



AUDENS

Revista estudiantil d'anàlisi interdisciplinària

Núm. 1

2019

Introducció a la monografia Núm. 1

El present número d'Audens suposa la culminació d'un projecte que encetàrem fa just any i mig. Tot i que ha pres diferents formes, el projecte sempre ha perseguit un objectiu essencial: dotar als estudiants d'un espai on donar forma i projecció a les seves inquietuds intel·lectuals, més enllà dels estrets marges que, sovint, caracteritzen al sistema universitari. Així doncs, amb aquest primer número obrim la porta a la publicació i posada en funcionament d'una revista constituïda per estudiants i persones directament relacionades amb l'àmbit acadèmic, que permetrà als mateixos compartir idees, així com treballar de forma rigorosa en els àmbits en els que estiguin interessats. Per al primer número, decidírem que la monografia tractés, des de diferents disciplines, sobre la qüestió de l'individualisme. En efecte, creiem que, a més de ser una temàtica que pot ser tractada des d'angles molt diversos, és una qüestió rellevant donat a que no ha sigut fins als últims anys que els àmbits culturals han posat sobre la taula l'emergència i l'accentuació de l'individualisme, ja sigui metodològicament o sociològicament, i ja sigui amb optimisme o pessimisme. Així, el Comitè Editorial d'Audens cregué oportú el seu tractament sense reduir-lo a una sola perspectiva, donada la riquesa de la varietat d'especialitats que han pres les ciències socials i les humanitats.

Passem doncs a tractar breument què trobarà el lector en aquesta monografia. El primer article pretén, des d'una perspectiva històrica, posar entre parèntesi la idea que les revolucions liberals de finals del segle XVIII i de la primera meitat del segle XIX foren realment burgeses i, inclús, liberals, tot explicant les raons implicades. El segon article pertany a la disciplina de Filosofia, en concret, a la d'Ètica, i intenta explicar els principis bàsics de la moralitat individualista, senyalant les possibles problemàtiques vinculades a

la filosofia individualista. El següent article, que s'emmarca en el camp de la Sociologia (entesa de manera una mica laxa), s'interroga qüestions com ara què significa ser egoista o ser desinteressat, tot fent cinc cèntims sobre quines són les troballes experimentals més rellevants sobre aquestes qüestions. El quart article, per altra banda, se centra en l'anàlisi de l'obra d'un economista com Léon Walras, tot posicionant-se en el debat de quina es la seva relació amb el marginalisme. Finalment, la monografia compta amb una entrevista a Miguel Candel Sanmartín, professor jubilat de Filosofia a la Universitat de Barcelona i activista polític, i compta també amb una ressenya de *La melancolia moderna* de Roger Bartra, de recent publicació.

No podem concloure aquesta introducció, però, sense donar els nostres sincers agraiments a totes aquelles persones que han fet possible aquesta revista: a tots els col·laboradors d'Audens, pel seu temps i per conformar una dinàmica de treball tant cooperativa i engrescadora; als treballadors de RCUB, que ens han ajudat en el procés d'inscripció de la revista en la plataforma, oferint-nos així aquesta gran oportunitat; a la Maria Trinidad Bretones, per la seva ajuda i dedicació en els primers passos, a en Gonçal Mayos, pel coratge i compromís que serveix i servirà com a vincle essencial entre estudiants i professors, juntament amb la implicació del degà de la Facultat de Filosofia de la UB, en Josep Montserrat Molas; a l'Observatori d'Estudiants, per oferir-nos assessorament de manera desinteressada, i, finalment, agrair a tots aquells que s'han posat en contacte amb la revista per tal de saber-ne més o per participar-hi, doncs sense ells no tindria sentit aquest projecte.

Sense més dilació, bona lectura!

Atentament,

Comitè Editorial d'Audens



Confusions de l'individualisme: les revolucions liberals

Núria Miquel Magrinyà¹

Resum: Aquest article pretén posar entre parèntesi la idea que les revolucions liberals de finals del segle XVIII i de la primera meitat del segle XIX foren realment burgeses i, inclús, liberals. Qui les va fer? Per què esclataren? La hipòtesi de l'article es que, contra certes concepcions historiogràfiques reduccionistes, tals revolucions tingueren en realitat una composició social i uns horitzons polítics molt heterogenis, harmonitzats i idealitzats *a posteriori* pel liberalisme burgés dominant, mancat (i, per això, ansiós) de mite fundacional.

Paraules clau: revolució liberal, revolució burgesa, individualisme, liberalisme, mite fundacional.

Les revolucions liberals constitueixen un dels grans temes de la historiografia des de les seves diferents tendències, tradicions i orígens. No debades, els fets que van tenir lloc a França el 1789 han donat lloc al convencionalisme historiogràfic que suposa l'inici de l'època contemporània. El 1776 havia tingut lloc la Revolució americana, mentre que les revolucions de 1830 van suposar la desaparició de l'absolutisme de l'Europa occidental i la instauració del liberalisme moderat, que tenia com a referent la Constitució francesa de 1791. No obstant això, davant la insuficiència de les reformes

¹nuria.miquelma@gmail.com

de 1830, són les revolucions de 1848 les que posaran fi, definitivament, al sistema de la Restauració, en un context d'auge del capitalisme com a sistema econòmic. Així, la influència de la concepció francesa de nació —com a conjunt de ciutadans units per elements comuns però, sobretot, per la voluntat de viure en comú i de regir-se mitjançant les mateixes lleis i institucions— sorgí estretament lligada al liberalisme polític.

En efecte, les diferents onades de violència que s'emparaven en quelcom tan imprecís, pels seus matisos, com el liberalisme s'han convertit en un mite historiogràfic situat en la perversa confluència entre memòria i història. I parlem de memòria en aquest punt perquè una de les interpretacions subjectives i intersubjectives —però ancorades en marcs institucionals— ha acabat tenint molt més pes que els fets en sí i que el rigor historiogràfic (Jelin, 2001).

En aquest sentit, les revolucions liberals, reduïdes a la pràctica al cas francès i a l'americà, s'han convertit en el mite fundacional de les cosmovisions que, al seu torn, legitimen l'existència dels Estats vuitcentistes que han perdurat fins avui. Per al gran públic, aquests relats fundacionals no tenen més valor que la ideologia i el sistema polític que legitimen, més enllà de la veracitat històrica i la intencionalitat política que puguin implicar. Així, les revolucions liberals van permetre la instauració de l'Estat liberal, un sistema social en sintonia i, sobretot, una base filosòfica sustentada en la idea d'individu confrontada a la de corporació, en la llibertat individual contraposada a la llibertat dels antics, d'origen medieval.

Tanmateix, potser caldria preguntar-se què implicaren exactament aquestes revolucions, en nom de què o de qui es van realitzar. Edmund Burke anatematitzà la Revolució Francesa considerant-la un moviment de ruptura radical inspirat en un grapat d'abstraccions, però va lloar la Revolució Americana perquè, al seu entendre, els colons procuraven la restitució de les seves llibertats perdudes, de les que havien de gaudir com a Englishmen (González, 2001). Totes dues són considerades el triomf del model burgès, però algú com Burke les va situar en dos extrems oposats pel que fa a legitimitat i a composició social. Així doncs, caldria plantejar-se si realment les dues responien a un mateix patró.

Cal preguntar-se, també, per què són anomenades revolucions liberals, per què la historiografia que al llarg del segle XIX les va estudiar estava enormement polaritzada

—reaccionaris i clericals d'una banda i historiografia liberal, de l'altra— i per què els sectors reticents des dels inicis a aquest liberalisme moderat però participants de les transformacions han quedat fora de la narrativa que ha sobreviscut als fets. Així doncs, van ser realment revolucions *liberals* o, per contra, el liberalisme ha estat l'únic capaç de convertir-les en part de la seva retòrica?

Hauríem de deturar-nos per proporcionar una definició de revolució liberal, per poder distingir-la després del concepte de revolució burgesa, malgrat la tendència a identificar-les com una mateixa cosa. L'historiador Manel Risques (1999) ens proporciona una definició clara sobre el concepte de *revolució liberal*, que identifica com el procés mitjançant el qual la xarxa institucional i política de l'absolutisme va ser desmantellada i el sistema liberal va assentar les seves bases de forma progressiva². Certament, a mitjans del segle XX, sota la influència de E.P. Thompson³ i el marxisme cultural, es va superar el mecanicisme del marxisme més ortodox per reivindicar l'heterogeneïtat d'una revolució que va desembocaren la distinció entre els termes *revolució liberal* i *revolució burgesa*. Aquest últim va servir per referir-se al domini de les relacions socials capitalistes a nivell econòmic i de la burgesia a nivell social, amb l'objectiu de desmuntar el mite de la burgesia revolucionària i de posar de manifest el paper de les classes populars en el fenomen revolucionari (Fontana, 2003).

No ens correspon desenvolupar aquestes teories ni fer una defensa a ultrança del paper de les classes com les eternes oblidades, però sí denunciar el reduccionisme que implica el relat que ens ha arribat sobre les anomenades revolucions liberals. L'aliança dels sectors més moderats sembla haver ocultat l'existència d'un liberalisme de tall més radical—sense corpus teòric definit—, la dinàmica històrica del qual evidencia una concepció menys individualista del món, que anava més enllà del moderantisme. Així, cal destacar que un sector més que important dels participants a l'assalt a la Bastilla el 1789 o en les revoltes de Barcelona de la dècada de 1830 no ho van fer tan sols en nom del liberalisme. No van ser, en cap cas, les revolucions de la burgesia, sinó que la seva composició social era realment heterogènia. Malgrat tot, van servir per a la consolidació del sistema burgès. L'historiador Josep Fontana (Fontana, 2003), desaparegut

²Entenem aquí *xarxa institucional* de forma àmplia —des de les institucions polítiques i socials a les econòmiques.

³El concepte de classe social thompsoniana es desenvolupa en la seva obra *Tradició, revolta i consciència de classe. Estudis sobre la crisi de la societat preindustrial*. Una bona síntesi és la de Manuel Pérez Ledesma en l'obra *Cultura i mobilització en l'Espanya contemporània*.

recentment, anomenà *liberalisme utòpic* aquest ús que la burgesia va fer del liberalisme, referint-se a aquesta utopia liberal interclassista que havia estat mitificada en els inicis de la revolució per a construir un discurs liberal pragmàtic que justificués la nova societat que la burgesia lluitava per implantar. Aquest discurs va identificar com a enemics l'Antic Règim i l'absolutisme, encara que quan aquests van ser derrotats com a programes polítics i la propietat privada es va veure amenaçada, es va fer evident que aquesta utopia liberal no existia.

En aquest sentit, els fets esdevinguts a Barcelona l'estiu de 1835 en són una mostra. Les autoritats i les elits econòmiques van recolzar les revoltes—que tenien un origen incert i una composició social heterogènia— fins que la multitud va cremar el Vapor Bonaplata, que havia estat la primera fàbrica de la història d'Espanya en instal·lar una màquina de vapor (Garcia, 1989). Així doncs, sinó podem identificar aquestes revoltes de transició de forma clara amb el liberalisme, tampoc podem associar liberalisme polític i burgesia. Entenem, doncs, que l'individualisme i la defensa de la propietat no van gaudir de consens entre els diferents actors de la revolució, sinó que aquest fals acord forma part del relat construït i difós encara ara.

Darrere d'aquestes consideracions, emergeix un debat tan transcendent com el de la formació de l'Estat-nació (Hobsbawm, 1997) i la dialèctica entre democràcia i liberalisme —que fa referència a les diferents nocions de llibertat—, que en els últims anys han estat identificats com a dues cares de la mateixa moneda: la societat oberta *popperiana* on la iniciativa privada és el motor de la vida social. Tanmateix, en una democràcia, el subjecte polític que ostenta la sobirania és la col·lectivitat, mentre que en el liberalisme, aquesta recau en l'individu⁴. Els dos conceptes, doncs, no tenen per què anar associats i això implica que el liberalisme pot ser antidemocràtic. I, seguint, amb l'exemple de Barcelona durant la revolució, això va ser el que va succeir. La burgesia moderada va recolzar la dictadura militar que va posar fi a les revoltes el 1837 i, al seu torn, va donar suport a l'exèrcit que va reprimir l'últim i més radical dels alçaments el 1843.

⁴Miguel Candel explica aquesta identificació fallaç entre liberalisme i democràcia en l'obra, ja comentada en l'article de Filosofia d'aquesta mateixa monografia, *Tiempo de eternidad. Reflexiones sobre y desde la filosofía Antigua*, concretament en el capítol IV, *Virtud pública y virtud privada en La República de Platón*.

No ens correspon determinar si el republicanisme, el federalisme i el socialisme utòpic com a programes i, posteriorment, el moviment obrer van sorgir com a reacció a aquest mite de la revolució liberal identificada amb la revolució burgesa. No obstant això, serà aquesta noció de comunitarisme al voltant de la qual s'articularà l'oposició a l'individualisme derivat de l'hegemonia d'una nova classe, des de les expressions de tipus cultural —els famosos Cors de Clavé en el cas català, per exemple—, al sindicalisme i a la fundació de nous partits polítics.

Hem exposat el cas català a tall d'exemple i seria inexacte extrapolar el model a la resta de països europeus. Tanmateix, l'estudi dels orígens històrics de les diferents revolucions liberals és necessari per desmitificar el paper de la burgesia revolucionària, exaltat tant per la tradició liberal com pel marxisme clàssic —aquest últim, mitjançant la teoria de els cinc estadis i les maneres de producció⁵—. A França, com a cas paradigmàtic, va tenir lloc durant la dècada de 1960 el debat historiogràfic entre *revolucionaris*, que defensaven el paper revolucionari de la burgesia, i *revisionistes*, que el relativitzaven a favor de masses populars, urbanes i camperoles, mobilitzades per la força política del jacobinisme en base a reivindicacions en matèria econòmica i social. La lluita per un sistema que inclogués les necessitats dels més desfavorits, doncs, ja es va plantejar en aquesta mateixa revolució que ha passat a la història com el triomf del capitalisme com a sistema econòmic i de l'individualisme liberal com a doctrina política. Com dèiem, doncs, és imprescindible preguntar-se per què hi ha aquesta distància entre la interpretació dels fets i dels fets en sí, així com quant hi ha de mite fundacional i de justificació en la narrativa de les anomenades revolucions liberals. Probablement, fer-ho ens permeti entendre l'esdevenir d'Occident durant els dos darrers segles.

BIBLIOGRAFIA

- Candel, M. (2013). *Tiempo de eternidad. Reflexiones sobre y desde la filosofía Antigua*. Barcelona: Montesinos.
- Fontana, J. (2003). *La revolució liberal a Catalunya*. Lleida/Vic: Pagès Editors i Eumo.

⁵Sent els quatre estadis previs al socialisme: comunisme primitiu, mode de producció esclavista. Mode de producció feudal i mode de producció capitalista.

- Garcia, A. M. (1989). *La revolució liberal a Espanya i les classes populars*. Vic: Eumo.
- González, N. (2001). *Edmund Burke y las revoluciones. Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 5, pp. 145-170.
- Hobsbawm, E. (1997). *La era de la revolución, 1789-1848*. Barcelona: Crítica.
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pérez Ledesma, M. (1997). La formación de la clase obrera: una creación cultural. En Pérez Ledesma, Manuel y Cruz, Rafael (coords.). *Cultura y movilización en la España contemporánea* (pp. 201-233). Madrid: Alianza.
- Risques, M. (1999). Liberalisme, industrialització i pràctiques subalternes, 1833-1874. En Risques, Manel (dir.). *Història de la Catalunya contemporània*(pp. 62-150). Barcelona: Pòrtic.
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica. Vol. I.



L'individu, un ésser sense món?

Guillem Muñoz Mayoral¹

Resum: Quines implicacions té la moral individualista lligada al sistema polític en el que vivim? Quina és l'alternativa? En el present article s'analitzen de forma crítica els principis bàsics que integren la moralitat avui imperant: la llibertat negativa, els valors com quelcom merament relatiu, la societat com un contracte per a l'interès particular, etc. És necessari, doncs, recórrer a les arrels filosòfiques d'aquest conjunt de concepcions per tal de poder plantejar o aproximar-se a una alternativa substancial. L'objectiu de l'article és plantejar alguns fonaments de la moralitat actual (occidental) per entendre-la millor.

Paraules clau: individualisme, comunitat, ètica, moralitat, relativisme, llibertat.

El món contemporani, en la seva complexitat, com tot moment històric, és resultat d'un conjunt de coincidències, interrelacions i síntesis de difícil anàlisi, almenys si pretenem descriure la nostre situació tenint en compte tots els factors en ella implicats. No obstant, si volem explicar la nostre època, notem que sobresurt un fet força cridaner, interpretable com a fatídic o com a positiu segons la perspectiva que prenguem: és la unió que ben aviat es va desenvolupar entre el liberalisme i el capitalisme²; unió que va anar

¹ guillem199669@gmail.com

² Podrien posar-se moltes referències bibliogràfiques al respecte, i l'article sobre individualisme de l'apartat de Història d'aquesta mateixa revista ja n'inclou bastantes, per això simplement destaco, com a exemple, dos llibres: Hobsbawm, E. (1997). *La Era de la revolució, 1789-1848*, Barcelona: Crítica, i Hobsbawm, E. (1998). *La Era del capital, 1848-1875*, Barcelona: Crítica. En el primer d'ells, Hobsbawm ens explica «(...) el triunfo y la transformación del capitalismo en la forma específica de la sociedad burguesa en su versión liberal» (1998, p. 16) durant el període que va del 1789 al 1848. El conjunt de revolucions que es

acompanyada, ja sigués com a causa o com a conseqüència, de l'individualisme. Així doncs, ens centrarem aquí en aquest succés tant rellevant, el de la moral individualista, que sembla que, a primera vista i seguint una mica els tòpics, ens distancia tant de moments històrics anteriors.

Abans de res, cal preguntar-se: què és, en un sentit ampli, l'individualisme? Una de les caracteritzacions que podríem oferir és la següent: «una doctrina según la cual la entidad básica en toda agrupación humana o en toda sociedad humana es el individuo, el sujeto individual, de modo que la agrupación o la sociedad son concebidas como conjuntos de individuos» (Mora, 2009, p. 1805). Com veiem, la comunitat política no s'entén, des de l'individualisme, com una realitat complexa i distingible de la que formen part els individus o com quelcom intersubjectiu, sinó que s'entén com una suma d'individus que, entesos col·lectivament, no tenen realitat pròpia. Així, els actes individuals no poden interpretar-se com un resultat, més o menys conforme, de la comunitat política a la que es pertany, ans al contrari: «(...) para el individualismo liberal, la comunidad es sólo el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo, y las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma» (Macintyre, 1987, p. 242). És més, aquesta perspectiva, si manté la seva coherència, impossibilita teories que remetin a estructures supra-individuals per explicar, en major o menor mesura, l'acció humana, ja siguin provinents del marxisme com del postestructuralisme³.

Com se sap, la preocupació central dels teòrics liberals del Dret no va ser tant qui exercia la sobirania, sinó que aquella entitat dotada de poder polític no pogués interferir en la llibertat de l'individu, el que en últim terme hauria de ser el sobirà de si mateix, i no s'excedís en la seva funció. És per això que, almenys en la vessant individualista, teories tant distanciades com la absolutista de T. Hobbes i la liberal de J. Locke comparteixen, en el fons, gran part dels pressupòsits filosòfics, fins al punt de compartir els mateixos

van donar en aquelles dècades «(...) llevó a la confiada conquista del mundo por la economía capitalista conducida por su clase característica, «la burguesía», y bajo la bandera de su expresión intelectual característica, la ideología del liberalismo» (1998, p. 16-17).

³ Noti's que, si radicalitzem la posició individualista en tots els àmbits, l'individualisme és una ideologia que no permet fer, en general, cap teoria antropològica rellevant (incloent la impossibilitat de fer epistemologia), donat que l'individu esdevé quelcom incognoscible en tant que deslligat de qualsevol realitat comuna a la que nosaltres puguem accedir. Només ens quedaria limitar la investigació de l'humà en l'observació de regularitats empíriques, però això comportaria altres problemàtiques, com la fal·làcia naturalista o el dissoldre l'individu en l'espècie, en les que aquí no entrarem.

objectius⁴. Són, de fet, els pressupòsits predominants que hem anat heretant: el pensament ètico-polític modern, ja sigui de caire absolutista, com el de Hobbes, o de caire liberal, com el de Locke, resideix per igual «(...) en la contraposició irreconciliable, por un lado, entre pasión y razón y, por otro, entre individuo y sociedad» (Candel, 2013, p. 89). Si prenem aquestes afirmacions com vertaderes, resulta força rellevant intentar dilucidar aquestes dues contraposicions que M. Candel destaca per tal de comprendre millor el context cultural⁵ en el que ens trobem. Ara bé, caldria afegir almenys un element més a aquests dos pressupòsits: cert relativisme recorre, almenys segons les declaracions quotidianes, la manera de pensar actual. No se sap quina podria ser la causa d'això últim, el fet és que, per exemple, el liberalisme sempre ha anat acompanyat de cert escepticisme o desconfiança, i l'auge científicista ha restat importància a les preguntes metafísiques, provocant que hi hagi la creença de que el coneixement és allò que és científic i, per tant, allò més pròpiament empíric⁶.

Exemples quotidians de la contraposició que es concep entre racionalitat i irracionalitat els trobem molt sovint. Són freqüents enunciats com “és que ell/ella és així”, “si li agrada... què hi farem”, “l'amor és cec”⁷, “viu i deixa viure” o “s'ha d'acceptar a les persones tal i com són”. També trobem freqüents enunciats relativistes: “això és complicat [i no tinc ganes d'investigar ni d'esforçar-me]”, “no pots jutjar a la gent [perquè no vull que em jutgis a mi]”, “s'ha de ser tolerant [perquè jo no sóc capaç d'entendre la repugnància de certs actes o, simplement, no tinc el valor per afrontar-los]”, “és només la meva opinió, cadascú té la seva [i com que és una opinió em crec immune a qualsevol crítica seriosa]” o “no es pot generalitzar [però jo segueixo parlant mitjançant conceptes i faig judicis inductius]”. Fent un salt que ara explicarem, la intersecció que podríem

⁴ És conegut, tot i que ho matiso donada la diversitat de perfils de lector que es puguin donar, que Hobbes va defensar la monarquia absoluta com una protecció de l'esfera privada dels individus, que inclou les seves relacions, seguretat i negocis. L'Estat liberal de Locke pretén, amb mitjans diferents, arribar al mateix fi: «Tenemos, pues, que la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes» (Locke, 2013, p. 194) (correspon al S124 del *Segon tractat sobre el govern civil*).

