló del «ojo del poeta» en *Sueño de una noche de verano* —es Teseo, el personaje que encarna al autor,²¹ quien pronuncia estas palabras en el acto V.

(...) El ojo del poeta, en su delirio,
Va del cielo a la tierra, vuelve al cielo;
Y pues da cuerpo a la imaginación
A lo desconocido con su pluma.
El poeta da formas a lo etéreo,
Y le da un sitio en que habitar, y un nombre (Shakespeare, 2006: 120).

Homero, Shakespeare y Goethe «no hicieron otra cosa que representar».

Lorsqu'on écrit quelque chose de *soi*, la phrase peut être bonne par *jets* (et les esprits lyriques arrivent à l'effet facilement et en suivant leur pente naturelle), mais l'*ensemble* manque, les répétitions abondent, les redites, les lieux communs, les locutions banales. Quand on écrit au contraire une chose *imaginée*, comme tout doit alors découler de la conception et que la moindre virgule dépend du plan général, l'attention se bifurque. Il faut à la fois ne perdre pas l'horizon de vue et regarder à ses pieds (Carta a Louise Colet del 13 de diciembre de 1846, t. II, p. 416).

Madame Bovary es una historia inventada:

L'illusion (s'il y a une) vient au contraire de l'impersonnalité de l'oeuvre (A Mademoiselle Leroyer de Chantepie, 18 de marzo de 1857, t. II, p. 691).

²¹ Di Lampedusa explica que normalmente en las obras de Shakespere hay algún personaje que encarna al autor.

La primera turba humana que Flaubert representó no fue en *Madame Bovary* sino en *Salammbô*, una novela de amor al más puro estilo romántico²² que narra las vicisitudes de un ejército de mercenarios en la primera Guerra Púnica. Aquí sí hay grandeza moral, tormento existencial, acciones nobles y sentimientos sublimes. Hasta el antagonista, un esclavo griego, Spendius, el prototipo de personaje pícaro y burlón, muere gloriosamente, crucificado junto con lo que queda del ejército de soldados mercenarios, aceptando su fin con una serenidad heroica. Pero para contarnos esta historia el autor tuvo que trasladarse al pasado.

Madame Bovary es la descripción de una existencia humana sin perspectivas. Eso también es una novedad. La protagonista, Emma, está desesperada de fastidio y aburrimiento, pero esta desesperación no ha sido causada por ningún acontecimiento en concreto: «Le bailan muchos deseos en la cabeza pero son completamente vagos: elegancia, amor, una vida llena de alternativas. Una desesperación tan vaga, puede haber existido siempre, pero antes no se pensó en tomarla seriamente como tema de una obra literaria; una tragedia tan informe si es que puede llamarse tragedia, desencadenada por la situación misma, no ha sido literariamente concebible hasta el romanticismo. Flaubert ha debido ser el primero que la ha descrito con personajes de escasa formación espiritual y pertenecientes a una clase inferior; y sin duda que es el primero en captar de modo directo lo que esta situación tiene de estado de ánimo. No ocurre nada, pero esta nada se ha convertido en un algo pesado, agobiante y amenazador» (Auerbach, 2002: 460).

²² «Je suis sans doute la victime de quelque holocauste qu'elle aura promis aux Dieux..? Elle me tient attaché par une chaîne que l'on n'aperçoit pas. Si je marche, c'est qu'elle avance; quand je m'arrête elle se repose! Ses yeux me brûlent, j'entends sa voix. Elle m'environe, elle me pénètre. Il semble qu'elle est devenue mon âme!» Flaubert, G. (2001): *Salammbô*, Ed. Gallimard, París, p. 90.

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, E. (2002). *Mimesis*, Méjico: Fondo de cultura económica.
- BAUDELAIRE, C. (1999): *Crítica literaria*, Madrid: Visor.
- BERLIN, I. (2000): *Las raíces del romanticismo*, Madrid: Taurus.
- FLAUBERT, G. (1973-2007): *Correspondance*, vols. I, II, III, Gallimard.
- FLAUBERT, G. (2001): *Salammbô*, Paris: Flammarion.
- GADAMER, H. G. (2005): *La dialéctica de Hegel*, Madrid: Cátedra.
- HEGEL, W. F. (1860): *Cours d'esthétique*. Analisé et traduit en partie par Charles Bénard.vol.IV, <http://books.google.com> Fecha de consulta: 20/5/2009.
- HUGO, V. (2008): *Shakespeare*, Muro (Illes Balears): Ensiola.
- LAMPEDUSA, G. T di. (2009): *Shakespeare*, Nortesur, Barcelona.
- LESSING, G. E. (1987): *Dramatúrgia d'Hamburg*, Barcelona: Edicions 62.
- LLOVET, J. (1997): *Razones y osadías*, Barcelona: Edhasa, Edición de Jordi Llovet.
- PLATAS TASENDE, A. M. (2007): *Diccionario de términos literarios*, Madrid: Espasa Calpe.
- SÉGINGER, G. (2005): *Gustave Flaubert 5. Dix ans de critique. Notes inédites sur l'Esthétique de Hegel*, Paris-Caen: Lettres modernes, Minard.
- TODOROV, T. (2007): *La littérature en péril*, Mayenne: Flammarion.
- VALVERDE, J. M. (2003): *Breve historia y antología de la estética*, Barcelona: Ariel.
- VARGAS LLOSA, M. (2006): *La orgía perpetua. Flaubert y Madame Bovary*, Madrid: Al-faguara
- WALL, G. (2003): *Flaubert*, Barcelona: Paidós.

Revista Taula. Quaderns de pensament
2009-2010. Núm. 42, pp. 127-136
ISSN: 0214-6657

ECOFEMINISME: DONA I NATURALES

Catalina Aparicio Vilalonga

Universitat de les Illes Balears

RESUM: La crisi ecològica, la societat de risc i l'erroni concepte de progrés són qüestions que fan palesa la necessitat de noves perspectives des d'on poder abordar la reflexió política. En aquest sentit, l'ecofeminisme suposa un nou enfocament alhora que esdevé un veritable projecte ètic.

PARAULES CLAU: crisi ecològica, societat de risc, progrés, ecofeminisme, política.

ABSTRACT: The ecological crisis, the society of risk and the erroneous concept of progress are questions that reveal the need of new perspectives from which to approach the political reflection. In this respect, the ecofeminism supposes a new approach simultaneously that an authentic ethical project.

KEY WORDS: ecological crisis, risk society, progress, ecofeminism, politics.

INTRODUCCIÓ

L'avanç de la consciència ecologista ha posat de manifest la necessitat de reflexionar sobre allò que erròniament hom ha anomenat progrés i que es basa en la creença que la felicitat es pot aconseguir pel camí de l'acumulació d'objectes materials. Aquesta idea, originària d'occident, generà un procés accelerat d'industrialització que, estimulat pel desenvolupament científic i tecnològic, s'estengué i s'estén pertot arreu fins al punt que posa la humanitat en una situació de risc.

La reflexió ètica i política que suscita aquesta situació en l'àmbit del pensament ecològic implica analitzar les relacions entre el ser humà i la natura, una exploració que obliga a determinar de quina concepció de natura hom parteix. El pensament feminista ha fet palès l'origen comú de la conceptualització de la naturalesa i de la dona, i ha afavorit que sorgeixi un enfocament nou de la crisi ecològica des d'una perspectiva de gènere: l'ecofeminisme.

L'ecofeminisme no és un moviment unitari, sinó que presenta diversitat en funció dels fonaments teòrics dels quals parteixen els diferents corrents i dels elements que n'emfasitzen l'anàlisi en cada cas.

Aquest treball pretén detenir-se breument en cada un dels punts assenyalats per fer una aproximació a l'estat actual de la qüestió.

1. CRISI ECOLÒGICA

A més d'altres perills derivats del desenvolupament, la crisi ecològica situa les nostres societats en un estat de perill continu; de la inseguretat constant en sorgeix allò que Ulrich Beck ha anomenat la «societat del risc». En paraules de Barbara Holland-Cunz (1996: 15 i nota), és molt simptomàtic que, de les tesis de Beck, la que hom té menys en compte sigui la que postula la necessitat de posar fi a l'oposició entre naturalesa i cultura; i hom tampoc no sembla que posi esment en la identificació que fa de la crisi ecològica com a constituent de la societat del risc. Aquesta manera d'evitar fixar-nos en tot allò que ens amenaça respon —en opinió de Puleo (2004, 104)— a una voluntat inconscient i generalitzada que ha estat cultivada per la societat de consum.

La crisi ecològica és un problema greu del nostre temps i hi ha molts signes que delaten que el sistema vigent, d'explotació de la naturalesa, és inviable. La pràctica capitalista —essencialment explotadora— interpreta els costos ecològics de la producció com a externalitats, la qual cosa ha significat la destrucció ecològica de bona part del planeta.

Ja no és fàcil amagar la relació que hi ha entre les catàstrofes naturals i l'escalfament global, que és una conseqüència no volguda de la dinàmica que imposen les lleis de mercat. La promesa de progrés indefinit perd actualitat; el concepte de felicitat basat en el consum comença a deteriorar-se; la sensibilitat envers els problemes ecològics augmenta, però a poc a poc. Tan sols la presa de consciència de la situació amenaçadora que vivim podrà començar el camí de la rectificació, que és tan necessària per assegurar la supervivència de generacions futures. En aquest àmbit, de denúncia i de propostes, l'ecofeminisme hi té molt a dir.

El canvi de direcció i de ritme que cal donar al funcionament de la nostra civilització implica reflexionar sobre uns conceptes determinats. Al llarg de la història, la societat occidental ha manejat nocions fixes que, sense cap tipus de revisió, li han marcat la manera d'actuar. És evident que les idees de progrés i de benestar necessiten ser preses en consideració, però el contingut ha de ser substituït sense dilació, ja que allò que fins ara hem anomenat progrés no és ja, ni tan sols, retrocés; més aviat és un procés de destrucció. El benestar tampoc no pot ser entès com ho ha estat fins ara; els nombrosos escàndols de tot tipus (alimentaris, mediambientals, sanitaris...) que hem viscut els darrers anys posen en dubte la seguretat que havia promès el model d'Estat occidental. Doncs bé, aquests exemples mostren que la realitat canvia i que no hi ha res que perduri en la societat de manera immutable, fins i tot, el llenguatge. El llenguatge, com a tret humà per excel·lència, condiona la nostra interpretació del món i, per això, és una eina de manipulació molt perillosa. És per aquest motiu que moltes feministes proposen que és indispensable que es facin revisions conceptuals prèvies per garantir que es modifiqui l'estat actual de les coses.

2. CONCEPTUALITZACIÓ DE LA DONA I LA NATURALESA

Hi ha moltes veus que fan palès l'origen comú de la conceptualització de la dona i la natura. Aquesta relació entre ambdós conceptes seria l'origen

del tractament que una i altra reben per part de la societat patriarcal dominant.

Des de l'antiguitat, ha estat legitimada la idea de dominació de la naturalesa i de la dona. Aristòtil, a *Política*, ja fonamentà les bases teòriques sobre les quals s'edifica tota la construcció abusiva, sexista i dominadora, en relació amb la dona i la natura, que ha caracteritzat el nostre esdevenir com a societat. Per Aristòtil, la dona és un ser inferior, en tant que femella; l'obediència és la dinàmica que ha de prevaler en la seva relació amb el mascle, considerat superior (I, 1254b: 7). Quan parla de les virtuts morals, considera l'Estagirita que són pròpies tant d'homes com de dones, tot i no ser idèntiques per a ambdós sexes; així, una mateixa virtut no serà igual per qui comanda que per qui serveix (la dona i l'esclau) (I, 1260a: 9). La naturalesa en conjunt té la finalitat de satisfer les necessitats de l'home, ja que tot existeix perquè l'home ho utilitzi (I, 1256b: 12). La dona, a la Grècia democràtica, mai no fou ciutadana i estava privada de drets.

Amb Francis Bacon es transforma el coneixement medieval envers la ciència moderna, entesa com a projecte de domini sobre la naturalesa. Algunes pensadores feministes han tret a la llum la ideologia de gènere present en el paradigma baconià de la ciència. Per Bacon, la natura havia de ser seduïda i forçada igual que una dona fins aconseguir que alliberàs els seus secrets (Puleo, 2004: 115). Per això, la modernitat, hereva d'aquesta concepció de la ciència, en comptes de trencar la interpretació aristotèlica, la reforçà; convertí la natura en una simple matèria primera, perpetuà la dona en la seva posició subordinada i li negà, de bell nou, els drets civils i polítics.

Un dels mecanismes de legitimació del patriarcat —assenyalat per la majoria d'autores feministes— ha estat la naturalització de la dona. I la dona, conceptualitzada com a naturalesa per part de l'home —l'únic que ha disposat del privilegi de conceptualitzar—, ha estat relegada a l'àmbit oposat al de la cultura, que és una esfera exclusiva del mascle, únic dipositari de la raó. Com veiem, la tradició ha perpetuat una concepció androcèntrica, etnocèntrica i antropocèntrica que encara és vigent. La crítica feminista, mitjançant una revisió del pensament occidental, ha posat en evidència la càrrega ideològica de l'estructura de dominació i d'explotació de la naturalesa i de la dona, una configuració que la societat patriarcal ha mantingut durant mil·lennis.

3. ECOFEMINISMES

De la convergència de dues formes de pensament crític, l'ecologisme i el feminisme, sorgeix, el segle xx, l'ecofeminisme. Si tenim en compte la connexió històrica entre natura i dona, basada en una suposada reciprocitat definida en la naturalització de la dona i en la feminització de la naturalesa, no ens hem d'estranyar que s'hagi produït la concurrència esmentada. Això no obstant, la convivència d'ambdós moviments socials no és fàcil ni està exempta de dificultats. Com assenyala Puleo, una gran part de l'emancipació femenina, abanderada pel feminisme, s'ha sustentat en la industrialització, que ha posat a l'abast de la dona tota una sèrie de productes incompatibles amb una consciència ecologista. D'altra banda, moltes organitzacions que lluiten pel benestar de la natura mantenen procediments patriarcals (Puleo, 2000: 2). El diàleg entre els dos plantejaments és indispensable: les feministes han d'incorporar formes de pensar ecologistes, si no volen deixar de banda les dones de l'anomenat Tercer Món, que són les més susceptibles a la destrucció del medi natural; els ecologistes han de considerar la dona en termes d'igualtat per integrar coneixements essencials i conservar la biodiversitat. Aquests dos exemples pretenen mostrar que la confluència d'ecologisme i de feminisme és quelcom més que una moda temporal; és un nou corrent de pensament crític que intenta completar la reflexió feminista amb els plantejaments filosòfics nous que, des de la presa de consciència de la inviabilitat del sistema d'explotació vigent, han renovat els corrents ètics tradicionals i han impulsat l'ecologisme.¹

L'ecofeminisme té diverses tendències, segons el vessant feminista del qual provingui. La primera que va aparèixer va ser la que deriva del feminisme radical. Aquesta perspectiva, de la qual hom ha dit que és essencialista, defensa trets específics de les dones que les emparenten estretament amb la natura: manté la diferència ontològica entre home i dona, tot i que fa una altra valoració dels caràcters femenins, i oposa l'ètica de la cura femenina a l'agressivitat masculina. La preocupació per la salut femenina —tan agre-

¹ Hans Jonas i Peter Singer, amb les propostes que fan de l'ètica de la responsabilitat i l'ampliació de la comunitat moral respectivament, en són un exemple.

dida pels interessos econòmics dominants— és una constant d'aquesta tendència i, entre les prioritats, destaca la recuperació per part de la dona del control del seu cos. L'obra més representativa d'aquesta tendència és *Gyn/Ecology* (1978) de Mary Daly.

Les versions de l'ecofeminisme espiritualista del Tercer Món estan vinculades al feminisme de la diferència i la representant principal és Vandana Shiva. Aquesta autora índia ha criticat el model de desenvolupament científic i tecnològic que occident ha exportat a tot el món, el qual es caracteritza per la violència exercida contra les dones i la natura. Shiva combina les tesis d'historiadors feministes de la ciència —com Fox Keller i Marchant— amb la tradició filosòfica i religiosa de la seva cultura. D'aquesta manera, Shiva ascendeix de posició i exposa les seves propostes, que resumim tot seguit.

Shiva s'oposa al concepte de riquesa que maneja l'economia capitalista i proposa una idea de riquesa basada en la producció de la naturalesa i en la de les dones. Manté que la dominació de les dones i de la natura que ha exercit la cultura i l'home industrial és part del mateix procés que s'origina en la Il·lustració. Atribueix al pensament il·lustrat un caràcter reduccionista encarregat de formar una economia basada exclusivament en el valor de mercat. És una economia que ha ignorat que el ser humà depèn de la naturalesa; ha dividit el treball en funció del gènere, i ha considerat que el treball de les dones està mancat de valor econòmic. Shiva veu en les crisis econòmiques contemporànies l'evidència que confirma la seva tesi: la riquesa ja no es troba en la producció de béns i serveis, sinó en l'especulació que hom fa d'esquena al futur i als pobres. El valor de mercat ha esdevingut l'únic criteri de riquesa; ja no importa gens que els preus s'allunyin del valor de les mercaderies. Per Shiva, el sistema econòmic vigent no és ni sostenible ni equitatiu, sinó que se sustenta en el deute i en un futur imprevisible, la qual cosa únicament pot generar crisis. Considera que l'home racional occidental actua de manera irracional i amenaça la supervivència de l'espècie. La seva proposta és eradicar les categoritzacions etnocèntriques i universalitzades pel pensament occidental, una vegada que ha quedat palès el vincle que mantenen amb la destrucció de la naturalesa i amb la subjugació de les dones. A canvi, reivindica el principi femení, ja que significa respecte per la vida.

En opinió de Shiva, la lluita econòmica de les dones produeix canvis respecte del valor econòmic i intel·lectual. Les dones, com a productores de subsistència, han demostrat que la natura és fonament i principi de sosteni-

bilitat i riquesa de pobres i marginats. Les dones també han atorgat el valor intel·lectual a aquells que posseeixen els coneixements en supervivència ecològica, un saber que normalment acumulen les dones.

Al model occidental de progrés, basat en l'homogeneïtat del monocultiu, Shiva hi oposa el de la concepció de la biodiversitat, patró que ha caracteritzat el context indi tradicional. La uniformitat de conreus soscava la diversitat dels sistemes ecològics i alhora deteriora la subsistència de les persones, el treball de les quals depèn de sistemes d'explotació diversos (forestal, ramader i agrícola). Al Tercer Món —segons l'autora—, el paper de les dones hi és clau, perquè tant el treball com llurs coneixements tenen una importància cabdal per conservar la biodiversitat i usar-la. I això és així perquè les dones treballen en molts de sectors i hi desenvolupen múltiples tasques. Shiva explica que la biodiversitat en la tradició índia és considerada com una categoria relacional, la qual cosa vol dir que les característiques i el valor de cada element depenen de la relació que mantenen amb els altres. Conservar aquest tret relacional significa acceptar-ne el caràcter sagrat i inviolable que protegeix la integritat. La manera autòctona de producció garanteix allò que és sagrat, que és una espècie de categoria conservacionista; en canvi, les varietats d'alt rendiment importades d'occident trenquen aquesta harmonia, ja que les necessitats que generen alteren el medi i els sistemes de subsistència: desplacen les dones del paper actiu de presa de decisions i l'atorguen a la mà d'obra explotada. Shiva denuncia que l'autoproveïment, tret de la majoria dels sistemes agrícoles sostenibles, sigui invisible per l'economia dominant, la qual solament té en compte la producció de mercaderies. I si, segons el plantejament imperant, la producció de subsistència no és treball productiu, les dones són excloses de la categoria de treballadores. Per les dones, la biodiversitat posseeix un valor intrínsec; pels homes d'empresa, tan sols és matèria primera.

La interpretació de Shiva —com la de les altres pensadores que provenen del feminisme de la diferència— ha estat criticada per les veus del feminisme de la igualtat. Les defensores d'aquest corrent escometen principalment la connexió especial que estableixen entre la dona i la naturalesa; mantenen que acceptar-la significaria tancar definitivament el camí d'accés de la dona a l'àmbit públic.

En aquest anomenat ecofeminisme espiritualista del Tercer Món, cal assenyalar un pensament teològic ecofeminista que prové de la Teologia de

l'Alliberació. El principal interès d'aquesta versió són les dones pobres i els indígenes, que són considerades les víctimes principals de la destrucció de la naturalesa. És un posicionament polític que lluita contra totes les manifestacions de dominació.

M. José Guerra (2001, 121-122) ha establert una línia de demarcació entre els vessants de l'ecofeminisme i la situa entre les que parteixen del principi essencialista i les que apel·len a la premissa social constructivista. Aquestes diferències generen posicions diverses en funció de l'ètica ecològica que susciten. Aquesta autora fa una exposició interessant de les varietats de l'ecofeminisme a partir del tret que considerin més significatiu de la relació entre la dona i la naturalesa. Així, les interpretacions parteixen: a) de la gènesi del racionalisme associat al patriarcat capitalista i de la interpretació de la naturalesa i la dona com a patrimoni; b) del dualisme i de l'axiologia asimètrica que situen la dona i la naturalesa en l'esfera de la irracionalitat, l'emoció i el cos, enfront de la racionalitat, la ment i la cultura, que seria un àmbit propi de l'home; c) de la situació actual de les dones en el món; d) del reduccionisme científic; e) de l'associació simbòlica entre la naturalesa i la dona com a estratègia ideològica de submissió, i, f) de l'activisme local de les dones que han conjugat feminisme, ecologia i solidaritat per garantir la pròpia supervivència.

Després del primer ecofeminisme, en sorgiren altres varietats des de posicions feministes socialistes i anarquistes, les quals relacionen estretament la dona i la naturalesa des dels trets comuns d'opressió, de domini i d'explotació que han patit.

Mary Mellor (1997: 11), des d'una perspectiva que anomena «materialisme ecofeminista», pretén explicar el fracàs socialista com a alternativa al capitalisme, una errada que l'autora situa en la concepció de l'economia. El socialisme, malgrat haver considerat la naturalesa explotadora de la producció capitalista, no amplia l'àmbit econòmic de la societat industrial, però l'autora considera que és necessari eixamplar-la perquè hi puguin caber el punt de vista verd i feminista; és a dir, per deixar de considerar com a externalitats el treball domèstic i de subsistència de les dones i els costos ecològics de la producció. Mellor és especialment crítica amb la resignació davant una presuposada manca d'alternatives en el mercat capitalista. Considera que tot-hom que es preocupi per l'ecologia i estigui compromès amb la igualtat social ha de defugir de la força ideològica dominant: la del sistema capitalista global

de mercat i la de l'estructura econòmica que la sustenta. L'ecofeminisme materialista de Mellor traspasa les fronteres del mercat en afegir al materialisme històric marxista l'anàlisi de la divisió de gènere del treball i la dels límits ecològics de la producció. L'aportació més interessant de Mellor per ventura és que considera la relació entre la dona i la naturalesa com a quelcom construït socialment. El seu argument principal per explicar-ho és que la societat dominada pels homes ha actuat sense reparar en l'existència corpòria humana i, per tant, aferrada a la naturalesa; en el seu lloc ha situat l'*homo economicus* com a model teòric, és a dir, un individu autònom, mòbil, socialment adaptat i competent per decidir lliurement. La proposta de Mellor és conservar els sistemes tradicionals de subsistència per garantir la diversitat de cultures i de recursos.

