

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

SEGONA SÈRIE



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

36
2023

CONVIVIUM
REVISTA DE FILOSOFIA

SEGONA SÈRIE

36

2023

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

Departament de Filosofia
Universitat de Barcelona
Montalegre, 6
08001 Barcelona
Catalunya - Espanya

<https://www.ub.edu/portal/web/dp-filosofia/convivium>

<https://www.raco.cat/index.php/Convivium/index>

<https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>

Director

Josep Monserrat Molas | jmonserrat@ub.edu
(Universitat de Barcelona)

Director adjunt

Joan Tello Brugal | joan.tello@ub.edu
(Universitat de Barcelona)

Consell de redacció

Joan González Guardiola (Universitat de les Illes Balears)
Bruna Picas (Universitat de Barcelona)
Guillem Sales (Universität Hamburg)
Eric Sancho (Keele University)
Wendy R. Simon (Universitat Internacional de Catalunya)

Consell assessor

Víctor Gómez Pin (Universitat Autònoma de Barcelona)
Renate Holub (University of California, Berkeley)
Ignacio Izuzquiza Otero (Universidad de Zaragoza)
Margarida Mauri Álvarez (Universitat de Barcelona)
Roberta de Monticelli (Università Vita-Salute San Raffaele, Milà)

Indexació

Web of Science (Arts & Humanities Citation Index, ESCI), The Philosopher's Index (ProQuest), Scopus, SJR (SCImago Journal Rank), Latindex, iDialnet, CIRC, ÍndICES-CSIC, RESH, CARHUS Plus+, MIAR.

© dels textos, els autors, 2023

© de l'edició, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2023

eISSN: 2255-2855

Si no s'hi indica el contrari, totes les contribucions a la revista *Convivium* estan subjectes a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObra Derivada de Creative Commons, disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



36

2023

SUMARI

ARTICLES

Julio Armando MORALES GUERRERO
«El ego cartesiano como reducto de la negación» 7

Roger CASTELLANOS CORBERA
«Hobbes i Lenin: de la gènesi a l'extinció de l'estat» 31

Jordi JIMÉNEZ GUIRAO
«Els "Altres Assaigs" de Jaume Serra Húnter:
inèdits catalans en la seva obra pòstuma» 53

Elisa GOYENECHEA
«Martha Nussbaum. The Capability Approach:
las emociones éticas y la justicia para animales no humanos» 77

Sergi OMS
«L'exercici de la ment oberta» 101

SEMINARI IRIS MURDOCH

Margarita MAURI, Víctor GEIRA, Jonas C. ETXEBERRIA,
Guillermo SÁEZ, Èric REÜLL, Laia BLASI
«Los caracteres morales de los personajes de
The Red and the Green de Iris Murdoch» 129

BULLETIN HOBBS XXXIV 145

RESSENYES

- Víctor José ESCUDERO
«Salvador Rus Rufino, Francisco Arenas-Dolz,
El descubrimiento de la política: Solón de Atenas» 159
- Francesc Xavier MARQUÈS
«Fina Birulés, *Hannah Arendt: el món en joc*» 163
- Oscar-Daniel LORENTE MARTÍNEZ
«Bernat Castany Prado, *Una filosofia del miedo*» 167
- Alba MAS-SALA
«Núria Sara Miras Boronat, *Filòsofes de la contemporaneïtat*» 171

36

2023

NOTA

El present número de *Convivium* inicia una etapa en la qual els continguts seran oferts únicament en línia, i de forma oberta i gratuïta, per a tots els lectors. *Convivium* també publicarà a partir d'ara el *Bulletin Hobbes*, una bibliogràfica imprescindible per als estudiosos del filòsof anglès.

EL EGO CARTESIANO COMO REDUCTO DE LA NEGACIÓN

Julio Armando MORALES GUERRERO, Universidad del Atlántico
juliomorales@mail.uniatlantico.edu.co | ORCID: 0000-0002-6144-7098