⁵ No es descarta que la ideologia individualista sigui quelcom deslligat a qualsevol moment històric de la humanitat, però no es descarta pel fet que no es demostrarà el contrari.

⁶ Evidentment, la ciència no és purament empirista, però la noció popular que es té d'ella, com, en general, de totes les coses que requereixen formació especialitzada però que són conegudes públicament, és una noció bastant simplista. Ara bé, també és cert que científics i pensadors de primer nivell van impulsar concepcions declaradament anti-metafísiques. Vegis, com a exemple paradigmàtic, el famós manifest del Cercle de Viena de 1929, anomenat *La concepció científica del món*.

⁷ O, en les famoses paraules de F. Nietzsche, «lo que se hace por amor se hace más allá del bien y del mal» (Nietzsche, 2010, p. 459)

interpretar que es dóna en la forma de pensar darrere d'aquestes oracions és que el subjecte es mira a si mateix com portador de desitjos desconnectats de qualsevol altre cosa que no sigui el plaer i, excepte si una altre passió s'hi contraposa, serà difícil que aquests desitjos es vegin refrenats perquè es considera il·legítim envers altres individus o envers la societat en conjunt⁸.

Amb aquesta dissociació entre individu i societat, entre el jo i el seu context intersubjectiu, el subjecte individualista modern, al veure's exempt de qualsevol substrat que doti de contingut la seva existència i pretensions, donat que la seva realitat és un mer individu deslligat, es veu incapaç de justificar racionalment els seus actes si no és apel·lant a les emocions.

«La tradición moderna, que mantiene que la multiplicidad y heterogeneidad de los bienes humanos es tal que su búsqueda no puede reconciliarse en ningún orden moral único y que, en consecuencia, cualquier orden social que intente tal reconciliación o que fuerce la hegemonía de un conjunto de bienes sobre los demás, se convertirá en una camisa de fuerza totalitaria para la condición humana» (Macintyre, 1987, p. 181).

Entès d'aquesta manera, sorgeixen certs dubtes sobre la legitimitat de la predominança de la democràcia representativa en tots els nivells de decisió, tot i que sovint es vegi com un procediment inevitable. La negociació entre els representants d'un poble esdevé la confrontació entre valors no fonamentats i irreconciliables, moguts, en part, per interessos purament particulars, la qual cosa, per exemple, divideix l'electorat segons l'estatus socioeconòmic. Es podria creure, doncs, en paraules de C. Taylor comentant a G. F. W. Hegel, que «Un proceso atomístico de decisión de este género es equivalente a disolver el lazo social. Lo que quiera que sea, no podría ser una decisión social» (Taylor, 2010, p. 330). Pensar que la suma d'interessos particulars dóna lloc al bé comú és amb sort una confusió, però amb mala sort una estratègia de poder.

De totes formes, a què és deguda, concretant més en l'assumpte, aquesta

⁸ És a dir, que hi ha certa predominança d'una ètica utilitarista, com la de J. S. Mill o J. Bentham, enfront una deontològica, com la de I. Kant o J. G. Fichte. L'explicació de les diferències entre aquestes dues perspectives poden trobar-se en qualsevol manual d'ètica.

incapacitat per defensar un ordre moral? Resulta interessant tenir en compte, novament, el que Charles Taylor argumenta en la mateixa obra sobre Hegel: «(...) en lo abstracto, en donde la razón es vista residiendo en la forma, en cierto modo de pensar, cualquier cosa puede ser justificada» (2010, p. 146), «(...) tratar a la razón sólo a partir de la propia es razonar sin criterio, arbitrariamente» (2010, p. 147). Així, és fàcil que el que mogui aquesta raó sense contingut siguin els nostres apetits, que, com dèiem, no els considerem interrelacionats amb la nostre racionalitat, de tal manera que el raonar es pot convertir en el càlcul dels mitjans adequats per a la satisfacció d'aquestes inclinacions. «El hombre como sujeto de deseos tuvo una gran finalidad de segundo orden: que sus deseos de primer orden fueran satisfechos» (Taylor, 2010, p. 317).

Així doncs, segons la línia d'argumentacions donada en els dos paràgrafs anteriors, una decisió presa sense un marc de referència, sense una realitat externa amb la què es fonamenti⁹ i amb la què s'interrelacioni, pot no tenir sentit o no dir-se lliure (en tant que arbitrària). Miguel Candel, comparant a Plató amb l'ètica moderna, comenta el següent:

«Paradójicamente, pues, el alma racional platónica, al interiorizar sus límites (sus apetitos e impulsos irracionales, los hábitos y querencias que conforman el carácter, los lazos de la amistad, las leyes del Estado, etc.), configura un modelo de individuo humano incomparablemente más rico y “lleno” que el liberal moderno, para quien todo aquello que en el alma platónica son *condiciones de libertad* resultan, por el contrario, *constricciones de la necesidad*» (2013, p. 107).

Els límits del subjecte són, en realitat, el seu contingut (almenys actual), les seves determinacions; igual que d'un cercle diem que no té quatre costats. Tot i ser la persona quelcom sempre en moviment i sense definició fixe, no s'ha de perdre de vista que «(...) todas estas limitaciones son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad, es decir, lo que abre el campo de nuestras posibilidades más propias» (Esquirol, 2015, p. 102), amb la qual cosa «(...) *libertad absoluta* es una expresión que además de confundir se refiere a algo que tiene poco de deseable» (Esquirol, 2015, p. 103). Ben mirat, aquest tipus d'individu en el que es pensa en gran part del liberalisme és un individu sense comunitat,

⁹ En l'apartat *Addendum* d'aquest mateix article, veurem que aquesta afirmació necessita de matisos.

i un individu sense comunitat és quelcom més que un cos amb vida?

A tot això se li han sumat, entre d'altres coses, certs plantejaments metodològics de base individualista per part de les ciències socials que, certament, poden respondre simplement a l'afany de poder quantificar millor els fets socials o conductuals.¹⁰ Plantejaments, per tant, que es veurien força limitats si entenem l'ésser humà com hereu d'un procés històric i cultural, sense el qual, dit de passada, no podríem parlar pròpiament d'evolució moral, en tant que la moralitat té sentit en la mesura en què col·loquem la relació amb els altres com una característica essencial de l'ésser humà.¹¹ Sense caure en certs determinismes, és evident que, si per una banda no es pot concebre una subjectivitat deslligada dels altres subjectes (entesos de forma abstracte), tampoc es pot entendre la identitat d'un individu sense acotar-la en un context sociocultural, sigui aquest més o menys ampli. És per això, entre d'altres raons, que alguns famosos filòsofs han portat la constitució social de l'home fins les seves últimes conseqüències, convertint així la història de la humanitat en l'escenari on l'individu actua més bé com una titella. És el cas, clarament, de Hegel¹², qui, si les fonts no ens enganyen, va pronunciar les següents paraules (2010, pp. 157-158):

«Pero la voluntad subjetiva cuenta también con una vida sustancial, con una realidad en la cual se mueve en lo esencial, teniendo eso mismo esencial como fin de su existencia. Esto esencial es la unificación de la voluntad subjetiva y de la racional: es la totalidad de lo moral, el *Estado*, que es la realidad en la que el individuo posee y disfruta su libertad»;
«Más bien hay que ver en el derecho, en la moralidad objetiva y en el

¹⁰ Un exemple molt evident podria ser la teoria de l'acció racional.

¹¹ És una tesi sobre la qual s'ha fet èmfasi en la filosofia, ja sigui, per exemple, entenent l'ésser humà com un animal social, com en el cas d'Aristòtil, o entenent la consciència com quelcom essencialment intersubjectiu, com va plantejar ja l'idealisme alemany.

¹² Aclarir de forma entenedora el què la filosofia de Hegel construïa és una tasca que no es farà en aquest article, primer per ser més humil i, segon, per implicar una extensió molt major. No obstant, sobre la relació entre la història i l'individu en Hegel, si el lector hi està interessat, vegis: 1) Álvarez Gómez, M. (ed.), Paredes Martín, M.C. (ed.) (2013). *Derecho, historia y religión: interpretaciones sobre la filosofía del derecho de Hegel: IV Congreso Internacional (22-24 septiembre de 2010)*, Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca: Universidad de Salamanca (d'aquesta font poden trobar-se diversos articles relacionats), 2) Turró, S. (2016) Món i acosmisme: Hegel versus Spinoza. En *Filosofia i Modernitat, La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 3) Taylor, C. (2010) Part IV. En *Hegel*. México: Anthropos, 3) Hegel, G. W. F. (2005). Introducción. En *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos o 4) qualsevol manual o monografia sobre Hegel conté quelcom al respecte.

Estado, y sólo en ellos, la positiva realidad y la satisfacción de la libertad».

Clarament, aquesta cita s'ha d'emmarcar en un context molt concret, a principis del segle XIX, cosa que fa més comprensible certa fixació en l'Estat com a ens últim de l'organització dels humans. Però, en tot cas, sigui aquesta realitat supra-individual física, metafísica, múltiple, única, en constant moviment o immòbil, resulta força interessant atendre a la substancialitat de l'individu com si fos quelcom que es determina i, en tant que es determina i, per tant, és finit, com si fos quelcom només formulable i intel·ligible en un context que li dóna o permet la realitat concreta, més enllà de possibles abstraccions conceptuals que, enteses com teoritzacions que expressen de forma efectiva la realitat i no com eines conceptuals que ens permeten "operar", poden donar peu a defensar l'individualisme, en el sentit abans explicat, com una concepció verídica de la realitat i no com una concepció merament metodològica.

En tot cas, el més manifest que sembla desprendre's del text de Hegel és que, en contra del rebuig a qualsevol tipus de col·lectivisme, el subjecte hegelian «(...) más bien está sirviendo a un fin más grande que constituye el fundamento de su identidad, ya que él solamente es el individuo que es dentro de esta vida más grande» (Taylor, 2010, p. 328). A aquesta idea comunitària, de fet, sovint se l'ha relacionat, en part amb una actitud idealitzadora, amb les antigues polis gregues (no en totes, és clar), dintre les quals la vida en comú, en principi, es portava de tal manera que «(...) siendo parte de ella el individuo encontraba un significado y un propósito para su vida; arrojado fuera de ella, se perdía» (Macintyre, 1987, p. 148). Aquests propòsits dels individus s'han reduït, malauradament, en els discursos lliberals més populars, a la compra-venda, convertint així la autorealització en un producte per vendre ideat i creat per la persona realitzada, i esdevenint així la llibertat de compra-venda, el lliure mercat, com la condició de possibilitat de desenvolupament dels individus.

Però amb tot això, és inevitable que no ens sorgeixi una pregunta: si és veritat, com diria Hegel, que l'esperit de tota la societat és la realitat subjacent en la que s'emmarquen els actes individuals, no podria ser doncs, paradoxalment, l'individualisme, entès com un predomini del caràcter individualista, l'esperit col·lectiu de la nostre societat? En tot cas, sigui el que sigui, la tasca que ens queda pendent envers la nostre societat, que ara ja no pot evitar tenir pretensions internacionals, és enorme. El que està

clar és que ens queda molt per construir, així com reconstruir allò que la dinàmica històrica (sigui en la vessant econòmica o cultural) ha deixat enrere o directament ha destruït. Caldrà aprendre de la nostre època, dialogar amb ella i resoldre les seves incongruències sistèmiques, incorporant també les virtuts, tot i que puguin semblar escasses, del llampec individualista i nihilista que ha enlluernat la nostre actualitat.

«...dado que la ética plena sólo puede vivir en una sociedad, que no es sino el deber de uno con una sociedad, la ética más alta es también una que es cumplible.» (Taylor, 2010, p. 147).

ADDENDUM: INTERSUBJECTIVITAT I FILOSOFIA TRANSCENDENTAL¹³

L'objectiu de la filosofia transcendental (en concret, el projecte de Kant i Fichte) és arribar a una explicació deductiva de quelcom que observem o experimentem empíricament: la consciència de la vida comú i immediata, la consciència de tothom, que descansa sobre estructures *a priori*. «El supòsit inherent al procediment transcendental és, doncs, l'operativitat immediata de les nostres facultats en el món, l'exercici espontani de la raó en la realitat quotidiana» (Turró, 2016, p. 120). Per tant, la filosofia transcendental no crea ni produeix cap realitat, sinó que “tan sols” dedueix les condicions necessàries per a què es doni fàcticament allò que es vol explicar. Així, per exemple, si el que vol és explicar la vessant pràctica de l'humà i la seva naturalesa moral, o sigui, l'acció humana des de la moralitat, és necessari recordar que la resposta a això «(...) se situa en el nivell conceptualment tècnic del filòsof transcendental i, per tant, enuncia de manera abstracta –des de les exigències analítiques de la filosofia acadèmica- allò que constitueix el sentit i l'exercici immediats de la moralitat en l'home real» (Turró, 2016, p. 121).

El tema que ens pertoca, però, és veure en quina mesura resulta idoni el projecte de Kant i Fichte envers les problemàtiques de les perspectives individualistes. Dèiem, recordem, que una crítica habitual a les concepcions individualistes apuntaven la impossibilitat per prendre decisions sense un marc extern al que l'individu hi estigués

¹³ Aquest apartat és completament complementari i té un caire més tècnic. Tot i que no s'arriba a pretendre que el lector que segueix llegint un cop arribat aquí tingui coneixements extensos sobre la filosofia transcendental, sí que està pensat per a un públic familiaritzat amb la filosofia.

lligat, en el sentit en què els límits de l'individu constitueixen el seu contingut i, per tant, les raons i fonaments de la seva acció. Aquesta perspectiva és la que s'ha exposat en aquest article a través de Taylor, el qual, al mateix temps, es basava en Hegel. Si prenem aquesta crítica com a referència, sempre tenint en compte que no exhaureix tot el que es podria dir des de Hegel o des del mateix Taylor, sembla que roman en una posició insuficient, ja que s'acusa al subjecte individualista de que la seva acció no té prou sentit o de que és arbitrària, però això no explica la seva impossibilitat fàctica. Un camí interessant per escapar més consistentment d'individualismes pronunciats seria intentar explicar la realitat fàctica a la que apunta la crítica ara mencionada, la de que l'humà, en tant que humà, és un animal social, a través de les estructures *a priori* del subjecte. És a dir, el camí que pren la filosofia transcendental.

Fonamentar que el jo s'ha de posar necessàriament com un d'entre altres, que la intersubjectivitat és una condició de la consciència, trencaria definitivament amb les falses il·lusions de l'individualisme més ingenu, de tal manera que, a més, vist amb perspectiva, es podria

«(...) dotar al dret i la moral d'un fonament transcendental que, ultrapassant el mer reconeixement fàctic de l'altre (sociabilitat naturalment interessada), és capaç de fer sortir a la llum els requisits intersubjectivament constitutius de la consciència en tant que deures que cal realitzar en el món» (Turró, 2016, pp. 110-111).

En efecte, tota filosofia pràctica tindria com a fonament últim aquesta intersubjectivitat que, a més, escaparia de que, capgirant la crítica de Taylor, les nostres accions tinguessin com a criteri la arbitriietat sense sentit del món extern, el qual, en tant que contingent, és incapaç de fonamentar o d'exigir una acció moralment correcte. Aquest moviment cap a la intersubjectivitat ja el fa Kant, però, no obstant, tal i com indica S. Turró, «(...) la crítica kantiana pressuposa que l'altre és un *alter ego* en igualtat de drets i deures -exigències d'universalització de les màximes- però no ho fonamenta, i. e. no mostra que jo no puc pensar-me com a jo sense posar un altre jo fora de mi» (2016, pp. 109-110). Així, tot i que Kant pressuposi en la seva doctrina del dret i en la seva filosofia moral la intersubjectivitat, cal encara demostrar purament *a priori* la seva necessitat.

Aquesta tasca l'assumeix, amb tota la seva complexitat i fins les seves últimes

conseqüències, Fichte¹⁴. La seva perseverança en construir el sistema de l'idealisme transcendental, que tindria com a principi últim al jo mateix, entès com a unitat subjecte-objecte incondicionada, el va portar a voler tractar totes les ciències filosòfiques sota els mateixos principis, que són, en vocabulari més tècnic, les condicions de l'autoconsciència, entre les que s'hi troba la intersubjectivitat. Per tal de concloure l'article, pot ser interessant veure, a grans trets però sense perdre rigor, un dels arguments que ofereix Fichte per a demostrar el caràcter intersubjectiu de la consciència. Ens basem, en concret, en el *Fonament del Dret natural segons els principis de la Doctrina de la Ciència*, §§ 1-4¹⁵.

- a) Un ésser racional no pot percebre o concebre un objecte sense intuir-se a si mateix, és a dir, sense atribuir-se l'activitat causal d'aquell acte en qüestió, distingint així el subjecte de l'objecte. O sigui, sóc conscient, per exemple, de l'acte de pensar l'objecte que ara mateix tinc davant¹⁶. Ara bé, cal dir també que per ser conscient del teu acte és necessari ser conscient de tu mateix, la qual cosa, de fet, et permet diferenciar l'objecte pensat de l'activitat pensant.

- b) Si el que vull, però, és saber què sóc jo, m'hauré de pensar a mi mateix, hauré de pensar aquesta activitat causal. Però això, com es veu ràpidament, provoca que hagi de ser, al mateix temps, conscient d'una activitat causal nova per tal de poder objectivar l'altre activitat.¹⁷ Així, per a cada consciència necessitarem després una nova consciència que tingui d'objecte la consciència anterior, i aquesta cadena es convertiria en un regrés a l'infinit, amb la qual cosa no podríem arribar a una base ferma per a la consciència, que pressuposa, justament, al jo.

Resumint, tot concebre està condicionat per un posar l'activitat causal de l'ésser

¹⁴ La bibliografia sobre aquest autor és, evidentment, molt extensa. Com que aquí no es pretén aportar una bibliografia detallada, deixo simplement el què crec que és la millor forma d'introduir-se al pensament de Fichte en llengua catalana o castellana, per la seva documentació, pel seu rigor i pel fet que recorre tota l'obra de l'autor: Turró, S. (2011). *Fichte: de la consciència a l'absolut*, Badalona: Omicron.

¹⁵ No entrarem a valorar les altres aproximacions que va donar Fichte. Apuntem també que totes les premisses que provinguin d'argumentacions fetes per Fichte en un moment anterior del text o l'obra seran presentades com a tal.

¹⁶ Aquest punt Fichte el veu molt evident i creu que amb la mera auto-observació un és capaç d'adonar-se'n. No obstant, és un punt que desenvolupa en passatges i obres anteriors, amb la qual cosa, si no es veu clar, simplement agafi's com a premissa.

¹⁷ Aquesta primera part de l'argument l'he basat en l'*Assaig d'una nova exposició de la Doctrina de la Ciència*, donat que sembla una estratègia més clara per entendre on vol arribar.

racional, de nosaltres, i, al mateix temps, tota activitat causal està condicionada per un concebre precedent, per una auto-intuïció precedent. Per tant, cada moment de la consciència està condicionat per un precedent. Com és possible, aleshores, una autoconsciència?

- c) L'única solució que sembla trobar aquesta situació és el postular un moment únic i indivisible on l'activitat causal i l'objecte estiguin units sintèticament. Això vol dir que l'activitat causal del subjecte seria, justament, l'objecte percebut i conceptualitzat, ara entès tot des d'una unitat que no remet a un moment precedent. Només això faria possible l'autoconsciència. L'objecte ha de ser, doncs, una activitat causal del subjecte.
- d) Observem, però, que l'activitat causal del subjecte, en tant que activitat, i seguint els principis de la Doctrina de la Ciència, ha de ser lliure, ha de ser una autodeterminació¹⁸. És per això que aquesta activitat que prenem com objecte no pot ser una activitat forçada, objectivada en el sentit que no té capacitat d'autodeterminació. Ans al contrari, a l'haver de ser lliure (i, per tant, al no existir un fonament superior a aquest jo subjecte-objecte), ens veiem obligats a concloure que allò intuït en el moment únic no pot ser una activitat merament determinada, sinó una activitat determinada a l'autodeterminació. Per trobar-se com objecte ha de trobar-se com determinat a l'espontaneïtat.
- e) Una determinació tal només la podem concebre com una influència que, diguem, anima a actuar autònomament. En concret, tal influència és una exhortació a la llibertat, ja que l'exhortació és un xoc que no coacciona, sinó que busca una reacció en la què l'ésser racional finit segueix essent racional.

Com veiem, la influència que es descriu ha de ser una condició (necessària) de tota autoconsciència, ja que tota autoconsciència es recolza en aquest incondicionat subjecte-objecte que, en el fons, nosaltres no podem percebre en la seva totalitat, ja que,

¹⁸ Una manera d'introduir-se a aquests principis fonamentals de la Doctrina de la Ciència és llegint la *Primera introducció a la Doctrina de la Ciència nova methodo*, on ens contraposa el primer principi del dogmatisme, que és la cosa en si, amb el primer principi de l'idealisme transcendent, que és el jo. La primera filosofia conclou necessàriament el determinisme, l'última, la de Fichte, parteix de la mateixa llibertat i de l'activitat del subjecte. Certament, optar per un principi o per un altre és una decisió en últim terme no filosòfica, en tant que no tenim raons teòriques per partir de quelcom incondicionat.

si l'intentem portar a la nostre consciència, en tant que és subjecte i objecte, la consciència l'escindeix i, per tant, la seva anàlisi ha de procedir per parts.

- f) Com que la influència, aquest *factum* necessari de la consciència, és quelcom sentit (i. e. és una limitació), ha d'existir quelcom que sigui el causant d'aquesta limitació, un limitant. El subjecte ha d'haver posat quelcom fora d'ell com a fonament de determinació de la influència.

- g) No obstant, per tal que el subjecte s'autodetermini a l'acció en virtut d'aquesta exhortació, ha de poder comprendre i concebre la mateixa exhortació. Per tant, la causa de l'exhortació ha de suposar la possibilitat de que se l'entengui, per això, doncs, ha de tenir el concepte de raó i llibertat, que és el que em caracteritza; ha de ser capaç de projectar el concepte d'allò que vol realitzar. Per tant, ha de ser capaç de projectar un fi, ha de ser capaç de tenir el concepte de quelcom al que vol arribar i actuar conforme aquell objectiu. Però un ésser capaç de d'actuar segons conceptualitzacions, capaç de tenir el concepte d'un concepte, el concepte de fi, és una intel·ligència, i, com Fichte demostra en altre parts de la seva obra, una intel·ligència és tal si, i només si, és lliure.

Concloem, doncs, que aquesta causa és un ésser lliure, i que en la mateixa estructura de la meva consciència és necessari que existeixi un altre. Fàcticament, que un humà no es pot desenvolupar com a ésser racional finit sense un altre ésser racional.