Una altra via d'expressió ecofeminista és l'anomenada constructivista. Des d'un feminisme de la igualtat, Bina Agarwal atribueix a la responsabilitat de gènere les íntimes relacions entre la dona i la naturalesa afavoridores de la consciència ecològica. La divisió sexual del treball, la distribució del poder, el repartiment de la propietat segons les divisions de classe, raça i casta són les causes que determinen la sensibilitat amb el medi.

En aquest mateix àmbit constructivista, Val Plumwood posa l'èmfasi en la construcció cultural de la identitat humana, utilitzada com a legitimadora del domini masculí.

Per acabar, podem afegir que, de manera comuna, els diferents corrents de l'ecofeminisme remarquen la correspondència amb totes les manifestacions d'opressió, com són el sexisme, la dominació de classe, el racisme, etc. També totes les variants tenen una actitud contrària a la institucional, una ètica política democràtica i reivindiquen la utopia.

4. CONCLUSIÓ

Malgrat que l'ecologisme és una posició marginada dins el pensament feminista, perquè el considera essencialista, és molt important captar l'envergadura d'aquesta nova manera de reflexionar en l'àmbit de la filosofia en general i de la política en particular. Com a teoria crítica, fa aportacions al concepte de naturalesa i als dualismes tradicionals (naturalesa/cultura, subjecte/objecte, ment/cos, home/dona) i pot ser plantejada com a projecte polític. A més a més, com hem pogut veure, l'acusació d'essentialisme

únicament podria afectar-ne el vessant espiritualista, però en cap cas tot el conjunt de plantejaments. En aquest sentit, és molt interessant el discurs que Holland-Cunz (1996, 76) exposa sobre l'acusació d'essencialisme. Aquesta autora defensa un essencialisme teòric i necessari, perquè considera que qualsevol posicionament feminista d'orientació ecològica ha d'incloure allò que anomena essencialismes ineludibles de la vida humana i no humana. Holland-Cunz opina que cal entendre l'ecofeminisme com:

[...] espectre d'enfocaments que, des d'un punt de vista feminista, s'ocupen de la crisi ecològica, de la relació social envers la naturalesa i de la relació entre els sexes. A més, poden oferir solucions pràctiques i enfocaments que van des de la filosofia natural fins a la sociologia, passant per la crítica a les ciències i a la història (1996, 64).

El recorregut que hem fet ens ha de servir per advertir el potencial polític innovador que acumula el contingut teòric de l'ecofeminisme. Una política que integràs les aportacions ecofeministes seria un concepte de política nou, engendrat des de la teoria natural i capaç de concretar de manera analítica la noció de naturalesa i la relació entre els sexes que se'n derivi.

Qualsevol teoria política que pretengui ocupar un lloc de consideració i de respecte no podrà ignorar els raonaments que l'ecofeminisme aporta a l'àmbit de discussió. Tampoc no pot obviar les propostes pràctiques que fa, si hom pretén oferir alternatives al model actual d'explotació —en sentit ampli—, el qual està completament deslegitimat pel que fa als compromisos amb la igualtat i justícia. L'ecofeminisme és un projecte ètic basat en l'autoconsciència com a espècie capaç d'avançar envers la igualtat entre les dones i els homes, participants de la cultura i de la naturalesa. Per fer aquesta passa endavant, caldrà, d'una banda, integrar les dones en l'univers cultural i, de l'altra, acceptar plenament com a humans els trets menyspreats ancestralment perquè han estat considerats femenins. Dit d'una altra manera, hem de modificar el concepte d'espècie i assumir sense prejudicis que formam part de la naturalesa, la qual cosa implica que hem de respectar la resta de sers vius.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÒTIL. *Política*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- GUERRA, M. J. «Ecofeminismos». A: *Breve introducción a la ética ecológica*. Madrid: A. Machado Libros, 2001.
- HOLLAND-CUNZ, B. *Ecofeminismos*. Madrid: Ediciones Càtedra, 1996.
- LLORT I JUNCADELLA, I. «Ecofeminismo(s) o femnismo ecologista». A: http://www.geocities.com/equipasia/Art_Ecofeminismo_Imma.htm.
- MELLOR, Mary. «Un socialismo verde y feminista: la teoría y la práctica». *Ecología Política* 14, 1997.
- PULEO GARCÍA, A. «Género, naturaleza y ética». A: G. Gómez-Heras, José M.; Velayos, Carmen. *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- PULEO GARCÍA, A. «Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de naturaleza y "ser humano"». *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis, 2000.
- PULEO GARCÍA, A. «Feminismo y ecología». A: http://www.nodo50.org/mujeresred/ecologia-a_puleo-feminismo_y_ecologia.html.
- SHIVA, V. «Terra mater: reivindicación del principio femenino». *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Ed. Horas y Horas, 1995 (Cuadernos inacabados 18).
- SHIVA, V. «El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad». A: Mies, María; Shiva, Vandana. *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo, reproducción*. Barcelona: Icaria, 1998

Taula
núm. 42, 2009-2010

JORNADES DE FILOSOFIA 2009 DE LA ASSOCIACIÓ FILOSÒFICA DE LES ILLES BALEARS

LA OCUPACIÓN DEL FILÓSOFO

Manuel Cruz
Universidad de Barcelona

«La filosofía no es más que nostalgia, la necesidad de sentirse en casa en cualquier sitio. Entonces, ¿a dónde nos dirigimos? Siempre a casa»
Novalis

RESUMEN: el autor presenta un análisis sobre las peculiaridades del hacer filosófico centrándose en una reflexión sobre el lenguaje y la terminología filosóficas con la que se abordan los problemas filosóficos .

PALABRAS CLAVE: filosofía, ocupación filosófica, lenguaje filosófico, problemas filosóficos

ABSTRACT: this article presents an análisis on the peculiarity of philosophical work and it is centred in a reflection on language and philosophical terminology which is used to deal with philosophical problems.

KEY WORDS: Philosophy, Philosophical activity, Philosophical language, Philosophical problems.

La pregunta que da título al presente texto admite, sin duda, diversas respuestas, a su vez de diverso tipo. Como de lo que se trata ahora es de arrancar, esto es, de intentar plantear la cuestión de la manera más ordenada y clara posible, empezaré por proponer una, en la esperanza de que cumpla la función de colocarnos en un raíl discursivo que nos permita avanzar en la dirección de clarificar al máximo el asunto.

Esa primera respuesta a la cuestión planteada en el título (la ocupación del filósofo) me lo proporcionaba hace escasas semanas un primo mío, con el que recuperé contacto tras largos años de incomunicación. En un mensaje de correo electrónico me comentaba que iba sabiendo de mí a través de los artículos que, de tanto en tanto, me leía en prensa. Artículos respecto de los cuales él —ingeniero de telecomunicaciones, por cierto— me hacía el siguiente comentario: «no los entiendo *ni pá atrás*, pero supongo que en eso consiste la filosofía», comentario al que yo me apresuré a apostillar lo siguiente: «en efecto, querido primo, has acertado de pleno. Lo que caracteriza a un artículo de filosofía es que no se entienda —o, en su defecto, que se entienda lo menos posible—, pero que transmita al lector la sensación de que eso que no se está entendiendo es un asunto de una enorme profundidad e importancia».

Bromas aparte, algo había en la percepción de mi pariente que no resultaba del todo equivocado. Porque, ciertamente, uno de los rasgos más característicos de los profesionales de la filosofía es el lenguaje del que se sirven, la terminología que manejan con desenvoltura (repleta de seres, entes, trascendencias, contingencias, ontologías, gnoseologías y *noumenos* de variado tipo): la *jerga*, en definitiva, en la que parecen confortablemente instalados. Retengamos, por tanto, este argumento, pero *reservándolo*, como dicen los *chefs* de cocina, para más adelante. Y empecemos entretanto a proponer nuestra propia respuesta, aquella con la que nos sentimos identificados en mayor medida.

Vamos allá. A mi entender, lo que caracteriza a quien se dedica a la filosofía es su permanente preocupación por varios órdenes (o niveles) de problemas. En primer lugar, los problemas relacionados con la propia tradición. Son los profesionales del saber filosófico quienes mayoritariamente —por no decir exclusivamente— leen a Aristóteles, Descartes, Kant, Heidegger o Wittgenstein, y asumen como propias y urgentes las dificultades teóricas planteadas por ellos. Este primer rasgo no permitiría establecer una clara diferencia

con quienes se dedican a otras especialidades del conocimiento. También los libros de física nuclear son leídos exclusivamente por los físicos nucleares, los de microbiología por los microbiólogos, los de paleontología por los paleontólogos, los de botánica por los botánicos y así sucesivamente. (Aunque no es el caso que sólo los escritores o los profesores de literatura lean a Balzac, Proust, Joyce o García Márquez).

Para avanzar en el capítulo de las diferencias habría que hacer mención a un segundo rasgo, éste sí ya mucho más específico del discurso filosófico. Quienes se dedican a esto se reconocen también porque siempre andan preguntándose por el sentido de su propia actividad. De pocos saberes o discursos podríamos predicar esta permanente interrogación. Por no cambiar de ejemplo: los físicos nucleares no están todo el día dando la tabarra con la pregunta «¿qué es la física nuclear?», los microbiólogos no formulan el interrogante «¿qué es la microbiología?», como tampoco lo hacen los paleontólogos o los botánicos.

Pero no creo que estos dos rasgos agoten la especificidad de la actividad filosófica propiamente dicha. ¿Por qué esta escrupulosa puntualización (el «propiamente dicha»)? Porque yo creo que lo enunciado hasta aquí vale para caracterizar al historiador de la filosofía, al profesor de la disciplina y tal vez incluso también al crítico de libros de esta materia, pero no al filósofo en cuanto tal. Éste, compartiendo los dos rasgos anteriores (de no hacerlo, probablemente nos encontraríamos ante un mero charlatán, un especialista en la inane pirotección de las ideas), incorpora un tercero, a saber, la preocupación por determinados aspectos de lo real, de lo que ocurre. La cuestión que ineludiblemente plantea este tercer rasgo es la de a qué particular tratamiento somete el filósofo a esa realidad o esa experiencia que le preocupa.

No resulta fácil entrar en este capítulo sin hacer una referencia a los clásicos. En concreto, a la anécdota, referida por Platón,¹ en la que Tales de Mileto, absorto en la contemplación del cielo estrellado en sus paseos nocturnos, cayó un día en un pozo, provocando con ello las risas de su joven

¹ Concretamente en *Teeteto* 174 AB, aunque con toda probabilidad su origen se encuentre en Esopo, quien, dos siglos antes de Platón (en el sexto antes de Cristo), ya explicaba una historia prácticamente idéntica. Pero tal vez mucho más importante que esto sea la persistencia posterior de la anécdota, que ha merecido comentarios de Heidegger, sin olvidar los de Montaigne, entre otros muchos.

criada tracia, que le acompañaba.² La anécdota a dado pie a una abundantísima literatura, por lo general orientada a la reivindicación de la teoría y a señalar en qué forma el aparente *despiste* del filósofo encierra de hecho un interés por una realidad más importante, más auténtica, más profunda en fin. A menudo dicha reivindicación ha venido acompañada, a modo casi de corolario, de la crítica a tanto presunto realismo, a tanto supuesto *tocar con los pies en el suelo*, que acostumbra a ser incapaz de ver más allá de las propias narices, confundiendo la proximidad a la realidad más inmediata con el conocimiento de la misma.³

Siendo ésta una vía argumentativa ciertamente relevante y válida, optaré en lo que sigue por otra, no demasiado alejada de la anterior, pero entiendo que diferente. Frente a la tendencia de tanto clásico a diferenciar entre *realidades o niveles de realidad*, se trataría de plantear si tiene sentido la sospecha de que el filósofo, enfrentado a la misma realidad a la que se enfrenta el común de los mortales, es capaz de someterla a un tratamiento tal que consiga extraer de ella significados y registros que al resto se le escapan.⁴ Con otras palabras, la hipótesis a plausibilizar sería la de que aquello a lo que el filósofo se aplica es a intentar registrar el auténtico calado de la experiencia, a procurar percibir toda la densidad que ésta nos ofrece y que acostumbra a pasar inadvertida por casi todo el mundo.

Los instrumentos de los que se sirve el filósofo para hacer visible toda (o gran parte de) la riqueza de lo real son sobradamente conocidos.⁵ Y no

² *Vid.* para este asunto el magnífico libro de Hans Blumentberg, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pretextos, 2000.

³ Probablemente una de las formulaciones más rotundas y brillantes de esta postura es la que viene expresada en la famosa máxima: «Nada hay más práctico que una buena teoría» (máxima que he visto atribuida a un sinfín de autores, de Aristóteles a Lenin, pasando por Aristóteles, Hayek, Chesterton, Kurt Lewin, Bertrand Russell o, ¡incluso!, Facundo Cabral).

⁴ Por supuesto que también de este otro enfoque podemos encontrar defensores ilustres. Sin ir más lejos, el Wittgenstein de la *Investigaciones filosóficas* (México/Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM/Editorial Crítica, 1986), escribe en el famoso párrafo 309 (pág. 253): «¿Cuál es tu objetivo en filosofía? Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas».

⁵ A este respecto, cómo no recordar las palabras de Kant, pertenecientes al opúsculo «En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica» (1793), más conocido como «Teoría y práctica»: «Cuando la teoría sirve de poco a la práctica, eso no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría. Que un ignorante, en su presunta práctica, considere a la teoría como innecesaria y superflua resulta, a pesar de todo, aún más tolerable que el hecho de que un experto le conceda un valor puramente escolar (en cierto modo sólo para ejercitar la cabeza), mientras sostiene, al propio tiempo,

sólo en el sentido de que se sepa perfectamente cuáles son, sino también en el de que son instrumentos que cualquiera puede usar. Digámoslo ya: El filósofo se sirve de la palabra y de la razón. La universalidad de tales herramientas —el hecho de que todos los seres humanos las poseen, precisamente porque son constitutivas del ser humano— plantea, sin duda, una cuestión. La de dilucidar por qué, entonces, de entre todos los seres humanos sólo los filósofos ponen dichos instrumentos al servicio de la causa de percibir lo que he llamado la densidad de lo real.

De entre las múltiples respuestas que se podrían ofrecer a la cuestión, tal vez valga la pena subrayar tres. La primera propondría la actitud, la disposición, como el detonante o la diferencia específica que hace que el filósofo se interroge por lo real allá donde otros pasan de largo. Para que esto último no se malinterprete —como si pretendiera dar a entender que el filósofo está *hecho de una determinada pasta* que le conferiría una superioridad ontológica sobre quienes no hacen problema de su desinterés-, valdría la pena recordar aquí a Heidegger (aunque otros muchos podrían venir en nuestra ayuda): lo que caracteriza a un determinado tipo de existencia, lo que él llama *existencia inauténtica*,⁶ no es tanto que sea feliz en la ignorancia o que acepte el desconocimiento con toda tranquilidad, como que hace suyas sin cuestionárselas las respuestas que están disponibles en el mundo, al alcance de todos. ¿Cómo identificar esta otra actitud? ¿Cómo estar seguros de que nuestro interlocutor vive una existencia inauténtica? Muy sencillo: vive así quien, a cualquier cosa que sea la que se le plantee, al mayor interrogante o la más dramática cuestión con que se pueda enfrentar, responde siempre, inexorablemente, con un *ya se sabe...*, y a continuación alguno de los tópicos gene-

que en la práctica todo es bien distinto, que cuando uno sale de la escuela al mundo se percata de que ha estado persiguiendo vanos ideales y ensueños filosóficos; en una palabra: que lo que suena bien en teoría carece de validez para la práctica. Esa máxima —que ha llegado a ser bien común en nuestros días, tan abundantes en dichos como parcas en hechos— ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del canon de la razón, donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente» (Cfr. Kant, «Teoría y práctica», Ak. VIII 275-277; trad. de Roberto R. Aramayo y Manuel Francisco Pérez López, en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial, 2004).

⁶ Repárese en que Heidegger no distingue entre tipos de personas sino entre tipos de existencia, lo que significa, abiertamente, que cualquier persona puede caer en este tipo de existencia, se puede convertir en un *existente inauténtico*.

realizados al respecto. Con otras palabras, lo que en este tipo de personas se echa en falta es precisamente aquello que, al menos en principio, debiera constituir al filósofo: la actitud, la disposición. La actitud y la disposición a dejarse asombrar, a ser interpelado por el mundo y por la propia vida. Sin esa dimensión personal —que también puede manifestarse en forma de avidez intelectual, de curiosidad impenitente— la filosofía no tiene espacio en donde surgir, en donde brotar y en donde, finalmente, ser. Porque, qué duda cabe, el ser de la filosofía es un ser de palabras, de palabras dichas por algún ser humano.

Esta primera respuesta nos lleva a la segunda, que en cierto modo podría ser considerada como un correctivo de la anterior. Y es que, efectivamente, alguien podría sostener, y con consistentes argumentos, que en modo alguno tiene el filósofo el monopolio de una determinada actitud que, en todo caso, debería compartir con otras figuras, que también declaran perseguir parecido propósito. Espero que el ejemplo, sencillo, permita ilustrar lo que pretendo decir: cada vez que en un diario —especialmente en alguna sección *ligera*— un escritor es invitado a que cuente a los lectores *qué ve* en una foto aparentemente *normal*, sin nada aparentemente destacado, y éste responde a la invitación mostrándonos todos aquellos detalles que nos habían pasado desapercibidos, en cierto sentido está actuando como un filósofo, sólo que a su manera. Y al igual que éste, podríamos aportar un sinfín de casos más. Hasta el extremo de que incluso podría llegar a afirmarse que la historia de la literatura por entero puede ser interpretada como la historia de esos episodios, situaciones y realidades que los escritores han sido capaces de ver como cargados de sentido, a pesar de ser, muchas de ellos, absolutamente cotidianos y, por tanto, en apariencia poco significativos.⁷

⁷ En su magnífica novela *La historia del amor* (Barcelona, Salamandra, 2006), Nicole Krauss parece jugar, irónicamente, con esta idea cuando reproduce la necrológica ficticia de un autor, Isaac Moritz, del que se destaca un rasgo y refiere una anécdota: «Era un niño callado y serio que llenaba libretas con detalladas descripciones de escenas de su vida. Una de ellas, en la que observa cómo una pandilla de chicos golpea a un perro, escrita a los doce años, inspiraría el célebre pasaje de [su novela] *El remedio* en que Jacob, el protagonista, al salir del apartamento de una mujer con la que acaba de hacer el amor por primera vez, se detiene a la luz turbia de una farola, con un frío glacial, al ver cómo dos hombres matan a un perro a puntapiés. En aquel momento, sobrecogido por la desgarrada brutalidad de la existencia física, por la «irreconciliable contradicción de ser animales condenados a tener conciencia de sí mismos y entes morales condenados a tener instintos animales», Jacob inicia un lamento, un extático párrafo de cinco páginas, que fue calificado por la revista *Time* como «uno de los pasajes más incandescentes y conmovedores» de la literatura contemporánea». (págs. 91-92).

¿Aboca esta constatación a la conclusión de que no existe una línea de demarcación que permita establecer nítidamente los territorios por los que discurre la frontera entre el quehacer del filósofo y el de otros *profesionales del espíritu*? Ante todo, habrá que decir que la imposibilidad establecer líneas fronterizas inequívocas en modo alguno equivale a afirmar que no existan diferencias. Existen, al igual que existen las coincidencias que se acaban de señalar (entre otras). Digamos, antes de entrar propiamente en la tercera respuesta, que una cierta proclividad, al menos en el terreno del lenguaje, al dualismo realidad/pensamiento, materia/espíritu o vida/arte (aunque hay bastantes más) puede ser fuente de importante confusión al plantear este asunto o, al menos, puede constituir un obstáculo teórico a sortear para resolver el problema que se está planteando (que, en definitiva, es el problema de la especificidad del filósofo). Refiriéndose a la última pareja señalada, Julian Barnes ha escrito: «Para algunos, la Vida es rica y cremosa, está hecha siguiendo una antigua receta campesina y utilizando solamente ingredientes naturales, mientras que el Arte es una pálida fabricación industrial que está constituida en lo esencial de colorantes y sabores artificiales. Para otros, el Arte es lo más auténtico, pleno, bullicioso y satisfactorio desde el punto de vista de las emociones, mientras que la Vida es peor que la novela más mala: no tiene sentido de lo narrativo, está poblada de gente aburrida y de canallas, carece de ingenio, está sobrada de incidentes desagradables, y conduce a un desenlace dolorosamente previsible».⁸

Frente a esta perspectiva antagónica, que cree poder oponer, cual si se tratase de entidades ontológicamente diferenciadas, tales dos ámbitos, habrá que recordar algo que, al menos entre filósofos, ha terminado por convertirse en un lugar común, a saber, que esa presunta realidad, materia, vida (o como sea que se le quiera denominar) no es algo a lo que el pensamiento, el espíritu, el arte (o como sea que se le quiera denominar) le sobreviene desde fuera, desde una perfecta exterioridad. Por el contrario, la idea que ha terminado por hacerse hegemónica es la de que los presuntos referentes ob-

⁸ Julian Barnes, *El loro de Flaubert* (Barcelona, Anagrama, sexta edición en «Compactos»: 2005), págs. 206-207.

jetivos se nos dan ya *cargados de teoría* en cualquiera de sus formas.⁹ En realidad, ni ocasión tenemos de medimos con ninguna presunta experiencia *en crudo*, sino que más bien nuestro problema es el de, cuando nos llega, despojarla de las adherencias interpretativas con las que nos viene dada cualquier realidad.

Con lo que llegamos ya a la anunciada tercera respuesta. Lo que distingue la forma en que el filósofo aborda la experiencia y la forma en que lo hacen otros tiene que ver con el lenguaje. Derramemos ya sobre nuestro discurso (a modo de salsa sobre el plato, ya casi ultimado) aquel argumento que al principio dejamos *reservado* para más adelante. Es todo el lenguaje del filósofo, toda su manera de ver el mundo, además de su particular terminología, los que empapan la experiencia con la que se mide. No existen, desde luego, realidades exclusivamente filosóficas, por la misma razón por la que, en sentido propio, no debería haber temas exclusivamente filosóficos. Todos hablamos de lo mismo, en el sentido de que todos nos referimos a lo mismo. Todos hablamos de lo mismo, pero, claro está, no de la misma manera, subrayando los mismos aspectos, destacando idénticas dimensiones. Por eso al filósofo no deberían inquietarle en lo más mínimo las ocasionales coincidencias temáticas con narradores, poetas o artistas en general. Más bien al contrario, incluso se podría aventurar la hipótesis de que tales coincidencias merecen ser valoradas como un indicador positivo de la calidad de la experiencia. Cuando sobre determinado aspecto, pongamos por caso, de la vida humana, reparan tantos, con tan diferentes lenguajes y perspectivas, señal inequívoca de que estamos ante una experiencia relevante. Tal podría ser el principio general para dilucidar acerca del valor de los asuntos en que se ocupa el filósofo.