Data recepció: 22/04/2023 | Data acceptació: 25/09/2023

Resumen: En la obra de Descartes se verifica que la razón construye la realidad por vía de negación, limitando lo indeterminado e infinito desde la finitud; reduciendo gradualmente lo complicado y oscuro a lo simple. Al desplegar las consecuencias del principio lógico de identidad que rige al entendimiento, el valor del infinito que desde la Antigüedad griega fue negativo pasa a ser positivo. El problema del infinito aflora ante la soledad del *cogito*, surgida en el itinerario que en uso de la libertad trazan las *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. De este modo, tiene lugar una convergencia de la filosofía especulativa y la filosofía práctica, ya que para Descartes el error deja de ser un acto del entendimiento solo y pasa a involucrar a la libertad. El error lógico que constituye la autorreferencia, según lo explica Bertrand Russell, trata de ser evitado por Descartes con el recurso al dios infinito en un plano ontológico distinto del que ocupa el Ser en la tradición metafísica que viene de la Antigüedad. | Palabras clave: cartesianismo, infinito, Dios, yo cartesiano, principio lógico de identidad, negación.

L'EGO CARTESIÀ COM A REDUCTE DE LA NEGACIÓ

Resum: A l'obra de Descartes es verifica que la raó construeix la realitat per via de negació, limitant allò indeterminat i infinit des de la finitud; reduint gradualment el complicat i fosc al simple. En desplegar les conseqüències del principi lògic d'identitat que regeix l'enteniment, el valor de l'infinit que des de l'Antiguitat grega va ser negatiu esdevé positiu. El problema de l'infinit aflora davant la solitud del *cogito*, sorgida en l'itinerari que en ús de la llibertat esbossen les *Meditacions sobre la filosofia primera*. D'aquesta manera té lloc una convergència de la filosofia especulativa i la filosofia pràctica, ja que per a Descartes l'error deixa de ser un acte únicament de l'enteniment i passa a involucrar la llibertat. L'error lògic que constitueix l'autoreferència, segons explica Bertrand Russell, tracta de ser evitat per Descartes amb el recurs al déu infinit en un pla ontològic diferent del que ocupa l'Ésser en la tradició metafísica que ve de l'Antiguitat. | Paraules clau: cartesianisme, infinit, Déu, jo cartesià, principi lògic d'identitat, negació.

THE CARTESIAN SELF AS A STRONGHOLD OF NEGATION

Abstract: Descartes' work verifies that reason constructs reality through negation, limiting the indeterminate and infinite from finitude and gradually reducing the complicated and obscure to the simple. The value of the infinite, which was negative since ancient Greece, becomes positive by unfolding the consequences of the logical principle of

identity that governs the understanding. The problem of infinity emerges with the solitude of the *cogito*, arising in the itinerary traced by the *Meditations on First Philosophy* regarding the use of freedom, and there is a convergence of speculative philosophy and practical philosophy, since for Descartes error ceases to be an act of the understanding alone and begins to involve freedom. The logical error that constitutes self-reference, as explained by Bertrand Russell, tries to be avoided by Descartes with the recourse to the infinite god on an ontological plane different from that occupied by Being in the metaphysical tradition that comes from antiquity. | Keywords: Cartesianism, infinity, God, Cartesian self, logical principle of identity, negation.

0. INTRODUCCIÓN

La obra de Descartes se desarrolla con un propósito práctico-moral, pero, por las circunstancias históricas del tiempo en que vivió, trató de ocultar ese designio diciendo que no se inmiscuía en asuntos concernientes a la determinación del bien y del mal y se limitaba a investigar acerca de lo verdadero y lo falso. A su explícita manifestación de limitarse a la busca de la verdad, por la cual nos sentimos inclinados a verlo como filósofo consagrado a la metafísica y la ciencia y no a la moral, se suma la gran extensión de sus escritos sobre cuestiones científicas, de método y de metafísica y la brevedad de los que tratan sobre la moral para pensar con razón que su interés consistió principalmente en descubrir los fundamentos del conocimiento científico. Su examen de cómo procede la mente en la búsqueda de la verdad le permite constatar que es matemáticamente. Entonces, es fácil perder de vista que su finalidad es pensar bien para obrar bien. Le «basta juzgar bien para obrar bien» (Descartes 1947: 28).¹

Descartes coincide con Epicuro en que la ignorancia es causa de la infelicidad y se propone alcanzar la vida buena mediante la superación de los falsos temores y creencias, para lo cual se requiere el adecuado uso de nuestras facultades mentales que son el recurso del hombre que no ha recibido la verdad por revelación divina. En su condición de creyente, asume que Dios ha otorgado la razón por igual a los hombres, pero, «...no basta con tener bueno el espíritu, lo principal es aplicarlo bien» (Descartes

1 AT. VI: 28. Agrego en las citas de Descartes el lugar correspondiente a la edición canónica: *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. En adelante cito esta obra como AT e indico el tomo en números romanos y la página en números arábigos. Es mía la traducción al español de todas las citas tomadas de esta obra y de las demás que están referenciadas en francés.