- h) Com a corol·lari, és interessant veure que aquesta exhortació, al mateix temps que pressuposa que es pot entendre allò que comunica o allò al que exhorta, pressuposa també que l'efecte que vol causar és possible. En altres paraules, que entén que el concepte que té com a fi és possible simplement perquè l'ha conceptualitzat (una persona no actua tenint en ment quelcom si no creu que allò, en menor o major mesura, és possible). Ara bé, amb el mer coneixement només podem pensar com possible el mateix coneixement concebut. Per això, una acció que tingui com a fi produir un coneixement ha de provenir, per força, d'una causa racional. És raó suficient, ja que només un ésser racional actua segons fins, i produir un coneixement ha de ser necessàriament una acció d'un ésser racional, en la mesura en què el pensament de la seva possibilitat només pot provenir d'un ésser que es proposa fins. “Jo sóc racional i lliure”, diu l'ésser racional; “tu ets racional i lliure”, diu l'ésser racional.

Com a conclusió, deixo aquí les belles paraules del mateix Fichte:

«La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo», i així, «El carácter propio de la humanidad, solo por el cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre, es aquella libre acción recíproca mediante y según conceptos, aquel dar y recibir conocimientos» (1994, p. 134)¹⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Candel, M. (2013). *Tiempo de eternidad*. Barcelona: Montesinos.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima*. Barcelona: Acanalado.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de estudios constitucionales,.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Hegel II*. Madrid: Gredos.
- Hobsbawm, E. (1998). *La era del imperio, 1875-1914*. Barcelona: Crítica.
- Locke, J. (2013). *Locke*. Madrid: Gredos.
- Macintyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mora, J. F. (2009). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Nietzsche, F. (2010). *Nietzsche II*. Madrid: Gredos.
- Taylor, C. (2010). *Hegel*. Anthropos, México: Universidad Iberoamericana.
- Turró, S. (2016). *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

¹⁹ Segueixo aquí la citació APA i no la canònica de Fichte.



Egocèntrics, altruistes, reciprocadors...?

Evidència empírica contra la microeconomia neoclàssica

Oscar Planells Guix¹

Resum: La teoria microeconòmica neoclàssica parteix d'una premissa clara: tot individu es mou exclusivament pels seus interessos particulars, i ho fa de manera racional. En aquest article, de to divulgatiu, em centro en analitzar tal premissa, sobretot la idea de que ens movem exclusivament per interessos particulars (proposició que anomeno "axioma panegocèntric"), a la llum de l'evidència empírica provinent de les ciències socials de les últimes dècades.

Paraules clau: microeconomia, ciències socials, egocentrisme, reciprocitat, altruisme.

La teoria microeconòmica estàndard, la que s'ensenya per defecte a les facultats d'economia d'arreu del món, parteix d'una premissa clara i concisa: tot individu es mou exclusivament pels seus interessos particulars, i ho fa de manera racional (és a dir, calculant els mitjans més eficients per assolir els seus objectius). Així doncs, tal perspectiva entén que «al prendre una decisió qualsevol, tots intentem maximitzar les nostres utilitats esperades sense que ens importin els interessos de les altres persones. La utilitat esperada d'una acció es defineix com el producte de la seva utilitat subjectiva per

¹ oscarplanellsguix@gmail.com

la probabilitat d'èxit de l'acció en qüestió» (Bunge, 2009, p. 91). Aquesta és una hipòtesis, doncs, notablement egocentrista² i racionalista. Els economistes han assentat i confiat tant en aquesta premissa psicològica que han construït en base a ella gran part dels seus teoremes i la seva producció acadèmica en general. De fet, en la majoria de facultats d'economia els estudiants no reben cap mena de formació en metodologia científica, filosofia de la ciència o realització d'experiments; ans al contrari, els hi ensenyen la matèria com una branca de les matemàtiques, com una "ciència dura" (Bunge, 2009, p. 91) que no requereix ja una validació empírica de les seves premisses (Gintis et al., 2005, p. 6). Es per això que a partir d'ara em referiré a tal idea de que els individus som egoistes i maximitzadors racionals com *l'axioma de la microeconomia clàssica* (entenent per axioma una proposició considerada autoevident, pel que no es procedeix a intentar justificar o demostrar empírica o lògicament).

Però el cert és que tal axioma, en les últimes dècades, s'ha vist minat per l'evidència empírica en els dos flancs que el constitueixen: tant la idea de que els individus són *maximitzadors racionals*, com la idea de que són maximitzadors racionals *de la seva utilitat particular* (tot i que això no ha desanimat als apòstols de tal teoria a seguir predicant-la). No en va, Mario Bunge, amb to irònic, categoritza la microeconomia clàssica com "el més il·lustre dels cadàvers intel·lectuals" (Bunge, 2009, p. 148). Efectivament, cada cop s'acumula més evidència empírica i transcultural de que els éssers humans no som ni egocèntrics ni maximitzadors racionals a l'hora de prendre decisions. En aquest article tractaré bàsicament la primera qüestió, argumentant perquè hauríem de sospitar de tal axioma "panegocèntric"³, així com quines són les alternatives, però abans faré un breu esment a la segona. Dos grans responsables de la sospita respecte a la racionalitat dels éssers humans són Daniel Kahneman i Amos Tversky, dos psicòlegs israelo-estatunidencs. De fet, les seves contribucions han tingut un impacte tant fort en la teoria microeconòmica en els últims anys que, tot i ser psicòlegs de formació i professió van rebre⁴ el Nobel d'Economia al 2002 "per haver integrat aspectes de la recerca

² Pot sonar a noció moralista, però en realitat amb aquesta paraula només vull fer palesa la obvietat de que tal teoria posa en el centre de l'anàlisi del individu i els seus interessos particulars.

³ He optat per categoritzar de "panegocèntric" tal axioma per ressaltar la seva naturalesa àmpliament abastador i radical (quelcom que apreciarem després amb alguns exemples), diferenciant-lo de visions que pressuposen cert egocentrisme en les decisions dels individus, però sense arribar a considerar tal característica com a font única de les motivacions humanes.

⁴ En realitat, el va rebre Kahneman, donat que Tversky va morir uns anys després, al 1996. Però com ell mateix va expressar, el premi havia de ser entès com un reconeixement per a la seva obra conjunta, donada la seva estreta col·laboració intel·lectual.

psicològica en la ciència econòmica, especialment en el que respecta al judici humà i la presa de decisions sota incertesa”⁵. Així, entre d’altres qüestions, van demostrar que l’avaluació subjectiva de la probabilitat d’un succés està condicionada per biaixos cognitius, de la mateixa manera que l’avaluació que el cervell fa de la llunyania a la que es troba un objecte determinat depèn en gran mesura de factors que indueixen fàcilment a l’error, com ara la borrositat o claredat dels seus contorns (Kahneman i Tversky, 1974); en un estudi posterior, van demostrar que, donades dues alternatives a elegir, i essent tots els incentius i costos concernents a elles iguals, els individus canviaven la seva elecció segons com s’emmarcaven les dues alternatives (Kahneman i Tversky, 1981)⁶. La llista de troballes d’aquests autors és basta. Però sens dubte, amb aquests exemples captem el tipus de recerca que han dut a terme en els últims anys, així com la seva rellevància.

Un altre responsable destacable de tal desballestament de la teoria de l’elecció racional és Herbert Simon, qui va posar en dubte la idea de que els individus som maximitzadors. Més bé, com va mostrar aquest autor, som “satisfactors”; en comptes de buscar, contínuament, una maximització dels resultats, els individus optem en general per la primera opció que satisfaci uns requeriments mínims (Bunge, 2009, p. 91-92). Per acabar en algun lloc, també és digna d’anotació la troballa de Festinger en relació a la “cerca de consonància cognitiva”. Per aquesta entenem el tipus de procés mental inconscient pel qual, al no poder fer efectiu un desig, tendim a disminuir inconscientment la importància de tal desig per alleugerar així la frustració que ens genera no aconseguir-lo (Elster, 2011, p. 48).

⁵ Pàgina dels Premis Nobel. <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/2002/press-release/>. Data de recuperació: 13/04/2019.

⁶ Els autors van fer troballes importants relatives a l’aversió al risc (*risk aversion*). Kahneman i Tversky van seleccionar dos grups d’individus suficientment representatius i van plantejar a cada un una pregunta que en realitat tenia les mateixes xifres, però plantejades de manera diferent. Els investigadors demanaven als individus que s’imaginessin que havia sorgit una enfermetat tropical que amenaçava a aproximadament 600 persones d’una població determinada. Amb tal base, els hi plantejaven dues alternatives d’acció diferents. Així, a un grup li donaven per elegir entre un programa A que salvaria segur 200 persones i un programa B que amb $\frac{1}{3}$ de probabilitat salvaria a tothom i que amb $\frac{2}{3}$ no salvaria a ningú. Al segon, se li plantejaven les preguntes així: si el programa C s’adopta, 400 persones moriran. Si el programa D s’adopta, amb un $\frac{1}{3}$ de probabilitat ningú morirà, i amb $\frac{2}{3}$ morirà tothom. Numèricament, les alternatives A-C i B-D implicaven exactament el mateix número de morts, però A va rebre un 72% de suport, per un 22% de C, i per tant B un 28%, per un 78% de D. Així, aquest és un exemple empíric de que «les eleccions que impliquen guanys acostumen a presentar aversió al risc, mentre que les eleccions que impliquen pèrdues acostumen a assumir més riscos» (Kahneman i Tversky, 1981, p. 453). Això va tindre, com es pot intuir, importants efectes en tècniques de màrqueting.

Feta la digressió sobre l'axioma de l'economia neoclàssica de la racionalitat maximitzadora dels individus, passem a la qüestió central d'aquest article: la idea segons la qual els individus som essencialment egocèntrics, i per tant prenem tota decisió segons el nivell d'utilitat particular que ens aportï.

Primer de tot cal distingir tal visió d'altres que, a primera vista, poden semblar similars. Així, és usual la confusió de tal enfocament panegocèntric amb nocions com ara "autointerès", l'individualisme metodològic o la teoria de jocs. Autors com Adam Smith usaven, efectivament, la noció de "auto-interès" (*self-interest*), però amb ella no es feia referència necessàriament a la noció neoclàssica de persecució exclusiva dels propis interessos materials, sinó a tota mena d'interès personal que pogués tenir un individu (avui en diríem "motivació", per evitar segones lectures del terme "interès"). Així, un interès altruista, entès com a motivació per la qual un individu intenta augmentar el benestar, plaer o utilitat d'un altre sense esperar res a canvi, entraria dins de tal definició. I es que de fet, Adam Smith va escriure un important llibre sobre aquest tipus de qüestions; *La teoria dels sentiments morals*. En ella hi llegim, per exemple:

«Per molt egoista que considerem a un home, hi ha evidentment alguns principis en la seva naturalesa que fan que la fortuna dels altres sigui del seu interès, així com la seva felicitat necessària per a ell mateix, tot i que d'això no n'obtingui res, excepte el plaer de veure-ho» (citat a Gintis et al., 2005, p. 3).

Per tant, en realitat tal noció no seria més que una forma d'individualisme metodològic, entès com a metodologia que aposta per encetar i arrelar tot estudi de la societat en les motivacions, preferències i raons que porten als individus a actuar i interactuar d'una o altra manera (Noguera, 2003, p. 2)⁷. Per últim, tampoc s'hauria de confondre la perspectiva panegocèntrica amb la teoria de jocs. Aquesta és una confusió habitual, donat que la microeconomia neoclàssica fa ús intensiu d'aquesta última. Però

⁷ I tal perspectiva metodològica, tot sigui dit, no és incompatible amb l'estudi de les estructures socials. De la interacció dels individus "emergeixen" fenòmens socials amb unes propietats que van més enllà de la pròpia motivació dels individus (o dit d'una altra manera, els fenòmens *macro* sorgeixen dels fenòmens *micro*, però on es limiten a aquests), de la mateixa manera que una frase té propietats gramaticals que van més enllà de la addició de paraules amb propietats pròpies (Bunge, 2009, p. 104). Com afirma Noguera, (2003, p. 5) «en la interacció dels individus es produeixen resultats generats per la concatenació o agregació d'accions individuals, resultats que aquestes mateixes accions per separat no produirien, però això no implica en absolut un holisme antireduccionisme à la Durkheim, doncs són accions individuals les que a la postre produeixen un efecte agregat que és, per tant, explicable en termes de microfonaments que l'han produït». Per més informació al respecte, es pot llegir amb profit l'article de Noguera.

en realitat, la teoria de jocs és només un instrument metodològic que, mitjançant la modelització formal de possibles interaccions i les seves estructures d'incentius, intenta preveure el resultat final. Així, aquesta és "neutre" respecte a les motivacions dels agents. De fet, la teoria de jocs s'utilitza en disciplines com ara la biologia evolutiva, en que les motivacions dels agents no hi juguen pas cap paper.

En tot cas, hi ha certa confusió en torn a què significa ser egocèntric en les decisions quotidianes i en quina manera s'han d'analitzar les conductes dels individus. I es que tal noció pot derivar fàcilment en una premissa tautològica, en la manera que, amb la intenció d'encaixar qualsevol observació empírica en el model panegocèntric, s'eixampla de tal manera la noció de "egocentrisme" que aquesta acaba abarçant tot tipus de motivació i, per tant, acaba essent una noció estèril, sense cap poder explicatiu. Així, els actes d'altruisme públics (com ara la filantropia) s'explicarien segons alguns economistes per l'interès en guanyar estatus o en ser envejat; la cooperació respecte a un bé comú, per la seva part, s'explicaria perquè serveix per guanyar-se una fama de cooperador que pot ser útil en futures interaccions socials o econòmiques al individu en qüestió, etc. Com indica Elster (2011, p. 11), tal tipus de teories, que sovint acaben forçant "estranyes produccions mentals", han pecat sovint d'un ànim de falsa "sofisticació" entre els economistes pel qual aquells que expliquen certs fenòmens per motivacions altruistes dels actors serien uns ingenus, i aquells que forcen la interpretació per trobar-hi motivacions egocèntriques, sofisticats i enginyosos. Per un tast d'aquest tipus de "estranyes produccions mentals", i fer-nos així una idea de a quines extravagants teories pot portar forçar l'axioma panegocèntric, Elster fa un breu llistat de respostes que certs economistes han donat a fenòmens socials que, a primera vista, s'expliquen per una motivació netament altruista (Elster, 2011, p. 12).

«Pregunta: Perquè un emigrant envia sovint diners als seus familiars que es van quedar al país d'origen?

Resposta [de l'economista "sofisticat"]: Per a desanimar-los d'emigrar, lo que podria fer baixar el seu salari.

Pregunta: Perquè els pares elegeixen ajudar als seus fills mitjançant llegats testamentaris en comptes de donacions *inter vivos*?

Resposta: Amb el fi de dividir per vèncer: extreure el màxim esforç dels seus hereus deixant flotar la incertesa fins al últim moment.

Pregunta: Perquè un gran número d'individus contribueixen a obres caritatives inclús quan ningú els està observant?

Resposta: A fi de comprar-se, per aquest mitjà, un sentiment de superioritat moral»

Podem apreciar doncs fins a quin punt pot portar l'axioma panegocèntric. En tot cas, abans de passar a comentar quines són les alternatives a aquest model, cal fer un breu apunt per suavitzar la crítica a aquest. Primer de tot, cal remarcar que no tots els economistes porten fins a tals límits l'axioma panegocèntric; de fet, ja em vist com Adam Smith, a qui sovint es considera el primer autor en fer-ne ús, tenia en realitat una concepció més complexa de l'aparell motivacional humà. Segon, cal remarcar que el model neoclàssic té els seus punts forts, que en part expliquen el seu èxit acadèmic, així com l'acumulació dels seus teoremes. El seu model, per molt qüestionable que sigui, ha permès a l'economia l'ús intensiu d'eines formals en les seves recerques, quelcom que ha permès un nivell de precisió i claredat molt major que altres ciències socials⁸. La simplicitat dels seus principis, a més, han dotat a l'economia del que en ciència s'acostuma a anomenar "parsimònia", que ve a significar la propietat d'explicar fenòmens complexos amb les explicacions més senzilles possibles.

Però en tot cas, passem a la qüestió de les motivacions no egoistes. Donar una llista acurada i exhaustiva és pràcticament una quimera, en la mesura en que, com veurem més endavant, no podem parlar de "motivacions pures", ja que aquestes sempre són una barreja que, de fet, sovint no és transparent ni al propi autor de certa conducta. En tot cas, de la mà de la psicologia i de les ciències socials, si que és possible plantejar un esbós de diferents tipus de motivacions que podem trobar en els individus.

Nocions clau per encetar aquest esbós són les de *interès* i *desinterès*. Quan pensem en el "interès" com a motivació, pensem en un individu que pren decisions a partir de quina utilitat li proveeixen (i, per tant, en un individu que encaixa amb l'axioma panegocèntric comentat anteriorment). Quan pensem en el "desinterès", ens ve al cap tot el contrari: un individu altruista. Però en realitat, podem distingir moltes formes de desinterès. Una d'elles, per exemple, és la d'un jutge que no té cap mena d'interès particular en el resultat d'un judici del que s'ha d'encarregar, pel que no té cap incentiu per intentar esbiaixar-lo. Elster anomena a aquesta forma de desinterès *desinterès de facto* (Elster, 2011, p. 73-78). El desinterès també es pot entendre, clar, com a sacrifici conscient del propi interès en favor d'un bé considerat més important. Car això pot

⁸ De fet, tot i que l'economia neoclàssica, com s'ha exposat, parteix d'unes proposicions empíricament dubtoses, el cert és que hi ha altres ciències socials que ni tant sols són falsables empíricament, doncs no tenen un contingut empíric clar que les pugui confrontar amb la realitat social.

prendre la forma d'altruisme, entès com a preocupació genuïna pel benestar o interessos d'una altra persona, però també de preferència per a una entitat supraindividual sobre el propi interès individual, com pot ser el cas la cerca de la veritat o la cerca de la 'glòria de la pàtria'. En aquest sentit, seria igual de 'desinteressat' en aquesta accepció un científic dedicat al progrés de la seva branca científica que un *kamikaze* estavellant el seu avió contra un objectiu enemic. Així doncs, cal tindre en compte que s'ha d'utilitzar tal lectura de 'desinterès' com a quelcom moralment neutre (ibídem, p. 30)., doncs pot prendre moltes formes, i moltes d'elles no són precisament desitjables. Elster anomena a aquesta forma de desinterès *desinterès per elecció* (ibídem, p. 78-87). Per acabar, una tercera forma de desinterès és el *desinterès per negligència*. Amb aquest es refereix a aquelles situacions en que l'individu deixa de banda el seu interès però no de manera conscient, és a dir, per elecció, sinó de manera irreflexiva, com en el cas d'aquelles emocions que, com ara la ira o la indignació, ens porten a actuar ràpidament, sense pensar en quina acció ens afavoreix més i/o quina ens sembla més correcta i, per tant, deixant de banda el nostre interès (ibídem, p. 87-94).

Una altre noció important és la de reciprocitat. Dins d'aquesta, hem de desdoblar el concepte entre *reciprocitat dèbil* (compatible amb el model de la microeconomia neoclàssica) i *reciprocitat forta* (incompatible). Pel que fa a la primera, en les últimes dècades s'han dut a terme estudis experimentals que, de la mà de la teoria de jocs, han analitzat quines són les millors estratègies en aquells contextos en que un conjunt d'individus han de cooperar per a obtenir el millor resultat possible per a ells mateixos. Però com es pot apreciar, ja el mateix plantejament parteix de la idea de que els individus cerquen maximitzar la seva utilitat particular en les interaccions socials. Així, no es tracta pas d'una motivació genuïna per cooperar o d'un compromís moral vers la cooperació, la igualtat o la justícia, sinó d'una motivació d'aconseguir el màxim d'un recurs per a un mateix, mitjançant d'interacció amb altres individus.

En tals experiments, està comprovat que la millor estratègia possible per part dels individus és el *tit-for-tat*, que en català es podria traduir com a 'tira i arronsa'. La idea clau de tal estratègia és que, en un joc del dilema del presoner⁹ de n repeticions amb dos

⁹ El joc del dilema del presoner és aquell en que, dos individus, en cas de cooperar, aconseguen un bon resultat, per exemple 5 i 5, i en cas de no cooperar, un mal resultat, com ara 0 i 0. Però la qüestió és que, si un coopera però l'altre no ho fa, el primer s'emporta -5, i el segon 10. Així, ambdós jugadors tenen incentius per no cooperar, doncs faci el que faci l'altre, ells estaran millor així. La paradoxa és que el resultat natural

jugadors, la opció guanyadora serà sempre aquella en que els individus comencen cooperant i, a la següent tirada, repeteixen allò que hagi fet el contrincant. Així doncs, si l'oponent també coopera, seguirem cooperant a la pròxima tirada, però si no ho fa, nosaltres tampoc ho farem. Aquesta estratègia, segons Axelrod, té tres propietats que la fan guanyadora: (1) és robusta, pot prosperar contra un ventall d'estratègies alienes molt divers; (2) és estable, doncs pot resistir "la invasió d'estratègies mutants" i (3) és viable des del mateix inici, lo qual és necessari en un ambient predominantment no cooperatiu (Axelrod i Hamilton, 1981, p. 1393).

Però en tot cas, com es pot apreciar aquest model de reciprocitat dèbil no deixa de banda l'axioma panegocèntric. El podem entendre com un model més realista i sofisticat de la teoria del *homo economicus*, doncs té en compte que en molts contextos els individus no entren en interaccions econòmiques de tipus casual sinó que, tot al contrari, s'endinsen en relacions de interaccions repetides, en les que és necessari i preferible guanyar-se la confiança dels demés, establert així relacions de cooperació.

Així, més enllà de tal idea de "reciprocitat", que no és pas incompatible amb el model del *homo economicus*, hem d'examinar la idea de "reciprocitat forta", entesa com a «predisposició a cooperar amb els altres, i de castigar (amb un cost personal, si és necessari) a aquells que violen les normes de cooperació, inclús si és inversemblant esperar que aquests costos siguin recuperats més endavant» (Gintis et al., 2005, p. 8). La reciprocitat forta és doncs una forma de motivació que va més enllà del interès egocèntric dels individus ja que és indissociable, com veurem, de la sociabilitat i la moralitat (tot i que sense excloure del tot, com veurem, certa dosi d'interès particular).