⁹ Aunque esta última formulación corresponda casi literalmente a N. R. Hanson (*vid.* especialmente su *Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1977) no es éste el único autor que ha planteado la misma idea en los últimos tiempos (para no tener que remontarnos a Nietzsche). De entre los muchos que lo han hecho, me quedo a los efectos de la presente exposición con Cornelius Castoriadis, quien en *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona, Tusquets, 1983) tiene escrito: «No sabemos nada de Grecia si no sabemos lo que los griegos sabían, pensaban o sentían propiamente. Pero es evidente que hay cosas igualmente importantes relativas a Grecia que los griegos no sabían y no podían saber. Nosotros podemos verlas —pero desde nuestro lugar y a través de este lugar. Y ver es esto mismo. Yo nunca veré nada desde todos los lugares posibles al mismo tiempo; cada vez lo veo desde un lugar determinado, veo un “aspecto”, veo en “perspectiva”. Y yo veo significa que veo *porque* soy yo, y no veo solamente con mis ojos; cuando veo una cosa toda mi vida está allí, encamada en esta visión, este acto de verla. Todo esto no es un “defecto” de nuestra visión, es la visión.»

Principio del que se desprenden conclusiones de diverso tipo, aunque, de entre todas ellas, acaso merezca la pena destacar una: carece de sentido el recelo de tantos filósofos —especialmente los dedicados en exclusiva al trabajo académico— hacia determinados asuntos, de orden, vamos a llamarlos así, más *mundano* o incluso más banal. En realidad, lo que se sigue de lo planteado hasta aquí es que no hay asuntos mundanos o banales, sino tratamientos que sólo son capaces de percibir la dimensión menos importante de tales asuntos. El desafío del filósofo en muchos casos es, frente a ese recelo (a menudo teñido de elitismo), el de intentar mostrar en qué medida un presunto episodio (o realidad) a simple vista irrelevante se puede leer con mejores gafas, con más afinados instrumentos, que permiten mostrar hasta qué punto eso que se nos aparece constituye signo, indicio o indicador de una realidad de mayor calado.¹⁰ Más aún: quizá hasta se podría llegar a sostener que la diferencia entre una presunta *filosofía de la vida cotidiana* y la filosofía sin más (*a palo seco*, como suele decir Javier Muguerza) es únicamente de grado.

¹⁰ En su *Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires, Huascar, 1972) Martin Heidegger cita el siguiente fragmento aristotélico: «De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a unos extranjeros deseosos de ser recibidos por él. Al acercarse lo vieron calentándose cerca de un horno. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les infundió valor —a ellos los indecisos— haciéndoles entrar con estas palabras: “También aquí hay dioses”». A lo cual, el filósofo alemán apostilla lo siguiente: «La multitud de visitantes extranjeros —en su impertinente curiosidad por el pensador— está desilusionada y desconcertada al ver, en el primer momento, lo que éste está haciendo. Creen deber encontrar al pensador en condiciones que, contra la usual manera de vivir de los hombres, lleven todos los rasgos de lo excepcional, de lo raro, y, por consiguiente, de lo sensacional. La multitud espera encontrar, durante su visita al pensador, cosas que —por lo menos durante algún tiempo— den materia para una entretenida charla. Los extranjeros que quieren visitar al pensador esperan verlo quizás en el preciso momento en que —hundido en profunda meditación— piensa. Los visitantes quieren “vivir” esto, no para ser tocados por el pensar sino sólo para poder decir que han visto y oído a alguien del cual, a su vez, sólo se dice que es un pensador». La escena es, ciertamente, gráfica. Sin ningún esfuerzo, uno puede imaginarse a los visitantes decepcionados al encontrarse al filósofo, no sólo en un lugar cotidiano e insignificante, sino también aplicado a una tarea tan poco profunda como intentar entrar en calor. Heráclito percibe la desilusionada curiosidad en sus caras. No era esto lo que esperaban. Pero su decepción es fruto de un error. Esa realidad, vulgar y sin brillo, en la que habita el filósofo no es de menor rango que cualquier otra. De ahí sus palabras a los recién llegados: «También aquí hay dioses».

Llegados a este punto, acaso tuviera sentido plantearse el ejercicio de rebobinar lo expuesto, intentando ver si las últimas afirmaciones permiten — o incluso aconsejan— revisar las anteriores. Porque si el rasgo de la sensibilidad hacia determinadas experiencias es el que define en mayor grado la especificidad del filósofo, habrá que añadir a continuación que dicho rasgo es una constante a lo largo de la historia de la filosofía, no una novedad introducida en los últimos tiempos. En consecuencia, cabrá hacer una interpretación de todo el pasado de la disciplina atendiendo a las cambiantes experiencias en las que los filósofos que nos han precedido han ido reparando. Acerca de las experiencias permanentes, de aquéllas que les han ido dado que pensar desde el principio hasta ahora (y que quizá se podrían identificar con aquellas preguntas que, según Kant, los hombres nunca dejarán de plantearse, a pesar de tener clara conciencia de que carecen de respuesta), podría llegar a afirmarse que la filosofía ha progresado en la medida en que fuera capaz de mostrar que ha sabido ir planteándose cada vez mejor (por ejemplo, depurando falsos problemas, señalando malentendidos, o formulando la cosa con creciente precisión). Pero no está claro que tales experiencias, en caso de existir,¹¹ compongan el grueso de la tarea del filósofo. Que también viene requerido por su tiempo a pensar en las nuevas realidades propias de cada momento, en aquellas situaciones en apariencia inéditas que parecen señalar un punto de inflexión en el devenir de los acontecimientos. No da la sensación de que resulte demasiado pertinente, para este otro orden de experiencias, hablar de progreso de la propia disciplina, en la medida en que en este ámbito de su actividad el filósofo se aplica en exclusiva a intentar ir dando cuenta, de la mejor manera posible, de unas re-

¹¹ Intento insinuar que algunas de las cuestiones que en el pasado se planteaban como permanentes, el paso del tiempo (en algún caso, merced al desarrollo de la ciencia) se ha encargado de mostrar que no eran tales, sino que, por el contrario, admitían respuesta. Pienso en el célebre *dictum ignoramus et ignorabimus* con el que el fisiólogo Dubois Reymond resumía su opúsculo *Sobre los límites de las Ciencias de la Naturaleza* (1872), en el que, entre los asuntos que el hombre está condenado a desconocer, se incluían, junto al libre albedrío o «la finalidad de la naturaleza», cuestiones como la naturaleza y materia de la fuerza o la aparición de la vida, que en absoluto hoy se nos aparecen con ese indescifrable carácter.

alidades que le conmocionan, precisamente por desconocidas e inesperadas y, por tanto, todavía pendientes de interpretación.¹²

Pero, además de la sombra de ininteligibilidad que este planteamiento proyecta sobre la historia de la filosofía, otra consecuencia más se puede sacar de lo argumentado. Si los filósofos en el pasado repitieron todos el mismo gesto, el de intentar extraer de sus experiencias la densidad que contenían, esto es, si para ejercer de filósofos debieron ser capaces de medirse con el tiempo y el mundo que les había tocado vivir, habrá que decir que difícilmente podrá existir un historiador de la filosofía *puro*, un historiador de la filosofía que pueda considerarse, sin contradicción, eso... pero no filósofo. Porque difícilmente podrá entender en los pensadores del pasado esa determinada actitud, esa particular disposición, esa específica mirada hacia lo real que los define como tales (una mirada que escruta, que interroga), aquél que es ciego a las incitaciones de su propia época, aquél que no se siente interpelado por los avatares de cuanto le rodea y cree poder encontrar en los textos del pasado un confortable refugio. Un refugio en el que mantenerse a salvo de los peligros del presente. Justamente los peligros que alimentan al filósofo de raza.

¹² Soy consciente de que, por mor de la claridad, puedo estar incurriendo en un defecto del que yo mismo quise advertir pocas páginas atrás, a saber, el de utilizar una terminología excesivamente dualista, en la que pareciera admitirse una nítida distinción entre realidad o experiencia (en este caso *nuevas*) y lenguaje. Una vez más, la escritora Nikole Krauss (*Historia del amor, op. cit.*) proporciona el ejemplo —se diría que de inspiración borgeana— que muestra, en su exasperación, el absurdo de este dualismo. Sirviéndose de nuevo del recurso del *libro dentro del libro*, cita un pasaje de un texto imaginario en el que se habla del nacimiento de los sentimientos, pasaje en el que el supuesto autor habría escrito lo siguiente: «Ni siquiera hoy en día existen todos los sentimientos posibles. Faltan todavía los que están más allá de nuestra capacidad y nuestra imaginación. Muy de tarde en tarde, cuando aparece una música como nadie había compuesto, un cuadro como nadie había pintado o alguna otra cosa imposible de predecir, entender ni describir, irrumpe en el mundo un sentimiento nuevo. Y entonces, por millonésima vez, el corazón se eleva y absorbe el impacto» (págs. 125-126). Por desgracia para los *sentimentales*, ese presunto nuevo sentimiento no es reconocido en cuanto tal —y, por tanto, no existe en ese sentido— hasta que es nombrado de una manera propia y diferente, hasta que, por así decirlo, además de existencia real, tiene existencia lingüística.

Revista Taula. Quaderns de pensament
2009-2010. Núm. 42, pp. 149-154
ISSN: 0214-6657

LOS VALORES HUMANOS Y EL CEREBRO

Camilo J. Cela Conde, Albert Flexas y Julia F. Chistensen

Evocog

Laboratorio de Sistemática Humana. Laboratory of Human Systematics
University of the Balearic Islands (Spain). UIB (España)

RESUMEN: los autores señalan la existencia de una base evolutiva de los valores humanos a través de estudios de neuroimagen con el fin de explicar con precisión la evolución de la estética y la ética.

PALABRAS CLAVE: evolución, valores, ética, estética, cerebro.

ABSTRACT: The authors point out the existence of a cognitive basis to human values through neuroimaging studies in order to explain accurately the evolution of ethics and aesthetics.

KEY WORDS: evolution, values, ethics, aesthetics, the brain.

Permítasenos empezar con algunas asunciones que cualquier lector interesado en la neurobiología de los valores aceptaría sin ningún esfuerzo. Primero, que la moral y los juicios estéticos son estados funcionales de la actividad cerebral. Hoy en día ésta es una forma muy común de concebir la mente. Segundo, que la existencia y evolución de la ética —y la estética— se entendería mejor si pudiéramos identificar las redes neurales implicadas en los juicios morales y estéticos.

Estas asunciones plantean, sin embargo, algunas dificultades filosóficas. La estética y la ética abarcan una parte importante de la naturaleza humana desarrollada a lo largo de la filogenia como resultado de la evolución por selección natural. Por otra parte, los campos de la ética y la estética incluyen valores éticos y preferencias estéticas. ¿Eso qué significa? ¿Son estos valores también el resultado de la evolución? ¿Incluye la naturaleza humana el contenido de la ética y la estética, es decir, los valores éticos y estéticos?

Relacionar componentes genéticos y valores humanos es una operación prohibida, dado que ello conduce a la llamada falacia naturalista, formulada por David Hume. Ésto es, si inferimos valores a partir de hechos, estamos cometiendo un error lógico. Permítasenos citar textualmente las palabras de Joshua Greene: «Hay una marcada y crucial diferencia entre el 'ser' de la ciencia y el 'deber ser' de la ética» (Greene, 2003). Sin embargo, en el mismo párrafo Greene apunta que las declaraciones científicas podrían ayudarnos a reevaluar nuestros conceptos de moralidad. ¿Hasta qué punto pueden sernos de ayuda? Y, particularmente, ¿hasta qué punto deberíamos reevaluar nuestras concepciones de moralidad para aceptar este tipo de ayuda?

A pesar de la desgana de los filósofos para aceptar los valores como un fenómeno natural, déjennos considerar la siguiente lista de regularidades sociales que están presentes en muchos primates no humanos: reparto de comida, reciprocidad de alianzas, asistencia mútua, justicia retributiva, reconciliación, consuelo y mediación del conflicto.

Estos rasgos conductuales podrían considerarse, en opinión de Jessica Flack y Frans de Waal (2000), como un sentido de la regularidad social que anticipa el 'sentido moral' humano.

La descripción evolutiva que Flack y de Waal hacen de las capacidades humanas para el juicio moral no es un sinsentido científico ausente de

trasfondo filosófico. La Ilustración Escocesa entendió que el «sentido moral» era el elemento que, basado en la compasión, conduce a la elección ética humana. En su explicación de la evolución de la conducta cooperativa, Darwin (1871) expuso que cualquier animal con instintos sociales bien definidos —como los afectos parental y filial— «inevitablemente adquiriría un sentido o conciencia moral, tan pronto como sus poderes intelectuales hubieran devenido tan bien, o casi tan bien desarrollados como los del hombre.» (*Descent of Man*, p. 472). Sin embargo, esta es una situación hipotética —ningún animal ha alcanzado jamás el nivel de las facultades mentales humanas, el lenguaje incluido. De hecho, Darwin señala que incluso si algún animal pudiera lograr un grado de desarrollo de sus facultades intelectuales equivalente al humano, nosotros no podríamos concluir que adquiriría exactamente el mismo sentido moral que tenemos nosotros (*Descent of Man*, p. 473). Por tanto, la conducta moral humana es un producto de la selección natural, pero a la vez es un atributo exclusivo del ser humano.

¿O no?

El paso final hacia los valores humanos llegaría hipotéticamente en nuestra propia especie a partir de algunas modificaciones cerebrales que se fijaron a través de la filogénesis. Tal como sostuvo Terrence Deacon (1997), las capacidades cognitivas de alto nivel habrían evolucionado en nuestra propia especie debido a un aumento de la corteza prefrontal. De este modo, la expansión cortical responsable del desarrollo de valores debería haber ocurrido después del episodio cladístico que separó los linajes humano y neandertal, es decir, hace alrededor de quinientos mil años. Tenemos evidencias de conducta cognitiva de alto nivel en los antiguos entierros de seres humanos modernos. Los entierros son, por sí mismos, una prueba de la existencia de creencias éticas en esa época, desde el Paleolítico Superior al Neolítico. Sin embargo, algunos objetos decorativos, tales como collares y pigmentos de colores, sugieren también la existencia de un sentido estético.

¿Qué había pasado con el cerebro humano en ese momento? Katherine Semedefery y Hanna Damasio (2000) probaron que no existe expansión extraalométrica en ninguna de las áreas corticales de los humanos. En términos relativos, tenemos el mismo volumen parieto-occipital, temporal y frontal correspondiente a cualquier simio. Sólo la capacidad total de nuestro cerebro marca una diferencia volumétrica. Sin embargo, el cerebro humano no es sólo mayor que el de cualquier primate. Consideremos la girificación

cortical, que se mide trazando el contorno interno de la superficie completa del cerebro y el contorno externo con líneas que conectan las cimas de cada giro del córtex. James Rilling y Thomas Insel (1999) estudiaron el índice de girificación de la corteza de los primates, mostrando que ésta, la girificación, es alométrica —cuanto más grande es el cerebro, más girificada está la corteza. Más allá de esta ley general, existe una girificación extraalométrica que se da precisamente en la corteza prefrontal y parietal de los humanos.

¿Podría haber una relación entre los cambios de las áreas frontales y parietales humanas y la emergencia de los valores? Desde la propuesta de la hipótesis del marcador somático (Damasio, 1994), una variedad de artículos ha confirmado la existencia de un circuito que conecta el lóbulo prefrontal con el temporal (Adolphs et al, 1998, Bechara et al. 2000; Moll, et al. 2002; Keightley et al. 2003), ésto es, una red que se activa durante los juicios morales. Las técnicas de neuroimagen pueden localizar algunas de estas redes. Sin embargo, ¿qué decir sobre la estética? ¿Juega el córtex frontal algún papel en el sentido de la estética?

Nuestro grupo de investigación intentó responder esta cuestión a través de un experimento de localización de la percepción estética llevado a cabo con magnetoencefalografía (MEG). La MEG es una técnica que mide los campos magnéticos creados por las conexiones post-sinápticas. Tiene algunas ventajas importantes, como la de ser un procedimiento no invasivo, con una muy alta resolución temporal y buena resolución espacial si se combina con resonancia magnética.

En nuestro experimento, 8 mujeres miraron sucesivamente a un gran número de imágenes decidiendo si cada imagen era 'bella' o no lo era. Así, las propias participantes fijaban la condición estética final de cada estímulo. Como estímulos usamos desde cuadros artísticos, tanto realistas como abstractos, hasta pinturas decorativas y fotografías de paisajes naturales y urbanos.

Los resultados de nuestro experimento muestran que la corteza prefrontal dorsolateral (PDC) se activó cuando los participantes percibían estímulos bellos (fueran naturales o artísticos), alcanzando diferencias estadísticamente significativas. Es interesante hacer notar que esta diferencia de activación tuvo lugar en rangos de latencias desde los 400 milisegundos hasta un segundo. El córtex prefrontal, pues, se activa durante la percepción de imágenes estéticas. Sin embargo, todavía no hemos estudiado la existencia potencial de invariantes, esto es, «universales» que pudieran actuar como

puntos de evidencia de la fijación evolutiva de algunos valores estéticos. Por tanto, volvamos al tema de la moral.

Como informaron Alan Sanfey y colaboradores (2003), la corteza prefrontal dorsolateral se activa en una tarea de evaluación de intercambios justos e injustos como es el llamado ‘juego del Ultimatum’. Dominique de Quervain y colaboradores (2004) también señalaron que el córtex orbitofrontal medial actúa cuando tratamos de integrar los costes y beneficios de castigar miembros egoístas del grupo. A la vista de ambos experimentos, el de Sanfey y el de Quervain, se podría decir que el valor de la equidad depende de un circuito particular, de ciertas redes neurales de nuestros cerebros. Pues bien, nosotros, los humanos, no somos los únicos primates con sentido de la equidad. Los monos capuchinos marrones, *Cebus apella*, parecen seguir criterios similares a la hora de cambiar fichas a cambio de comida (de Waal & Berger, 2000) dado que rechazan un intercambio en condiciones desiguales (Brosnan and de Waal, 2003). Esos monos parecen tener una especie de sentido de la equidad, algo que se ha considerado como el componente principal de la justicia humana por filósofos al estilo de John Rawls (1975).

¿Cuál debe de ser la interpretación evolutiva de este sentido de la equidad compartido con otros primates? ¿Podría esta conducta ser considerada como un rasgo primitivo fijado durante la filogenia de los primates hace varios millones de años? Para aceptar la homología, otros primates de linajes intermedios entre los capuchinos y los humanos como son los monos aulladores, los babuinos, los monos vervet, los gibones, los orangutanes, los gorilas y los chimpancés deberían tener el mismo carácter compartido de la equidad. Sin embargo, como de Waal apuntó en su libro *Good Natured* (1996, p.94), sólo los capuchinos, los humanos y los chimpancés —cuyo comportamiento, de acuerdo con Jensen y colaboradores (2007), no sería en realidad igualitario— parecen mostrar este sentido de la equidad.

Como conclusiones finales, parece que podemos estar de acuerdo en la existencia de una base evolutiva de los valores humanos. La neurobiología puede también aportar pruebas útiles que supongan evidencias de cómo funcionan los valores humanos. Sin embargo, estamos muy lejos de ser capaces de entender la evolución del complejo cerebro/valores. En nuestra opinión, todavía se requiere mucho trabajo científico para poder explicar con precisión la evolución de la estética y la ética.

REFERENCIAS

- ADOLPHS, R., TRANEL, D. Y DAMASIO, A. (1998). The human amygdala in social judgement. *Nature*, 393, 470-474.
- BECHARA, A., DAMASIO, H. Y DAMASIO, A. R. (2000). Emotion, Decision Making and the Orbitofrontal Cortex, *Cerebral Cortex*, 10, 295-307.
- BROSNAN, S. Y DE WAAL, F. (2003). Monkeys reject unequal pay, *Nature*, 425, 297-299.
- CELA-CONDE, C. J., MARTY, G., MAESTÚ, F., ORTIZ, T., MUNAR, E., FERNÁNDEZ, A., ROCA, M., ROSSELLÓ, J. Y QUESNEY, F. (2004). Activation of the prefrontal cortex in human aesthetic perception. *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA*, 101: 6321-6325.
- DAMASIO, A. R. (1994). *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York, NY: G.P. Putnam's Sons.
- DARWIN, C. (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London.
- DE QUERVAIN, D. J.-F., FISCHBACHER, U., TREYER, V., SCHELLHAMMER, M., SCHNYDER, U., BUCK, A. Y FEHR, E. (2004). The Neural Basis of Altruistic Punishment. *Science*, 305, 1254-1258. de Waal, F. B. M. y Berger, M. L. (2000). Payment for labour in monkeys. *Nature*, 404, 563.
- DE WAAL, F. (1996). *Good natured. The Origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DEACON, T. (1997). *The Symbolic Species*. New York, WW Norton & Co.
- FLACK, J. C. Y DE WAAL, F. B. M. (2000). Any Animal Whatever, *Journal of Consciousness Studies*, 7, 1-29.
- GREENE, J. (2003). From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology, *Neuroscience*, 4: 847-850.
- JENSEN, K., CALL, J. Y TOMASELLO, M. (2007). Chimpanzees Are Rational Maximizers in an Ultimatum Game, *Science*, 318, 107-109.
- KEIGHTLEY, M. L., WINOCUR, G., GRAHAM, S. J., MAYBERG, H. S., HEVENOR, S. J. Y GRADY, C. L. (2003). An fMRI study investigating cognitive modulation of brain regions associated with emotional processing of visual stimuli, *Neuropsychologia*, 41, 585-596.
- MOLL, J., OLIVEIRA-SOUZA, R., BRAMATI, I. Y GRAFMAN, J. (2002). Functional Networks in Emotional Moral and Nonmoral Social Judgements, *NeuroImage*, 16, 696-703.

- RAWLS, J. (1975). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RILLING, J. K Y INSEL, T. R. (1999). «The primate neocortex in comparative perspective using magnetic resonance imaging», *Journal of Human Evolution*, 37: 191-223.
- SANFEY, A. G., RILLING, J. K., ARONSON, J. A., NYSTROM, L. E. Y COHEN, J. D. (2003). The Neural Basis of Economic Decision-Making in the Ultimatum Game, *Science*, 300, 1755-1758.
- SEMENDEFERI, K. Y DAMASIO, H. (2000). «The brain and its main anatomical subdivisions in living hominoids using magnetic resonance imaging», *Journal of Human Evolution*, 38: 317-332.

CRISI ECONÒMICA I FILOSOFIA POLÍTICA

Antoni Domènech

Universitat de Barcelona

RESUM: L'article estudia la relació entre la Filosofia política i la crisi econòmica. L'autor afirma que la crisi econòmica s'ha produït pel desplomament del moviment obrer popular mundial, que ens ha portat a un tipus de capitalisme clàssic. Afegeix que a més a més això és una manera històrica i institucional d'entendre les circumstàncies de la justícia, particularment la teoria rawlsiana i conclueix que si un té una teoria ideal, a-institucional i ahistòrica, per molt que un la pugui subscriure axiològicament, el que li passa és que simplement no entén el món actual.