1947: 2),² por eso comienza por examinar en qué consiste y cómo funciona nuestra inteligencia. En este horizonte de preocupaciones se entiende el proyecto de investigación del año 1628 expresado en las *Reglas para la dirección del espíritu*. Inicia esta obra haciendo ver que «se cultiva la luz natural de la razón ... para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir» (Descartes 1996: 66).³ Se trata claramente de un designio práctico, si bien puede estar algo oculto este propósito moral en las *Reglas* donde se detiene a discernir asuntos propiamente lógicos, de método y hasta de metafísica.

«Habiendo sido su deseo el de mantener la correspondencia que Dios estableció entre el cuerpo y el alma, jamás pudo imaginar que fuera necesario destruir el uno con el pretexto de fortificar el otro» (Baillet 1691: 9). Así destacaba su biógrafo que, contra las corrientes de pensamiento neostoicas de su época, Descartes tenía natural inclinación a concebir la vida como un don de Dios más alegre y menos adusto. «Según la persona que más íntimamente lo conoció en este mundo, Clerselier, la moral era el objeto de sus meditaciones cotidianas» (Baillet 1691: 115).

La diligencia con que se busca establecer de qué es capaz la razón humana parece tener por causa la conciencia de su limitación, como una consecuencia de la pérdida de inteligibilidad que ha sufrido el mundo y el consecuente sentimiento de humildad de los hombres que inician la modernidad. «Al igual que el paseante extraviado en un bosque, el sujeto moderno es un hombre amenazado y solo. Ahora, esta soledad y esta amenaza lejos de ser accidentales son esenciales y constitutivas de la subjetividad moderna» (Margot 1995: 14).

Descartes se percata de que el entendimiento, cuando discierne, establece analogías y diferencias en lo que se nos manifiesta al aparato perceptual, lo que equivale a determinar lo igual y lo desigual, es decir, a hacer uso del principio de identidad. Esta manera de ver se expresa repetidamente en *Las Reglas para la dirección del espíritu*. Según la regla IV, el método consiste en la explicación del modo como ha de usarse la intuición de la mente y cómo se deben hacer las deducciones. Por lo demás, el método «no puede extenderse hasta enseñar cómo han de hacerse estas mismas operaciones» (AT. X: 372) pues, siendo las más simples y las primeras de todas, es de esperarse que el entendimiento ya sepa usarlas; si no lo supiera tampoco podría aprender el método. Entonces, dirigida la atención al principio de iden-

2 AT. VI: 2.

3 AT. X: 361.

tividad, el método parece ser la recurrente observación o uso de este principio, como está esbozado en el *Filebo* de Platón que lo precipita a la reflexión sobre el infinito, porque sólo queda lo mismo y lo otro. Como si se volviera a la antigua concepción pitagórica de Filolao de aprehender la realidad mediante la introducción del límite en lo ilimitado (Kirk et al. 2014: 424). La ciencia o el saber en cualquier dominio de objetos viene a ser la inteligencia de las relaciones a partir de las analogías y contrastaciones que conducen a ver lo idéntico, es decir, a restituir la igualdad en lo que se muestra diferente.

Aristóteles decía que «en potencia el intelecto es de alguna manera todos los inteligibles», es decir, que el intelecto debe llegar a identificarse con lo inteligible, obteniendo su propia inteligibilidad de lo que conquista de lo inteligible mismo, por su *eidós*. Cartesianamente, por el contrario, es la multiplicidad de los inteligibles lo que debe de algún modo terminar por reabsorberse en la única inteligibilidad del intelecto transparente a sí mismo [...] Aristóteles construye tal ciencia por referencia a la *ousía*, Descartes, por referencia a la *humana universalis Sapientia*. Lo que indica que, tal vez desde ahora, el ego sustituirá a la *ousía* como último término de referencia y de constitución del cuerpo de las ciencias. (Marion 1981: 29, 31)