Per mesurar tal forma de reciprocitat, els investigadors usen, habitualment, els jocs anònims i/o de tirada única, és a dir, jocs en que des d'una òptica merament egoista, en cap cas està en el propi interès cooperar amb l'altre (doncs si és una interacció anònima, no hem de témer per possibles sancions socials; si és un joc de tirada única, ja no ens interessa, des d'una òptica egocèntrica, guanyar-nos la confiança de l'altre individu). Pioners en aquest àmbit han sigut un conjunt d'investigadors del *Institut per la Recerca Empírica en Economia* de la Universitat de Zurich, liderats per Fehr, que han

a tal situació és que ambdós (a falta de confiança entre ells) optaran per no cooperar, lo qual és poc eficient, doncs ambdós estarien millor si, efectivament, cooperessin.

realitzat múltiples experiments per extreure conclusions sobre aquest tipus de qüestions¹⁰. Podem posar com a exemple el ‘joc del ultimàtum’. En aquest, el *Jugador A* té a la seva disposició una quantitat de, per exemple, 10 unitats, i d’aquestes n’ha d’oferir com a mínim 1 al *Jugador B*, quedant-se ell la resta, però el *Jugador B* es guarda la opció de rebutjar la oferta, quedant-se tots dos, en aquest cas, sense res. Així, des de la perspectiva neoclàssica, el resultat previsible és que el *Jugador A* ofereixi 1 unitat al *B* i se’n quedi les 9 restants, doncs pel *B* és millor 1 que 0 (quantitat que s’emportaria en cas de rebutjar la oferta d’A, sigui quina sigui), i per tant hauria d’acceptar tal oferta.

Però la realitat mostra resultats molt diferents. En experiments realitzats en els últims anys, en que els jugadors es juguen diners reals, s’ha demostrat que la majoria d’individus que fan de *Jugador A* ofereixen al *B* 5 unitats, i que en la majoria de casos en que l’A ofereix al *B* tres o menys unitats, *B* les rebutja, tot i que això impliqui quedar-se sense res¹¹. Però això, es clar, es podria deure més bé a allò que Elster anomena ‘desinterès per negligència’, en que el *Jugador B* emprèn una acció contra el seu interès no per elecció meditada, sinó endut per una emoció irracional i irreflexiva (en aquest cas, de ira contra el *Jugador A*, per una oferta considerada com a injusta) que el porta a actuar irreflexivament. I la oferta ‘benèvola’ de A, en aquest sentit, es podria entendre com una anticipació d’aquesta possible resposta irascible de *B*. Però l’altra lectura és que, justament, el *Jugador B* té una motivació essencialment social, en tant que el rebuig d’una oferta igual o inferior a 3 unitats s’entén com una violació de la norma social de reciprocitat (Gintis et al., 2005, p. 12)¹².

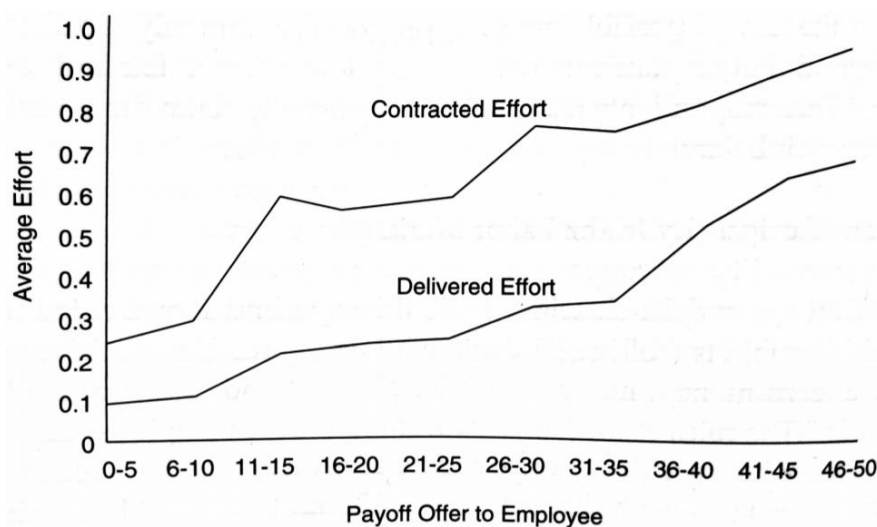
Un altre experiment de gran interès és el ‘joc del mercat laboral’. En aquest, un grup d’individus adopten a l’atzar el paper d’empresari o treballador, tenint cada grup el mateix número d’individus, i cada empresari pot contractar màxim un treballador. Cada

¹⁰ Quelcom que converteix les investigacions d’aquests autors en especialment interessants és que estan plantejada des d’una perspectiva interdisciplinària. Efectivament, aquests autors no només es limiten a estudiar tal tipus de qüestions en l’àmbit experimental, sinó que també inclouen en els seus objectius estudiar l’origen evolutiu d’aquests trets així com el seu fonament neurofisiològic (Elster, 2011, p. 128).

¹¹ Una crítica habitual a tal tipus d’experiments és que, degut a que els jugadors es juguen pocs diners, els resultats són poc aplicables a altres situacions. Però en realitat, hi ha evidència de que aquest factor té pocs efectes en la validesa dels experiments. En un experiment d’aquest tipus dut a terme a Indonèsia, els resultats eren aproximadament els mateixos ja es jugués per quantitats equivalents al sou mitjà d’un dia com per quantitats equivalents al sou mitjà d’un mes sencer (Elster, 2011, p. 111)

¹² En una variació del joc en que en cas de que *B* rebutgi la oferta, *A* s’emporta igualment la seva part de la oferta inicial, casi cap *B* rebutja, però *A* segueixen oferint, de mitja, quantitats majors a 1 (Gintis et al., 2005, p. 12).

empresari, al contractar un individu, li comunica el seu salari (s) i el nivell d'esforç (e) que n'espera a canvi. Així, els beneficis de l'empresari són $100e - s$, i els del treballador $s - e$ (essent e un número entre 0,1 i 1, i s un número entre 1 i 100). El quid d'aquest joc, però, és que, un cop contractat, l'empresari no té cap mecanisme de control sobre el treballador. Així, si seguim els plantejaments de la microeconomia neoclàssica, el treballador, sigui quin sigui el sou, farà el mínim esforç (0,1), doncs això maximitza la seva utilitat, i per tant, l'empresari, sabent això, ofereix el sou mínim (1), doncs també vol maximitzar la seva (ibídem, p. 13) . Però de nou, la realitat empírica mostra un altre quadre. A continuació es pot apreciar un gràfic dels resultats obtinguts (ibídem, p. 14).



Com es pot apreciar, en contra del previst per la teoria *mainstream*, quan els empresaris ‘‘donaven confiança’’ als treballadors, oferint salaris més alts tot i que fos arriscat per a ells, aquests responien amb un major esforç (tot i que ja tenien el salari plenament assegurat). Això mostra, per un costat, el poder de la reciprocitat ‘‘forta’’, però per altre, la seva limitació. Efectivament, tot i que l’esforç mitjà dels ‘‘treballadors’’ és major del previsible, no arriba a l’esforç promès¹³, lo qual ens posa en avís per a adoptar una postura mixta, segons la qual els individus no són ni purament egocèntrics ni reciprocadors, sinó un mix complex que depèn de molts factors.

Per últim, si s’afegeix una opció addicional per tancar el joc, per la qual l’empresari (sense capacitat de resposta del treballador), pagant certa quantitat de diners, per exemple 1, pot augmentar o disminuir la quantitat guanyada pel treballador, per

¹³ Això es deu, diuen els autors, a dos factors; (1) a que només el 50-60% dels individus actuen com a reciprocadors (pel que la resta baixen la mitja) i (2) a que, entre els reciprocadors, només el 25% arriben al nivell d’esforç promès (tot i que superen el mínim d’esforç) (Gintis et al., 2005, p. 14).

exemple en 2,5 (lo qual, seguint la teoria panegocèntrica, mai passaria, doncs al empresari no li surt a compte; és una pèrdua innecessària), el fet és que la majoria d'empresaris fan ús de tal possibilitat. Els resultats de tal opció addicional van com es mostra a continuació (ibídem, p. 14-15).

Si el 'treballador' s'esforça *menys* del promès → un 68% dels 'empresaris' el *sancionen*.

Si el 'treballador' s'esforça *més* del promès → un 70% dels 'empresaris' el *premiem*.

Si el 'treballador' s'esforça *igual que* lo promès → un 41% dels 'empresaris' el *premiem*.

Tot això té la seva lectura en el terreny de la filosofia política. Tradicionalment, el liberalisme ha sigut una ideologia que parteix de l'axioma panegocèntric i que, per tant, determina que, per aconseguir un bé comú, qualsevol institució social ha de ser dissenyada de tal manera que l'estructura d'incentius que afronti cada individu sigui tal que la manera en que aquest respongui (seguint el seu interès particular) sigui el tipus de comportament socialment desitjable. Però això implica, clar, acceptar que l'ètica no jugui cap paper en la motivació dels individus. Així doncs, en contra de tal idea, Gintis et al. (ibídem, p. 4), en base al tipus de troballes comentades anteriorment, es pregunten si no haurien de tindre una traducció a les polítiques públiques i al disseny d'institucions, doncs es pot apreciar que, sota certes condicions, s'obtenen millors resultats creant (com a mínim parcialment) un ambient de confiança i d'orientació als motius públics.

Un altre tipus d'acció, que analíticament hauríem de considerar com a diferent de la reciprocitat forta, és l'altruisme. Hom és altruista quan el benestar o els interessos d'altres individus esdevenen un motiu d'acció per sí mateix. Així, accions com la inversió (en temps i diners) en els fills, l'enviament de remeses dels immigrants a les seves famílies, gran part dels regals o, en certs casos, les donacions i voluntariats, suposen un clar exemple d'altruisme. Però com bé indica Elster, hi ha moltes formes de fals altruisme. Per exemple, pot haver-hi diverses formes de 'desinterès interessat', com ara casos en que accions com la filantropia esdevenen més una acció motivada pel desig de prestigi i de marcar estatus que per l'altruisme com a tal, o casos en que una acció aparentment desinteressada es realitza en realitat per seguir una norma social o per vergonya a refusar la sol·licitud d'ajuda a algú que la necessiti, etc. (Elster, 2011, p. 164-168). En tot cas, no entraré en detalls en aquest camp. Sovint, ni tant sols els propis individus són plenament conscients de quins tipus de motivació hi ha darrere dels seus actes, de tal manera que totes aquestes distincions s'han d'entendre més com a components d'una complexitat

psicològica avui en dia indesxifrabla que com a categories pures en les que situar cada acció¹⁴.

En realitat, l'altruisme és un fenomen molt lligat a les relacions socials de gran proximitat, essent en canvi més habitual en la societat civil fenòmens com la reciprocitat (d'ambdós tipus). Això es pot relacionar amb certes troballes en el camp de l'antropologia. Alan Fiske, en el seu monumental llibre *Structures of social life* identifica quatre "formes elementals" de relacions humanes que trobem indistintament en diferents contextos, cultures i edats, i que no són traduïbles a cap altre patró de sociabilitat¹⁵. Una d'elles és la que Fiske anomena "communal sharing". Tal forma de sociabilitat es caracteritza, a grans trets, per certa pèrdua de la individualitat en pro de la fusió amb el grup, uns límits amb els "altres" (els que no són del grup) clarament marcats i un sentit de la solidaritat, unitat i pertinença molt marcat. Així, el sentit del deure i els sentiments de generositat i amabilitat sorgeixen espontàniament, i els individus pensen en tal forma de relació com quelcom genuí, natural, espontani (Fiske, 1993, p. 13-14). Tal tipus de relació humana elemental sembla el propi de les relacions d'altruisme. En canvi, la reciprocitat, sobretot la forta, sembla correspondre més bé amb el tipus de relació humana elemental que Fiske anomena "equal matching". Aquest és el tipus de relació humana pel qual els individus, inclús sense compartir llaços de proximitat, estableixen relacions

¹⁴ La "folk psychology", basada en la distinció entre creences i preferències per a entendre el comportament dels individus (fent raonaments del tipus "aquest individu a dut a terme el curs d'acció X donades les seves creences Y i les seves preferències Z"), segueix de fet a voltes amb la noció mateixa de "preferències", ja que té múltiples capes de complexitat: mentre que, en la vida quotidiana, tendim a entendre el comportament aliè així com el propi com a intencional i relativament reflexiu, de fet la psicologia ha demostrat que bona part del comportament no ho és, basant-se en canvi en hàbits, emocions o altres tipus de mecanismes no reflexius; a més, la qüestió de les preferències destaca per la presència de fenòmens enigmàtics com ara l'ambivalència (voler una cosa i no voler-la, al mateix temps), la incertesa (no saber si es vol una cosa) o les constants comparacions (trades-off) que hem de fer en la vida quotidiana ("se que vull X i que vull Y, però si he d'elegir, no se si prefereixo X o Y"), que tot i així han de desembocar en una elecció final (Freese, 2009). En definitiva, com afirma Freese, és impossible donar una explicació "completa" d'una acció; la explicació d'aquesta és sempre un "projecte imprecís", ja que «la xarxa narrativa [en el sentit de l'exposició argumentada de les causes d'una acció determinada, que al seu temps s'interrelacionen entre sí] es pot estendre enrere en el temps, endins cap a la psicologia, fisiologia o neurologia de l'actor, i enfora cap als ambients socials i físics en que les accions venen determinades» (ibídem, p. 96).

¹⁵ Fiske proposa quelcom molt ambiciós: seguint amb l'exemple de la gramàtica generativa de Chomsky, que proposa que hi ha una sèrie d'estructures gramaticals innates en la ment de tots els éssers humans (i d'aquí s'explicaria l'existència d'estructures gramaticals comunes inclús entre llengües que no tenen cap mena d'ancestre comú), proposa que hi ha també una sèrie de models de relacions humanes innates, semblants a una gramàtica en que els individus les desenvolupen i usen sense seguir cap mena de norma o principi explícit, sinó de manera més bé espontània.

amb un fort element de reciprocitat, manifestada en fenòmens com ara la presa de tornes per realitzar accions comunes, compensacions en cas de desigualtat o igualtat de vot i de veu en les decisions conjuntes, manifestacions totes elles característiques d'un desig per la igualtat d'estatus i, cert sentit de la justícia (ibídem, pp. 45, 110). Des d'un punt de vista de psicologia evolutiva, això sembla tenir sentit. En efecte, per sobreviure i reproduir-se, els homo sapiens prehistòrics havien de ser capaços d'una estreta unitat entre els membres de la tribu, així com de poder relacionar-se de manera mínimament cordial amb altres tribus per intercanviar béns (en la prehistòria, sembla ser, el comerç era força comú). Així, els grups que desenvolupessin certa facilitat per tal tipus de relacions, tenien més probabilitat de supervivència i reproducció, incrementant la seva població relativa, etc.

Per acabar, caldria afegir que aquesta crítica de l'axioma panegocèntric de la microeconomia clàssica no suposa negar que l'egocentrisme juga un paper, i de fet, un paper important, en la motivació humana¹⁶. Suposa en canvi afirmar que aquesta és complexa i, fins a dia d'avui, bastant opaca als ulls dels psicòlegs que hi ha estat treballant (opacitat que, òbviament, té els seus efectes en altres ciències com ara la sociologia o l'economia). Una possible lliçó per a les ciències socials, en aquest sentit, seria una major prudència a l'hora de donar per suposades les motivacions per a l'acció que tenen els individus, així com una major atenció als desenvolupaments, passats i futurs, del camp de la psicologia (sobre el qual, en bona part, es desenvolupen).

BIBLIOGRAFIA

- Axelrod, R., & Hamilton, W. (1981). The Evolution of Cooperation. *Science*, Vol. 211, Issue 4489, pp. 1390-1396.
- Bunge, M. (2009). *Filosofia Política: solidaridad, cooperación y democracia integral*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2011). *El desinterés. Tratado crítico del hombre económico (I)*.

¹⁶ En la taxonomia de Fiske, per exemple, a més de les dues formes comentades anteriorment, hi trobem el "market pricing" i el "authority ranking". El primer és el que es correspon millor amb l'homo economicus, en la mesura en que suposa relacions més bé impersonals en que els individus es centren en intercanviar productes de certa mena (i, per tant, intenten que sigui un intercanvi profitós). El segon, com es pot intuir, fa referència a les relacions de poder, és a dir, d'autoritat i obediència (presents en certa mesura, clar estar, en totes les societats).

México DF: Siglo XXI Editores.

- Fiske, A. (1993). *Structures of social life: the four elementary forms of human relations: communal sharing, authority ranking, equality matching, market pricing*. New York: The Free Press.
- Freese, J. (2009). Preferences. In Hedström, P. & Bearman, P (ed.). *The oxford handbook of analytical sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gintis, H., Bowles, S., Boyd, R., i Fehr, R. (2005). Moral Sentiments and Material Interests: Origins, Evidence, and Consequences. In Gintis, H., Bowles, S., Boyd, R., i Fehr, R. (ed.). *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1974). Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases. *Science*. Vol. 185, Issue 4157, pp. 1124-1131.
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1981). The framing of decisions and the psychology of choice. *Science*. Vol. 211, Issue 4481, pp. 453-458.
- Noguera, J.A. (2003). ¿Quién teme al individualismo metodológico? Un anàlisis de sus implicaciones para la teoria social. *Papers: Revista de Sociología*. Vol. 69, pp. 101-132.



L'individualisme econòmic en l'obra de Léon Walras

Adrià Montalbán Figuerola¹

Resum: La Revolució marginalista marca el tret de partida de l'economia moderna amb la introducció del principi d'utilitat marginal decreixent i el teorema d'equilibri general desenvolupat per Léon Walras. Aquest canvi de paradigma econòmic introdueix la idea que l'economia de mercat, dirigida per les decisions individuals dels agents que hi participen, és eficient per si mateixa. Aquest article revisa els principals trets d'aquesta revolució i, més concretament, les aportacions de Léon Walras a l'economia per tal d'establir els paral·lelismes i les diferències que existeixen entre els seus principis i els principis de l'individualisme de Jeremy Bentham. A partir d'aquest estudi es marquen algunes hipòtesis sobre la possible integració d'estudis econòmics caracteritzats per tenir com a punt de partida l'estudi de la societat i no l'individu.

Paraules clau: revolució marginalista, equilibri general, Léon Walras, individualisme econòmic.

INTRODUCCIÓ

Ens referim a la revolució marginalista quan parlem de l'extensió de manera ràpida de l'aplicació del principi d'utilitat marginal decreixent en l'estudi de l'economia

¹ montalban.figueroa@icloud.com

política. Durant la dècada del 1870, aquest concepte fou introduït de manera simultània per part dels economistes Stanley Jevons (Manchester, Anglaterra), Carl Menger (Viena, Àustria) i Léon Walras (Lausana, Suïssa). Tots els economistes mencionats van aplicar metodologies diferents i van arribar a diferents conclusions (Jaffe, 1976, p. 523), però si més no, treballaven des de la visió d'un món econòmic caracteritzat per la divisió del treball, la propietat privada dels mitjans de producció i l'eficiència dels mercats partint d'un enfocament utilitarista que identifica la moral amb l'elecció racional dels individus egoistes. D'entre els tres economistes esmentats, destaca la figura de Léon Walras i el seu concepte d'equilibri general que es considera el tret de sortida de l'economia moderna i que va influir autors tan importants com Wilfried Pareto o John Hicks (Monsalve, 2010, p. 288). No obstant això, diferents investigacions recents sostenen que les interpretacions de les teories econòmiques de Léon Walras són esbiaixades i comprenen el conjunt de l'obra de Walras, qui lluny de ser utilitarista es reivindicava com a socialista. Aquest article es proposa revisar els principals trets de la revolució marginalista i de l'equilibri general en el marc del conjunt de l'obra teòrica de Léon Walras per tal d'entendre fins a quin punt es pot considerar a aquest autor un utilitarista i, d'aquesta forma, el conjunt del seu pensament.

LA REVOLUCIÓ MARGINALISTA

Si bé la primera definició del concepte d'utilitat marginal decreixent es remunta al pensament aristotèlic (Kauder, 1953, pp. 638; Fleetwood, 1997, pp. 731-2), no fou fins a finals del segle XIX quan la utilitat marginal decreixent obté un paper principal en el desenvolupament de les teories econòmiques del moment. Aquest concepte fa referència al fet que el benestar o utilitat que un bé determinat ens genera no és el mateix en funció de la seva escassetat i, per tant, la valoració que en fem d'aquest no serà sempre la mateixa, sinó que serà decreixent en el seu consum. La lògica subjacent d'aquesta idea afirma que com més gran és la quantitat que consumim d'un bé determinat, menor és la utilitat que ens aporta cada nova unitat d'aquest. De la mateixa manera, el preu que voldrem pagar pel producte serà decreixent.

La introducció d'aquest concepte es considera una revolució perquè va trencar amb els principis de l'economia denominada clàssica de David Ricardo, John Stuart

Mill o Adam Smith (Blaug, 2001, p. 319) on el valor dels béns de consum estava determinat directament pel seu cost de producció – cost de la matèria primera, cost del capital, etc. A partir de la teoria de la utilitat marginal decreixent, el valor del producte es determina a partir de la valoració dels consumidors (Backhouse, 2008, p. 1), és a dir, el valor no es genera en el passat, sinó que prové de les utilitats esperades que es gaudiran quan es consumeixin els béns (Landreth i Colander 1998, pp. 216-218) mentre que el cost de producció passa a convertir-se en un cost d'oportunitat.

Si més no, és raonable pensar que en una economia d'aquestes característiques els demandants poden tenir valoracions que els ofertors no estan disposats a acceptar, convertint el mercat en un espai caracteritzat per una ineficiència sistèmica. Més enllà d'això, Léon Walras entenia que els productors responen, simultàniament, als senyals del mercat i adapten la seva oferta a les demandes dels consumidors. Només així poden maximitzar també la seva utilitat (Antal Mátyás, 1980, p. 16). Quan això ocorre es considera que s'ha assolit una condició d'equilibri general on la demanda de béns coincideix amb l'oferta dels mateixos (Stigler, 1950, p. 319) essent l'assignació dels recursos donats la més eficient possible. Sense aquest element, la innovació de l'economia marginal no haguera estat mai una autèntica revolució de la disciplina (Jaffe, 1972, p. 379-380) i això és conseqüència de la contribució Léon Walras a qui Schumpeter considera l'economista teòric més important de tots els temps (1954, p. 827).

LA TEORIA DE L'EQUILIBRI GENERAL I LA VISIÓ TRIPARTIDA DE L'OBRA DE LÉON WALRAS

Nascut a Evreux (França) l'any 1834, Marie-Esprit Léon Walras fou un autodidacta que va dedicar la seva vida a l'economia política tal com li va prometre al seu pare als 24 anys. Malgrat les dificultats econòmiques que va patir, després de concatenar diverses feines als ferrocarrils i a la banca privada, el 1870 va aconseguir una posició de professor d'economia política a la Universitat de Lausanne (Suïssa) fins a l'any 1892. Durant aquest període va desenvolupar la seva gran obra acadèmica: *Éléments d'Économie Politique Pure* (1874-77), on defineix que l'economia política és una ciència pura, un art i també una ciència moral (Walras, 1874, p. 27), situa la justícia com un dels criteris bàsics en la formulació de la seva obra i, a partir de la teoria del valor de la utilitat marginal, que ell anomena *rareté*, desenvolupa la seva teoria de

l'equilibri general. Per tal d'entendre aquesta teoria en el seu conjunt cal, en un primer moment, proporcionar una definició adequada d'equilibri.