PARAULES CLAU: Crisi política, filosofia política, capitalisme, Rawls.

ABSTRACT: This paper examines the relationship between the economic crisis and political philosophy. The author asserts that the economic crisis has taken place because of the collapse of the international labour movement, which has led to a kind of classic capitalism. Furthermore, it is an historical and institutional manner of understanding the circumstances of justice, particularly Rawlsian theory. The paper concludes that regardless of the possibility of subscribing axiologically to an ideal a-institutional and ahistorical theory, if one exists, it is simply a misunderstanding of our real world.

KEY WORDS: Political crisis, political philosophy, capitalism, Rawls.

El tema que m'han proposat és *Crisi econòmica i filosofia política*. Començaré advertint que jo tinc una opinió molt crítica sobre la filosofia política acadèmica, tot i que, de qualque manera, és l'ofici al qual em dedico.

Dividiré aquesta xerrada en dues parts. A la primera, explicaré la manera com entenc jo la crisi actual i per què és una crisi important, i fonamentalment per què posa en qüestió moltes de coses. A la segona, intentaré contestar la pregunta sobre per què la filosofia política acadèmica n'ha entès poc, d'aquesta crisi, i, en realitat, també del moment històric en què vivim.

Jo crec que quan parlem de crisi —i parlarem de crisi en el sentit quotidià, o del que sentim a la ràdio, o del que parla la gent pel carrer—, parlem bàsicament d'una crisi financera i econòmica i que després té ramificacions. Tots els qui som aquí, fins i tot els més joves, si pensem un moment i ens imaginem que si algú ens hagués dit fa quatre o cinc anys que ara viuríem una crisi tan espectacular i d'una manera tan aclaparadora com la d'aquests darrers dos anys, convindrem que ningú no s'ho hauria cregut. Penseu el que en deia el món acadèmic, aleshores. Perquè això no quedi en una abstracció, recordem que, en el món acadèmic, fa cinc anys, i especialment si es tractava d'un ambient acadèmic que es volgués fer respectar, es feia molt difícil usar la paraula capitalisme, igualment com passava fa deu anys quan, en parlar d'imperialisme, semblava que eres fill de la guerra de les Filipines, i en parlar de classes socials, encara més: les classes socials havien desaparegut! I, en canvi, la vida acadèmica —no, en el món popular, que sempre sol ser més savi, ja que està més lligat als problemes immediats—, s'havia omplert d'eufemismes que en realitat ningú no entenia gaire bé; el més conegut, per començar, és el de la globalització, un mot que ningú no sap què vol dir. El mot globalització és un neologisme, ni tan sols és un anglicisme. S'entén que als anglesos els sigui molt difícil parlar de *worldisation*, però en el món llatí això és ridícul: nosaltres tenim una paraula fantàstica que és *mondialització*. Tot era gràcies a, o per culpa de, la globalització. Tot era globalització: que tenim Internet, i que es podia tenir parella a l'altra part del món?, és la globalització! Que vivim en la societat del risc?, és la globalització!.. No havia petit acadèmic o murri al món que no escrivís un *best seller* inventant-se algun neologisme d'aquests. El 2001 es va posar de moda, no solament entre acadèmics de *petit bureau*, que sempre busquen una moda per apuntar-s'hi, sinó també en els diaris seriosos, dir coses —amb astúcia més administrativa que intel·lectual— com ara que la globalització havia transcendit (això és una edi-

torial del *The Economist* —no és broma—, que és com l'*Osservatore Romano* del capitalisme mundial). La globalització havia transcendit les lleis econòmiques: les velles lleis econòmiques ja no existien i el capitalisme ras ja no s'utilitzava, perquè l'única economia possible era el capitalisme. L'economia globalitzada mai més no coneixeria cicles econòmics i mai més no hi hauria crisis. Això es va escriure al *Financial Times* quatre mesos abans que esclatessin fallides com la de l'ENRON i la famosa bombolla de les «puntcom», i que esclatés i s'ensorrés Wall Street el 2001. Però, uns quants mesos abans, els suposats gurus de l'economia mundial deien que la mundialització havia superat l'economia, que la globalització havia superat les lleis econòmiques i que l'economia ja no tornaria a conèixer cicles. D'allà se'n va sortir inflant una bombolla especulativa, tots sabem com: aquest cop no va ser inflant les accions de Wall Street, sinó inflant l'especulativa immobiliària. Això va ser per una decisió política de la Reserva Federal Nord-americana i del seu cap, Allan Greenspan, que, mantenint unes taxes d'interès baixíssimes, va fer créixer una bombolla especulativa que semblava que ens col·locaria en un món amb més prosperitat; i la gent va oblidar que sempre hi havia cicles.

I així estàvem fa tres anys: semblava que vivíem en un món magnífic, més pròsper que mai, enmig d'una revolució tecnològica magnífica, en la societat del coneixement, en la societat de la informació, on pràcticament no hi havia treball manual, on aviat tots seríem intel·lectuals o informàtics de professió... Ara —i començ a parlar seriosament—, tot això, com hem vist més o manco en broma, si globalització vol dir mundialització —i és l'únic sentit real que té la paraula—, podríem començar a adonar-nos que l'anomenada globalització mundial (i això és una redundància) que ha conegut l'economia des de mitjan dels anys setanta no és pas una novetat històrica. Ho és per als qui tenim la meua edat, que vàrem néixer en un tipus de capitalisme i d'economia molt diferent de la d'ara, no cal dir-ho, i també per als més joves, que únicament han conegut el món terrible que hi ha ara. Per a la generació dels meus pares, i sobretot la dels meus avis, no és cap novetat: és tornar a un tipus d'economia que el món ja havia conegut abans del 1914.

Quan volem donar una mica de sentit i de precisió a la paraula *mondialització*, un índex molt clar —i el preferit dels historiadors econòmics— és el que relaciona la taxa d'exportació de capitals d'un país amb el seu producte interior. I aquest índex ens permet de concloure que mai l'economia mundial no havia estat tan globalitzada, o mundialitzada, com el 1914. Anglaterra ales-

hores tenia una taxa d'exportació de capitals (en relació amb el seu producte interior brut) d'un 7%, que és una taxa que mai cap altre país no ha pogut emular; ni el Japó ni l'Alemanya de la postguerra ni la Xina: mai ningú no l'ha tornada a emular. Entre 1871 i 1914, l'economia va tenir una onada de mundialització bestial, i la mundialització volia dir això: la capacitat d'exportació de capitals. Volia dir que hi havia mercats financers totalment desregulats i del tot internacionalitzats, com ara el mercat mundial del gra, que estava centrat a Xicago i que encara hi està; volia dir que un petit moviment de preus podia provocar una fam canina extensíssima a la Xina i a l'Egipte i causar-hi deu milions de morts. Això és el que significava la mundialització de l'economia; i significava també, naturalment, el colonialisme europeu: significava que tot el centre d'Àfrica podia ser una finca privada del rei Leopold II de Bèlgica, que era propietari de l'Estat Independent del Congo. Si heu llegit la famosa novel·la de Josep Conrad, *El cor de les tenebres*, en què descriu amb un gran realisme el que va significar el terrible colonialisme belga a l'Àfrica central, o les crueltats del colonialisme britànic a l'Índia, o al que ara és el Pakistan, també; o el que s'esdevenia a Irlanda, o al colonialisme de la Tercera República Francesa al Magrib o a l'Egipte. Això és el que realment significava la globalització, que incloïa també el fet que la gent es podia moure pel món lliurement, no com ara, que hi ha una veritable globalització de capitals, però la gent no es pot moure lliurement. Cada setmana veiem gent que mor quan intentava entrar en pasteres a la fortalesa europea; i hi ha hagut més morts intentant entrar a Espanya o Itàlia els darrers deu anys, que en tota la història del mur de Berlín. Abans del 1914 no era així: el meu avi va viatjar de Barcelona fins a l'Índia sense DNI ni passaport, perquè el passaport és un invent posterior al 1918. Si heu vist pel·lícules com ara *El Padrino*, recordareu que a *El Padrino II* —que explica la història de Vito Corleone—, ell arriba a Nova York sense cap paper; li pregunten com es diu i el funcionari no entén el cognom; li pregunta d'on és i diu que és de Corleone i, per això, queda amb el nom de Corleone; el tenen quaranta dies a l'illa aquella, al riu Hudson, davant Nova York, en quarantena, i després entra als Estats Units. Milions de gallecs, napolitans i sicilians van emigrar a l'Argentina en aquella època i ningú no els demanava res; i centenars de milers d'irlandesos van emigrar als Estats Units cap al canvi de segle i ningú no els preguntava tampoc res. Això era una economia veritablement mundialitzada, sense cap mena de control ni trava. El capital s'hi movia amb tota llibertat i la força del treball també es

movia lliurement; ara això no passa. I això va causar els desastres i les tragèdies de la primera meitat del segle XX.

Si pensem en la preguerra mundial, tothom va entendre —i «tothom» vol dir que tant la dreta com l'esquerra ho van entendre— aquella guerra com una guerra entre potències imperialistes que es disputaven allò que els alemanys anomenaven *lebensraum*, l'espai vital, també colonial. La Primera Guerra Mundial —va ser la guerra més terrible que havia conegut la humanitat i va deixar una nafra terrible en la consciència europea, i particularment en la generació, diríem, dels meus avis—, va ser una conseqüència d'això. Després de la Primera Guerra Mundial, van tenir lloc una sèrie de revolucions o contrarevolucions com a resposta a aquell origen. Després —i també abans de la Primera Guerra Mundial—, aquest tipus de capitalisme bestial, el capitalisme que de vegades és anomenat —i no sense fonament— «el capitalisme de la Belle Époque» o «capitalisme mundialitzat» o «economia de la llibertat total», causà desigualtats socials bestials, una explotació terrible de la classe obrera, i una polarització social bestial, i explica el naixement del moviment obrer, el qual, al seu torn, explica l'auge i el desenvolupament dels moviments socialista i anarquista. Si pensem un moment en això, podem fer un petit recompte: 1905, la primera gran Revolució Russa; 1906, la primera gran revolució a Finlàndia; 1907-1908, una quantitat ingent de vagues generals a tot Europa, que tingueren com a resultat que, als països on aquestes vagues van ser més fortes, s'instauraren les monarquies constitucionals —no parlamentàries— i van concedir el sufragi universal.

Les monarquies constitucionals europees concedeixen aleshores el sufragi universal. El sufragi universal és una conquesta del moviment obrer a Europa; als Estats Units, també, però seria més complicat d'argumentar, però a Europa el procés és molt clar. El sufragi universal va ser la gran reivindicació del moviment obrer socialista al segle XIX, i es va aconseguir a finals del segle XIX i a principis del XX. Té dues puntes molt clares: la gran onada de vagues generals a Europa, entre 1892 i 1893, quan va arrencar el sufragi general, per exemple, a la monarquia belga, i la gran onada de vagues generals de 1907 i 1908, que va arrencar el sufragi universal a les monarquies escandinaves i a la monarquia austrohongaresa, però no a Anglaterra. De sufragi universal, el 1908, solament n'hi havia allà on l'havia conquerit el moviment obrer, o sigui: a Bèlgica, a la monarquia escandinava, a l'austrohongaresa i a les dues úniques repúbliques que aleshores hi havia al món,

que eren França i els Estats Units. No hi havia sufragi universal enlloc més. I això que per «sufragi universal» hem d'entendre que era el sufragi universal masculí. El sufragi universal ple, a tot el món, no arriba fins després de la Primera Guerra Mundial, quan es desplomen totes les monarquies constitucionals europees, i els partits socialistes i obrers prenen el poder a Alemanya, Anglaterra i França. Uns quants anys després, el 1931, el sufragi arribà a Espanya i s'assolí el sufragi universal ple, també el femení. Quan les feministes acadèmiques de per riure us expliquin que els socialistes han estat masculistes i antifeministes, no els feu cas: el sufragi universal femení sempre l'han atorgat partits obrers, com ara el Partit Laborista anglès, el 1927, o el PSOE, el 1931. L'Esquerra Republicana (Izquierda Republicana), malgrat que eren molt simpàtics, va votar contra el sufragi femení i únicament el PSOE va votar a favor del sufragi femení. A França, el sufragi femení no va arribar fins l'any 1949, gràcies al Partit Socialista i al Partit Comunista francesos.

Si mirem tot el que ha passat des de 1905 fins 1939, tot plegat és una catàstrofe. Les dues guerres mundials més sanguinàries i terribles que ha conegut mai la humanitat i un seguit de revolucions i contrarevolucions. Comencen l'any 1905, a Rússia, la primera; després, la Revolució Mexicana, el 1919, que determina molts esdeveniments posteriors al llarg del segle XX, més del que pensem els europeus; la primera gran Revolució Xinesa, de Sun Yant-Sen, el 1911; la segona i definitiva gran Revolució Russa, de 1917; i totes les revolucions centreeuropees, entre 1918 i 1921, i l'ascens del feixisme, que de cap manera no estava disposat a consentir la democràcia a Europa. El feixisme no és un fenomen anticomunista, com s'ha dit, sinó que és un fenomen antidemocràtic i antirepublicà. El feixisme italià i, després, el feixisme o nazisme alemany, són reaccions contra Weimar i contra la constitució republicana a Weimar, i també contra la irrupció de la democràcia republicana a Europa, perquè arreu d'Europa hi havia oligarquies que no estaven acostumades a conviure amb les llibertats polítiques i parlamentàries. I aquesta gran contrarevolució europea —que és una reacció a l'aparició i la consolidació de la democràcia a Europa— acaba els anys trenta, amb la revolució republicana i després, finalment, la victòria de la contrarevolució a Espanya, que és el preàmbul de la Segona Guerra Mundial.

Després de la Segona Guerra Mundial, tota una generació que havia viscut d'una manera dramàtica aquests anys —i els símbols d'aquesta generació podrien ser el president Roosevelt, als EUA, o John Maynard Keynes,

l'economista britànic que havia participat en la mesa de negociacions de Versalles a París, el 1919, i que se'n va retirar— arribà a la convicció clara i cabdal que el tipus de capitalisme mundialitzat i desembridat anterior a 1914 —i que entre guerres havien intentat reflotar una vegada i una altra, però que no ho aconseguiren— era incompatible amb la convivència pacífica de la humanitat i, fins i tot, amb la pervivència d'una economia més o menys capitalista de mercat. I aquesta convicció, que defensaven una generació d'economistes i de polítics que havien viscut la tragèdia europea i mundial, va fer que decidissin posar fi a aquell procés històric i desmondialitzar l'economia. Aleshores, l'economia va ser conscientment desmondialitzada a partir de 1945. Ara parlem de Breton Woods, que està de moda, perquè molts volen fer un nou Breton Woods i no ho aconseguen. Breton Woods, la gran conferència de cent quaranta i escaig països que tingué lloc als Estats Units —Keynes hi va tenir una influència molt important, desgraciadament no tan important com hauria estat aconsellable—, va ser un disseny de desmondialització de l'economia, senzillament perquè la mundialització de l'economia havia portat el món al desastre. Quan Keynes sortí de Breton Woods, el *Financial Times* li féu una entrevista que es va fer molt famosa. Li demanà: «Què pensa vostè que s'ha aconseguit a Breton Woods? Vostè no ha aconseguit tot el que volia?». I Keynes va respondre: «No hem aconseguit el que volíem, perquè els nord-americans no ens han deixat, però hem aconseguit una cosa molt important. El més important que hem fet a Breton Woods és que hem aconseguit afirmar, per primera vegada en el dret internacional públic, el dret dels països democràtics a controlar els moviments de capitals».

Què passa quan no es controlen els moviments de capitals? El que passa —com va dir Keynes en el seu moment— és que no hi ha democràcia o, dit d'una altra manera, es forma un Parlament virtual. Si el Parlament d'un país democràtic no es reserva el dret —i no el fa valer internacionalment— de poder controlar les entrades i sortides de capital, es forma —deia Keynes— un Parlament virtual de gent que vota amb els diners. Aleshores, una decisió d'un Parlament sobirà d'un país que no els agrada és contraposada, contrarestada, per un moviment de capitals, que és com un Parlament virtual antidemocràtic, perquè, en realitat, no l'ha escollit ningú. Per tant, desmondialitzar l'economia, l'intent que tingué relativament èxit de desmondialitzar l'economia que es va fer a partir de Breton Woods, era fonamentalment un procés i un moviment de reafirmació de la sobirania dels pobles i de reivindi-

cació de la capacitat dels respectius parlaments democràtics per controlar coses molt bàsiques de la seva vida social i econòmica; i, bàsicament, de controlar els moviments de capitals. Quan tu controles els moviments de capitals, has començat a desmondialitzar l'economia. Naturalment, després ve tot això que han explicat els periodistes —i que, en part, és veritat—: el keynesianisme significa intervenció de l'Estat en l'economia i més coses. Tot això, però, és el que és menys important. Naturalment, el keynesianisme significa la intervenció de l'Estat en l'economia. Més endavant parlaré d'això i del que significa que l'Estat intervingui en l'economia. El que és més important, però, no és la intervenció de l'Estat en l'economia, perquè això sempre ho fa. El que és més important és saber de quina manera intervén l'Estat en l'economia. La intervenció de l'Estat en l'economia, com la que va aconseguir Keynes i Kalecki i tot un gran moviment de gent socialista i no socialista —però, diguem-ne, lúcida—, sobre el que havia estat el desastre d'una economia mundialitzada: la idea constant era que era fonamental controlar el moviment del capital.

L'arquitectura de Breton Woods pivotava al voltant d'això. Si en volem el programa polític de fons, també el va resumir Keynes en una formulació brillant —com ho eren totes les que feia—, quan va dir: «Del que es tracta és de fer l'eutanàsia al rendista». És a dir, una economia mundialitzada com la que hem tingut des de 1871 és una economia en què finalment qui hi surt guanyant, qui mana, són els rendistes; i els rendistes són, en concret, el capitalisme financer especulatiu que especula amb diners sense guanyar-los; l'economia de casino, com va dir també encertadament Keynes. I, més que ningú, els rendistes monopolistes, és a dir, aquella gent que treu benefici no de la seva producció de béns, sinó de la posició de poder i d'avantatge injust que té sobre els mercats. Aquesta gent, els rendistes, són els qui havien dominat l'economia mundial i els qui l'havien abocada al desastre. Per tant, si volem una economia sana, haurà de ser una economia desmondialitzada; l'Estat hi haurà d'intervenir molt fortament en contra de les rendes, és a dir, hi haurà d'intervenir fiscalment d'una manera molt agressiva contra les rendes monopolístiques i contra les financeres. En aquest punt, entronquem amb una llarga tradició que venia del New Deal dels Estats Units, per exemple, la Llei Glass-Steagall de 1933, que impedia la fusió entre la banca comercial i la d'inversions.

De totes maneres, no som aquí per fer lloances del —diguem-ne— capitalisme socialment reformat que es va implantar a partir de la Segona Guerra Mundial i de Breton Woods, sinó per explicar quina ha estat la pauta

històrica del últims trenta anys. La pauta dels últims trenta anys, podríem dir, política, econòmica, cultural..., tot i que més sovint solem dir econòmica. El que ha passat aquests trenta anys ha estat la venjança del rendista: hem assistit a la voladura de tota l'arquitectura institucional creada immediatament després de la postguerra mundial i, per tant, a la remondialització de l'economia. El tret de partida el va donar el trencament dels acords de Breton Woods que va fer Nixon l'any 1971, que fou el punt de partida de l'anomenada globalització. Des d'aleshores, l'economia s'ha remondialitzat i s'ha perdut absolutament la sobirania popular i la de les nacions; s'ha esvaït la capacitat dels governs democràtics per controlar els moviments de capital i han tornat a emergir els parlaments virtuals financers que dicten la política econòmica que han de seguir els governs. Quan Lula pujà al poder —de la qual cosa tothom se'n va alegrar molt—, recordem que va torbar-se molt poc temps a descobrir que gairebé no tenia control sobre la política econòmica del Brasil i que havia de mantenir, per exemple, uns tipus d'interès del 15%, perquè, si no, hi havia unes enormes fugues de capital que ell no podia controlar. Això és el parlament virtual: la contramesura a qualsevol decisió democràtica del poble brasiler de tenir un altre tipus de política econòmica.

Com ha estat possible això? Els darrers trenta anys hi ha hagut una espècie de contrarevolució, o, si voleu dir-ho d'una altra manera, una espècie de contrareforma que ens ha tornat a la Belle Époque, i en això la nostra època s'assembla també a la Belle Époque. Hi ha hagut —diguem-ho així— una reconstitució dels mercats financers internacionals: s'han derogat totes les lleis que tendien a fer aquella eutanàsia al rendista, entre d'altres, la que hem dit anteriorment, la Llei Glass-Steagall, que va ser derogada en una de les decisions més catastròfiques del molt catastròfic període del mandat de Clinton. Per això, aquests darrers dos anys vivim una crisi que recorda molt —i no entraré ara en els detalls sobre fins a quin punt és igual o diferent—, i els periodistes hi estan d'acord, la del 29, entre altres coses, perquè lleis molt fonamentals de control de capital financer que havien estat posades durant el New Deal van ser derogades els anys noranta del segle passat. Hi ha una altra cosa que és important també en aquesta espècie de caricatura que faig de la situació —perquè, el que faig no és altra cosa que una caricatura—, i aquesta cosa tan important crec que és la pregunta següent: com ha estat possible això? Llevat que creguem en teories de conspiració, aquí hi ha hagut un geni del mal, que potser treballava per a l'Administració Nixon i que potser

era un tipus com Kissinger, però que ho ha pensat tot per abocar-nos al desastre. Quan Nixon i Kissinger van derogar Breton Woods i quan, dos anys després, van pegar el cop —és un cop que té molta importància política i econòmica per a la història de la segona meitat del segle XX— contra el New Deal, aleshores, òbviament, no tenien ni idea de les conseqüències que tindria la seva decisió. Semblava que solament serien petites lesions, d'aquelles que s'acumulen, però que han portat a la reconstitució del capitalisme de la Belle Époque —per continuar aquesta broma. Com ha estat possible això?

Una dada que em sembla que és molt important per esbrinar-ho és tenir en compte que hi ha moltes maneres de mesurar paràmetres socials, i tots són importants i causalment explicatius. Entre la quantitat de paràmetres que podem tenir en compte, n'hi ha un que és interessant perquè és molt explicatiu, més que il·lustratiu: és el paràmetre que mesura les hores de treball perdudes per haver fet vaga cada any. Podríem fer una corba que arranqués, per exemple, l'any 1945 i arribés fins a 2009 per veure l'evolució que ha tingut. Si ara poguéssim dibuixar-la, veuríem que, des de 1945, aquesta corba puja, perquè de cada vegada hi ha més hores perdudes per vaga a tots els països dels quals se'n tenen dades fiables, i són bastants. No és important que siguin —i això és curiós— del primer o del segon món: aquesta corba val per als Estats Units, per a Europa occidental i també per a l'Argentina. En tots els casos puja i té un pic molt curiós al final dels anys cinquanta. Aquesta evolució serveix igualment per a l'Espanya franquista, quan, tot i la repressió permanent, també hi havia vagues; hi va haver un punt culminant de milers i milers d'hores perdudes per vaga entre 1968 i 1971. Si mirem des de 1971 fins fa dos anys, aquesta corba es desploma. El que passa els anys setanta —i jo no crec en teories de la conspiració, perquè no hi ha ningú que hagi planificat el que ha vingut— és que les elits mundials són plenament conscients que les coses no van bé; que augmenta la radicalització del moviment obrer i popular a l'Europa occidental i als Estats Units.