La reflexión sobre la naturaleza de la inteligencia, que le asigna como principio constitutivo el de la identidad, sugiere irresistiblemente una simetría de lo que se constituye en la mente con lo real. Tal vez sea este el verdadero soporte o fuente de la convicción que le hace afirmar a Descartes que lo simple es lo más real y perfecto; mientras que lo compuesto es lo derivado e imperfecto. Además de ser acorde con la experiencia, ya que uno comprueba que las cosas son como una mezcla de otras más simples, es conforme con la tradición metafísica que define la substancia como lo simple y a lo compuesto como sus modos y accidentes. Diremos que la posición del espíritu llamada racionalismo, que concibe el pensamiento y la realidad como racionales, por lo tanto convergentes, se encuentra aquí latente. La unidad de la mente es la que determina la unidad de la ciencia, contrario a que la variedad de objetos determine la variedad de ciencias.

En lo sucesivo busco destacar la importancia del infinito en la obra de Descartes, del cual pende su teología, su fundamentación del saber y su visión de la vida humana. En el lenguaje de la filosofía posterior puede decirse que en Descartes el infinito es el fundamento de su doctrina del Ser, del conocer y de la ética; aunque resulta una curiosidad que a primera vista

el infinito no parezca ser el fundamento sobre el que ha construido todo lo demás, hasta el punto de parecernos, como a la mayor parte de los teólogos de su época, que su argumentación sobre la existencia de Dios y el infinito se reducía a tomar prestado de la tradición cristiana lo que ya habían dicho Santo Tomás, San Anselmo y San Agustín. Ciertamente no hay una teoría del infinito en Descartes, como la hay en matemáticas. Pero, quedando el infinito presupuesto como exterioridad e indeterminación se hace inminente concebir el yo trascendente porque el ego ni es parte de esa exterioridad ni el mundo resultará parte suya. Aunque Descartes, inmerso en la tradición escolástica, lo asume como substancia pensante (Husserl 2009: 30).

La convicción de que el infinito es el asunto central en Descartes anima el presente escrito, razón por la cual comienzo haciendo notar que, cuando en las *Reglas* examina el modo de operar de la mente, se encuentra remitido a contemplar a Dios como un *océano de substancia infinita*. Entonces, desde esa posición es conducido a la reflexión sobre la moral como el asunto más importante.

Dicho brevemente, en este artículo afirmo el fin práctico de la filosofía de Descartes y el carácter de principio de partida del infinito en sus discernimientos y elaboraciones conceptuales, habiéndole asignado al infinito, por analogía con el modo de proceder en geometría, la función de un axioma. Por esta misma condición de axioma o postulado no se ocupa de construir una teoría del infinito, como cabría esperarse por el papel central que cumple en su obra. Hay una interesante reflexión de Descartes sobre el infinito en la carta que escribe a Mersenne el 15 de abril de 1630 en donde se anticipa a la concepción moderna del mismo admitiendo que pueden existir diferentes infinitos, unos mayores que otros, aunque considera que nuestra razón por ser finita no se extiende hasta poder discernir el asunto (AT. I: 146).

Es el infinito, y no el ego como propone Edmund Husserl, lo que en Descartes cumple la función que en geometría un axioma. La distinción introducida por Husserl entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica, lo ha conducido a tomar el ego y no el infinito como el axioma primero de Descartes, a pesar de que su examen de la meditación cartesiana le reveló el infinito como tal principio (Husserl 2009: 21).

1. PRIORIDAD DE LO INFINITO

Pese a todas las constataciones de Descartes, que lo empujan hacia una especie de escepticismo filosófico, se esfuerza por asirse a un punto firme

desde el cual reconstruir la certeza perdida que caracteriza su momento, es decir, el inicio de los tiempos modernos. Pero, en ausencia de tal punto, recurre a la totalidad indeterminada para introducir alguna determinación a partir de nuestra inteligencia, la cual encuentra constitutivamente apta para separar, diferenciar, distinguir y negar. Corroborará luego, conforme con la teología, que esa inmensidad es Dios y es afirmación y positividad, mientras que el hombre es negatividad (Descartes 2009: 133).⁴ La representación de la totalidad inabarcable por la mente coincide con el pensamiento de la Antigüedad sobre el Ser expresado en el poema de Parménides. Por esta ruta de la negación sistemática alcanzará el ego como lo inamovible que anhelaba en analogía con el punto de apoyo que le bastaba a Arquímedes para trasladar la tierra de lugar.