“Equilibri” es defineix com l'estat d'un mercat de transaccions de béns en el qual l'oferta d'un producte coincideix amb la demanda d'aquest. Això involucra només a un mercat, per exemple, el mercat de les pomes. Però què ocorre si en un mercat hi ha pomes, maduixes i plàtans? En l'anàlisi d'un mercat en aquella època existia la tendència a pensar que els preus dels altres productes romanien invariables. Augustin Cournot desmenteix el que acabem de mencionar, en l'opinió d'aquest autor; un sistema econòmic és un conjunt on totes les parts estan connectades i tenen relació les unes amb les altres (Cournot, 1838, p. 127), quelcom que significa que si en un mercat de fruites, el preu del plàtan cau, aquest fet afectarà la valoració de les maduixes i de les pomes. Sota aquesta premissa, Léon Walras desenvolupa un sistema matemàtic on es descriuen amb gran precisió i detall les interrelacions que es produeixen en un sistema econòmic, d'aquesta forma, crea una teoria completa i rigorosa del problema de l'equilibri general (Friedman, 1955, p. 904) i arriba a la conclusió que les forces del mercat són l'oferta i la demanda, que estan conduïdes pels consumidors i productors, i que depenen del preu de tots els altres productes incloent-hi el preu del producte, els salaris i les rendes. Finalment, conclou que aquestes forces arriben a uns “preus d'equilibri” que feien igualar l'oferta a la demanda a tots els mercats simultàniament (Monsalve, 2010, p. 292) arribant a un punt d'eficiència global.

LA CONCEPCIÓ DE L'INDIVIDU A LA OBRA WALRASIANA

Friedman (1955, pp. 904-7) destaca que la grandesa de la teoria de l'equilibri general de Léon Walras és el de tenir una “bird-eye view” del sistema econòmic en la seva totalitat i a més a més, produir un llenguatge adient per l'anàlisi de la interacció oferta i demanda. Segons aquest autor, la intenció de Walras no era en cap cas continuar promovent l'utilitarisme com a valor econòmic a partir del seu model tal com Wilfried Pareto va voler fer, tot obviant les consideracions que Walras reconeixia en el moment de fer valer aquesta teoria (Donzelli, 2009, pp. 90-102). De fet, s'ha deixat de banda la dimensió tripartida de l'obra walrasiana que es pot observar en aquesta cita:

“Estas características de las cosas escasas (los objetos de consumo) delimitan

tres punts de vista para el estudio de la riqueza social. El estudio de las cosas escasas, en tanto que ellas tienen un valor de cambio, es el objeto de la economía política pura y obedece al criterio de lo verdadero. Su forma es la matemática. Pero en tanto que ellas son producibles, el estudio de las cosas escasas es el objeto de la economía política aplicada en el cual el criterio es útil; en tanto que ellas son apropiables, forman el objeto de la economía social que cataloga las diferentes distribuciones de la riqueza en función de criterios de justicia.” (Lopera Chaves, 2000, pp. 143-144)

Però no només això, sinó que també es va distanciar de ser considerat un defensor del lliure mercat:

“Libertad del individuo, Autoridad del Estado, Igualdad de Condiciones, Desigualdad de Posiciones: esta es la fórmula general de la constitución de la ciencia social. Una vez se aplique esta fórmula (...) la ley del comportamiento del Hombre estará científicamente establecida, como lo es la ley del movimiento de la Tierra alrededor del Sol.” (Walras, 1898, p. 453. En Monsalve, 2010, p. 294).

Tot i que l'autor havia construït un model teòric per tal d'entendre el funcionament del sistema capitalista, aquest fet no implica en cap cas que els elements d'aquest apareguin al seu model de competència perfecta (Morishima, 1977, p. 9). William Jaffé (1980, p. 530) ho va descriure com a una utopia real, és a dir, un model d'elements que no es troben al món real, idealment perfecte en certs aspectes, compostos per elements materials i psicològics reals. De fet, malgrat ser un defensor de la propietat privada, l'economista donava suport dintre la seva obra a mesures tan avui dia radicals com la nacionalització de la terra o l'eliminació de l'impost als salaris i era un gran entusiasta dels moviments cooperativistes (Cirillo, 1984, pp. 57-60). Així, a partir d'aquí la preocupació fonamental de Léon Walras fou la de la justícia social i no el de promoure la concepció utilitarista desenvolupada per Jeremy Bentham i que avui ocupa el centre de l'ideologia de mercat.

Les diferències entre Léon Walras i Jeremy Bentham són evidents si tenim en compte les concepcions que tenen de la societat, els seus objectius i la manera d'assolir-los. Per una banda, Bentham entén la societat com un cos fictici compost per individus que té per objectiu aconseguir la felicitat màxima dels qui la conformen. En aquest sentit, entén que en aquesta els individus guiats pels seus desitjos poden arribar a conflictes i considera que, essent igual la felicitat de cada part, es considerarà desitjable

la felicitat del número més gran. En el principi d'utilitat de Bentham, l'Estat juga un paper residual. D'aquesta forma, l'individu és el centre de la elaboració teòrica de l'autor britànic que tindrà com a objectiu real la felicitat individual més gran possible. Per l'altra banda, Walras comprèn que la societat i els individus son dos abstraccions de fets simultanis i, per tant, els objectius personals són tan individuals com col·lectius, tan independents com solidaris. Entén també que l'objectiu social desitjat és la justícia i, per assolir-la, entén que ha d'haver-hi un Estat que iguali les condicions inicials per a tothom a més de garantir l'existència de mitjans de comunicació, lleis, seguretat i educació. En aquesta societat l'individu actuarà lliurement segons les seves capacitats, desitjos i esforços, però sempre dintre d'un marc institucional concret. El criteri de justícia walrasià es pot resumir en igualtat de condicions, desigualtat de posicions (Rivera-Sotelo, 2011, pp. 60-64).

En definitiva, Walras planteja una visió de la societat i de les persones com fets simultanis i dependents l'un de l'altre on l'objectiu és la justícia, un criteri que és bo per si mateix i independent de les consideracions individuals. Com a resultat, l'economista francès no pot ser considerat un utilitarista basat en els principis desenvolupats per Jeremy Bentham ja que entén la necessitat de comptar amb un criteri de justícia d'obligatori compliment per tal de superar l'individualisme absolut.

CONCLUSIONS

En aquest article hem vist com la revolució marginalista fou la primera a introduir de manera consistent el concepte d'utilitat marginal decreixent, el que va suposar l'inici de l'economia moderna tal com l'entenem en l'actualitat. Dintre de la revolució marginalista, hem destacat la importància de la teoria de l'equilibri general desenvolupada per Léon Walras on s'afirma que l'elecció racional dels individus que formen part d'una economia de mercat permet arribar a una distribució eficient dels béns que s'intercanvien. El problema fou que d'un exercici intel·lectual com va ser la teoria de l'equilibri general se'n va promoure una doctrina utilitarista que va separar la societat de l'individu i va promoure una economia de mercat que és predominant en l'actualitat.

Lluny de defensar el model econòmic capitalista, Léon Walras sempre es va

posicionar com un defensor de la justícia i va treballar en la implementació de nombroses polítiques socials. Així doncs, la seva visió de la societat i l'individu com un únic organisme s'allunya radicalment de la concepció de l'individu que es desprèn de l'obra de Jeremy Bentham i que és actualment el centre de l'economia moderna capitalista. A més, Léon Walras va destacar la necessitat de comptar amb un criteri de justícia per poder desenvolupar mètodes econòmics pròxims al mercat, que garanteixin, almenys, la igualtat de condicions dels que hi participen.

La revisió dels autors que marquen el tret de partida a l'economia com a ciència pot ajudar-nos a tenir una visió conjunta dels seus mètodes i conclusions. Concretament, la visió esbiaixada de l'obra de Léon Walras ens adverteix de si és correcte continuar estudiant l'economia com una ciència de l'elecció de l'individu racional. Si l'individu i la societat són un mateix element, perquè no integrem l'estudi de la societat a l'economia des de totes les disciplines?

Així doncs, convé no interpretar el que matemàticament es pot produir donades unes condicions inicials del que podem observar al món. A la vegada, és necessari integrar noves consideracions sobre justícia, societat, individu i comunitat dintre de l'estudi econòmic. L'individu existeix, té autonomia i és quelcom innegable, però l'economia ha d'entendre que les decisions d'aquests estan sotmeses a un marc institucional concret i que la seva anàlisi també pertoca als economistes.

BIBLIOGRAFIA

- Backhouse, R. E. (2008). *Marginal Revolution*. In S. Durlauf and L. Blume (eds.) *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Palgrave Macmillan.
- Blaug, M. (2001). *Teoría Económica En Retrospección*. 5th ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Cirillo, R. (1984). Léon Walras and Social Justice. *American Journal of Economics and Sociology*, 43(1), pp. 53–60.
- Cournot, A. (1897). *Researches into the Mathematical Principles of the Theory of Wealth*. New York: The Macmillan Company.

- Donzelli, F. (2009). Walras and Pareto on the Meaning of the Solution Concept in General Equilibrium Theory. In *New Essays on Pareto's Economic Theory*, dge Taylor & Francis Group, pp. 67–102.
- Fleetwood, S. (1997). Aristotle in the 21st Century. *Cambridge Journal of Economics*, 21(6), pp. 729–44.
- Friedman, M. (1955). Leon Walras and His Economic System. *The American Economic Review*, 45(5), pp. 900–909.
- Jaffé, W. (1980). Walras's Economics as Others See It. *History of Economic Literature*, 18(2), pp. 528–49.
- Jaffé, W. (1976). Menger, Jevons and Walras de-Homogenized. *Economic Inquiry*, 14, pp. 511–24.
- Kauder, E. (2006). Genesis of the Marginal Utility Theory: From Aristotle to the End of the Eighteenth Century. *The Economic Journal*, 63(251), pp. 638650.
- Lallement, J. (1993). Prix et Équilibre Selon Léon Walras. In A. Béraud and G. Faccarello (eds.) *Nouvelle Histoire de La Pensée Économique 2. Des Premiers Mouvements Socialistes Aux Néoclassiques* (pp. 449–66). Paris: La Découverte.
- Landreth, H, and Colander, D. C. (1998). *Historia Del Pensamiento Económico*. Ciudad de México: Compañía Editorial Continental.
- Lopera Chaves, M. T. (2000). La Teoria de Walras: ¿teoría Pura o Teoría de La Justicia?. *Lecturas de Economía* 53: 140–46.
- Mátyás, A. (1985). *History of Modern Non-Marxian Economics*. 2nd ed. Budapest: St. Martin's Press.
- Monsalve, S. (2010). A Cien Años de La Muerte de Léon Walras I: Sobre Su Obra Original. *Cuadernos de Economía*, 29(53), pp. 287–319.
- Morishima, M. (1977). *Walras's Economics: A Pure Theory of Capital and Money*. Cambridge: Bambridge University Press.
- Rivera-Sotelo, A.-S. (2011). El Utilitarismo de Jeremy Bentham ¿Fundamento de La Teoría de Leon Walras?. *Cuadernos de Economía*, 30(55), pp. 55-76.
- Schumpeter, J. (1954). *History of Economic Analysis*. New York: Oxford University Press.
- Stigler, G. J. (1950). No Title. *The Journal of Political Economy*, 58(4), pp. 307–27.
- Walras, L. (1874). *Éléments D'Économie Politique Pure Ou Théorie de La Richesse Sociale* (1st. Part). Lausanne: Guillaumin.



Entrevista a Miguel Candel

Entrevista realizada por Guillem Muñoz Mayoral y Miguel Galiana Steinbrüggen, exalumnos de Miguel Candel

Miguel Candel Sanmartín (Barcelona, 1945) se doctoró en Filosofía por la UB con una tesis sobre la lógica aristotélica. Ha sido profesor titular en la Facultad de Filosofía de la UB, así como profesor emérito durante sus últimos años en dicha universidad. Se ha especializado en filosofía antigua y medieval, realizando diversas traducciones relevantes de las obras de Aristóteles, como por ejemplo del *Órganon*, *Acerca del alma* y *Acerca del cielo*. También ha publicado algunos ensayos en formato libro, de los cuales los más relevantes se titulan *Metafísica de cercanías* (2004), *Tiempo de eternidad* (2013) y, el más reciente, *Ser y no ser. Crítica de la razón narcisista* (2018). En el terreno político, Miguel Candel ha sido siempre un activista, desde su joven militancia en el PSUC, la implicación en cuestiones político-culturales o la actual presidencia de ASEC/ASIC y la colaboración como coportavoz en el partido Izquierda en Positivo.

¿Qué razones se pueden tener para estudiar actualmente Filosofía?

El problema es que hasta la respuesta a esa pregunta ya es una respuesta filosófica. De hecho, yo creo que cuando una persona se pone a estudiar Filosofía es porque ya, de entrada, tiene una pregunta filosófica. A diferencia de otras carreras orientadas más a intereses profesionales, todo el mundo que empieza a estudiar Filosofía tiene, creo, una motivación

espontanea, que no sabría decir de dónde surge porque cada caso será diferente. Es inútil darle a la gente razones utilitarias para que estudie Filosofía. Hoy día casi todo el mundo tiene una noción vaga de lo que es la filosofía. Un responsable de una agencia de La Caixa me dijo hace tiempo, cuando preguntaron por mi profesión, “profesor de qué”, y cuando le dije que “de Filosofía” me contesta: “ah, la filosofía, es muy curiosa la filosofía, no sirve para nada, pero sirve para todo”. Es la mejor definición que he oído jamás.

¿Y por qué estudió usted Filosofía?

Yo hasta cierta edad no tenía ni idea de lo que era la filosofía, y a mí lo que me interesaba sobre todo era la Física, pero no me gustaban las matemáticas por demasiado abstractas. Es más, yo era un admirador de Einstein sin entender parte de lo que decía en sus teorías. Entonces, a partir de cierto momento, al estudiar bachillerato superior descubrí la asignatura de Filosofía y me di cuenta de que en realidad respondía en parte al interés que tenía por el conocimiento de la naturaleza. Se podría decir que yo empecé con los presocráticos, como a un Anaximandro cualquiera.

Entonces, ¿usted qué cree? ¿Si queremos entender el mundo, debemos leer Filosofía o Física?

Si lo queremos entender así muy en general está claro que Filosofía. Si además a uno le interesa entender qué es eso de la materia y cómo funciona, tendrá que estudiar también Física. Pero no hace falta estudiarla con exhaustividad, es una disciplina básicamente matemática. A parte de lo estrictamente matemático-formal, hay una serie de ideas clave que pueden llegar a captarse sin profundizar en esos aspectos.

¿Qué lee últimamente?

Pues últimamente la *Metafísica* de Aristóteles porque la estoy traduciendo. Pero sobre todo leo historia, que es lo que encuentro más ameno. A mí las novelas –he leído unas cuantas– llega un momento que ya no me dicen nada porque son historias ficticias y me las

puedo inventar yo también. Me interesa algo que me pueda aportar conocimiento real. Hombre, la literatura novelesca puede aportar ideas sobre la psicología de la gente y tal, pero eso se agota rápido. (*Breve pausa*) Volviendo al tema de lo que leo, en concreto, ahora estoy leyendo un libro de Joan Lluís Marfany, titulado *Nacionalisme espanyol i catalanitat*, que explica el origen del concepto de nacionalismo español, de dónde surge. Y demuestra que surge fundamentalmente de Cataluña (*risas*), lo cual es muy divertido.

¿Y qué debería leer todo buen ciudadano?

Es que hay tantas cosas... si no fuera porque se puede interpretar mal, diría que, debido a que hoy día no hay formación religiosa explícita salvo que no vayas a un colegio religioso y, en cambio, forma parte de determinados conocimientos de cultura general, todo el mundo debería leer la Biblia. Viviendo aquí, es muy interesante leer la Biblia, llena de disparates, pero hay que conocer el origen de las creencias que han formado nuestra cultura. Y luego también, para conocer los grandes libros de la humanidad, la *Iliada* y la *Odisea*, que, además, muestra la moralidad griega y, de paso, te das un baño de mitología griega, que ha impregnado también nuestra cultura.

Lleva mucho tiempo en la universidad, ya sea dando clases o trabajando en investigación. ¿Cómo ha cambiado la institución y qué futuro le aguarda?

Pues la institución tuvo su época dorada en España a finales de los 80' y en la década de los 90'. En enseñanza en general se hizo un gran esfuerzo por reforzar el sistema educativo a todos los niveles. Hubo primero una gran afluencia de personal nuevo y, como no había todavía la crisis que vino después, la verdad es que los títulos universitarios tenían bastante salida. Se respiraba un ambiente de cierto optimismo, la gente le encontraba sentido a estudiar y los profesores eran bien pagados. Luego ya, cuando la UE se metió a introducir directrices para reorganizar los estudios universitarios, ahí empezó la debacle: las famosas directrices de Bolonia. Se empezó a desinvertir en la Universidad, al menos en España clarísimamente, y a reducir la profundidad de los estudios. Y eso iba unido a una política económica neoliberal. Total, que la universidad pública se empezó a ver como un lujo innecesario que un país moderno no se puede permitir. O sea, que se encarecieron las plazas académicas al tiempo que

se degradaba el nivel de los estudios. Esto en el caso de España, y muy concretamente de Catalunya, donde la Generalitat es uno de los gobiernos autonómicos que menos ha invertido en la Universidad, pues hace que tengamos una tasa de profesorado estable bajo mínimos, el 50% solo. El otro 50% es profesorado no estable, con distintas formas a cuál más ruinosa. Por ejemplo, la de profesor asociado, que además constituye un fraude de ley, que es la mayoría de contratos que se hacen ahora a través de chanchullos. Son sueldos de 450€ dando dos o tres asignaturas. Y eso, junto con otras figuras no tan escandalosamente precarias, pues hacen el 50% del profesorado, con tendencia a aumentar. El futuro, por tanto, es muy oscuro. Puede que cambien las cosas si hay un movimiento de protesta importante, o porque cambia la tendencia, pero tiene que cambiar a nivel europeo.

¿Qué sucesos de su biografía han marcado más su trayectoria intelectual?

Sucesos así destacados ninguno. Serie de pequeños sucesos. La enseñanza de profesores de Filosofía que tuve por parte de curas, que tenían cierta capacidad y gancho. De todas formas, a mí el profesor que más me marcó, ya en bachillerato, no fue un profesor de Filosofía, fue un profesor de griego. Sobre todo porque vivía tanto la asignatura, lo que explicaba, que al menos a mí me llegaba. Y luego ya, pues profesores de Filosofía. Por ejemplo, el de Filosofía Antigua era muy bueno, se llama Pere Lluís Font. Y luego, me impactó mucho un profesor jesuita llamado Alfonso Álvarez Bolado, que se tiró un semestre comentando el prólogo a la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, y no lo acabamos, por supuesto. Le sacamos tanto jugo a aquello que fue fantástico. También otro profesor, Francesc Canals, que era un carca redomado, pero era muy bueno a nivel docente. Y aunque no compartieras su orientación filosófica, te hacía pensar, y se sacaba mucho jugo a la cosa.

Teniendo en cuenta la militancia que usted mantuvo en el PSUC: ¿qué relevancia tuvo el movimiento socialista y comunista dentro del antifranquismo? ¿La influencia que consiguió fue por la capacidad organizativa o porque realmente había ciertas esperanzas y aspiraciones de que el cambio político fuera hacia esa dirección?

Ambas cosas. Es decir, la capacidad organizativa fue fundamental, porque eran los únicos que tenían suficiente gente dispuesta a jugarse el tipo en contra de Franco. Había otros

grupos, al principio de la posguerra, aunque poco a poco los fueron machacando. Por ejemplo, un grupo fueron los anarquistas, pero les fueron dando palos. Y claro, a la gente no les llegaba mucho porque optaban por la acción directa: atentados, sabotajes... Mientras que los comunistas, en general, optaron por trabajar en los sindicatos, es decir, entre los trabajadores. Y tuvieron la brillante idea de aprovechar los sindicatos que había creado el franquismo, unos sindicatos totalmente jerarquizados, que tenían una sección que era la parte social. Los sindicatos eran de trabajadores y empresarios, por eso se llamaban verticales. Con lo que a partir de la parte de obreros dentro de los sindicatos fueron trabajando. A ver, cuando acabó la guerra el PCE era el partido más organizado, y siguieron su actividad de forma clandestina, mientras que los otros iban cayendo. Los comunistas eran una minoría que resistió. Cuando se aprobó una ley de asociaciones, que permitía la creación de asociaciones por diversos asuntos, entre ellos las asociaciones de vecinos, pues ahí también el PCE aprovechó la coyuntura, a diferencia de otros partidos que cometieron el error de despreciar las organizaciones franquistas considerando que allí no había nada que hacer. Y, evidentemente, también se aprovecharon las universidades, donde el Sindicato Español Universitario fue creado por el franquismo como una herramienta de penetración de las ideas del régimen en la Universidad. El truco del almendruco, meterse en los resquicios legales que permitía el régimen. Pero, realmente, donde los comunistas tenían peso era en Catalunya y en Madrid.

También tiene usted una trayectoria como traductor y, como ha dicho antes, está traduciendo actualmente la Metafísica de Aristóteles para Bernat Metge. ¿Cómo es el oficio de traductor?

Te tiene que gustar, si no te gusta pues ningún oficio es bueno. A ver, es un oficio que requiere un dominio importante del propio idioma, incluso este conocimiento es más importante que el del idioma del que se traduce, porque con un buen dominio de tu idioma, cosas que tú en el original no acabas de conocer, puedes entenderlas por contexto y saberlas traducir. Traducir es en muchos casos captar el sentido de las frases y del texto. Por ejemplo, en inglés usan mucho la voz pasiva, en castellano se usa poquísimo. Claro, tú no puedes ir traduciendo en pasiva. Hombre, y también, por supuesto, es un oficio que requiere mucha imaginación y cultura general.

Bueno, ahora pasamos a hablar sobre el individualismo, que es la temática sobre la que trata

la primera monografía de Audens.

¿Qué es, entendido desde la filosofía, el individualismo?

En filosofía teórica tiene un sentido diferente que en la filosofía práctica. En filosofía en general, sin especificar, el individualismo es el enfoque de la realidad que considera que lo realmente existente son los individuos. Luego eso tiene una traducción política que es la idea de que no puede haber ninguna institución que proteja a la gente en tanto que perteneciente a un grupo. Entonces somos entidades autónomas que nos relacionamos, y el prejuicio que suele subyacer a esto es la idea, totalmente sin fundamento, de que todos los individuos tienen igual capacidad para todo.