Recordeu que, als Estats Units, els anys seixanta hi va haver un cop d'estat tècnic —no com el que hi ha ara a Hondures— ben evident: als Estats Units assassinaren el president de la República —un assassinat que encara no han esclarit i que segurament no resoldran mai—, el seu germà —que era un candidat d'èxit a la presidència de la República— i també els dos dirigents negres més importants dels moviments dels drets civils, Luther King i Malcom X. Va ser un cop d'estat, perquè l'assassinat de Kennedy va ser un cop d'estat

tècnic; i qui arribà després fou Nixon, que guanyà les eleccions el seixanta-vuit. I, amb Nixon, començà la contrareforma.

Una altra manera d'analitzar la història —a part de la taxa d'hores perdudes— és veure'n la taxa de sindicalització. Aquesta dada també és molt important: la taxa de sindicalització s'ha desplomada a tots els països de l'OCDE. Per exemple, als Estats Units, era del 23% - 24% i ara és inferior al 12%. A França, en aquest moments, és del 5% i, a Espanya, és del 4,5%. Els únics països que han mantingut taxes de sindicalització elevades són els països que tenen una socialdemocràcia forta, per exemple, Alemanya. La IG Metall, que és l'organització obrera més important del món, hi manté una taxa de sindicalització increïble: el 70%.

De què ha estat conseqüència aquesta crisi? Repeteixo que és una crisi que ningú del *maistream* de la vida acadèmica normal havia previst. Una de les explicacions més convincentes l'ha feta l'historiador econòmic Robert Brenner, però també n'han tractat altres economistes que no són del *maistream*, sinó que són socialistes que s'han mantingut més o menys fora de la vida acadèmica més o manco oficial. La seva idea general és que aquesta crisi és una crisi clàssica. El capitalisme ha conegut sis crisis d'aquests tipus des que existeix, és a dir, des del segle XVII fins ara. No és pas una crisi que s'assembla tant com es diu a la de 1929, sinó que s'assembla més aviat a la de 1857, la qual va ser analitzada per Marx amb molt de detall. Marx tingué la sort de veure una crisi molt semblant a la que vivim nosaltres, una crisi que ha estat provocada per un descens acumulat durant molts anys de la taxa de benefici de les empreses productives normals i, a conseqüència d'això, s'ha produït un moviment de financerització de l'economia. Tot això genera un lèxic molt abstrús, però, per als qui no són economistes, ho podem explicar amb paraules molt comunes. Per exemple: si jo tinc una empresa que fabrica sabates i la meua taxa de benefici és inferior al sis per cent, començo a tenir problemes; quan és del dos per cent, tinc molts problemes; quan és de l'u per cent, tinc moltíssims problemes. Llavors puc fer diverses coses, i una és esclavitzar els meus treballadors, prendre'ls els drets que tenen; fer una ofensiva brutal contra els sindicats; impedir que els meus treballadors se sindicalitzin, i restaurar el meu marge de benefici en contra dels drets dels meus treballadors. Això s'ha fet. Hi ha hagut una ofensiva conscient, clara, expressa, de les elits empresarials mundials contra els sindicats i contra els drets dels treballadors, que ha estat incontestable des dels anys setanta.

I també puc fer una altra cosa: puc espoliar el patrimoni públic, puc exigir privatitzar empreses públiques. Què és una empresa pública? Una empresa pública, qualsevol empresa pública, no és més que un patrimoni acumulat durant tres, quatre, cinc o sis generacions de treballadors. Aleshores, puc atacar el sector públic i puc espoliar-lo. Això ho hem vist per tot arreu els últims trenta anys i el cas més espectacular —perquè, a més, és una elit que no té manies— és el cas argentí. Pensem que, fa uns anys, l'Argentina tenia una economia pública extraordinària, una xarxa de trens molt millor que l'espanyola i molt millor que la de molts països europeus, pública, i això ha estat malvenut. Aerolíneas Argentinas era una companyia molt millor que Iberia i va ser privatitzada i destruïda, i la gent se'n va embutxacar els beneficis. Per tant, puc fer això i també puc espoliar el patrimoni públic natural. Per exemple, puc decidir que l'Estat em doni suport perquè jo tingui la patent dels gens d'una espècie d'arròs que centenars de generacions de camperols hindús han cultivat durant milers d'anys. A partir del moment en què l'he patentada, aquests pobres desgraciats m'han de pagar a mi els drets intel·lectuals. Això ha passat amb l'arròs basmati i amb molts altres productes. És a dir, també puc lluitar directament contra els treballadors, destruir-los els drets i restaurar el marge de benefici a partir d'aquesta lluita contra els treballadors, perquè puc espoliar el patrimoni públic.

Puc fer una tercera cosa: sobre tot allò que no em genera benefici produint-ho, puc obtenir-ne especulant-hi financerament. I, per fer això, què necessito? Necessito unes lleis que em permetin ser Bernie Madoff, per exemple. Bernard Madoff és una metàfora del que ha passat arreu els darrers anys. Tot el sistema financer mundial és un esquema Mals, que abans es deia un esquema Ponzi, conegut des del anys vint. És un esquema piramidal que pot durar anys i que dóna una il·lusió de prosperitat. Per exemple, sabeu que així va començar Ponzi al Xicago dels anys vint? Va ser l'home més ric de Xicago amb aquesta estafa, que és una estafa molt senzilla. Jo començo a aplegar inversions i dic que dono uns interessos del 10% mensuals a qui deixi en el meu calaix un mínim de mil euros. Si tu vénis i em deixes 1.000 euros, jo et donaré, cada final de mes, 100 euros, i te'ls dono religiosament. Quan corri la veu, el teu amic no voldrà ser menys. Fins que al final molta gent hi deixa 1.000 euros o 2.000 euros, i jo els serveixo un interès mensual del 10%. Com serveixo aquests interessos? Amb els diners que em van entrant. Tot-hom pot entendre que això, en realitat, és una estafa, perquè aquest diners

jo no els inverteixo en res productiu. Simplement, amb els diners que entren serveixo els interessos que he promès. Arriba un dia, però, que l'esquema Ponzi es col·lapsa: això ha estat la financerització, és a dir, es creen uns esquemes especulatius completament desconectats de l'economia real i que donen una falsa il·lusió de prosperitat. Posem, per exemple, que jo som el senyor Ponzi, al Xicago dels anys vint. Al meu barri, les velletes, les vídues i els treballadors que tenen estalvis me'ls posen, i jo els serveixo un interès del 10% mensual. Si tu ets una vídua que tens 10.000 dòlars, me'ls deixes i jo et dono un 10% mensual i, de sobte, et veus amb 1.000 dòlars al mes. Això són molts diners per a uns petits estalvis. Si tots teniu 1.000 dòlars al mes, el barri, de sobte, és ric, però aquesta prosperitat és il·lusòria. Arriba un moment en què quan ja no puc continuar servint els interessos, tanco la barraca. Tothom vol retirar els diners, però jo ja no tinc res per pagar-los. Amb aquests diners anava estret i, de cop, un barri que es considerava ric gràcies al senyor Ponzi, resulta que és pobre i miserable. Doncs això és el que passa en un esquema de financerització.

La financerització que hi ha hagut arreu del món, i d'una manera espectacular els últims deu anys, ha estat un esquema Ponzi a gran escala i ha esclatat. Penseu, per exemple, que als Estats Units —això mateix podríem dir d'Europa, però és als Estats Units on ha esclatat la crisi de les hipoteques d'alt risc—, un treballador assalariat mitjà, mascle, l'any 2007, quan va esclatar la crisi, tenia un salari igual o una mica inferior que el real de 1971. És a dir, entre 1971 i 2007, els salaris reals no havien crescut. Suposadament, la riquesa havia crescut molt al país; tothom nedava en l'abundància i tot era meravellós, però els salaris reals no havien crescut. El setanta i escaig per cent del producte interior brut de l'economia nord-americana ve del consum.

Els Estats Units han deixat de ser un país productor i són un país que fa molts anys que van tirant de veta. Els nord-americans consumeixen i això explica el creixement del seu producte interior brut. Aquest consum, però, és tot a crèdit, és a dir, si no hi hagués hagut crèdit, l'economia dels Estats Units s'hauria ensorrat, ja que no hi hauria hagut demanda efectiva perquè el salari real no creixia gens. I això s'ha acabat, també. I, per què s'ha acabat? Perquè el crèdit que et donaven era un crèdit basat en la inflació d'actiu. I això els espanyol ho poden entendre molt bé, perquè a Espanya ha passat el mateix. És a dir, tu compraves una casa —per exemple, jo em vaig comprar una casa el 1992— i aquesta casa et costava 100.000 euros. L'últim cop que la vaig

taxar, perquè hi havia de obra, l'any 2006, valia 600.000 euros. Vol dir que jo, sense fer res, entre el 1992 i el 2006, havia sextuplicat els meus ingressos. Què podia fer, amb això? Podia anar al banc i dir: miri, jo tinc una casa que val 600.000 euros i vull un crèdit de 500.000, i el banc em donava el crèdit a l'acte. Jo som catedràtic d'Universitat i tinc uns ingressos bruts molt superiors als 60.000 euros l'any i, per això, no hi ha cap problema. A casa meva, però, tinc una al·lota que em ve a ajudar; és marroquina, té vint-i-quatre anys, i guanya menys de set-cents euros al mes. Aquesta nina em va demanar consell, perquè li oferien comprar un pis a un poble a prop d'on visc jo, amb una hipoteca a quaranta anys i a pagar set-cents euros al mes; li donaven ja el crèdit, o sigui, tant com guanyava cada mes. «Bé, ja faràs més feines i tal... I et donem el crèdit igual». Els bancs donaven crèdits sense més. I, quina era la idea? La idea era que aquesta casa que et compraves, després de tres o quatre anys, hauria duplicat o triplicat el valor, i el comprador encara es podria endeutar més. Aquesta ha estat la dinàmica de les hipoteques d'alt risc (*subprime*). Quan això s'ha acabat, si jo hagués demanat un crèdit de 600.000 euros i me l'hagués gastat en viatges al Carib, en sibirismes més sofisticats, a pagar els estudis a la meva filla, o en el que jo hagués volgut, ara em trobaria amb un deute de 600.000 euros i que la meva casa potser no valdria més de 300.000 o 400.000 euros, perquè els actius s'han desplomats. Ens passaria el que els anglosaxons anomenen la *negative equity*, que és intraduïble al català, però que equival a la fallida tècnica; és a dir, m'he endeutat per un actiu i aquest actiu val menys en aquests moments que el deute que tinc.

El gruix de la classe obrera nord-americana està en situació de fallida tècnica i els salaris reals no solament no s'han apujat des de 2007, sinó que s'han abaixat. Ara hi ha les targetes de crèdit.

Ara hauríem de parlar de filosofia política, però abans deixeu-me que us expliqui una anècdota molt divertida. Jo tinc un amic economista, és nord-americà i es diu Dan Baker, un tipus que no m'estranyaria que algun dia fos Premi Nobel perquè apunta maneres. És un economista molt prestigiós acadèmicament, però està vetat en els mitjans de comunicació; per exemple, no pot publicar al *New York Times* ni a cap d'aquests mitjans, i ha de publicar a revistes com *Sin permiso* o *Counterpoint*. Fa un mes, el *New York Times* va publicar un article de dos economistes sobre això que suposo que tots heu sentit parlar: els «brots verds» de l'economia. Aquests dos economistes de

l'establishment nord-americà deien que la recuperació començaria a partir de l'u de març de 2010. Dan Baker va enviar una carta al *New York Times*, en què deia: «He llegit un article de Tal i Tal, en què diuen que la recuperació començarà cap a l'u de març de 2010. Crec que és important que els lectors del *New York Times* sàpiguen que aquests dos senyors fa tres anys van publicar un article, també al *NYT*, en què deien que els fonaments de l'economia nord-americana eren solidíssims, i que mai no hi hauria cap crisi. Jo crec que és bo que els lectors del *NYT* coneguin això, perquè no es facin gaires il·lusions amb la capacitat predictiva d'aquests senyors».

Amb la filosofia política ha passat una mica el mateix que amb la teoria econòmica establerta. Hi ha dos tipus de filosofia política: una de seriosa i altra de broma. La filosofia política de broma és això de Foucault i Derrida i les modernitats líquides, els quals, en fi, no hi ha ningú seriós que se'ls prengui seriosament. És això que el filòsof nord-americà Harry Frankfurt va dir el *bullshitting*, el tipus de gent que no pots dir que siguin falsaris, perquè el falsari distingeix entre la veritat i la mentida i ment conscientment. Aquells, però, són gent que han perdut la capacitat de distingir el que és veritat i el que és mentida, i per això diuen coses delirants.

La filosofia política seriosa, des del meu punt de vista, és la que està associada a grans noms com Rawls, Dworkin i, en un cert sentit, a Habermas, etc., i únicament parlaré d'aquesta filosofia. Els altres, com que no entenen res, en general tampoc no estranya que no entenguin què ha passat al món i que no hagin pogut anticipar-s'hi.

Em centraré en el més famós dels filòsofs polítics seriosos, John Rawls, que, a més, és famós perquè s'ho mereix. Donaré per suposat que ja coneixeu el discurs bàsic de Rawls. Voldria usar tres característiques de la filosofia política de Rawls que són molt importants, però en les quals la gent normalment no es fixa. Si ens hi fixem amb una mica de cura, potser entendrem per què, des d'un punt de vista rawlsià, resultaria tan difícil entendre la crisi, i dir coses interessants sobre la crisi i el món en què vivim.

Les tres coses que vull subratllar de Rawls són aquestes. Primer: Rawls va construir una teoria de la justícia i va advertir des del començament, des de les primeres pàgines del llibre, una cosa en la qual tant els rawlsistes com els antirawlsistes no s'han fixat suficientment, però que ell va advertir amb honradesa absoluta. Va advertir que la seva teoria de la justícia era una teoria ideal, i va distingir entre una teoria ideal de la justícia i una teoria no

ideal. Què vol dir això? Vol dir que nosaltres, en un exercici especulatiu, podem imaginar què seria una societat justa i podem discutir-ne els pros i contres. Això ho podem fer de dues maneres. Ho podem fer d'una manera ideal: podem dir que una societat justa seria això —un problema en el qual jo no entraré ara és considerar si les normes de la societat que a mi em sembla idealment justa poden o no ser observades pels agents socials i econòmics i pels individus; és a dir, quan jo faig un exercici de suprema abstracció, que és el que proposa el primer Rawls, per imaginar què és una societat justa. Recordo ara un poc breument —per als qui no esteu familiaritzats amb Rawls— que ell diu que una societat justa és la que garanteix les màximes llibertats públiques per a tothom i també una igualtat equitativa d'oportunitats per a tothom; «equitativa» vol dir que a aquells grups socials històricament més vulnerables —com ara les dones o les ètnies oprimides, minoritàries, etc.— se'ls pot aplicar una discriminació positiva a favor quan competeixen per un càrrec. Afirmats aquests dos principis, el tercer seria que una societat justa és una societat que distribueix els ingressos de manera que els qui en tinguin menys, en tinguin més; això vol dir que solament hi tolerarem aquelles desigualtats que afavoreixen que els més pobres ho siguin menys; és a dir, si nosaltres imaginem una societat en la qual els rics tenen cinquanta i els pobres tenen dos, i la comparem amb una societat en què els rics tenen cent i els pobres tenen tres, preferirem la segona societat, perquè els pobres hi viuen millor, tot i que els rics hagin duplicat les seves riqueses. Tot i que aquest principi sigui molt discutible —i jo, per motius molt complicats i que ara, aquí, seria molt complicat d'explicar, no l'acceptaria—, l'igualitarisme de Rawls és això.

Quan Rawls es planteja quina és la societat ideal, en cap moment no pensa en la capacitat motivacional dels individus, o sigui, en la capacitat dels individus per observar unes normes o unes altres. Rawls suposa que els individus tenen una moralitat mínima, que observaran mínimament les normes; aleshores, tira endavant i fa abstracció del problema —que és molt important en la filosofia política tradicional— del disseny institucional: així és com dissenyo les millors institucions, segons com són els homes i les dones, i són com són, no com voldríem imaginar que seria ideal que fossin. Aquest és un punt molt important en la concepció de Rawls i ell ho va advertir amb tota honradesa; una altra cosa és que la gent se n'hagi oblidat.

Segon punt important. La teoria de la justícia de Rawls és una teoria

que exclusivament està interessada en problemes de justícia distributiva. Si nosaltres pensem una mica en la filosofia política tradicional, la justícia distributiva és una cosa més de la justícia, perquè hi ha altres aspectes; la justícia commutativa també és molt important. Hi ha altres coses que podem entrar a valorar en una filosofia política, com ara la democràcia, la justificació de la democràcia, però tot això queda fora de la teoria de la justícia de Rawls.

I, el tercer punt —i potser el més important per això que diré ara— és que Rawls recupera un concepte clàssic de la filosofia política, cosa que als filòsofs culturalment conservadors —però no vol dir que ho siguin també políticament—, com jo mateix, ens va agradar: recupera la vella idea clàssica —que ve d'Aristòtil i que es manté fins a Hume— de les circumstàncies de la justícia. Quan tu et plantejges què és una societat justa, o la vols realitzar, has de tenir en compte el que Aristòtil anomenava les *ananké*, les circumstàncies de la justícia, el nivell tecnològic d'una societat, la trajectòria social, la tradició cultural, etcètera. Les *ananké* d'Aristòtil són circumstàncies de la justícia de Hume. Rawls recupera això, i és molt important. La tradició que va dominar la filosofia política des que començà la contrarevolució a França, és a dir, des de la caiguda de Robespierre el 1794 fins a la Declaració dels Drets Universals per l'ONU, el 1948 —és a dir, durant cent cinquanta anys—, és aquella en què el llenguatge dels drets humans va desaparèixer. Us han explicat que això dels drets humans és burgès, que ho ha aconseguit la Revolució Francesa; això són bajanades! El llenguatge dels drets humans desapareix del dret constitucional mundial i no es recupera fins passada la catàstrofe del nazisme com a reacció, diguem-ne, de la consciència de la humanitat. Diguin el que diguin els tomistes, liberals i marxistes vulgars, això es pot constatar directament —potser fins i tot a la Wikipèdia— i són dades no discutibles. El llenguatge dels drets humans desapareix durant cent cinquanta anys, període durant el qual s'havia imposat la filosofia política utilitarista, començant amb Bentham. Ell va ser el gran o un dels grans enemics de la Revolució Francesa i va dir allò tan sagnant que «els drets són una bajanada i els drets humans una bajanada majúscula». Desapareixen els drets humans i no els veurem ni tan sols en constitucions tan meravelloses i tan importants com la Constitució mexicana de 1917, l'espanyola de 1931 —la bona— o la soviètica de 1918 (que és una bona constitució, perquè el que va venir després van ser traïcions a aquest text). Ni tan sols en aquestes constitucions del període d'entreguerres —que a mi em semblen modèliques— no hi ha cap preàmbul de drets

humans: n'han desaparegut! Amb l'utilitarisme, no tenia sentit la pregunta clàssica sobre la justícia, perquè, quan algú és utilitarista, creu que una societat justa o bona és una societat que maximitza les utilitats agregades dels individus, encara que no hi hagi cap moralitat o encara que la comunitat a la qual intentem aplicar la utilitat sigui extremadament pobre o paupèrrima. A més, en aquest cas, sempre hi ha una funció matemàtica d'utilitat agregada que es maximitza; és a dir, si nosaltres som utilitaristes, podem decidir esclavitzar el 2% de la població o el 5 %, perquè resulta que els esclaus són com els beneïts de la cabana de l'oncle Tom, els quals són feliços sent esclaus; per tant, això suma i agrega. També podem decidir ser antropòfags, si es donés el cas que patíssim escassetesa extrema i no tinguéssim proteïnes, de manera que em podria menjar la cama del company; el càlcul seria simplement si la utilitat que em genera menjar-me la seva cama supera la utilitat que a ell li crea quedar coix o el mal que li faig. Això és una manera utilitarista d'argumentar. L'utilitarista, en principi, no té res en contra de l'esclavisme, i no hi ha res utilitarista que li ho impedeixi. Però, si jo crec en els drets inalienables de la filosofia republicana tradicional, diré que això no pot ser, que les persones són sagrades, que tenen drets constitutius no instrumentals que són inalienables. És a dir, si el meu company i jo firmem un contracte d'esclavatge pel qual jo em venc com a esclau i ell, a canvi, ha d'ingressar un milió d'euros al compte corrent de la meva filla, aquest contracte és il·legal i, a més, incorre en una pena, ja que està castigat penalment, i ell aniria a la presó si volgués fer valer el contracte legalment. Això és un marc utilitarista, però el marc del nostre Estat de dret és un marc republicà.

Històricament, des d'Aristòtil fins a Marx, passant per Kant, les circumstàncies de la justícia sempre han estat enteses d'una manera realista. Les circumstàncies de la justícia es caracteritzen històricament i institucionalment. El que sorprèn de Rawls és que caracteritza les circumstàncies de la justícia ahistòricament i aconstitucionalment. Rawls diu: «la meua teoria ideal és aplicable en una situació en què hi hagi una moralitat mínima i una escassetesa moderada que la faci possible». Si la moralitat fos màxima, la justícia no seria necessària, perquè tots seríem sants i ens ho repartiríem tan alegrement; si l'escassetesa no fos moderada, sinó que hi hagués riquesa abundant, absoluta, tampoc no seria necessària la justícia, perquè hi hauria tanta abundància que no ens barallaríem pel producte.

Quan algú construeix una teoria com la de Rawls, que és simpàtica

per molts motius —perquè ha donat el cop de gràcia a l'utilitarisme i perquè ha recuperat moltes coses de la filosofia política clàssica—, quan un veu aquestes tres limitacions, entén per què quan hom consulta revistes de filosofia política molt estrictes i que segueixen coses com la de Rawls, no hi troba res que li interessi per pensar políticament la crisi. Per pensar políticament la crisi, hom hauria de tenir a l'abast una teoria política de la justícia que integrés conceptualment una cosa molt senzilla, com és, per exemple, com hem passat del capitalisme reformat del 1948 al capitalisme contrareformat que ha fet tornar la Belle Époque als nostres dies; per explicar-ho necessites forces institucionals que causalment hagin portat a això.