Esa totalidad inabarcable de donde parte Descartes será el infinito, presente en nuestra libertad, y provee razones para afirmar que es Dios mismo quien ha puesto esta libertad en nosotros como señal de semejanza de la criatura con el creador (Descartes 2009: 139);⁵ al modo de la firma del pintor en el cuadro que es su obra. Haciendo uso de esta libertad, equivalente a la voluntad ilimitada, el espíritu se dispone a poner en suspenso todas las verdades. Por consiguiente, puede sostenerse que dicha instancia infinita es previa a su primera determinación que es el yo, obtenido por negación. (Descartes 2009: 61).⁶

Descartes aborda el infinito desde la conciencia de la finitud, como un esfuerzo por aprehender la inmensidad ilimitada, mediante el sometimiento de secciones de lo ilimitado a lo limitado. En las *Reglas para la dirección del espíritu* prescribe la búsqueda del conocimiento en concordancia con esta manera de proceder: desde lo conocido a lo desconocido, reduciendo gradualmente lo complicado y oscuro a lo simple, pues, «en esto solo se encierra lo esencial de toda la habilidad humana», dice en la regla V. Agrega a continuación una sugestiva analogía: «Esta regla ha de ser seguida por el que ha de emprender el conocimiento de las cosas no menos que el hilo de Teseo por quien ha de entrar en el laberinto» (Descartes 1984: 87);⁷ para ingresar en el laberinto del infinito el hilo que lo guía es el principio lógico de identidad. Conviene no perder de vista la recurrencia de Descartes a la metáfora, como le resulta obligado a quien se encuentra ante algo inasible como el infinito.

4 AT. IX: 43.

5 AT. IX. 45.

6 AT. IX: 9.

7 AT. X: 379.

Las elucidaciones de Descartes casi siempre lo sitúan en la frontera entre la lógica y lo que está fuera de ella; tuvo la certidumbre de que nuestro pensamiento se remonta por encima de sí mismo, yendo más allá de su propia frontera. Una manera de concebir esto lo constituye la tradicional distinción entre la inteligencia y el querer, asignando al entendimiento los límites de la lógica y dejando a la voluntad sin límites, como si sus actos, que no son otra cosa que actos de pensamiento, pudieran darse sin atender las reglas del entender. En ello se origina el error. Se puede decir que para Descartes el pensar es más elástico que la rigidez de la lógica y por eso puede afirmar que el círculo puede entenderse como un polígono rectilíneo de infinitos lados y la línea circular más grande de imaginar se asimila al concepto de línea recta. Dicha ubicación le permite tener siempre presente los límites de la lógica, tal vez por eso no restringe su visión de lo real al dominio de lo lógicamente pensable. Todo lo contrario, le parece que la inmensidad indefinida y desbordada es la realidad por excelencia, mientras que la región circunscrita por la razón humana viene a ser una parte del ser delimitada negativamente por separación de lo infinito, ya que la lógica es un modo de lo negativo que se delimita, define y deduce a partir de la plenitud positiva del ser infinito. Basta reflexionar sobre algunas afirmaciones de Descartes como las de los artículos 205 y 206 de la cuarta parte de *Los principios de la filosofía*, en donde, al modo de una conclusión general al término de su obra, dice casi explícitamente lo que acabo de señalar; a saber: el mundo puede ser distinto del que nuestra razón concibe y es necesario que así pensemos porque desde nuestra finitud no podemos fijar límites a la obra de un dios infinito que puede crear lo que sobrepasa nuestra comprensión; esta certeza es el germen de la doctrina de la verdades eternas que no dejan de ser eternas y creadas por Dios; no ha de asombrarnos que, si Dios lo hubiera querido, tres más cinco podría ser distinto de ocho. En la misma dirección se pronuncia en el artículo 46 de la tercera parte de *Los principios*, al decir que Dios ha podido hacer infinidad de cuerpos y de formas. Pero, los cuerpos físicos en sus formas irregulares, virtualmente infinitas, serían inaprehensibles por la mente si no se redujeran por aproximación a los geométricos, esencialmente regulares; los objetos de la aritmética y la geometría son respectivamente los números y las figuras: un cuerpo de forma triangular dista mucho de ser un triángulo o un tetraedro, igual que uno redondo dista de ser una esfera, o del cilindro el tronco de un árbol que es más o menos cilíndrico, pero es el cilindro lo que puede ser estudiado y conocido gracias a las relaciones constantes entre sus puntos y líneas notables, ya que la inteligencia humana no capta otra cosa que rela-

ciones, y especialmente regularidades. Resulta, entonces que la aritmética y la geometría son los casos de aplicación directa y por excelencia de esa manera de operar la mente que se describe como la lógica. No se restringe a estas disciplinas, sino que es una *Mathesis Universalis* que «tan sólo conserva de la cosa, para hacerla su objeto, el orden y la medida, es decir, «las relaciones y proporciones (DM, 20, 3-4)» (Marion 1981: 65).