Yo, personalmente, soy individualista ontológico, no político. Creo que sólo existen los individuos. Las ideas platónicas tienen un tipo de existencia *sui generis*, que no es la existencia en sentido pleno. Podemos decir que hay como grados de existencia, pero el básico y fundamental es el individuo. Lo que pasa es que claro, ¿qué es un individuo? Creemos que sabemos lo que es, pero en realidad es un misterio impenetrable. Un individuo es el resultado de un cruce de múltiples dimensiones reales, una de las cuales es la ideal, claro, pero para que eso sea existente se tiene que condensar en un individuo, y todo lo que es “los universales” tiene un tipo de existencia subsidiaria como componente o determinante de lo que es un individuo. Eso es puro Aristóteles. Sin su concreción en el individuo, un universal no tiene consistencia. Pero en el terreno político, el individualismo añade, de contrabando, una segunda premisa, que es la que comentaba antes: que todo individuo es absolutamente equiparable a cualquier otro. No estoy hablando ya de ideologías elitistas, porque estas son clasistas en un sentido tradicional. La ideología individualista moderna se ve en los ultraliberales, como Margaret Thatcher, que tiene la famosa frase “la sociedad no existe”. Como un ente autónomo claro que no existe, pero lo que quería decir ella con esa frase es que no hay ninguna instancia que vaya más allá de los derechos individuales a la que se tenga que otorgar algún tipo de reconocimiento político. Lo cual, claro, no lo llevan hasta sus últimas consecuencias, porque el partido conservador no existiría. Se contradicen, evidentemente, porque reconocen que sí que hay colectivos que se deben reconocer. Pero el problema es que tienden a considerar que todo individuo está dotado de los mismos recursos. Tenemos una igualdad de derechos, pero eso no son ni recursos ni disponibilidades.

Y dicen, los neoliberales, que los sindicatos no deberían existir. Entonces, ¿qué pasa?,

que si no existen organismos colectivos donde los individuos se puedan agrupar, los que tengan más poder se llevan siempre el gato al agua. Los empresarios denodadamente luchan por suprimir los convenios colectivos: quieren que cada trabajador que negocie con su empresario. Fantástico (*risas*), “de uno en uno, que vayan entrando de uno en uno, que me los voy cargando de uno en uno”. Claro, si no se pueden coaligar los individuos para defenderse colectivamente pues están perdidos. E incluso hay quien defiende, no como Thatcher, que los partidos no deberían existir. ¿Entonces quién se presentaría a las elecciones? Los ricachos, que no necesitan ningún partido para pagar su campaña electoral. De hecho, en los Estados Unidos casi funciona así. Hay un dicho en la política americana que dice: “no siempre gana en las elecciones presidenciales el candidato más rico, pero nunca las gana el más pobre” (*risas*).

Parece, por lo que dice, que distingue el liberalismo clásico del llamado neoliberalismo. ¿En qué se diferencian?

El liberalismo inicialmente es un movimiento emancipatorio, su primera lucha es la autonomía individual frente al Antiguo Régimen. El primer liberalismo lo que reivindicó fue, básicamente, la libertad individual independientemente de la clase social a la que se perteneciera por nacimiento. Es el primer momento de las revoluciones modernas. Lo que pasa es que luego, en ciertas clases que se van situando en posiciones de poder, utilizan eso para hacer esa trampa que he dicho antes: meten en la libertad individual acumular toda la riqueza que se quiera en detrimento del bienestar de la otra gente. Y obviando, claro, cómo se ha conseguido dicha acumulación de riqueza. El liberalismo actual considera que la propiedad privada es siempre legítima, es decir, que cualquier tipo de impuesto parece ser visto como un robo hacia el individuo, pero, al mismo tiempo, históricamente casi todas las grandes fortunas se han conseguido mediante algún tipo de abuso. En resumen, el liberalismo actual, a efectos prácticos, defiende a ultranza un nivel de desigualdad que puede ser indefinidamente grande.

Un liberalismo mucho más individualista el de las últimas décadas, pues. ¿Usted cree que ha habido periodos históricos con mayor grado de individualismo sociológicamente?

Yo creo que ha ido ganando terreno, aunque la cresta de la ola fue probablemente en los años noventa. Históricamente, en conjunto, creo que ha ido a más. Además, es lógico

porque es cierto que la autonomía individual ha ido aumentando, estadísticamente, gracias a los avances tecnológicos y económicos y ha aumentado el grado de aferramiento a esa autonomía y a la independencia individual.

Hay una cuestión al respecto que llama mucho la atención. Se suele hablar de la Antigua Grecia, sobre todo en ámbitos como la filosofía política, como un periodo histórico con conciencia comunitaria mayor. ¿Es eso cierto?

Sí. Las revueltas populares que hubo contra la acumulación de tierras y por la ruina de campesinos endeudados se debían, no a que hubieran leído *El capital* de Karl Marx, sino a cierta conciencia comunitarista primitiva, una concepción social espontánea que arranca de la época en que la gente vivía en pequeños clanes donde se necesitaban todos. Esa conciencia de que el grupo es necesario mantenerlo es una cosa ancestral, y eso se ha ido rompiendo en la medida en que el individuo ya no ha necesitado al grupo o así lo ha creído. Las líneas de fuerza que unen al individuo con el grupo se hacen cada vez más invisibles, no se hacen físicamente palpables; es como aquello de la mano invisible de Adam Smith. Y lo de la mano invisible, antiguamente, no se le hubiera ocurrido a cualquiera: las relaciones sociales eran más personales. A medida que se despersonalizaban las relaciones, el grado de individualismo fue aumentando, aunque parece que debería ser al revés, no lo sé. En todo caso, en una sociedad primitiva como la griega, la conciencia comunitaria te la inculcaban desde el nacimiento por necesidad material estricta.

Una pregunta que hace la gente es que cómo se casa dicha conciencia con la figura del héroe, que de alguna forma busca cierta gloria personal.

Pero la gloria la tiene porque se la reconoce su comunidad.

Lo que pasa es que la pregunta nace de que, en la literatura griega, al ver la postura de este héroe, sí que parece que está buscando reconocimiento personal.

Sí, pero por parte de la colectividad. Y, desde luego, los griegos consideraron siempre

gobiernos de tipo individual: monarquías, tiranías... Pero entendían que el poder en dicho individuo era atribuido por el bien de la comunidad. Y esto se prolonga hasta Hobbes: la colectividad reconoce a un soberano para defender sus propios intereses. Pero eso, sin pasar por este grado de reflexión, se daba espontáneamente en la antigüedad. De hecho, los monarcas primitivos, como Agamenón, que sale en la *Ilíada*, palpaban el poder, y no se podían permitir el lujo de gobernar por decreto ignorando a la gente. Cuando tomaban una decisión se la comunicaban a la gente, a la asamblea, y dependiendo de la reacción lo tiraban adelante o no. Bueno, en la *Ilíada* se ve claramente.

Volviendo al panorama de nuestros días, ¿diría usted que el sistema económico actual fomenta el individualismo o, más bien, se amolda a él?

Bueno, ideológicamente lo fomenta. Pero en la práctica te obliga cada vez más a depender del resto, por eso es un poco muy contradictorio. *(Después de una pausa pensando)* Pero vamos, lo de la publicidad... yo no soporto la publicidad de determinados productos. Casi todos inciden en lo mismo; se ha puesto de moda decir: “tú decides”, “te lo montas como quieras”. Claro, mientras me pagues y dependas de mí. Es de un cinismo absoluto, te adulan como individuo libre y de hecho te atan más. No favorece el individualismo, la libertad individual, exalta ideológicamente el individualismo para cegarte de que te están negando la autonomía. Si un día me veis a mí salir en un anuncio de televisión podéis tener por seguro que me he vuelto chalado. Contribuir a eso me parece lo más deshonesto que existe.

Los factores de los que hemos hablado son más económicos e históricos, pero desde aquí, como estudiantes de Filosofía, la explicación que tenemos muchas veces recae en la filosofía como motor de los hechos, cuando muchas veces no es exactamente así y es todo lo contrario. No sabemos exactamente qué papel juega en verdad la filosofía y los filósofos.

Bueno, según el propio Hegel, los filósofos no son la causa del transcurso de la historia. Tiene una famosa frase que dice: “la filosofía, como la lechuza de Atenea, solo levanta el vuelo al anochecer”. Y Marx insiste en eso, que las ideas vienen siempre después de la realidad social. Una determinada realidad social favorece que surjan determinadas ideas, la visión del mundo no es antes del mundo. Lo que pasa es que hay momentos que puede

parecer que hay ideas que tienen un efecto motor, pero yo creo que es engañoso. En realidad, lo que ocurre es que esas ideas son capaces de formular algo que está ya en el aire. Hay algo flotando en el ambiente, entonces el filósofo que capitanea un movimiento, una nueva manera de ver las cosas, sencillamente encuentra la manera de expresar eso, pero que, de alguna manera, la gente ya lo estaba oliendo.

Finalmente, a modo de conclusión, ¿cree usted que el individualismo político, que hemos caracterizado en esta entrevista de forma más bien negativa, tiene alguna solución?

Que sea tarde nunca puede decirse, pero siempre pasa de la misma manera. Otra frase de Hegel: “la historia siempre avanza por su lado malo”. O sea, en el momento en que las consecuencias nefastas de una determinada tendencia se hacen ya aplastantes, entonces la gente empieza a cambiar el chip a marchas forzadas porque no hay más remedio. La letra con sangre entra y los cambios históricos siempre se producen después de las grandes catástrofes. Tristemente es así, la gente se acuerda de Santa Bárbara cuando truena.



Una mirada sobre els objectes en la pintura metafísica de Giorgio de Chirico

Elena Menta Oliva¹

Resum: En aquest article s'intenta presentar l'etapa metafísica de Giorgio de Chirico a través de la mirada sobre els objectes que travessa tota l'obra d'aquest període. Amb aquest propòsit es comença amb una anàlisi del tipus de mirada que pretén trobar l'aspecte metafísic de les coses, ocult darrere la quotidianitat. Estirant el fil s'arriba a l'exposició del significat de la supressió del sentit en l'art que De Chirico reivindica i, finalment, s'observa en l'obra del pintor italià de quins elements se serveix per fer efectiva aquesta supressió del sentit.

Paraules clau: Giorgio de Chirico, metafísica, sentit, objectes, descontextualització, espai, temps, valor d'ús.

Giorgio de Chirico (Volos, Grècia; 1888 – Roma; 1978) és reconegut com a fundador de l'art metafísic i l'anomenada scuola metafísica i considerat, per això, un dels grans pintors i personatges crucials dins la història de l'art del segle XX. Malgrat que la part de la seva producció artística de més rellevància i la més estudiada és la pintura metafísica, cal no oblidar que Giorgio de Chirico no s'esgota aquí. A part de la seva

¹ elenamenta@gmail.com

principal ocupació com a pintor, va cultivar també l'escultura, l'escenografia i l'escriptura. I dins de l'àmbit pictòric tampoc no se'l pot encasellar únicament en un sol estil o un únic gènere, ja que la seva obra engloba registres múltiples i, fins i tot, contradictoris: des de la pintura metafísica als estils neoclàssic i neo-barroc; des d'interiors metafísics, *piazze* i maniquins a retrats d'inspiració renaixentista i paisatges classicistes o romàntics.

Amb tot, com s'ha anticipat, l'etapa més rellevant en l'evolució de Giorgio de Chirico és l'etapa metafísica². Aquesta està emmarcada per dos esdeveniments clau en la carrera de l'artista. L'experiència que en suposa el tret d'inici és la que va tenir el 1910, estant ell assegut en un banc a la plaça de Santa Croce de Florència, i que ell mateix considera una revelació que relata així: «el sol de tardor, càlid i fort, aclaria l'estàtua i la façana de l'església. Aleshores vaig tenir l'estranya impressió de veure totes aquelles coses per primera vegada» (Gimferrer, 1988, p.8). La segona revelació, que el va dur a centrar-se en la pintura dels grans mestres clàssics i deixar una mica de banda les motivacions que tenia des de 1910, és la visita que va fer el 1919 al museu de la Villa Borghese i la contemplació d'un tiziano. Aquest darrer esdeveniment suposa el final de l'etapa metafísica pròpiament dita (1910-1919), no obstant això, no conclou aquí la producció d'obres metafísiques, ja que al llarg de tota la seva vida va tornar intermitentment a aquest estil, fent variacions i reescriptures de la seva pròpia pintura metafísica, ampliant així el corpus que tant el caracteritza.

Una anàlisi exhaustiva de l'art metafísic de De Chirico i de tots els seus elements característics segurament duria a estudiar: l'arquitectura de les *piazze* italianes, escenari de moltes obres dels primers anys; els maniquins i les estàtues, sovint únics habitants de les *piazze*, contraposats a l'absència de presència humana; els jocs compositius, l'ús de l'espai i les perspectives fictícies o contradictòries; els colors vius i plans, la llum generalment de tarda o del crepuscle i de tardor, i les ombres allargades; la tècnica treballada (a la qual tanta importància donava De Chirico); la sensació d'eternitat o de temps aturat i perenne; les sensacions d'inquietud, d'enigma, de misteri, d'estranyesa, generades per les pintures... Tal anàlisi, interessantíssima per descomptat, excediria les

² El calificatiu "metafísic" per a les pintures d'aquesta etapa de l'art de De Chirico el va donar Guillaume Apollinaire, poeta capdavanter dins el moviment surrealista. Aquest serà així el títol que denominarà a tota una tendència agrupada en torn la revista *Valori plastici* a partir del 1918, revista que dota el grup d'entitat i on De Chirico va publicar alguns escrits i articles teòrics sobre el seu art (De Chirico, 1994, pp. 5-6).

possibilitats d'aquest article.

Per aquest motiu, a continuació es buscarà un altre camí per apropar-se a l'art metafísic: es farà un pas enrere i s'anirà a buscar les raons de fons d'aquest estil, la motivació que té De Chirico des de la revelació de 1910. Això permetrà començar a il·luminar i a donar els perquè d'alguns dels elements esmentats al paràgraf anterior.

Per tant, pot ser pertinent començar recordant que, com ja s'ha dit, l'esdeveniment que marca l'inici del període metafísic és una sensació que viu De Chirico i que descriu com la impressió de veure les coses per primera vegada. I per a ell serà una experiència tan colpidora, que el porta a reflexionar al voltant de la mirada sobre els objectes i els aspectes que tenen, però no anirà massa més enllà d'aquesta experiència: la definirà, matisarà i teoritzarà, però al cap i a la fi, l'objectiu de les seves obres serà generar aquest "veure les coses per primera vegada".

Quan es mira un objecte per primera vegada, s'examina més, s'indaga més, es para més atenció i un no es conforma amb un cop d'ull superficial, es vol descobrir tal objecte³. I aquesta manera de mira contrasta amb l'actitud que es té quan es veu un objecte ja conegut o quotidià; aleshores no es mira amb profunditat, no es busca res, no es vol descobrir res, amb una mirada superficial es reconeix l'objecte, s'hi aplica ràpidament el concepte i es deixa de mirar. I aquesta diferència en el mirar, De Chirico l'aplica als objectes, i diu que «Qualsevol cosa té dos aspectes: un corrent, el que veiem gairebé sempre i que veuen tots els homes en general, i l'altre espectral o metafísic, que només uns pocs homes poden veure en moments de clarividència i d'abstracció metafísica» (De Chirico, 1919b, p.18). I no és res més que precisament aquest aspecte més enllà de la quotidianitat allò que De Chirico anomena aspecte "metafísic"⁴; i que és el que intentarà que l'espectador entrevegi en la seva obra o gràcies a la seva obra.

En escrits seus es pot trobar que formula l'objectiu de l'art metafísic com «S'ha de descobrir l'esperit en cada cosa» (De Chirico, 1918, p.10) o «Res no és prou profund, res no és prou pur. [...] és per això que nosaltres mirem més enllà» (De Chirico, Margozzi,

³ Aquesta és precisament l'actitud de la mirada infantil que descobreix un objecte nou, amb la qual De Chirico pot comparar la mirada metafísica.

⁴ Segurament és l'ús d'aquest terme el que va dur a algun malentès i De Chirico puntualment es va haver de justificar davant alguna crítica que se li feu: «Jo no hi veig res de tenebrós en la paraula metafísica; els objectes que gràcies a la claredat de color i exactitud de mesures estan a les antípodes de qualsevol confusió i de qualsevol obscuritat, són els que em semblen més metafísics» (De Chirico, 1919, p. 70).

Robinson, et. al., 2017, p.232), però sempre en última instància la pretensió és la mateixa: descobrir aspectes insòlits ocults darrere allò quotidià o, simplement, mirar la quotidianitat per primera vegada per descobrir-hi l'aspecte no corrent.

Ara, un cop definit el propòsit de mostrar així els objectes, cal preguntar-se com aconseguir-ho. La resposta la dona ell mateix diverses vegades en múltiples textos: la manera de descobrir aquesta forma superior (metafísica) dels objectes és la supressió del sentit lògic⁵. En paraules de l'artista: «Perquè una obra d'art sigui realment important cal que vagi més enllà dels límits d'allò humà: el sentit comú i la lògica la faran defectuosa. Així s'aproparà al somni i a la mentalitat infantil» (De Chirico, Margozzi, Robinson, et. al., 2017, p. 232). Si se suprimeix el sentit de les coses, si els objectes, els llocs, el temps deixen de tenir sentit, aleshores es tornen estranys i enigmàtics, fins i tot desconeguts, i generen en nosaltres la curiositat i actitud infantil que ens porta a examinar el que així se'ns mostra. Aquest és el tipus de mirada (abans presentada) que De Chirico busca crear.

I aquest suprimir el sentit demana alliberar els objectes de tot el contingut que han tingut fins al present per permetre tornar-los a mirar per primer cop. De Chirico no representa els objectes, sinó que els presenta, els posa davant de l'espectador sense que remetin a res que no siguin ells mateixos. Els objectes no són símbols; els objectes estan pels objectes mateixos. Apareixen deslliurats de tota adherència de significat i de tota referència que permeti reconèixer-los com a quelcom corrent, comú o conegut. Michele Lasala expressa això d'aquesta manera: «Les coses representades en els quadres de De Chirico no tenen significat, no existeixen per dir alguna cosa. [...] De Chirico no narra històries, no descriu entorns ni situacions, no representa escenes de la vida quotidiana. Simplement deixa que el món es mostri tal com és: un misteri» (2013).

Per als éssers humans els objectes tenen sentit en gran part gràcies a la memòria: recordem els objectes de la quotidianitat, i els recordem tal com els percebem. És a dir, en tant que relacionats sempre amb altres elements: el temps, l'espai, altres objectes i el

⁵ El mateix pintor reconeix que aquesta supressió del sentit en l'art no és una aportació novedosa seva, sinó que el descobridor n'és Nietzsche (filòsof que, juntament amb Schopenhauer va exercir una fortíssima influència en De Chirico). El que sí que s'atribueix a si mateix és la primacia en la pintura. (De Chirico, 1919a, p. 69)

subjecte⁶ que percep l'objecte. Això constitueix el context de l'objecte. Per exemple, el sol se'l pensa sempre en relació amb les hores del dia, no pas de la nit, situat al cel, no a l'interior d'habitacions, en companyia del blau del cel i de núvols i en tant que il·luminant el món on viu el subjecte. I aquest és, d'entre els dos aspectes que diu De Chirico que tenen les coses, l'aspecte corrent. Trencar el sentit significarà trencar aquest context, descontextualitzar l'objecte, per a trencar la "cadena de records" com diu l'artista i que cobri un aspecte enigmàtic que faci descobrir el seu aspecte metafísic: «Per obtenir aspectes nous i més misteriosos hem de recórrer a noves combinacions» (De Chirico, 1927, p. 3)

A continuació s'examina com efectivament en les seves obres De Chirico aconsegueix eliminar aquests vincles entre objecte i context que proporcionava el seu sentit:

En primer lloc: l'espai. Tots els objectes tenen un o alguns llocs habituals, on se'ls troba en la quotidianitat, un hàbitat propi. Si en algun moment apareixen fora del seu hàbitat, en un altre lloc generen desconcert i sembla que presentin un aspecte diferent. Aquest fenomen, el propi De Chirico l'expressa d'una manera extraordinàriament simple i suggerent, utilitzant els mobles i les estàtues com a exemples, al text "Statues, Meubles et Généraux":

«Una estàtua sobre un temple o un palau, o enmig d'un jardí o d'una plaça pública, se'ns mostra sota diferents aspectes metafísics; a dalt de tot d'un palau, davant un cel meridional, té un aspecte homèric [...] En les places públiques el seu aspecte és excessivament sorprenent, sobretot si el seu pedestal és baix, ja que en tal cas sembla que es confon amb la pressa dels homes i la vida quotidiana.

»[...] Alguna vegada haureu vist l'aspecte singular que prenen els llits, armaris, miralls, divans, taules, quan se'ls veu, de sobte, al carrer, en un marc en el qual no estem acostumats a veure'ls, [...] Els mobles apareixen sota una nova llum; [...] És molt profunda també la impressió que ens produeixen els mobles abandonats en paratges deserts, enmig de la naturalesa infinita» (1927, pp. 3-5)

Aquest fragment descriu perfectament el que De Chirico pretén i fa en obres com

⁶ *Espai i temps*, com va dir Kant, són l'estructura de la sensibilitat dels *subjectes* (éssers racionals finits). Sota aquestes coordenades apareix la pluralitat de sensacions en un flux, no pas en un discret d'*objectes* individuals aïllats.

Mobles a la vall [Figura 1]⁷ i *Plaça d'Itàlia* [Figura 2], en les quals apareixen mobles en un paisatge desèrtic i una estàtua de pedestal baix enmig d'una plaça pública respectivament.

També és rellevant veure com, a part de treure els objectes del lloc habitual, De Chirico no els col·loca en espais diferents però comuns, sinó que els transporta a espais amb aires misteriosos, i aquest misteri dificulta encara més donar-los sentit, ubicar-los, contextualitzar-los: molts són espais amb perspectives irrealment (com la de *l'Estació de Montparnasse* [Figura 3]), i les *piazze*, escenaris més habituals al principi de l'etapa metafísica, són espais on l'orientació és gairebé impossible perquè mai es veu el sol ni l'horitzó, que queda tapat per un mur més o menys llunyà.