En la meva opinió de socialista vell i estantís, per entendre el nostre temps és molt important entendre per què s'ha produït això. Hem d'entendre que aquesta catàstrofe política s'ha produït perquè s'ha desplomat el moviment obrer popular arreu del món i això ha portat un tipus de capitalisme com el que coneixien els nostres avis i besavis, i això és una manera, diguem-ne, històrica i institucional d'entendre les circumstàncies de la justícia. Si hom té una teoria ideal, ainstitucional i ahistòrica, per molt simpàtica que pugui ser, per molt que la pugui subscriure axiològicament, el que li passa és que simplement no entén el món en què desgraciadament ens ha tocat viure. I jo crec que això és el que passa al gruix de la filosofia política actual.

Revista Taula. Quaderns de pensament

2010. Núm. 42, pp. 173-185

ISSN: 0214-6657

PROBLEMAS ÉTICOS ACTUALES

Adela Cortina

Universidad de Valencia

RESUMEN: La autora presenta un panorama de los problemas éticos actuales y concluye que la ética es una de las ramas más boyantes de la filosofía y una necesidad para el mundo contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: éticas, moral, actualidad.

ABSTRACT: The author presents a contemporary view on ethical problems and she concludes that this philosophical branch is sounded and necessary for contemporary world.

KEY WORDS: ethics, morals, actuality.

Cuando comencé a pensar en el tema que me había propuesto la organización, problemas éticos actuales, se me ocurrió un hilo conductor para no dejar demasiados temas fuera; consistía en señalar las tres tareas fundamentales que a mi modo de ver tiene la ética y al hilo de éstas comentar distintas posturas actuales para acabar exponiendo la mía. Éste es el hilo que seguiré.

Antes de recordar las que yo creo que son las tareas de la ética, conviene señalar la distinción entre ética y moral. Aunque etimológicamente sean lo mismo, en filosofía solemos distinguir dos niveles del conocimiento y del lenguaje que son, por un lado, la moral de la vida cotidiana, y por otro, la filosofía moral (Cortina, 1986, 1993). En la vida cotidiana existe una dimensión moral que recorre la historia, la cual no ha sido inventada por los filósofos y existe en todas las culturas, se entienda como se entienda la moral. Los filósofos se sorprenden por la existencia de ese fenómeno y se preguntan por él, a esto se le llama filosofía moral o ética. Comienzo haciendo esta distinción para aclarar que yo voy a referirme a problemas éticos o de filosofía moral.

A mi modo de ver, la ética tiene tres tareas fundamentales en relación con la moral: aclarar qué significa el término 'moral', intentar fundamentar la moral y tratar de aplicarla. Así dicho parecería que son tres tareas claramente separadas, pero —a mi juicio— se hallan entrecruzadas. Se puede distinguir, pero no separar tajantemente la aclaración de lo moral, la fundamentación de la moral y la aplicación de lo moral. Y, sin embargo, a mi modo de ver, la última se sitúa en el primer lugar en el orden del descubrimiento.

Aclarar qué significa la moral viene haciéndose desde los comienzos de la Modernidad y durante la Ilustración, desde el momento en que la moral, la religión y el derecho comienzan a distinguirse con claridad. Es el momento en que en el mundo anglosajón aparece la pregunta sobre lo que son las *morals*, su especificidad y su diferencia con respecto al derecho y a la religión, tres ámbitos muy ligados entre sí, pero que son distinguibles. ¿Qué es lo moral? La pregunta se inicia entonces y hoy sigue presente. En esa época en el mundo anglosajón se entiende por moral algo ligado a un tipo de virtudes que resultan benéficas para la sociedad. Qué sean esas virtudes será algo que se responderá atendiendo al sentido moral, a los sentimientos morales. En cambio en el mundo continental, en el mundo kantiano, la cuestión girará alrededor de la pretensión de ciertas normas de valer universalmente,

sea cual fuere el derecho o la religión de un determinado país. Lo moral empieza a conformarse como ese punto de vista que pretende universalidad para las normas, y asimismo pretende criticar el punto de vista religioso y el jurídico desde la normatividad universal.

Hoy en día la pregunta sigue presente, porque cuando desde el campo de la sociobiología o de la neuroética nos preguntamos por las bases neurológicas o biológicas de la moral, lo primero que hay que aclarar es qué es lo que se está buscando. No podemos saber si hemos encontrado las bases biológicas o neurológicas de la moral si no sabemos a qué le estamos llamando moral, y en ese sentido creo que el tema sigue siendo central.

En segundo lugar, el tema de la fundamentación. Creo que este tema se relaciona fundamentalmente con las éticas del deber, pero antes de explicar por qué detallaré cuál será mi estrategia. Después de reflexionar sobre significación, fundamentación y aplicación, he llegado a la conclusión de que los hermeneutas tienen razón cuando dicen que la aplicación es tanto un momento de la interpretación, como de la comprensión y el descubrimiento. ¿Cuándo entiende alguien verdaderamente lo que quiere decir un principio moral si no es cuando lo aplica? ¿Cuándo empieza alguien a descubrir cuáles son los principios de la moralidad o las normas de la moralidad sino cuando se encuentra en una situación concreta? Por ejemplo en un comité o en una comisión que trata de establecer si es correcto investigar con células embrionarias. Alguien plantea que el valor de la vida es fundamental, pero entonces surge la pregunta sobre qué quiere decir el valor de la vida de que estábamos hablando, es decir, se plantea el punto de vista de la aclaración y la fundamentación de ese valor del que previamente ya estábamos hablando. Por ese motivo los miembros de la que podríamos llamar Escuela de Valencia utilizamos como método la hermenéutica crítica, que parte de la realidad concreta e intenta descubrir a partir de ella los principios y la posibilidad de fundamentación (Cortina y García Marzá, 2003; Conill, 2006). Por ello empezamos por el momento de la aplicación y tratamos de descubrir qué quiere decir lo moral y cómo es posible fundamentarlo desde el punto de vista de la aplicación.

Todo esto plantea lo que —a mi juicio— es esencial en filosofía, el problema del método. ¿Qué método se emplea para tratar de descubrir los fundamentos y los principios? Hay un amplísimo elenco de métodos de los que mencionaré algunos que considero importantes. El método empírico racional,

de corte aristotélico, en el que se situarían los autores que trabajan en la ética de las virtudes. El método empirista, que sigue el utilitarismo, que trata de averiguar a través de la relación entre placer y sentimientos en qué consiste la felicidad, que para ellos sería el principio básico de la vida. También el método que hoy día asume una gran cantidad de autores, el equilibrio reflexivo rawlsiano. Porque incluso al entrar en el terreno de la neuroética, donde cabría esperar la utilización del método empirista, nos topamos con autores como Hauser o Levy, que dicen ser rawlsianos y aplican el equilibrio reflexivo, tratando de partir de unas intuiciones primeras y, a partir de ellas, intentan ver qué teorías serían las adecuadas para tratar de hacer uso de ellas en equilibrio reflexivo. Este método se extiende no sólo al campo de la neuroética, sino también al de la ética del desarrollo, donde lo siguen gente como Marta Nussbaum o Amartya Sen, o al terreno de la democracia deliberativa en el que Amy Gutmann o Dennis Thompson también aplican el equilibrio reflexivo. Tendríamos por tanto el método empírico racional, el método empirista, el equilibrio reflexivo y, finalmente, el método de la hermenéutica crítica que es el que considero más adecuado. Creo que es preciso entrar primero en las sociedades concretas, con sus posiciones concretas, para tratar de entender desde ellas cuál sería el fundamento.

Una vez comentado el método, nos ocuparemos del fundamento. El punto de partida sería el de la ética cívica de sociedades moralmente pluralistas como la nuestra. Es un punto de partida importante. Creo con Hegel que es preciso partir de la realidad y no pensar que vamos a descubrir por primera vez la racionalidad, cosa frecuente. «Hasta ahora no ha habido racionalidad y ahora vamos a descubrirla precisamente nosotros». No tiene sentido. Como bien dice Hegel, no puede pensarse que el Estado nunca ha sido racional. También yo creo que hay que partir de la situación concreta y captar qué racionalidad hay en ella. Nosotros partimos de la ética cívica de sociedades moralmente pluralistas. Trataré de recordar brevemente qué significa esto. En una sociedad moralmente pluralista existen distintas doctrinas comprensivas del bien, como las ha llamado Rawls, o diversas éticas de máximo, que es como yo les he llamado. Se trata de distintas propuestas de vida en plenitud, distintas propuestas de vida buena, de felicidad, doctrinas que explican de una manera comprensiva qué es lo bueno y qué es lo justo.

¿Cómo pueden convivir esas sociedades? Tras discutirlo un tiempo, la solución más razonable que ha encontrado nuestro grupo es que las dis-

tintas éticas de máximos pueden convivir porque comparten unos mínimos en los que todos pueden recalar, unos mínimos de justicia compartidos. Recordar esa fórmula del pluralismo me parece fundamental, porque lo que de ella resulta es que la virtud suprema de una sociedad es la virtud de la justicia. De los dos lados de la vida moral, justicia y vida buena, la vida buena sería una copia de esas éticas de máximos, que invitan, que aconsejan, mientras la ética mínima de una sociedad, que sería la ética cívica, la de los ciudadanos, sería la ética de la justicia. Al hablar de problemas éticos actuales tendremos que tratar el problema del método, el del fundamento, el del significado, pero otro problema que me parece central es el de la ética cívica en sociedades pluralistas, tratando con esto de diseñar los trazos de una ética de los ciudadanos. Y ese tipo de ética tendría que moverse en torno a la idea de la justicia, porque la justicia es la virtud de los ciudadanos, y lo que se exige a las instituciones es justicia.

En tal caso, cuando surgen propuestas o proyectos de elaborar una ética universal, se entiende que hay unos mínimos de justicia universalmente exigibles. Por muy relativista que un autor pretenda ser, acaba considerando que hay unos mínimos de justicia universalmente exigibles, y de este modo el tema de qué es lo moral, acaba siendo el problema de qué es lo justo, qué es lo que exigiríamos universalmente. Por eso me parece muy importante recordar siempre la distinción entre la vida buena, que es objeto de consejo, de invitación, y la justicia que es el ámbito de lo exigible. Recuerdo una ocasión en que hablando con Apel me decía que él no hablaba de lo que él quería hacer o de lo que otro querría hacer, o de lo que se invita a hacer, sino que estaba hablando de lo *zumutbar*, de *lo exigible*. Entiendo que en una sociedad pluralista existen modelos distintos de vida que pueden convivir, y que además pueden construir juntos, porque hay unos mínimos de justicia que pueden compartir. Por eso la justicia siempre exige universalidad, siempre exige intersubjetividad, y no se contenta con el subjetivismo.

Por eso, a mi juicio, se va perfeñando poco a poco en esta ética cívica de las sociedades pluralistas lo que yo llamaría una ética cívica transnacional. Yo formo parte de un par de comités de ética. Pues bien, cuando tenemos que elaborar un informe sobre algún tema polémico, ¿qué es lo primero que hacemos? Consultar lo que han dicho otros países al respecto, con lo cual lo que se va gestando una ética cívica transnacional. No es únicamente lo que hace cada una de las naciones, sino que esa ética cívica se va extendiendo,

y también en América Latina cuando tienen que hacer sus informes y sus documentos, consultan qué están haciendo Europa y Estados Unidos, de suerte que se va generando esa ética cívica transnacional. En ese sentido, cuando se propone construir una bioética global, porque es necesario, creo que ya está en germen en esas exigencias de justicia que van apareciendo desde una ética cívica que va siendo cada vez más transnacional.

Ciertamente, los informes y documentos que se elaboran en el entorno de las éticas aplicadas son ya algo cotidiano, son una realidad irreversible. Constituyen una realidad institucional, plasmando por fin el sueño hegeliano de encarnar la moral en las instituciones. Por eso es importante ver qué es lo que ya se está haciendo, aunque sin conformarse con ello, sino adoptando una perspectiva crítica. La hermenéutica siempre corre el riesgo de perder el punto crítico y contentarse con la facticidad, con lo que está ocurriendo, con lo que está existiendo, llegando entonces a una ética domesticada o a una ética conformista. Es necesario adoptar la perspectiva crítica, es decir, plantear la gran pregunta «¿por qué se debe?», que sigue siendo la gran pregunta, creo, de la fundamentación.

El tema de la fundamentación de la moral era el problema estrella en los años setenta del siglo XX, aunque ya había autores que lo tenían por inútil. Era el caso de Rorty (1986: 3-19), según el cual, el etnocentrismo es insuperable, porque cuando trato de justificar por qué una norma es justa, no estoy intentando justificarla delante de una persona de cualquier cultura, sino que estoy pensando en hacerlo delante de una persona de mi cultura, porque sólo ella va a ser capaz de entenderme. Otra línea, la del racionalismo crítico de Hans Albert (1975), diría que la moral no se puede fundamentar de ninguna manera. En cambio desde otras líneas se afirmaba que la fundamentación no solamente es posible, sino que es necesaria. La línea utilitarista sigue siendo una de las más potentes; entiende que la fundamentación de la moral se halla en la búsqueda del placer y la huida del dolor, y que el principio moral exige buscar la mayor felicidad del mayor número. Naturalmente hace falta una fundamentación para el tránsito del hedonismo individual al social, a la búsqueda de la mayor felicidad del mayor número. Con lo cual se regresa a la pregunta por la justicia. Una norma es justa si consigue la mayor felicidad para el mayor número, pero ¿por qué alguien ha de buscar la mayor felicidad del el mayor número? Porque hay unos sentimientos sociales que son los que fundamentarían la búsqueda de esa mayor felicidad (Mill, 1984).

Desde la tradición de la ética de los valores, el fundamento de lo moral lo constituyen los valores, que son captables de una manera objetiva, desde una intuición emocional o desde una estimativa (Ortega y Gasset, VI: 315-335). Y desde la perspectiva de la neuroética, que yo creo que es una de las ramas más prometedoras hoy en día en el campo de la ética, hay muy distintas posiciones. Algunos sostienen que desde este ámbito no se distingue entre el es y el debe, que en el «es» del imperativo biológico ya está inscrito lo que debería hacerse, con lo cual la vieja falacia naturalista desaparece y tenemos ya una unión del «es» y el «debe» (Cela Conde y Ayala, 2001: 517 ss.). Por mi parte, entiendo que la fundamentación más adecuada posible para la ética cívica de una sociedad pluralista es la de una ética dialógica como la que traza la ética del discurso (Apel, 1985). Efectivamente, Apel y Habermas en los años setenta del siglo XX, diseñan una ética, la llamada ética del discurso, que es la que yo he venido defendiendo desde mediados de los setenta, aunque en los últimos tiempos la he venido complementando hasta elaborar una ética de la razón cordial (Cortina, 2007).

La ética del discurso toma como punto de partida la acción comunicativa, y trata de descubrir los presupuestos trascendentales sin los cuales las acciones comunicativas carecen de sentido. La cuestión es la reconstrucción trascendental de los presupuestos que dan sentido a una acción comunicativa, la racionalidad de la acción comunicativa, de modo que negando estos presupuestos resultaría irracional. De la fundamentación de la ética del discurso únicamente recordaré que a la hora de descubrir los presupuestos que dan sentido a las acciones comunicativas, como es el caso de las pretensiones de validez del habla, se llega a un conjunto de normas que son presupuestos sin los cuales no funcionan las acciones comunicativas ni las argumentaciones, porque carecen de sentido. Recordarán que son las famosas normas de Alexy y que, entre ellas, es fundamental el principio de universalización. A ellas se añade el llamado Principio de la ética del discurso.

Atendiendo al principio de universalización, para comprobar que una norma es justa es necesario universalizarla, de modo que se trataría de seguir la tradición kantiana de la universalización, pero dialógicamente. La situación ideal de habla, por su parte, se refiere a una situación de racionalidad que permite decidir si la norma es justa.

En una ocasión se preguntó a Habermas qué significaba esto y aclaró que es el modo de determinar qué es lo que queremos decir cuando habla-

mos de que algo es justo. Cuando se dice que algo es justo, no nos referimos a lo que favorece a un grupo, ni tampoco lo que favorece a la mayoría, sino que es lo que elegirían los afectados por una norma si pudieran participar en un diálogo en condiciones de simetría y se les dejara participar libremente. La cuestión por tanto es el significado de lo justo que, a mi modo de ver, en la ética contemporánea es el núcleo en torno al que gira todo lo demás. En ese sentido lo justo sería aquello que, según dice el principio del discurso, estarían dispuestos a dar por bueno todos los afectados por una norma si pudieran participar libremente y en condiciones de simetría en ese diálogo. Este modo de proceder supone poner en diálogo el principio kantiano de la autonomía de la voluntad. Se trata entonces de dilucidar dialógicamente qué contenidos darían los afectados por universalizables. Y es que en filosofía la forma nunca ha sido una cáscara vacía, la forma ya está cargada de valores y cargada de exigencias, la forma exige unos contenidos y no otros, pero en este caso se comprueban dialógicamente.

Ahora bien, si distinguimos entre procedimiento, contenido y presupuesto, a mi juicio, en la ética del diálogo lo más relevante son los presupuestos. En definitiva, para que un diálogo tenga sentido, para que un diálogo pueda determinar qué es lo justo, se necesita que los afectados puedan participar en el diálogo, pero que puedan hacerlo en unas determinadas condiciones: no de desigualdad, no de deprivación, no de carencia. En ese caso, el diálogo no llevaría a descubrir qué es justo. Lo esencial, por tanto, es potenciar los presupuestos, empoderar a los afectados para que puedan participar, que tengan el nivel material y cultural suficiente como para poder participar, que sean ellos y no unos presuntos representantes los que decidan por ellos. Estos serían los trazos fundamentales de la ética del discurso, según los cuales, la respuesta a la pregunta «*por qué debo*» se encuentra en esa racionalidad dialógica que se expresa a través de la acción comunicativa y a través del hecho de la argumentación.

Por mi parte, en *Ética de la razón cordial* he intentado ir más allá de la ética del diálogo por distintas razones. En primer lugar, la ética del diálogo se centra en la dimensión lógico-formal, en la racionalidad de la argumentación, y, sin embargo, si hemos de decidir qué normas son justas, quien se quiera implicar en tal diálogo tiene que estar preocupado por averiguar qué es lo justo, ha de estimar el valor de la justicia, tiene que sentirse afectado de alguna manera por el hecho de que haya gentes que están en situación de injusticia. Porque, como muy bien dice Nancy Sherman (1999: 294-324)

quien no tienen sentido de la compasión, no descubre una gran cantidad de campos de injusticia. Quien no estima el valor de la justicia, quien no tiene el sentimiento de lo justo, aquel a quien no le preocupa desde el punto de vista de la compasión lo que otros puedan o no sufrir, tampoco estará interesado en averiguar qué es lo justo. Por eso en la ética del discurso, sobre todo en la formulación de Apel, hay una expresión sumamente interesante, la expresión «*im ernst*», «en serio». «Quienquiera que desee argumentar en serio» —decía Apel antes de desarrollar los presupuestos de la argumentación. Y yo le pregunté en alguna ocasión que cuántos argumentan en serio, a cuántos interesa descubrir realmente qué es lo justo.

Recuerdo que en la época en que trabajaba en un instituto, justamente España se encontraba en el momento de transición hacia una sociedad democrática, y los alumnos entendían que las discusiones de los programas del corazón representaban el pluralismo y la democracia. Y, por otra parte, en los comités de bioética, en el Parlamento, en todos esos lugares en los que aparentemente se dialoga, ¿preocupa descubrir qué es lo justo?, ¿preocupa acertar?

A mi juicio, la construcción del sujeto al que le importa descubrir qué es lo justo es el tema de nuestro tiempo, y en este punto la educación es crucial. La educación, y en esto la ética es fundamental, tiene por meta, entre otras, construir esos sujetos a los que les preocupa descubrir qué es lo justo, porque estiman el valor de lo justo, porque compadecen las situaciones de otros, y lo sienten y se indignan ante lo injusto, y por eso están preocupados por averiguar qué será lo justo para ponerlo por obra.

Precisamente por eso es necesario tener conciencia de que, como diría Mead, no podemos saber qué es lo justo y lo injusto en solitario. «Somos lo que somos por nuestra relación con otros». Si no dialogamos con la meta de descubrir lo justo, no podremos averiguarlo en solitario. Y, si lo hacemos, entonces estaremos también dispuestos a corregir en el caso de que nos equivoquemos. Lo preocupante es que a nadie le interese descubrir qué es lo justo, y por eso sostenía yo en *Ética de la razón cordial* que no basta con la dimensión lógico formal, la dimensión lógico trascendental, la dimensión lógico-argumentativa, sino que hace falta cultivar esa dimensión cordial que tiene en cuenta también la capacidad de valorar, la capacidad de estimar y la capacidad de sentir, es decir la de un sujeto que es integral y no sólo un sujeto argumentativo.

Esa sería la dimensión de fundamentación. Finalmente la *tercera tarea*, aunque la primera en el orden del descubrimiento, sería la tarea de la aplicación.

Habitualmente la aplicación en ética ha consistido en un conjunto de teorías que tenían, junto al elemento teórico, una parte aplicada más bien casuística. Es decir, construían en primer lugar la teoría, sea utilitarista, kantiana, aristotélica o tomista, y después trataban de aplicar en los casos concretos la teoría previamente construida. Sin embargo en los años setenta del siglo XX se produce el nacimiento del movimiento de las éticas aplicadas con un sentido completamente distinto, y esa es la razón de que haya sido un verdadero acontecimiento. Las éticas aplicadas suponen un modo de saber distinto al de las éticas tradicionales y a la moral tradicional. De ello traté hace tiempo, en *Ética aplicada y democracia radica*, y más recientemente nuestro grupo llevó a cabo una investigación, cuyos resultados vieron la luz en *Razón pública y éticas aplicadas*, junto con otros trabajos de autores que versan también sobre el estatuto de estas éticas. Las tres pioneras, allá por los años setenta fueron las siguientes. En primer lugar la ética del desarrollo, aunque sea éste un dato que no suele recordarse. Nace cuando algunos autores, preocupados por la forma en la que se están aplicando las medidas para desarrollar a los países del entonces Tercer Mundo, medidas que a menudo llevan más bien al maldesarrollo, cuestionan el concepto mismo de desarrollo, se preguntan por los fines y los medios del desarrollo y también por los valores que se están incorporando. En la nómina de la ética del desarrollo cuentan autores tan relevantes como Denis Goulet (1965, 1999); David A. Crocker (2008); Sabina Alkire y, en cierto modo, Amartya Sen.

La segunda de las éticas aplicadas fue la ética económica y empresarial, que nació a raíz de escándalos como los del Watergate y ha tenido una especial fortuna en trabajos como los de Georges Enderle (1993); Karl Hohmann (1992); Peter Ulrich (1997); Steinmann (1998); Peter Koslowski y, en nuestro grupo de Valencia, Jesús Conill, Domingo García Marzá o José Félix Lozano (1994, 2004). La bioética es la tercera de las éticas aplicadas, que nace con dos ramas, la médica y la ecológica, y va ampliando sus posibilidades al contar con la Genética, la Ética de la Economía de la Salud o la Neuroética. Entre nosotros, la bioética está representada por nombres como los de Diego Gracia (1988); Francesc Abel (2001) o Juan Ramón Lacadena (2002). Al hilo del tiempo han ido naciendo distintas éticas aplicadas, como

la ética de los medios de comunicación, la infoética, la ética de las profesiones o la ética del consumo (Cortina, 2002).

Cada uno de esos ámbitos va generando paulatinamente una abrumadora cantidad de bibliografía, un gran número de institutos y cátedras universitarias, y ha obligado a la ética a trabajar de forma interdisciplinar. En cada uno de esos campos es imprescindible el trabajo conjunto de éticos, biólogos, médicos, economistas, empresarios o periodistas. Y precisamente esta necesidad del trabajo interdisciplinar muestra hasta qué punto es adecuado el método de la hermenéutica crítica. Porque es preciso empezar desde cada uno de esos campos, no se debe diseñar cuáles serían los trazos de una ética económica desde el despacho de un filósofo que se inventa la economía y en realidad no sabe cómo funciona esta. Es necesario partir de cada una de esas actividades e ir pensándola desde dentro. Pienso que ese es el gran paso de la hermenéutica crítica, entrar en cada actividad y tratar de pensar desde ella cómo se modulan los valores y los principios de una ética cívica en cada uno de esos campos.

Desde una perspectiva semejante se puede pensar desde dentro todo el elenco de problemas actuales, de los que podemos simplemente mencionar, por ejemplo, la construcción de una ética cívica y de una ética global, el multiculturalismo y la interculturalidad, el cosmopolitismo, la ciudadanía, los modelos de democracia, sobre todo el último sesgo de la democracia deliberativa que está siendo el más prometedor, y últimamente, la justicia local y la justicia global, y la cuestión de los animales y de la naturaleza. A mi modo de ver, todos ellos son problemas con los que se está enfrentando la reflexión ética en los últimos tiempos.

Evidentemente, cada método filosófico conduce a un concepto de moral diferente. Por eso creo que al final de todo este recorrido la gran pregunta sigue siendo: pero ¿qué es lo moral?, ¿qué es aquello a lo que llamamos moral? No se identifica con el derecho, ni con la religión, ni con la economía, pero hay distintas formas de entender lo moral. Puede entenderse como la búsqueda de la felicidad a través de la práctica de las virtudes, o bien como la encarnación en la realidad de valores previamente estimados, o como el conjunto de normas que permite asegurar la supervivencia de la especie y cumple entonces una función adaptativa, o, por último, como el conjunto de normas cuya universalización pretendemos, que es la tradición en que me sitúo.

En el conjunto de esas normas universalizables todavía quedarían dos posiciones al menos: la de los autores que restringen el alcance de los beneficiarios de las normas a los seres humanos, y la de los que entienden que las normas van más allá de los seres con los que es posible la reciprocidad. Una cuestión que he tratado en mi último libro, *Las fronteras de la persona* (Cortina, 2009). Los animalistas, entre ellos especialmente Peter Singer, consideran que una ética antropológica es incapaz de trascender los límites del beneficio mutuo, los límites de la conducta «reciprocitiva». Ésta sería la base del contractualismo en el mundo político, y, sin embargo, es preciso llevar la moral más allá de lo humano, a aquellos seres que no pueden *reciprocitar*, que —desde la perspectiva utilitarista— serían todos los que tienen capacidad de sufrir, es decir, los animales. De ese modo las normas que universalizables irían más allá de los seres humanos, hasta alcanzar a todos los seres sentientes.

Por último, en este elenco de problemas morales es preciso recordar cómo la ética ecológica se aleja de la tradición de los deberes y los derechos y considera que lo importante es adoptar una actitud distinta frente a la naturaleza. Las éticas tradicionales siempre han hablado de las relaciones entre los seres humanos, o entre los seres humanos y los animales, pero no han tratado de ese yo situado en el contexto natural, del «yo ecológico», que no ha de obrar por deber, sino adoptar una actitud de respeto hacia la naturaleza, valorando la comunidad biótica. Para alcanzar esta meta será de gran ayuda la educación, ir fomentando esa actitud ecológica, de inserción en el mundo natural en el que viven.

Poniendo ya punto final a esta contribución, diría que la ética es una de las ramas más boyantes de la filosofía y una necesidad para el mundo contemporáneo. Es imprescindible en el nivel de la reflexión teórica, en el nivel de la educación en la universidad y en el nivel de la educación en la enseñanza secundaria y primaria. Entre otras razones, porque sin esta forma de reflexión y acción la humanidad sería peor de lo que es. Construir ese sujeto moral al que le importe qué es lo justo o lo injusto es de primera necesidad.

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, F. (2001). *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Institut Borja de Bioetica/MAP-FRE Medicina.
- ALBERT, H. (1975). *Traktat ubre kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr.
- APEL, K. O. (1985). *La Transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 2 vols.
- C. J. CELA CONDE Y AYALA, F. (2001). *Senderos de la evolución humana*, Madrid: Alianza, págs. 517 ss.
- CONILL, J. (2002) (coord.). «Desarrollo», *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia Bancaza.
- (2004). *Horizontes de economía ética*, Tecnos: Madrid.
- (2006). *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1986). *Ética mínima*, Madrid: Tecnos.
- (1993). *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos.
- (2002). *Por una ética del consumo*, Madrid: Taurus.
- (2007). *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Nobel.
- (2009). *Las fronteras de la persona*, Madrid: Taurus.
- CORTINA, A., CONILL, J., DOMINGO, A. Y GARCÍA-MARZÁ, D. (1994). *Ética de la empresa*, Madrid: Trotta.
- CORTINA, A. Y GARCÍA-MARZÁ, D. (eds.) (2003), *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid: Tecnos.
- CROCKER, D. A. (2008). *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ENDERLE, G. (1993). *Handlungsorientierte Wirtschaftsethik*, Bern, Haupt.
- GOULET, D. (1965). *Ética del desarrollo*, Madrid: IEPALA.
- (1965). *Ética del desarrollo. Guía teórica y práctica*, Madrid: IEPALA.
- (2006). *Development Ethics at Work*, London and New York: Routledge.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2004). *Ética empresarial*, Madrid: Trotta.
- GRACIA, D. (1988). *Fundamentos de bioética*, Madrid: EUEDEMA.
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- HOMANN, K. Y BLOME-DREES, F. (1992). *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen: UTB.
- KUMAR, B. N. Y STEINMANN, H. (eds.) (1998). *Ethics in International Management*, Berlin: Walter de Gruyter.
- LACADENA, J. R. (2002), *Genética y bioética*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas/Desclée de Brouwer.
- LOZANO, J. F. (2004). *Códigos de ética para el mundo empresarial*, Madrid: Trotta.

- MARTÍNEZ, E. (2000). *Ética del desarrollo de los pueblos*, Madrid: Trotta.
- MILL, J. S. (1984). *El Utilitarismo*, Madrid: Alianza.
- SHERMAN, N. (1999). «Taking Responsibility for Our Emotions», en E. F. PAUL et alii, *Responsibility*, Cambridge University Press, págs. 294-324.
- ORTEGA Y GASSET, J. «Introducción a un estimativa. ¿Qué son los valores?», en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, VI, 315-335.
- RORTY, R. (1987). «Solidarity or Objectivity?», en J. RACHMAN Y C. WEST (eds.), New York: Post-Analytic Philosophy, 1986, 3-19; «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. PETERSON Y R. VAUGHAN (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge.
- ULRICH, P. (1997). *Integrative Wirtschaftsethik*, Bern: Haupt.

RESSENYES BIBLIOGRÀFIQUES

Herzfeld, M. (2009): *Evicted from eternity. The restructuring of modern Rome*. Xicago: Chicago University Press

Tot i que hi té una certa presència, la qüestió de la gentrificació —terme que en català també és conegut sovint com a *ennobliment* i, en castellà, com a *elitización* (www.termcat.cat i García Herrera 2001, respectivament— és gairebé absent en la literatura produïda des de l'antropologia social. La sociòloga urbana Ruth Glass (1964) encunyà el terme a partir de la recerca que féu a Londres i la primera vegada que l'usà fou per referir-se al procés que ja venia d'antic de substitució espacial de la classe treballadora per part de les classes mitjanes. Aquesta suplantació acompanyà l'activitat de la reforma urbana d'àrees que havien estat consignades com a degradades. Doncs bé, la sociologia i més especialment la geografia han descrit l'estudi d'aquesta problemàtica, l'han teoritzat i sistematitzat.

La sociologia ha tingut interès a explorar qüestions que van des de la relació de les classes socials amb els seus entorns construïts —com ara, la formació de les classes mitjanes i les seves eleccions de pertinença (Butler 2007)—

fins a l'anàlisi de la consciència de la classe mitjana —com ara, la seva irregular producció de trajectòries de barri en relació amb les diferents manifestacions de capital cultural (Bridge 2006). La geografia s'ha concentrat principalment en el debat teòric que oposa, per una banda, els qui expliquen la gentrificació com a producte de la revalorització del sòl (Smith 1996) i que posa l'èmfasi en les forces productives que qualifiquen el sòl com a bé gentrificable a partir de la bretxa de cada vegada més fonda que separa el valor de la propietat dels valors subjacents al sòl; i, per una altra, aquells qui advoquen per la gentrificació com a procés de consum i que se centren en la producció de gentrificadors, és a dir, de consumidors adscrits majoritàriament a la nova classe mitjana, els quals disposen d'habilitats tècniques i professionals específiques per consumir espais que prèviament havien estat ocupats per la classe treballadora (Ley 1996). Els intents per suavitzar la forta polarització que representen ambdues explicacions

es basen principalment a lligar les anàlisis basades en la lògica de la demanda —per exemple, la distinció i les preferències de fraccions de les classes mitjanes— i les que se centren a esclarir les estructures econòmiques i de classe (Hamnett 2003).

Hi ha excepcions a l'afirmació que hem fet al principi del text, segons la qual l'antropologia social no s'ha atansat prou a aquesta temàtica. No ens referim solament als treballs que han fet antropòlegs dels EUA —on la gentrificació sí que té un cert espai per a la reflexió antropològica—, sinó també als exemples més pròxims que representem Jaume Franquesa (2005) i jo mateix, Marc Morell (2009), pel que fa a l'estudi de la gentrificació del Centre Històric de la Ciutat de Mallorca. Els treballs que es duen a terme des de l'antropologia social es diferencien dels de la sociologia i la geografia en qüestions diverses. Per una banda, tenen un fort enfocament etnogràfic, és a dir, la recollida d'informació i la descripció sistemàtica, directa i tan detallada com sigui possible, dels fenòmens observats en el treball de camp (amb les fases etnològica i antropològica posteriors, és a dir, l'anàlisi de la lògica específica del procés i la construcció de models que permetin comparar processos de la mateixa índole entre si); per l'altra, vinculen el treball dels moviments urbans al procés de substitució espacial de classes socials, o, dit d'una altra manera, les anomenades entitats de la societat civil, sovint ignorades per la

literatura existent en la sociologia i la geografia, que se centren excessivament en els rols de l'Estat i del mercat. Dit això, aquests estudis de l'antropologia social proven de mostrar el diàleg constant entre procés i estructura, entre els sistemes de la realitat social i l'agència dels subjectes d'aquesta realitat social.

Cal situar l'obra que ressenyam de Michael Herzfeld —prestigiós antropòleg social de la Universitat de Harvard— en una línia que s'acosta molt més al pol agentiu fins a gairebé reclamar-lo com a única posició possible. L'autor és força conegut en els cercles de l'antropologia social i té una obra abundant, formada principalment per denses monografies, de les quals aquesta que ens ocupa n'és un exemple molt bo (d'altres que estan en la mateixa línia són Herzfeld 1991 i 2004, per exemple). En aquest llibre, Herzfeld descriu amb profusió de detalls la vida quotidiana dels residents del barri romà de Monti, atrapat en una voràgine gentrificadora. El relat no estalvia detalls minuciosos i, fins i tot, sovint s'excedeix en l'ornamentació expositiva. Si bé és cert que, a diferència d'obres anteriors, no trobarem cap marc teòric des del qual par-teix, aquest d'ara hom el pot llegir constantment entre línies. A Herzfeld li interessa donar fe de les pràctiques socials d'aquest espai urbà en comptes de trobar les lògiques que l'estructuren des d'instàncies més abstractes.

Herzfeld ens transporta a Roma, a un barri ubicat entre els bulevards co-

merciars de la Via Nazionale i les rutes turístiques que recorren les famoses runes del Fòrum Imperial i el Colisseu. Les darreres dècades, Monti ha passat de ser el mil·lenari barri xino de Roma a convertir-se en el planter d'un barri elegant, acomodat i d'última moda. Avui en dia, hi resideixen polítics, alts funcionaris, intel·lectuals, periodistes i artistes. Hi han obert restaurants ètnics molt actuals, botigues de disseny de luxe i altres negocis dirigits a una clientela selecta. Aquests canvis han tingut un impacte enorme en el mercat immobiliari, que no solament ha esdevingut una de les mercaderies de més acceptació dels darrers temps —gràcies a l'explotació del gust per les cases antigues—, sinó que també és objecte de debat pel que fa a la «cultura», atès que tant la història com la memòria es converteixen en valors importants que s'han de tenir en compte en la cerca generalitzada del capital cultural, entès com a benefici. Mitjançant el retrat meticulós dels contrastos complexos i les juxtaposicions entre les reinterpretacions i reapropiacions històriques, l'impacte de la nova consciència cívica global, la política fragmentada local i l'ambient de corrupció, Herzfeld proposa una empresa intrigant i relativament nova en els processos de gentrificació.

L'autor descriu i presenta amb cura les múltiples facetes vitals de Monti, incloent-hi la submissió de l'esquerra tradicional als principis neoliberals; els interessos del Vaticà, que convergeixen amb els dels especuladors immobiliaris; l'impacte ambivalent dels valors i els cri-

teris del patrimoni cultural, i la laboriosa política local en un món estructuralment segmentat i format de rivalitats socials canviants i fragmentades. El resultat és un mosaic impressionista que, partint de zero, es va entreteixint a mesura que els nombrosos fils etnogràfics d'experiències quotidianes interactuen gradualment amb el conformisme normatiu emergent —allò que Herzfeld designa com a «jerarquia global del valor» al llibre immediatament anterior (Herzfeld 2004). Aquí, l'autor torna a presentar les seves dades a contracorrent, tot rebutjant les generalitzacions de les teories de la globalització i el determinisme cultural simplista. En comptes d'això, afaforeix un enfocament centrat en la distribució complexa i desigual de les pràctiques socials i les ambigüitats retòriques que prenen part en el fer i refer constant de Roma.

Tot i presentar de manera nostàlgica el barri com un poble dins la ciutat i el seu dialecte com un «estil de vida», Herzfeld mostra els residents de Monti com a testimonis dels canvis importants que han tingut lloc les darreres tres dècades. L'arribada recent d'una classe de residents més benestant i «educada» de botiguers de gamma alta i de turistes àvids de «cultura», a més de la crisi immobiliària, tenen un impacte considerable sobre els habitants més pobres i els de tota la vida, principalment artesans i botiguers humils, que no han estat capaços de mantenir el ritme de l'increment dels preus dels lloguers i, en cas de ser propietaris, dels preus dels

immobles. Mentrestant, Herzfeld descriu amb detall acurat que els habitants de Monti han albergat tradicionalment un *ethos* artesà individual i distintiu, basat en el «cadascú a la seva», però que ha estat l'obstacle principal a la pròpia sindicalització i inclusió en la política convencional d'esquerres dels treballadors industrials. Tot i això, aquest robust individualisme no exclou el compromís cívic (ho demostra la llarga història dels gremis, de les associacions de crèdit, etc.) o un conservadorisme social, que ha ajudat a mantenir la pròpia idiosincràsia al llarg dels anys. Segons Herzfeld, als *monticiani* no els ha mancat el «capital social» i han constituït una comunitat «civil» efectiva, la qual era ben conscient de la utilitat que tenia i de l'ambigüitat de la virtut cívica.

Per clarificar aquest aspecte, Herzfeld suggereix una distinció analítica original entre «cívic» i «civil» i contrasta aquest darrer terme amb l'orde cívic idealitzat de l'Estat nació. Aquest ordre no solament el contrasta als ideals cívics consensuals de la nova governança neoliberal (el gran triumvirat basat en la democràcia, eficiència i transparència), sinó també als de la vida associativa (agrupacions interessades pels afers municipals). Defensa que això no significa separar de manera rígida dues esferes socials —ni vell/nou, ni local/forà, ni vici/virtut—, sinó separar de manera analítica, la qual cosa permet fer una inspecció més pròxima —diu l'autor— al compromís en l'esfera de l'espai públic (allò que és «cívic»). Això

implica, conseqüentment, adaptar el conflicte a les maneres d'arreglar-se-les que estan socialment establertes (com ara, la civilitat i la cortesia). Tot i que ambdós termes impliquen desigualtats i, fins i tot, mantenir les jerarquies, poden oferir també els mitjans per alleugerir alguns dels problemes amb els quals s'enfronten els habitants de Monti. Al llibre, Herzfeld recull molts relats d'aquesta relació dinàmica i ambivalent: ciutadans que usen valors cívics i dissenteixen de minar la civilitat consensual romana; legisladors que prenen en consideració les reciprocitats cívils ja existents, les quals fins i tot poden subvertir l'aplicació tècnica actual de la llei, o polítics atrapats entre les virtuts de l'anticorrupció i que han de mostrar subtilment l'habilitat que tenen de participar en la mateixa corrupció en defensa del reconeixement propi.

Així doncs, en comptes de separar els àmbits que sovint trobaríem engranats, la distinció pretén subratllar la interconnexió inevitable que hom troba en el si del cos polític. També presenta l'avantatge d'incloure tant les elits com la població en el mateix món social —constrets, hom podria dir, en el mateix terreny moral—, mentre que manté l'enfocament en la manera com allò que és cívic és «refractat» constantment i necessàriament a través d'allò que és civil i no simplement és reproduït de manera homogènia i difós des del nivell global.

El contrast és crucial per la crítica que Herzfeld formula contra algunes de les abstraccions acadèmiques —diu—

que les ciències socials, polítiques i econòmiques tendeixen a produir —és clar, en aquest escenari, el neoliberalisme reapareix. L'autor recorda vívidament que la mateixa abstracció és un procés social i que el paper de l'agència s'ha empetitit en aitals esquemes, els quals qualifica de grandiloqüents, però que —sempre segons la seva ploma— simplement equivalen a la desposseïció social provisòria i a l'autolegitimitat imposada. Al Monti d'avui en dia això encara és més preocupant, atès que tant el Vaticà com alguns esquerrans tradicionals cedeixen cínicament a l'especulació neoliberal, perquè són el focus d'atenció dels processos de gentrificació i desallotjament. Per empitjorar la situació, l'Administració municipal d'esquerres del districte ha assumit els interessos tant del Vaticà com dels neoliberals. Poques opcions resten accessibles als residents, que proven de resistir l'atac de la nova economia i de les elits enriquides, mentre entren en l'espiral del deute i cauen en mans dels usurers. La situació llarga i difícil de deu famílies que lluitaren (i perden) per mantenir les seves llars en un *palazzo* del XVIII exemplifica notablement aquesta tendència dramàtica i estesa.

Herzfeld emprèn una marrada altament profitosa en l'àmbit de les suposicions morals anteriors, atès que no solament presenta un contrast amb els ideals emergents de la nova consciència cívica, sinó també una perspectiva etnogràfica de la manera com aquests ideals s'encreuen de diverses maneres

a nivell del camp. Aquí, la presència ineludible, venerada i odiada del Vaticà —que, cal parar-hi esment, té una porció imponent del mercat immobiliari de Roma—, però especialment la doctrina cristiana del pecat original —segons el qual un món gestionat per Déu no exclou la imperfecció— esdevenen l'escenari principal. El pecat original —suggereix Herzfeld— és un marc implícit i genèric que serveix de fons moral en la gestió de les relacions socials quotidianes i també permet un tarannà de culpa i responsabilitat. Tot plegat és una «etiologia» —afegeix Herzfeld— que permet fer una crònica persistent de la inevitabilitat del pecat i de la culpabilitat en tots els nivells socials, i, per això, és necessari afrontar socialment aitals imperfeccions de maneres diverses.

L'exemple més persuasiu ofert per l'autor —pel que fa a la persistència de tècniques de gestió basades en aquella doctrina des de l'àmbit teològic a l'àmbit secular— és la recuperació, per part de l'Estat italià, de la pràctica de les indulgències de l'Església catòlica. Originalment, previst com a mecanisme religiós que permet l'Església reduir l'espera en el purgatori o donar l'absolució parcial al fidel mitjançant la recitació d'unes oracions o el pagament de multes a l'Església, esdevingué, en el nivell estatal, una manera perquè els ciutadans reduïssin la quantitat de multes mitjançant el senzill pagament d'una porció (d'aquesta manera, reconeixien els pecats comesos i obtenien la redempció parcial). Encara així, literalment incorporada en el pai-

satge romà, roman la prova de la perversitat del pecat i de la corrupció inherent a la vida terrenal manifesta en els nombrosos retrats de la *Madonna*, la consoladora dels pecats, a moltes cantonades dels carrers, a les ruïnes escampades arreu del paisatge urbà i a les nombroses ampliacions arquitectòniques il·legals acumulades durant els segles. La necessitat de compromís, la impossibilitat de fugir de la corrupció i les ambigüitats predefinides són —afirma Herzfeld— trets bàsics de l'esfera social i testimonien el pragmatisme realista predominant que hom pot trobar en les perspectives quotidianes romanes sobre la política, el dret i la socialització.

El nou ordre cívica —com suggereix Herzfeld— pot ser tan incapaç com el vell per assegurar la virtuositat de tot el seu tropell, però es distancia de la doctrina anterior (del pecat original) perquè confia plenament en l'aplicació dels seus models abstractes. També tracta l'eternitat d'una manera diferent de com ho fa la doctrina del pecat original, en tant que no la veu en les nombroses imperfeccions de la vida social mateixa, sinó en l'ideal abstracte, i el separa de l'experiència social viscuda pels ciutadans.

En altres paraules —com recorda Herzfeld—, la gentrificació és un afer relatiu a la classe social. Els interessos convergents del govern nacional, el Vaticà i els especuladors immobiliaris envers la «monumentalització» dels edificis i del paisatge creen una com-

prensió particular del passat. Aquesta comprensió esdevé una apropiació abstracta per part d'alguns que es proclamen guardians del *patrimoni*, i desposseeix alguns ciutadans precisament d'aquest patrimoni i de les seves experiències quotidianes de l'espai urbà.