Passant ara al tractament del temps, és interessant el que proposa Antonio Castilla: si s'entén "sentit" com a un dels dos modes de recórrer una direcció i, per tant, com a quelcom que pressuposa un dinamisme, aleshores per a la supressió del sentit en l'art és imprescindible eliminar tota forma de moviment⁸, tota tendència, deixant només l'equilibri, la quietud (2014, p. 35). I, evidentment, en aquest sentit De Chirico aconsegueix generar tal estaticisme. Les pintures metafísiques són imatges que no narren situacions ni històries, no són un moment d'un esdeveniment o d'una acció. Els objectes sempre generen la sensació d'estar aturats, fins i tot el tren que apareix al fons de moltes *piazze* [per exemple, a les Figures 2, 3 i 4] sembla que no s'hagi de moure.

A part d'això, els colors del cel, la llum de la pintura i les ombres allargades, constants de l'obra metafísica, representen sempre el mateix moment del dia, proper al crepuscle (fet que també contribueix a crear una sensació de misteri). Així, considerant tota la producció del pintor en conjunt, es reforça la idea de temps aturat: totes les pintures ho són del mateix instant, no hi ha abans ni després.

El següent tipus de relació que serveix per dotar de sentit i identificar els objectes quotidians és la relació amb altres objectes propers. Per exemple, normalment associem moltes fruites i verdures com a elements d'un mateix conjunt en tant que habitualment es troben juntes en fruiteries, rebosts o naturas mortes; d'aquesta manera, quan s'observa una natura morta no s'hi para una atenció especial per apreciar l'especificitat de cadascuna de

⁷ Per les imatges de les obres citades, cfr. infra.

⁸ I el moviment és indissociable del temps, de les nocions d'abans i després.

les fruites i verdures, sinó que s'identifiquen ràpidament i la conceptualització ja satisfà. En canvi, quan es presenta una carxofa enmig d'una plaça, sense la companyia d'altres queviures, com és el cas de *La conquesta del filòsof* [Figura 4], difícilment es pot aplicar tan ràpidament el concepte i, en tot cas, segur que la mirada sobre tal objecte és diferent, menys superficial i més detinguda, més curiosa. I, paral·lelament als mobles a la vall o les estàtues a les places, també mostren aspectes metafísics diferents dels habituals.

On s'extrema més la separació d'objectes normalment relacionats és en els anomenats interiors metafísics (propis sobretot del temps que De Chirico, durant la Primera Guerra Mundial, va passar a Ferrara), dels quals un exemple n'és *La tarda delicada* [Figura 5]. Són les obres més hermètiques, on es juxtaposen objectes estranys (galetes, canyetes, escaires, fulls, marcs i altres elements sovint poc identificables) i plans de colors, creant composicions irreconeixibles en la cadena de sentit, impossibles d'encaixar amb la memòria o el record contextual de tals objectes.

I, finalment, l'última relació que permet contextualitzar les coses, relació que també trenca De Chirico és la relació objecte-subjecte. I de manera significativa una de les manifestacions d'aquesta relació és el valor d'ús que s'atribueix als objectes. Si, com digué Wittgenstein a les *Investigacions filosòfiques* §43, el sentit és l'ús, aleshores només cal transportar els objectes a un context on perdin el seu ús per a suprimir-ne el sentit. Un dels exemples més explícits d'aquesta operació realitzada pel pintor italià es troba en *Sol sobre un cavallet* [Figura 6]: el sol col·locat sobre un cavallet en l'interior d'una habitació, com si s'hagués apagat al cel i encès a l'interior, deixant allí només el buit de l'espai que ocupava, el sol perd el "valor d'ús" que el caracteritza, ja no escalfa, ja no il·lumina, ja no és el sol en el seu aspecte corrent. L'observador del quadre ja no el pot identificar aplicant-hi els conceptes propis de la nostra lògica, sinó que ha d'intentar trobar-li una nova forma, una nova identitat, a aquest misteri que és el sol desubicat.

Al llarg d'aquesta exposició, primer més teòrica i abstracta (seguint la pista als escrits de De Chirico) i després més aplicada (amb l'anàlisi de les seves pintures) s'ha intentat donar una visió de conjunt de l'etapa metafísica de l'artista. Això ha estat possible seguint la pista de l'objectiu principal i característica definitòria de l'art metafísic: la mirada de la realitat que hi busca descobrir l'enigma ocult, l'aspecte metafísic.

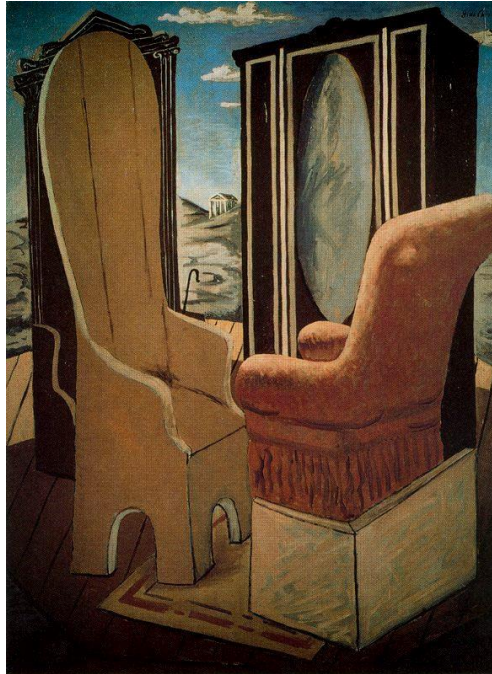
A partir d'aquí pot ser interessant seguir estirant el fil d'aquesta revolució de la mirada i de la visió enigmàtica de la realitat que inicia De Chirico, i que hereten i adapten diversos moviments artístics: el surrealisme, el realisme màgic, el Pop Art, l'art conceptual, etc. Perquè, com diuen Mariastella Margozzi i Katherine Robinson, «La reflexió entorn de l'inconscient i de les manifestacions del somni que ha ocupat bona part del segle XX té les arrels en el món visionari de Giorgio de Chirico» (2017, p. 19).

BIBLIOGRAFIA

- Castilla, A. (2014). La supresión del sentido lógico en el arte. De Chirico, lector de Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 14, pp. 33-45 .
- De Chirico, G. (1918). Zeusis l'esploratore. *Valori Plastici*, 1 (1), p. 10
- De Chirico, G. (1919a). Noi metafisici... *Cronache d'attualità*, febrer, pp. 66-71.
- De Chirico, G. (1919b). Sull'arte Metafisica. *Valori Plastici*, 1 (4-5), pp. 15-19.
- De Chirico, G. (1927). Statues, Meubles et Généraux. *Bulletin de l'Effort Moderne*, 38, pp. 3-6.
- De Chirico, G. (Text de: José María Faerna García-Bermejo) (1994). *De Chirico 1888-1978*. Madrid: Globus.
- De Chirico, G., Margozzi, M., Robinson, K., et. al. (2017) *El món de Giorgio de Chirico: somni o realitat*. Barcelona: Fundació Bancària "la Caixa": Viena Edicions.
- Gimferrer, P. (1988). *Giorgio de Chirico*. Barcelona: Polígrafa.
- Lasala, M. (2013, 29 agost). La metafísica di De Chirico. Il misterio e l'inquietudine nella pittura dell'enigma. *Sportcafe24.com*, Arte&Cultura. Recuperat de: https://www.academia.edu/5841414/La_metafisica_di_De_Chirico._Il_mistero_e_l_inquietudine_nella_pittura_dell_enigma
- Wittgenstein, L. (Trad. i ed.: Josep M. Terricabras). *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Edicions 62.

FIGURES

- Figura 1: De Chirico, G. (1927), *Mobles a la vall* [Oli sobre tela]. Rovereto: Museu d'Art Modern i Contemporan de Trento i Rovereto.



- Figura 2: De Chirico, G. (1913), *Plaça d'Itàlia* [Oli sobre tela]. Toronto: Galeria d'Art d'Ontario.



- Figura 3: De Chirico, G. (1914), *Estació de Montparnasse* [Oli sobre tela]. Nova York: Museu d'Art Modern



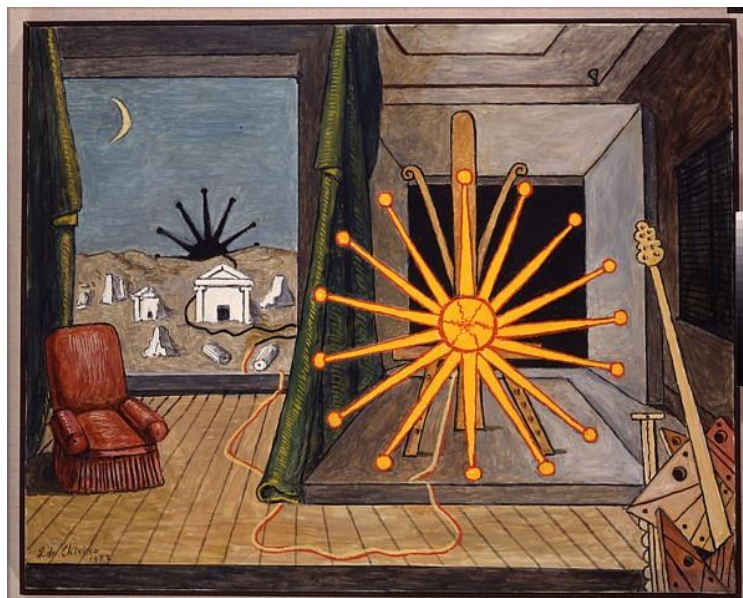
- Figura 4: De Chirico, G. (1914), *La conquesta del filòsof* [Oli sobre tela]. Chicago: Institut d'Art, Col·lecció Joseph Winterbotham.



- Figura 5: De Chirico, G. (1916), *La tarda delicada* [Oli sobre tela]. Venècia: Fundació Peggy Guggenheim.



- Figura 6: De Chirico, G. (1972), *Sol sobre un cavallet* [Oli sobre tela]. Roma: Fundació Giorgio i Isa de Chirico.





Sócrates y Platón hoy: un no sé qué que qué sé yo

Daniel Mansilla Moro¹

Resumen: El texto quiere servir de puerta de entrada a las filosofías de Sócrates y de Platón. Más que presentar un resumen de sus contenidos fundamentales, la intención del artículo es proponer un método de lectura, tomando como punto de partida la excepcional riqueza de sus planteamientos. Diremos: en este caso, lo más profundo no se alcanza atendiendo simplemente al contenido, a lo que se dice, sino que es necesario poner atención también en la manera en que se dice; en el diálogo entre contenido y forma se encuentra el oro de sus filosofías. A través de este modo de proceder, la firmeza que se suele asignar a estos autores se desmorona, y la contrariedad y el misterio entran a formar una parte esencial de su programa.

Parabras clave: ignorancia, discurso, verdad, texto, diálogo, contradicción, misterio.

SÓLO SÉ QUE NO SÉ NADA

«Una vez [mi amigo Querefonte] fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo [...] si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio». (PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 21a4 -21a8). Después de recibir esta noticia, Sócrates se lanza a desmentir al dios de Delfos, pues le parece evidente que él no es, ni

¹ mm_daniel_ao@yahoo.es

de lejos, el que más sabe. «Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho» (Ibídem, 21b4-5). Pero no es lícito a la divinidad mentir. Efectivamente, tras entrevistarse con los más altos pensadores del momento, Sócrates se ve obligado a concluir que él es más sabio que todos ellos. Inmediatamente se pregunta qué es eso que lo diferencia de los demás y que hace que los supere en sabiduría, y responde: «al menos soy más sabio que él en la misma pequeñez en que lo que no sé tampoco creo saberlo» (Ibídem, 21d3-9). He aquí la gran paradoja: aquello que hace a Sócrates el más sabio es saber que no sabe nada.

¿Nos está Sócrates tomando el pelo? Es natural que nazca esta impresión, pues son tres contradicciones inherentes al planteamiento las que la producen. Por un lado, ¿Se puede saber que no se sabe nada? ¿No se sabe entonces algo? En segundo lugar, derivada de la anterior, ¿puede alguien ser sabio a causa de la conciencia de la ignorancia? ¿No supone el conocimiento de la ignorancia un desconocimiento? Por último, tras tener noticia de los incontestables desarrollos que Sócrates ha formulado, a propósito de los más elevados temas, aparece la más particular de las contradicciones: ¿Verdaderamente Sócrates no sabe nada?

Sócrates muere por defender la idea de su ignorancia autoconsciente. Tecnicismos aparte, la figura del *daimon*, del dios interior que guía moralmente, por la cual es acusado de inventar nuevas divinidades y condenado a muerte, refleja lo esencial de la ignorancia socrática². Así pues, cabe considerar que no se trata de una simple impertinencia, y que lo de ser sabio por saber que no se sabe nada tiene una profunda raíz filosófica. Sin

² La *persona* de Sócrates se encuentra compartida entre él mismo y el *daimon*. Sócrates no es del todo sí mismo, sino que es también esa voz que está con él en cada ocasión y que le disuade a la hora de actuar, aun cuando ésta se diferencia del filósofo. Se trata de un distanciamiento de sí, de un modo dialéctico de existir, a medio camino entre ser uno mismo y no serlo.

Tomemos la definición tripartita de conocimiento de *Teeteto* (201d2), para la cual “la opinión verdadera acompañada de una explicación es saber”. Tres son las condiciones que según la misma han de darse para el conocimiento: que se crea algo, que sea verdadero, y que esté justificado. Teniendo esta definición en cuenta, la escisión en la identidad causada por la figura del *daimon* tiene consecuencias mayores. La creencia, necesaria para el saber, representa un aspecto ético, y supone la entrega de uno mismo a la opinión. Si Sócrates no es plenamente dueño de sí mismo, no será propiamente capaz de darse al discurso. Todo su actuar se ve acompañado de cierta reticencia, cierto recogimiento fluido; así, también el acto de creer adquiere este carácter. La ética socrática es incompatible con la creencia en sentido propio, y, como consecuencia de esto, también es incompatible con el saber, entendido a la manera de la definición tripartita. Lo dialéctico de la identidad de Sócrates supone que éste, verdaderamente, no sepa nada, independientemente de que sus desarrollos sean verdaderos y de que se encuentren justificados.

embargo, ¿cómo puede un planteamiento serio sostenerse sobre una contradicción? Sócrates es un misterio andante.

SÓCRATES Y EL TEXTO

Precisamente por reconocerse ignorante, Sócrates se guarda de escribir; dejar los pensamientos fijados sobre el papel es algo que se hace solo cuando se cree saber algo, mientras que él anda vacilante de un lado a otro y nunca tiene la misma opinión³. Más misterio aún: la posibilidad de dialogar con el Sócrates auténtico desapareció con su último aliento. Hoy sólo nos queda aquello que otros escribieron.

No obstante, la imagen que los distintos testimonios ofrecen es divergente: mucho dista el virtuoso sabio de Jenofonte⁴ del patético sofista que Aristófanes dibuja⁵.

Tanto por su extensión como por su posterior influencia, el testimonio más importante es el texto de Platón, y es en sus diálogos donde aparece el Sócrates misterioso al que se viene haciendo referencia.

Pese a tomar la obra platónica como punto de partida, se debe tener en cuenta que el pensamiento de Sócrates escapa a ser capturado por Platón. Dos razones respaldan esta idea. Por un lado, la divergencia entre las fuentes supone una distancia insalvable frente a la figura socrática. ¿Con qué criterio abrazar esta o aquella imagen? Podría contestarse que, si los hubiese, los rasgos comunes constituirían la verdadera identidad del filósofo, argumentando inductivamente. Una segunda razón impide realizar esa maniobra: el hecho de que Sócrates no escriba nace como consecuencia de su mismo pensamiento, y no como algo independiente: porque sabe que no sabe nada, se aleja de la escritura. Así, para evitar faltar a su filosofía, debe evitarse considerar que es el auténtico Sócrates quien se encuentra en los textos.

Para ser fieles a la imagen que la obra platónica refleja de Sócrates, la del sabio

³ Esto dice Sócrates de sí mismo en *Hippias Menor*, 364d.

⁴ Las obras de Jenofonte en que aparece Sócrates son *Recuerdos de Sócrates*, *Apología de Sócrates*, *Económico* y *El Banquete*.

⁵ Aristófanes escribe la comedia *Las nubes* como crítica salvaje al socratismo. Allí, Sócrates es caracterizado como “Sacerdote de las más sutiles fantochadas” (*Las nubes*, 350).

que sólo sabía que no sabía nada, se pide que no se atenga a esos mismos textos. ¿Cómo puede lo escrito mostrar lo que no puede ser escrito? La contradicción vuelve a hacerse presente. Sin embargo, ahora es Platón el misterioso.

EL MECANISMO IGNORANTE

Platón es el gran discípulo de Sócrates. Como tal, su obra toma gran parte del fundamento metafísico de su maestro, aun cuando lo despliega e introduce novedades que suponen cambios sustanciales. Respecto a la influencia de Sócrates en el texto platónico, un aspecto se presenta especialmente relevante para nosotros: Platón hace suyo el modelo de sabio fundado en la ignorancia autoconsciente, junto con el programa metafísico que lleva asociado.

El núcleo del misterio socrático, representado por el “sólo sé que no sé nada”, es un distanciamiento frente al discurso propio, frente a la propia opinión⁶. Sócrates, igual que los demás pensadores, despliega sus ideas durante sus intervenciones; en esto nada lo distingue. Aquello que lo hace peculiar es la actitud que mantiene respecto a lo dicho: nuestro filósofo se esfuerza en poner en marcha cierto mecanismo de distanciamiento frente a su opinión, de manera que, al mismo tiempo que la afirma, se desapega de ella. Parece como si hablase sin llegar decir nada. Es por este mecanismo que puede reconocerse como aquél que sólo sabe que no sabe nada. Los ejemplos de esta actitud en Sócrates son constantes a lo largo de los diálogos platónicos⁷.

Si la ignorancia socrática ha de formar parte del planteamiento de Platón, también habrá de hacerlo el distanciamiento frente a la opinión. Sin embargo, la manera en que éste se dará es necesariamente distinta; y es que, en contraposición al silencio de Sócrates, la obra platónica cuenta con decenas de textos. Mientras que el reconocimiento de su ignorancia llevó al maestro a no dejar nada por escrito, Platón, tomando el mismo punto de partida, accede a inmortalizar sus discursos. ¿Cómo puede entonces distanciarse de los

⁶ Los términos ‘discurso’ y ‘opinión’ serán usados de manera intercambiable.

⁷ A este respecto, el *Crátilo* representa la obra paradigmática. Allí, Sócrates dice ser poseído por Eutifrón (*Crátilo*, 396d2 - 397a2), estar bromeando (*Ibidem*, 406b8 - 406c3), e incluso reconoce usar artimañas contrarias a la verdad (*Ibidem*, 409d1 - 410a4, e *Ibidem*, 425e2 - 426a5). En cualquier caso, se dedica a poner distancia entre él mismo y aquello que dice.

mismos? La respuesta, igual que en Sócrates, está en la forma.

El grueso de la obra de Platón se encuentra escrito en forma de diálogo. A primera vista no parece un formato adecuado para la filosofía, sino que se trata de un registro más típicamente literario. Sin embargo, es el género que mejor se adecúa al propósito platónico.

El término ‘diálogo’ viene a significar cierta relación establecida entre dos ‘logos’, esto es, entre dos discursos⁸; representa un estrecho modo de interacción entre dos opiniones, en el que ambas van evolucionando a partir de cómo la otra lo hace. En este sentido, el diálogo representa por sí mismo un modo de escritura distanciado. No se puede considerar que el autor de un texto de este tipo se haya entregado al discurso, pues lo esencial a la obra es estar compuesta por opiniones diferenciadas, puestas en movimiento dialécticamente; el diálogo se encuentra en sí mismo escindido. Frente a otros tipos de textos, en los cuales un único planteamiento se va desplegando de manera unívoca, el diálogo tiene un carácter vivo, dinámico, y, en sí mismo, contradictorio: es lo contrario de las opiniones que en él aparecen lo que mueve la obra: la contradicción actúa como motor. Se trata de un tipo de texto esencialmente misterioso.

El diálogo representa la herramienta perfecta para Platón: utilizándolo, se le hace posible escribir sin haberse de entregar por ello al discurso, respetando la máxima socrática de la ignorancia autoconsciente.

EL TEXTO DE PLATÓN

Una vez preparados con las herramientas necesarias, resulta interesante examinar el proceso de lectura del texto platónico.

Quien se dispone a leer a Platón lo hace con actitud científica, buscando en el texto desarrollos que le acerquen al conocimiento; tratará de localizar el discurso propio del

⁸ Etimológicamente, el prefijo ‘dia-’ designa ‘a través’, ‘separación’, mientras que es el prefijo ‘di-’ el que refiere a ‘dos’. En este sentido, ‘diálogo’ no debe interpretarse como ‘dos discursos’. Sin embargo, dejando de lado su etimología, el significado de la palabra sí queda bien representado por la idea de dos discursos puestos en relación. De hecho, ambas concepciones, la de ‘dos discursos’ y la del ‘discurso a través’, se encuentran íntimamente ligadas en cuanto a su significado, viniendo cada una a referir determinado aspecto de lo que el diálogo es.

autor, para comprenderlo y así saber un poco más. Este intento le llevará naturalmente a asociar las ideas de Platón con las de Sócrates: como tuyas son las más firmes intervenciones, y no hay interlocutor que lo supere⁹, Sócrates ha de ser el alter ego del autor. El lector cree haber encontrado en el discurso socrático aquellas ideas que buscaba y que le acercarían al saber.

Es entonces cuando debe saltar el primer mecanismo de distanciamiento: Sócrates sólo sabe que no sabe nada. Llegado este punto, el lector se encontrará confuso, y se preguntará: «si a medida que voy conociendo sus discursos siento como me hago un poco más sabio, ¿cómo va a ser un ignorante quien los está pronunciando?» Este extrañamiento representa un momento crucial del texto platónico, esencial al mismo e imprescindible para su comprensión.

Dos son las vías posibles para quien se encuentra en esta encrucijada. Por un lado, cabe la opción de obviar la dificultad; la contradicción, en sus tres aspectos previamente expuestos¹⁰, no tiene ningún tipo de sentido, y la razón de que Sócrates mantenga esa actitud no es más que el querer hacerse notar; nos está tomando el pelo. La otra opción es adentrarse en el misterio.

Quien opte por esta última vía seguirá haciéndose preguntas. Experimentará el choque entre su intención de aprender las sabias tesis de Platón y la actitud distante del que prometía desvelarlas, Sócrates. Sólo puede estar sucediendo una cosa: el discurso platónico no se corresponde con los desarrollos de Sócrates. Sin embargo, si él no es el portavoz del autor, nadie más puede serlo.