Un informant de Herzfeld deia: «Ningú no canta ja..., tots som falsos ara». Aquestes paraules suggereixen no solament que el sentit de pertinença disminueix de manera progressiva i que de cada vegada és més complicat viure a Monti, sinó que també la socialitat bàsica d'alguna manera ara eludeix els residents més que mai. Mentre que alguns troben consol en el descobriment efímer de la civilitat veïnal, els patrons de desnonament han erosionat Monti d'una manera gradual, mitjançant el càlcul insensible de la nova economia i les formes políticament correctes de la virtut civil que es basteixen al voltant de les jerarquies emergents. Herzfeld demostra delerosament que algunes de les relacions íntimes locals han fet de protecció, com ara la mateixa nostàlgia —que també respon a exclusions subtils i d'altres de no tan subtils—, alhora que han estat crucials per preservar la distinció de Monti fins als anys vuitanta. També sosté convincentment que el context contemporani informa que els ideals nous i les normes aparegudes fa poc —com ara les elits seguidores dels principis cosmopolites— també estableixen fronteres d'exclusió cívica i civil i d'autolegitimitat. En això fa una feina

impecable, atès que no és presa de models simplistes i evolucionistes que enfrontin el bé i el mal, i ho aconsegueix gràcies que manté el vici i la virtut en termes vivament socials.

Tot i que el barri de Monti, les seves quotidianitats i intimitats culturals, és l'escenari principal del relat etnogràfic robust i rotund de Herzfeld, i tot i que rebutja l'estructuració des de dalt de la realitat social, pretén encabir aquesta descripció de la localitat en discursos i pràctiques globals. El tracte que fa del neoliberalisme és un exemple d'aquesta voluntat. Val a dir, però, que no s'entretén gaire a explicar en què consisteix el marc teòric del neoliberalisme que esmenta su-aquí i su-allà en l'obra. Tampoc no s'esforça per comparar la copiosa descripció etnogràfica de la gentrificació de Monti amb altres casos similars d'arreu del món, i això que la literatura sobre gentrificació produïda — posem per cas, en geografia — és aclaparadora. Fins i tot, hi ha una manca comparativa en la recerca sobre usos dominants i subalterns del patrimoni que ell mateix desenvolupà anteriorment en parlar de la ciutat de Rethemnos, a Creta (Herzfeld 1991). Al cap i a la fi, és difícil de contradir que la gentrificació sigui un fet global i, a dia d'avui, no podem negar que la globalitat també té uns actors que estan fets de carn i os, com els locals que Herzfeld examina.

Un avís a qui s'anima a llegir aquesta obra: encara que estigui molt familiaritzat amb la llengua anglesa, li caldrà tenir un diccionari a la vora.

BIBLIOGRAFIA

- BRIDGE, G. (2006). «Perspectives on Cultural Capital and the Neighbourhood». *Urban Studies* 43 (4), pàg. 719-730.
- BUTLER, T. (2007). «For gentrification?». *Environment and Planning A* 39 (1), pàg. 162-181.
- FRANQUESA I BARTOLOMÉ, J. (2005). *Sa Calatrava mon amour. Etnografia d'un barri atrapat pel capital* (Tesi doctoral no publicada). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- GACIA HERRERA, L. M. (2001). «Elitización: propuesta en español para el término gentrificación». *Biblio 3W Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* 6 (332): <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-332.htm>>.
- GLASS, R. (1964). «Introduction. Aspects of change». A: Centre for Urban Studies (ed.). *London: Aspects of change*. Londres: MacGibbon & Kee, xiii-xlii.
- HAMNETT, C. (2003). *Unequal City. London in the global arena*. Londres: Routledge.
- Herzfeld, M. (1991). *A place in history: social and monumental time in a Cretan town*. Princeton: Princeton University Press.
- (2004). *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Xicago: University of Chicago Press.
- LEY, D. (1996). *The new middle class and the remaking of the central city*. Oxford: Oxford University Press.

- MORELL, M. (2009). «*Fent barri. Heritage tourism policy and neighbourhood scaling in Ciutat de Mallorca*». A: Neveling, P.; Wergin, C. (eds. convi-dats). *Etnogràfica* 13 (2). En impremta.
- SMITH, N. (1987). «Gentrification and the rent-gap». *Annals of the Association of American Geographers* 77 (3), pàg. 462-465.

Marc Morell

Dept. de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears

AMENGUAL, G. (2007): *Antropología filosófica*. Madrid: BAC.

Nacido un veinticinco de enero de 1943 en Santa Eugènia actualmente ejerce como profesor del CETEM y como catedrático de Filosofía de la UIB. Dr. en Teología por la Universidad de Münster y en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Gabriel Amengual nos ha obsequiado ya con un buen elenco de publicaciones. Cifrándome exclusivamente a los libros podríamos destacar los siguientes:

- *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Dissertacionis ad Lauream, Barcelona: Laia, 1980.
- *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*. Barcelona: PAM,

- 1995. Traducción al castellano: *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996.
- *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós, 1998.
- *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta, 2001.
- *La religió en temps de nihilisme*. Barcelona: Cruïlla, 2003. Traducción al castellano: *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid: PPC, 2006.

Después de una ya dilatada e intensa tarea intelectual el profesor G. Amengual ha conseguido finalizar, por fin, uno de sus objetivos que, sin duda, le han ocasionado más quebraderos de

cabeza: el anhelado *manual de Antropología filosófica* a cuyo comentario irán destinadas las siguientes líneas.

Me consta de primera mano que para una personalidad exigente y rigurosa en lo intelectual como la del profesor Amengual, la elaboración de este *manual de Antropología filosófica* no ha resultado sencilla. Dirigido preferentemente a quienes están todavía en proceso de formación y a unos lectores potenciales no especializados se corre el peligro de caer en una excesiva divulgación de la materia soslayando los auténticos problemas reales que laten en el planteamiento de los diversos temas. Se deja fuera, así, al público más o menos especializado, un público que se encuentra incómodo ante la disolución del fondo de las cuestiones planteadas. Nada más lejos de esto. Consciente de esta dificultad, el autor de este libro nos ha brindado un texto capaz de integrar de manera equilibrada los legítimos intereses de ambos destinatarios. Nos encontramos, pues, ante un texto que exige esfuerzo intelectual para los no iniciados y concede la oportunidad a los especialistas a entrar de lleno en las entrañas que dinamizan y estimulan la búsqueda de nuevas aproximaciones tanto a las viejas como a las nuevas cuestiones de la antropología filosófica. Creo sinceramente que este es uno de los puntos fuertes de la aportación del autor.

Dicho esto, quisiera entrar en los

contenidos. El libro está estructurado a partir de un capítulo introductorio y tres partes. El primer capítulo pretende delimitar el concepto, el ámbito y la metodología de la *Antropología filosófica*. Más que presentarnos una definición analítica de la misma ya que se antoja imposible, el autor nos pone en contacto con las diversas perspectivas que permiten acercarnos adecuadamente a la pregunta que el hombre se hace sobre sí mismo, una pregunta que, lejos de conformarse con la búsqueda de una especie de neutralidad descriptiva de su objeto (propia de las diferentes ciencias) apunta directamente al planteamiento crítico de su sentido. Así, pues, la antropología filosófica se construye precisamente sobre y a partir de los datos sistematizados teóricamente por cada una de las ciencias que hacen de algún aspecto del hombre su objeto de interés. De esta manera, desde las ciencias naturales (medicina, biología, paleoantropología, etología) que estudian al hombre bajo el punto de vista biológico pasando por las ciencias socio-culturales (etnología, etnografía, antropología cultural o social, lingüística, historia, sociología, etc.) sin olvidar las ciencias de la religión (historia de las religiones, psicología y sociología de la religión, filosofía de la religión, etc.) constituyen los principales elementos nutricios de la antropología filosófica.

La primera parte del libro, titulada *Estructura*, nos ofrece las diferentes dimensiones constitutivas del ser humano. La unidad psico-orgánica del

hombre es presentada por el profesor Amengual a través de cuatro estructuras humanas básicas (ser-en-el-mundo, corporalidad, afectividad, lenguaje y sociabilidad) cuyo despliegue y dinamismo nos hacen ver el carácter espiritual y personal del hombre. La dimensión espiritual se manifiesta por la «capacidad de apertura al otro, de acogida, que se realiza tanto en el nivel cognitivo como afectivo, capacidad de apertura que va unida a una paralela capacidad de vuelta sobre sí, de relación consigo. [...] Espíritu es reflexividad, es interioridad que vuelve de la exterioridad y la internaliza. Es el sí mismo [de la persona]» (p. 202). Además, la dimensión personal hace referencia a la identidad del yo. Es desde esta identidad de donde «surgen los actos plurales de la vida, pero que pueden mantener unidad y coherencia, porque son actos de un mismo sujeto agente que, en la medida en que elige ser sí mismo, [...] da unidad y coherencia a sus actos» (p. 231). Puestas sobre la mesa las principales estructuras constitutivas del hombre, llega el momento de considerar su apropiación en el largo y penoso proceso de hacerse persona, de constituirse en un yo autorrealizado y plenamente determinado.

La segunda parte del libro versa, pues, sobre la *determinación* del hombre en su proceso de realización. La condición de posibilidad de que el hombre pueda hacerse a sí mismo es su carácter libre. A través del ejercicio de la libertad constitutiva, el hombre va do-

tando de contenido a su yo determinando las estructuras que lo configuran; «la libertad, en definitiva, es un proceso de liberación a través del cual se va constituyendo la persona» (p. 239). Ahora bien, este constituirse de la persona implica una dimensión temporal e histórica que conforma el marco en donde se realiza concretamente la acción del hombre con todo lo que implica de trabajo, ocio, fiesta... Puesto que su realización es necesariamente procesual, es decir, puesto que el hombre en tanto que realidad personal «se despliega a lo largo del tiempo (biografía personal) y a lo largo de la historia (como desarrollo del género humano)» lo hace a través de la acción individual y colectiva en tanto que origen de la cultura y de la construcción solidaria de la sociedad.

Finalmente, la tercera parte del libro titulada *Límite*, nos pone al descubierto el carácter fragmentario y contingente del hombre. El primer límite que nos presenta el autor es la experiencia del mal y del sufrimiento en su triple despliegue: la *caída*, la *culpa* y la *muerte*. Por su radicalidad, me centraré en ésta última. La muerte es el límite humano por excelencia siendo lo más propio y al mismo tiempo lo más extraño al hombre. Es lo más propio porque, en palabras de Heidegger, la muerte «excede el término de toda terminación, sobrepasa todo límite» (p. 444); pero también es lo más extraño porque la vida es, precisamente, lo más antagónico de la muerte. Por otra parte, la muerte es el

límite del ámbito legítimo de investigación de la antropología filosófica que, como tal, ya nos señala la insuficiencia de su contenido. En tanto que lindero último y radical, la muerte nos abre el horizonte de la esperanza superadora de todo límite, nos abre el horizonte del Otro por excelencia, nos empuja hacia la cuestión de Dios como fundamento constitutivo del hombre y del mundo, y

única realidad capaz de hacer posible su consumación escatológica. Pero esto es harina de otro costal que me sirve para sugerir e invitar al profesor G. Amengual a poner por escrito otra de sus pasiones intelectuales: un *manual* de antropología teológica.

Joan Andreu Alcina

IN MEMORIAM

JOAN JOSEP TORRES ESBARRANCH (1940-2009)

La Universitat de les Illes Balears va perdre, l'estiu de 2009, el professor Joan Josep Torres Esbarranch. Estudià Filologia Clàssica a la Universitat de Barcelona, on presentà la tesi de llicenciatura «Conon: estudio histórico», que li dirigí el seu mestre Josep Alsina Clota. Fruit d'aquesta etapa primeirenca és l'article «Conón, ensayo de una biografía», publicat a *Convivium* (1963, 15-16, pàg. 135-163). Aleshores, el novell llicenciat esdevingué professor de la Universitat de Barcelona (1963-1965) i col·laborà amb la Secció Catalana d'Estudis Clàssics en qualitat de secretari. Cinc anys més tard, i sota la direcció del doctor Alsina, llegí la tesi doctoral, titulada «Léxico y estilo de Tucídides», un tema que podem dir que ja no abandonarà mai. Guanyà per oposició una càtedra de grec a l'Institut d'Oscà, on anys abans hi havia sojornat un altre mallorquí il·lustre, Miquel Dolç. Això complagué en extrem el novell catedràtic, ja que allà trobà una magnífica biblioteca clàssica, fet inusual en una època caracteritzada per la penúria de mitjans i d'edicions. El curs 1966-1967 s'instal·là a Toulouse, on la Fundació Joan March li havia concedit una beca. L'any 1970 es traslladà a l'Institut de Figueres amb l'afany de no perdre el contacte amb el món universitari català. Així doncs, compaginà la docència de secundària amb la universitària, i exercí el mestratge a la Universitat Autònoma de Barcelona (1973-1975) i al Col·legi Universitari de Girona (1975-1977). Aquest darrer any, es traslladà a l'Institut Antoni

Maura de Palma i, el 1978, s'incorporà a la Universitat de les Illes Balears, on ocupà els càrrecs de director bibliotecari —fruit d'aquest període va ser el *Manual de Biblioteca* (1981)— i professor especialista en grec de les proves d'accés a la Universitat. Aleshores, publicà la tesi amb un lleuger canvi de títol: *Algunos aspectos del estilo de Tucídides: 1. Estilo y léxico* (Universitat de Barcelona, 1979) i, coetàniament, a la revista *Mayurqa* (1979-1980, 19, pàg. 75-94) publicà l'article «Algunos aspectos del léxico y estilo de Tucídides».

Hi ha un buit d'anys en què la vida professional del doctor Torres sembla que sigui inactiva, però estava immers en una tasca difícil i sovint poc valorada, que és la de traductor. Així, l'any 1985 sortí a la llum la *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio* (Gredos, 1985), de la qual havia fet la traducció, introducció i les notes, i que havia deixat enllestida dos anys abans. Va ser nomenat membre de l'Estudi General Lul·lià. Aquells anys traduí al català poemes de Iorgos Seferis (1986); col·laborà en el conte litúrgic sobre l'Assumpció de Maria, *Op. 7*, per a soprano, tenor, bariton, cor mixt, cor d'infants i orquestra, titulat *Asún* —abans, *Requiem de la Vierge*—, de Jean-Louis Florentz, del qual féu la traducció al llatí de textos àrabs, grecs i etiòps, però destaca, per sobre de tot, la dedicació al personatge de Tucídides. N'és un petit indici l'article aparegut a *Maiurqa* (1989, 22, pàg. 953-961), titulat «*Notas sobre la descripción tucidídea de la peste de Atenas*», preludi de la gran obra tucididiana que apareixerà a l'editorial Gredos en quatre volums, datats els anys 1991 (I i II) i 1992 (III i IV). Gràcies a una breu «*Nota a la presente edición*» en el volum primer —en fa la introducció Julio Calonge—, sabem que aquest primer volum de *La historia de la guerra del Peloponeso* és de l'any 1987. La crítica destaca la factura excel·lent de la traducció i la ciclòpia tasca del traductor com a anotador: quasi mil notes en el llibre primer i més de set-centes en el segon. Podem dir el mateix dels llibres següents, que sumen en total més de tres mil notes.

Mentrestant, Joan Josep Torres participà en l'homenatge al bibliotecari Jesús García Pastor i a la col·lega Francesca Massot i Villalonga, amb els articles «*Notas sobre el texto de Herodiano y sus principales ediciones y traducciones*» (*Homenaje a Don Jesús García Pastor*, Palma, 1986, pag. 105-118) i «*Revalorización de Herodiano: notas sobre el historiador y su obra*» (*Miscel·lània d'Homenatge a Francesca Massot i Villalonga*, Palma, 1989,



pàg. 66-68). El volum IV de la *Geografia* d'Estrabó (Gredos, 2001) i els volums de la *Biblioteca històrica* de Diodor Sícul —Gredos, 2004 (II), 2006 (III) i 2008 (IV)— donen compte de la tasca que Torres desenvolupà fins al darrer moment, en què treballa en el cinquè volum de Diodor, feina que va quedar interrompuda per l'implacable Tànatos. Ell ens ha arrabassat un representant prou digne de l'escola lingüística de Barcelona, que tants hel·lenistes il·lustres ha donat fins ara.

Maria del Carme Bosch

IN MEMORIAM
LA PALABRA CORDIAL

MIQUEL SEGUÍ AZNAR
(1950-2009)

Miguel Seguí Aznar nació en Palma de Mallorca el 20 de marzo de 1950. Se licenció en Historia del Arte por la Universidad Central de Barcelona (1974) con el trabajo de investigación *La arquitectura modernista en Baleares*, editada por la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de las Baleares. Posteriormente se doctoró en Historia General por la Universidad de las Islas Baleares (1980), con la Tesis *Arquitectura contemporánea en Mallorca (1900-1947)*, publicada en colaboración con el Colegio Oficial de Arquitectos de las Baleares en 1990.

Ha sido profesor de la Universidad de las Islas Baleares desde 1975 hasta el momento de su muerte en 2009. Ha ocupado desde 1993 una de las dos cátedras de Historia del Arte. Ha sido director del Departamento de Ciencias Históricas y Teoría de las Artes de la citada universidad en el período comprendido entre 1996 y 1998.

Paralelamente a la actividad docente y de gestión universitaria, se ha dedicado a la investigación histórico-artística. Sus estudios se han centrado fundamentalmente en el arte mallorquín, interesándose por la arquitectura y el urbanismo del período contemporáneo. Ha hecho también incursiones en el campo de la escultura, de las artes aplicadas y de los medios de masas: comic y fotografía. Los resultados de dicha dedicación han quedado plasmados en abundantes publicaciones.

Ha obtenido el premio de rehabilitación de la ciudad Palma de Mallorca —en la categoría de investigación—, en la VII edición de 1992, concedido por el Patronat Municipal de l'habitatge del Ayuntamiento de Palma de Mallorca.

Hasta aquí, lo que constituye la ficha académica brillante de uno de los profesores que, con generosa entrega, han contribuido al nacimiento y crecimiento de una Universidad de Provincias, alejada, por la geografía, de los grandes centros de poder. En la configuración de una universidad de reciente creación son muchos los parámetros mediadores que han hecho posible y han asegurado, en tiempos difíciles, su viabilidad. Para el caso, yo sólo haré mención a algunos que tienen que ver con el quehacer diario y prescindiré de todos los demás.

Golpeado por el zarpazo de una muerte inesperada se arremolinan en mi memoria aquellos de mayor envidia existencial. Miguel Seguí además de su *bienhacer* académico era una persona de gran sensibilidad y de gran calado humano que aumentaba de intensidad en las cortas distancias.

Los desafíos de la dinámica universitaria son de gran envergadura. Los niveles de exigencia alcanzan cotas al límite de las posibilidades, sobre todo si se quiere estar a la altura alcanzada por el saber de nuestro tiempo. En estas circunstancias, no resulta fácil mantener inmunes ciertos registros que tienen que ver con la integridad y humanidad. Miguel ante la vorágine universitaria siempre mantuvo una gran dosis de discreción, de cordura, de afabilidad, de humor y de sana ironía, sobre todo, en lo que se refiere a la burocratización universitaria. Miguel creía en el poder de la palabra y ella ha sido objeto de reflexión compartida con los amigos más íntimos. Para los demás colegas siempre tuvo a mano una palabra arropada en un saludo afable y cortés. Miguel creía que la palabra y todas las palabras que siguieron a la palabra primera conllevan, por definición propia, la impronta del saludo, de la apertura, la acogida, la proximidad, la cercanía, la aceptación, también de la sorpresa. Las palabras, según el decir de Hölderlin y Heidegger, han hecho posible la habitabilidad de nuestro mundo. La palabra se convierte en el mejor instrumento de salutación de un mundo que siempre está por venir. Así nos lo indican los grandes creadores del arte que tan bien conocía el profesor Seguí.

En la *República* de Platón, el filósofo, movido por la compasión, regresa al mundo de las sombras de los esclavos de la caverna llevándoles, con su saludo, un mensaje de liberación. Con un baño de luz nos saluda la

pintura de Sorolla. El escultor Chillida nos dejó para siempre con un saludo de piedra fraternal. George Steiner y Daniel Barenboim nos saludan y nos animan a buscar nuevas formas de convivencia en las cuerdas de los violines. Martin Heidegger y María Zambrano nos invitan a adentrarnos en el bosque hasta alcanzar aquel lugar luminoso, «el claro del bosque», donde la palabra se nos ofrece como regalo y don. Un arcángel, con un saludo, anuncia a una sencilla doncella de Nazaret el acontecimiento más portentoso que vino del cielo.

Fundadas razones tenía Miguel Seguí, como buen conocedor de la corriente estética y literaria señalada, para transmitir a través del saludo su palabra cordial y afable en que se dejaban entrever sus sentimientos más tiernos. No obstante, en sus expresiones, siempre había un halo de cercanía y distancia, de luz y sombra, de locuacidad y misterio. Como lector asiduo de Heidegger y Gadamer, el profesor Seguí sabía que toda expresión, incluida la palabra, en su manifestación, oculta más de lo que expresa y revela. En nuestros frecuentes encuentros en su despacho de la Facultad éste había sido uno de los puntos de diálogo más recurrente. En más de una ocasión me había comentado Miguel: “los grandes artistas hacen obras maravillosas, pero lo mejor de sí mismos nunca verá la luz”. Mi buen amigo Miguel, eso era cierto en nuestras tertulias interminables y lo sigue siendo ahora después de tu muerte, no sólo para los artistas sino para cualquier ser humano.

Miguel, amigo mío, mi amigo del alma, me despido de ti con el poema que tanto te gustaba, y, que, a la luz de los últimos acontecimientos, era como una premonición:

Gloria compasiva

Los muertos, como las estrellas,
desde lejos nos miran. Desde
lejos nos contemplan,
se contemplan,
con la libertad del gozo eterno,
lo que son y lo que fueron.

Desde la otra ladera, con
la mirada fija, silenciosos,
nos contemplan con toda la luz

■

■

y la gloria compasiva
de las estrellas.

Ahora, libre de toda atadura, te envío mi última misiva y mi último A-Dios:

Pura transparencia

En defensa de tu alma,
tú no necesitaste decir nada.
Pura transparencia: tu alma
hablaba por tus ojos y tu cara.
Tu alma era hermosa.

Diego Sabiote.

Normes de redacció/Normas editoriales / Instructions for preparation of manuscripts

Els articles no poden tenir una extensió superior a les 6000 paraules en format WORD. L'article serà redactat seguint el sistema autor-data per a les citacions. Les notes apareixeran sempre com a notes al peu i al final de l'article s'hi indicarà la bibliografia seguint el mateix sistema. Tots els articles han de dur un breu resum en anglès a més a més del escrit en la llengua corresponent a l'article. Els originals s'han d'adreçar a: <andres.jaume@uib.es>

Los artículos deberán tener una extensión no superior a 6000 palabras en formato WORD. La redacción del artículo se ajustará al sistema autor-fecha para las citas. Las notas se dispondrán como notas al pie de página, indicándose al final del artículo la bibliografía, disponiéndose ésta conforme al mismo sistema. Todos los artículos deben estar precedidos de un resumen en inglés, además de la lengua en la que se redacten. Los originales deberán remitirse a: <andres.jaume@uib.es>

Papers should not exceed 6000 words in WORD format. We use author-date systems for citations and the different notes should be always footnotes. The bibliographic references will be situated at the end of the paper, following the afore mentioned system. All the papers must be preceded by an abstract in English. Originals can be sent to <andres.jaume@uib.es>

Per a més informació/Para más información/ For further information see
<http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.html>