Ahora salta el segundo dispositivo de distanciamiento, el propio de la forma literaria empleada. El mundo entero del diálogo aparece ante el lector. Sócrates deja de ser el sabio dispensador de verdades, y adquiere un carácter mucho más modesto, el de personaje dentro del cosmos platónico. El discurso de Platón no se limita a identificarse con el de Sócrates, sino que va más allá; queda disuelto en el universo autónomo que

⁹ Se está haciendo una lectura unívoca del papel de Sócrates en los diálogos de Platón. En realidad, el papel del filósofo no siempre es el de director de la conversación, y, aunque no abundan, hay diálogos en los que es él quien es guiado, e incluso a quien se deja en ridículo. Esto, sin embargo, no afecta al núcleo de la argumentación que se está desplegando, pues en general Sócrates sí es la autoridad central de los textos platónicos.

¹⁰ i) ¿Se puede saber que no se sabe nada?, ii) ¿No supone el conocimiento de la ignorancia un desconocimiento?, iii) ¿Verdaderamente Sócrates no sabe nada?

representa la obra dialógica. Así, también los discursos de Menón, Protágoras, Glaucón, y los demás, son discursos de Platón. Y no sólo eso: también la etílica intromisión de Alcibíades en casa de Agatón (*Banquete*, 212d), lo extraño de la consideración de Dionisodoro a propósito de Ctesipo, según la cual éste es hijo de su perro y hermano de sus cachorros (*Eutidemo*, 298e), y la desolación que Jantipa debió sentir al ser obligada a abandonar el lecho de muerte de su marido (*Fedón*, 60a): todo ello forma parte de eso que Platón quiere decir. Un universo entero ha de ser comprendido para alcanzar la propuesta platónica, y no basta con entender este o aquel argumento concreto; exige enfrentarse a un todo que es más que la suma de sus partes. El discurso, siempre parcial, no logra alcanzar la plenitud propia de aquello a que el texto de Platón hace referencia: sólo la dialéctica puede hacerlo.

DESVELAR EL MISTERIO

Muy bien: Platón desarrolla una filosofía basado en el distanciamiento. Sin embargo, semejante proyecto exige ser justificado, sobre todo vistas las complicaciones que implica. Así, cuando Sócrates se pregunta qué es lo que lo hace más sabio, y responde que, frente a los demás, que creen saber algo, él es consciente de su ignorancia, hay que cuestionarle: ¿cómo que no sabemos nada? ¿;Y tú qué sabrás!?

No es capricho de Sócrates, ni de Platón, la necesidad de desapegarse de las opiniones, sino que es la naturaleza misma de las cosas la que nos llama a comportarnos de esta manera. Así, el ejercicio del distanciamiento llega como culminación de cierta problemática metafísica: la verdad de los seres pide que nos mantengamos al margen de las palabras¹¹.

Los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que ellos ¿con qué criterio lo vamos a discernir o a qué recurrimos? Desde luego, no a otros distintos – pues no los hay–, con que habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres (*Crátilo*, 438d).

¹¹ El término ‘palabra’ se utilizará como equivalente a ‘discurso’ y ‘opinión’.

Atendiendo a lo que las palabras muestran, todo fluye y nada permanece, como un bailoteo entre contrarios. El discurso se mueve en el ámbito de la contrariedad: lo que uno dice, el otro lo desmiente, lo que ahora está siendo ahora deja de ser, y lo que no existía ahora lo hace.

La verdad, aquello propio del sabio, tiene carácter inmóvil. Frente al movimiento constante del discurso, el verdadero ser de las cosas permanece en sí mismo, sobrepasando el ámbito del cambio. He aquí la famosa distinción entre el mundo de lo sensible y el mundo de las ideas; los sentidos nos muestran una realidad que no llega a ser del todo, sino que es una mera copia de aquello que sí es plenamente, la idea. Así pues, la existencia de lo sensible tiene carácter precario, pues depende de lo ideal; a causa de esta falta de plenitud las cosas sensibles se encuentran sujetas al cambio¹²: éste es el mundo de los discursos. Por el contrario, la idea goza de un ser propio, por lo que no experimenta variación alguna, limitándose a recogerse en su propia perfección.

El saber auténtico trata sobre aquello que las cosas son en sí mismas, sobre la idea inmóvil. Por tanto, para alcanzarlo es necesario sobrepasar el ámbito de la existencia precaria, en el cual reina la contrariedad propia de las palabras, y alcanzar el terreno de lo inmutable.

En la *Carta VII*, uno de los pocos textos platónicos que no se encuentra en forma de diálogo, Platón trata sobre esto. En ella, distingue cinco elementos: nombre, definición e imagen, los tres relativos a la palabra, conocimiento, entendido como opinión verdadera del alma sobre los objetos, y cosa en sí, cognoscible y real. Las palabras, representadas por los tres primeros elementos, posibilitan constituir el conocimiento de las cualidades, pero, dada su debilidad, no permiten acceder al ser de los objetos, como busca el alma. Este tipo de conocimiento es siempre fácilmente refutable por los sentidos. Lograr alcanzar el saber fijo e inmutable, aquél relativo a la cosa en sí, exige, dada una buena constitución del espíritu y del objeto, dedicar mucho tiempo y esfuerzo a manejar los cuatro elementos del conocimiento. Si así se hace, acaba por surgir de repente, como la luz que salta de la chispa, la intelección y la comprensión del ser; se produce un salto hacia un saber pleno que sobrepasa la limitación de las palabras (*Carta VII*, 342a–344c).

¹² Se trata de la noción platónica de *participación*. Los sensibles participan de las ideas, ese es su modo de ser.

El discurso es incapaz de capturar la verdad de los seres; no refleja la cosa en sí, sino cualidades siempre variables. Sin embargo, es necesario para alcanzar la intuición de la idea dedicarse intensamente a manejarlo: no son las palabras como tales las que conducen al conocimiento del ser, sino su movimiento propio, el diálogo, el cual genera el impulso necesario para poder dar el salto hacia la superación de la contrariedad.

La actitud de Sócrates y el modo de escribir de Platón reflejan esta idea. Se trata de dialogar, de hacer caminar la conversación, no para llegar a ningún sitio en particular, sino por el movimiento mismo. Sócrates se pasa el día interpellando a todo el que se le cruza, y reniega de la escritura porque supone hacer de los discursos como si fuesen las ideas mismas; en el papel, inmutables, las palabras parecen eternas. Platón, llevando más allá el distanciamiento, desarrolla un modo de escritura en que lo dinámico de la conversación arrastra la quietud del texto. La cuestión, en todo caso, es dialogar.

El elemento fundamental del diálogo es, como hemos dicho, la contradicción: sólo porque los discursos se encuentran de alguna manera contrapuestos tiene sentido seguir hablando. Es éste el rasgo que concede al diálogo la capacidad de impulsar más allá, hacia donde reside la verdad. Cuando los discursos se relacionan así, dialécticamente, la contrariedad propia de nuestro mundo se hace más presente que nunca, se vive, y es entonces cuando puede vislumbrarse aquello que está al otro lado, la realidad de los seres. La contradicción, la paradoja en todas sus formas, es la puerta de entrada al verdadero conocimiento; la verdad exige adentrarse en el misterio.

Si reconsideramos la lectura de la obra de Platón, puede aparecer un tercer momento de distanciamiento. El lector ha superado ya el primer mecanismo: Sócrates sólo sabe que no sabe nada, entonces no puede ser el alter ego del autor. También el segundo: el discurso de Platón se encuentra disuelto en el todo del diálogo, y no es posible ya diferenciarlo. El lector cierra el libro; se frota los ojos y se estira. Entonces, aún aturdido por la lectura, quizá vuelque su mirada sobre el mundo que le rodea, y descubra en él un infinito, y sienta que las palabras no pueden llegar a dar cuenta de lo que eso es, y decida dar un paso atrás para dejar espacio al misterio.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristófanes, L. M. Aparicio (Trad.) (2007). *Las nubes*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, J. Zaragoza (Trad.) (1992). *Carta VII*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, J. Calonge (Trad.) (2008). *Apología de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, J. Calonge (Trad.) (2008). *Hippias Menor*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, Á. V. Campos (Trad.) (2014). *Teeteto*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, M. M. Hernández (Trad.) (2018). *Banquete*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, J. L. Calvo (Trad.) (2018). *Crátilo*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, F. J. Olivieri (Trad.) (2018). *Eutidemo*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón, C. G. Gual (Trad.) (2018). *Fedón*. Madrid: Editorial Gredos.



Bartra, R. (2019). *La Melancolía Moderna*. Valencia: PRE-TEXTOS.

Miguel GalianaSteinbrüggen¹

És realment usual percebre la malenconia en els nostres temps? Com a tantes altres obres, la major tasca que avui ens convoca és aconseguir que ens posicionem al respecte abans que l'experiència literària acabi. Ja en la seva avançada maduresa, Roger Bartra ha aconseguit el que tot amant de la història i les lletres anhela. Sabem el difícil que és mantenir un equilibri entre estil i substància quan es tenen els dits sobre el teclat, perquè ja són massa les vegades en què els excessos literaris ens han provocat dificultats interpretatives. No obstant això, Bartra, seguint els passos estilístics i estructurals de Walter Benjamin, no ha perjudicat la seva impecable reputació com un intel·lectual d'allò més informat i fiable. No s'ha d'entorpir el títol d'aquesta lectura encasellant-la en un moviment o una disciplina concreta: Bartra és un excel·lent antropòleg i la seva obra ha de ser entesa simplement com una reflexió compartida entre lector i autor en la qual junts visitaran joies, sovint ocultes, de la nostra cultura. Podrà sentir-se moltes vegades la llunyania respecte a l'escriptor al parlar d'obres d'art, de personatges històrics i, al cap i a la fi, de fets, però gairebé sempre tornarem a trobar-nos amb l'inevitable caràcter de l'escriptor entre les línies. Molts han vist en les seves temàtiques algunes de les emergències sobre les quals el pensament actual ha de detenir-se, uns altres veuen només un capítol més de les crítiques a la modernitat que porten fent-se des de fa més

¹maikigs96@gmail.com

d'un segle. observem per què, tant per a uns com per als altres, La Malenconia Moderna pot ser igualment una experiència enriquidora.

La malenconia és un objecte d'estudi inestable fins i tot per a un historiador de les idees. A vegades, terrible; altres preciosa; però sempre amarga. Bartra ens recorda en les seves primeres pàgines que ja és veterà en aquest camp, i a grans trets defineix la motivació del seu present assaig. L'al·legoria del riu negre amb la qual el llibre dona començament mostra àgilment com aquest sentiment no desapareixerà mai, acompanya a l'home des de l'inici de la seva existència i, en moltes ocasions, el submergeix en ella. No obstant això, el diagnòstic d'aquest estat d'ànim en la modernitat és el que genera una gran preocupació per a l'autor. Els humors negres, l'egolatria i la solitud són fàcils de percebre quan un alça la vista més enllà dels seus automatismes. L'escriptor no allargarà en excés la seva reflexió, però ens oferirà ser el nostre Virgili en un breu viatge a través de les majors materialitzacions que ha tingut la malenconia tant a nivell biogràfic com en representacions artístiques.

Alguns d'aquests exemples de nostàlgies famoses es veuen reflectits en clàssics de la cultura universal bastant coneguts: trobem la malenconia en el corb de Poe, en la vida de Kierkegaard o en els atacs de nostàlgia de Churchill. No obstant això, molts d'aquests casos són menys paradigmàtics, com en el de la vida i obra de Hopper. Bartra mostra una fotografia d'aquest mal vist des de perspectives diferents i molt suggeridores: la solitud d'una dona que se sent objecte per a un artista, el dolor de saber que mai més veuràs a la difunta estimada, la tristesa després del coit o la solitud que se sent en estar en un entorn immens davant el qual un se sent diminut. Com representem aquests moments en l'art? Com fem que la pintura expressi un sospir o la poesia un moment de desesperació? Per què ens veiem empesos a vomitar aquesta amargor? Aquestes són preguntes que un s'ha de repetir en cada capítol.

Voluntària o despreocupadament, Bartra i Kierkegaard coincideixen en molts punts: tots dos es qüestionen, per exemple, si és aquest antic mal realment una desgracia per a aquell que ho pateix o, més aviat, una estranya benedicció que es transforma fàcilment en art en ser expressat. Així mateix, tots dos coincideixen al dir que la malenconia és una experiència que es viu individualment i que li permet a un afirmar-se de nou com la seva pròpia identitat. El jo tan exagerat dels artistes té com a combustible aquest mal, la seva tragèdia és el veure com sempre que s'expressen les seves penes, el

públic respon amb els aplaudiments i elogis típics dels qui han contemplat bellesa. Sense voler, demanen a l'artista que continui patint.

Cal indicar quin és l'interès d'aquesta obra fins i tot per aquells que repugnen la temàtica general d'aquesta, perquè entenc que molts estiguin farts d'observacions llunyanes i sovint massa poètiques que es fan sobre la crisi cultural que es viu o es creu viure des de fa ja molt temps. Majoritàriament no hi ha una resposta satisfactòria per a aquests lectors, ja justificadament farts de les lamentacions modernes i d'abocar llàgrimes sobre la humanitat i la seva història. Podríem preguntar-los irònicament i una mica maliciosament què més no els interessa. Hauríem de deixar-los de parlar de religió o de política perquè també els avorreix? No és per a tots igual de tediós continuar donant voltes a aquestes monòtones qüestions? Possiblement sí. No obstant això, s'ha de perseverar, ja que no es pot fingir que el problema és inexistent. Les preguntes per la nostra època no acaben amb el cansament d'alguns i, mentre hi hagi malestar cultural, continuaran corrent rius de tinta.

El que pot interessar fins i tot als indiferents és l'elecció i, sobretot, les crítiques d'art que conté la pròpia obra. Bartra aconsegueix vincular aquests exemples de manera excel·lent amb la temàtica global de l'assaig. Així, el mínim que ens pot aportar aquest llibre és un excel·lent descobriment artístic de pintors i escultors de culte que, molt sovint, no s'estudien en les exemplificacions paradigmàtiques d'un estil, però que tot i això sí que són referents en l'expressió del sentiment que ens ocupa. El tema no ha d'impedir en cap cas el plaer d'observar com les paraules de Bartra acompanyen a la imatge i permeten al lector submergir-se en quadres, dibuixos i escultures en les quals entra fred i surt versat en elles.

Si algun retret se li pot fer al text és la confusa relació que pot tenir, a vegades, amb el seu títol. Si bé la malenconia està tan present com és d'esperar, la modernitat manté una posició massa implícita i llunyana durant la major part del text; l'autor poques vegades parla directament d'ella, encara que remet a aquesta constantment durant l'assaig. Es pot pensar en alguna ocasió que l'assagista no vol sostenir conclusions fermes i planteja els seus arguments des de l'objectivitat més estricta, encara que també és cert que les imatges i símbols són sovint tan evidents que és inevitable a vegades no donar per descomptat conclusions que el llibre no mostra.

Per a finalitzar, seria el més just comentar un dels fragments més destacables del llibre: el comentari de l'obra de Giorgio de Chirico, que es troba en el capítol genialment titulat "Solituds urbanes". És la part més perfecta de l'obra i la que més acosta a l'assagista a aconseguir el propòsit que el títol té de bon principi. Es tracta d'una mostra d'idees tan magistralment pintades que fan insignificant l'anterior crítica, ja que la prosa de Bartra i les representacions de majestuoses ciutats buides semblen parlar-li al lector amb una única veu que il·lustra amb elegant cruesa el devastador abandonament que afecta a milers de milions d'individus que, llançats a la vida urbana, dilueixen la seva identitat entre rius i afluents humans que, cada cop més, tenen nostàlgia de quan sabien dir jo.



Bartra, R. (2019). *La Melancolía Moderna*. Valencia: PRE-TEXTOS.

Miguel Galiana Steinbrüggen¹

¿Realmente es usual percibir la melancolía en nuestros tiempos? Como tantas otras obras, la mayor tarea de la que hoy nos convoca será lograr que nos posicionemos antes de que la experiencia termine. Ya en su avanzada madurez, Roger Bartra ha logrado lo que todo amante de la historia y las letras anhela conseguir. Sabemos lo difícil que es mantener un equilibrio entre estilo y sustancia cuando se tienen los dedos sobre el teclado, pues son demasiadas las veces en que los excesos literarios nos han provocado dificultades interpretativas. Sin embargo, Bartra, siguiendo los pasos estilísticos y estructurales de Walter Benjamin, no ha perjudicado su impecable reputación como un intelectual de lo más informado y fiable. No se ha de entorpecer el título de esta lectura encasillándola en un movimiento o una disciplina concreta: Bartra es un excelente antropólogo y su obra debe ser entendida simplemente como una reflexión compartida entre lector y autor en la que juntos visitarán joyas, a veces ocultas, de nuestra cultura. Podrá sentirse muchas veces la lejanía respecto al escritor al hablar de obras de arte, de personajes históricos y, a fin de cuentas, de hechos, pero casi siempre volveremos a encontrarnos con el inevitable carácter del escritor entre las líneas. Muchos han visto en sus temáticas algunas de las emergencias sobre las que el pensamiento actual debe detenerse, otros ven solo un capítulo más de las críticas a la

¹maikigs96@gmail.com

modernidad que vienen encontrándose hace más de un siglo. Veamos por qué, tanto para unos como para otros, *La Melancolía Moderna* puede ser igualmente una experiencia enriquecedora.

La melancolía es un objeto de estudio inestable incluso para un historiador de las ideas. A veces, terrible; otras preciosa; pero siempre amarga. Bartra nos recuerda en sus primeras páginas que ya es veterano en este campo, y a grandes rasgos define la motivación de su presente ensayo. La alegoría del río negro con la que el libro da comienzo muestra ágilmente cómo este sentimiento no desaparecerá jamás, acompaña al hombre desde el inicio de su existencia y, en muchas ocasiones, lo sumerge en él. No obstante, el diagnóstico de este estado de ánimo en la modernidad es lo que genera una gran preocupación para el autor. Los humores negros, el ensimismamiento y la soledad son fáciles de percibir cuando uno alza la vista más allá de sus automatismos. El escritor no alargará en exceso su reflexión, pero nos ofrecerá ser nuestro Virgilio en un breve viaje a través de las mayores materializaciones que ha tenido la melancolía tanto a nivel biográfico como en representaciones artísticas.

Algunos de estos ejemplos de nostalgias famosas se ven reflejados en clásicos de la cultura universal bastante conocidos: encontramos la melancolía en el cuervo de Poe, en la vida de Kierkegaard o en los ataques de nostalgia de Churchill. Sin embargo, muchos de estos casos son menos predecibles, como en el de la vida y obra de Hopper. Bartra muestra una fotografía de este pesar visto desde perspectivas distintas y muy sugerentes: la soledad de una mujer que se siente objeto para un artista, el desgarramiento de saber que nunca más verás a la difunta amada, la tristeza tras el coito o la soledad que se siente al estar en un entorno inmenso ante el que uno se siente diminuto. ¿Cómo representamos estos momentos en el arte? ¿Cómo hacemos que la pintura exprese un suspiro o la poesía un momento de desesperación? ¿Por qué nos vemos empujados a vomitar esta amargura? Estas son preguntas que uno se tiene que repetir en cada capítulo.

Voluntaria o despreocupadamente, Bartra y Kierkegaard coinciden en muchos puntos: ambos se cuestionan, por ejemplo, si es este antiguo pesar realmente una desdicha para aquel que lo sufre o, más bien, una extraña bendición que se transforma fácilmente en arte al ser expresado. Asimismo, ambos coinciden en que la melancolía es una experiencia que uno vive sólo consigo mismo y que le permite a uno afirmarse de

nuevo como su propio *yo*. Ese *yo* tan exagerado de los artistas tiene como combustible este mal, su tragedia es el ver como siempre que expresan sus penas el público responde con los aplausos y elogios típicos de quienes han contemplado belleza. Sin querer, piden al artista que siga padeciendo.

Cabe destacar que merece la pena la indicación de cuál es el interés de esta obra incluso para los que repugnan la temática general de la misma, pues entiendo que muchos estén hartos de rodeos y observaciones lejanas que se hacen acerca de la crisis cultural que se vive o se cree vivir desde hace ya mucho tiempo. Las más de las veces no hay una respuesta satisfactoria para estos lectores, ya justificadamente hartos de las lamentaciones modernas y de verter lágrimas sobre la humanidad y su historia. Podríamos preguntarles irónica y algo maliciosamente qué más no les interesa. ¿Deberíamos dejarles de hablar de religión o de política porque también les aburre? ¿Acaso no es para todos igual de tedioso seguir dando vueltas a esas monótonas cuestiones? Posiblemente sí. Sin embargo, se debe perseverar, pues no se puede fingir que el problema es inexistente. Las preguntas por nuestra época no terminan con el hartazgo de algunos y, mientras haya malestar cultural, seguirán corriendo ríos de tinta.

Lo que puede interesar incluso a los indiferentes es la elección y, sobre todo, las críticas artísticas que contiene la propia obra. Bartra consigue vincular estos ejemplos de manera excelente con la temática global del ensayo. Así, lo mínimo que se puede llevar uno de este libro es un excelso descubrimiento artístico de pintores o escultores de culto que, muy a menudo, no se estudian en las ejemplificaciones paradigmáticas de un estilo, pero que sin embargo sí que son referentes en la expresión del sentimiento que nos ocupa. El tema no debe impedir en ningún caso el goce de observar cómo las palabras de Bartra acompañan a la imagen y permiten al lector sumergirse en cuadros, dibujos y esculturas en las que entra frío y sale versado en ellas.

Si algún reproche se le puede hacer al texto es la confusa relación que puede tener, en ocasiones, con su título. Si bien la melancolía está tan presente como es de esperar, la modernidad mantiene una posición demasiado implícita y lejana durante la mayor parte del texto; el autor pocas veces habla directamente de ella, aunque remite a la misma constantemente durante el ensayo. Se puede pensar en alguna ocasión que el ensayista no quiere sostener conclusiones firmes y plantea sus argumentos desde la objetividad más estricta, aunque también sea cierto que las imágenes y símbolos son tan

sugerentes que es inevitable a veces no dar por supuesto conclusiones que el libro no muestra.

Para finalizar, sería lo más justo comentar uno de los fragmentos más destacables del libro: el comentario de la obra de Giorgio de Chirico, que se encuentra en el capítulo genialmente titulado “Soledades urbanas”. Es la parte más perfecta de la obra y la que más acerca al ensayista a lograr el propósito que el título tiene desde un principio. Se trata de una muestra de ideas tan magistralmente pintadas que hacen insignificante la anterior crítica, puesto que la prosa de Bartra y las representaciones de majestuosas ciudades vacías parecen hablarle al lector con una única voz que ilustra con elegante crudeza el devastador abandono que acecha a miles de millones de individuos que, arrojados a la vida urbana, diluyen su identidad entre ríos y afluentes humanos que, cada vez más, tienen nostalgia de cuando sabían decir *yo*.