Descartes presentía que era factible la tarea que posteriormente se impusieron Bertrand Russell y Alfred Whitehead de reducir toda la matemática a la lógica. «La doctrina general de que toda la matemática es deducción por principios lógicos y desde principios lógicos fue ardorosamente defendida por Leibniz» (Russell 1973: 395). Descartes se percató de esta relación y así se explica que haya centrado su atención en estas disciplinas hasta proclamar la necesidad de una matemática universal, en el sentido de extender esta manera de proceder la inteligencia a toda clase de objetos y no limitar su empleo al estudio de relaciones numéricas y magnitudes imaginadas. Pero en ningún otro dominio es tan acucioso el infinito, ya sea en las series que no tienen último término o en las magnitudes y figuras rectilíneas crecientes o decrecientes. Los objetos matemáticos son determinados y finitos, adecuados a una mente finita, todo lo demás es indeterminación; *apeiron*, dijo Anaximandro. El descubrimiento del cálculo infinitesimal está en ciernes y Descartes mismo, sin clara conciencia de la reducción infinitesimal, hizo uso de dicha reducción para resolver el artificio que propuso Beekman: «¿Cuán lejos caerá una piedra en una hora si sabemos cuán lejos cae en dos?» (Shea 1993: 32).

El problema del infinito en Descartes aflora ante la soledad del *cogito*, surgida en el itinerario que trazan las *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Dice en el *Discurso del método*⁸ que con haber entendido las perfecciones de Dios no tuvo necesidad de ningún otro principio para ver cuáles eran las leyes de la naturaleza. Después de saber sobre Dios, se sabe que nuestro entendimiento o facultad de conocer, aunque finito, no tiene deficiencias constitutivas y, por consiguiente, no cabe dudar ni de lo percibido por los sentidos ni de las verdades de la matemática, siempre que se haga el uso correcto de dicha facultad, el cual se prescribe en las cuatro reglas básicas del método.⁹ Es este el orden en el que se desarrollan los temas en sus diversas obras: el *cogito*, Dios o el infinito; luego, el orden del

8 AT. VI: 43.

9 Ibid. VI: 18.

mundo y, por último, lo relativo a la vida humana, es decir: la metafísica, la física y la moral. Se trata de un proceso de delimitación desde lo ilimitado.

Descartes considera prudente tomarse el tiempo necesario para examinar las cuestiones de acuerdo con los preceptos del método hasta hacerlas claras y distintas al entendimiento para así evitar el error. Aunque esto puede y debe hacerse en lo teórico, no es posible en los asuntos de la vida práctica donde la ocasión de decidir exige actuar con prontitud. En este ámbito de la moral no se alcanza la evidencia esperada mediante el empleo del método, por cuya razón Descartes adopta los «tres o cuatro» preceptos que conocemos como la *moral de provisión*. Preceptos que vuelve a enunciar en el año de 1645 con algunas modificaciones, especialmente del primero, que ya no prescribe seguirse por los más sensatos sino por su propia razón. Lo cual era de esperarse, porque el cuarto de tales preceptos lo determinó a optar por oficio el de filósofo que ya venía ejerciendo, con la consecuencia de ubicarse uno mismo entre los sensatos; es decir, entre los que saben usar su libertad (Descartes 1945: 77).¹⁰ En efecto, el cultivo de la razón que ejerce el filósofo le permitirá ser dueño de su libertad y al percatarse que sólo por el uso bueno o malo que haga de ella será merecedor de elogio o censura, caerá en la cuenta de que todos los hombres son dueños de sus actos y aquella moral con la que se hubo aprovisionado será ahora la de la generosidad (Descartes 2019: 226).¹¹

A propósito de esta distinción que reitera Descartes entre lo que corresponde al terreno de la búsqueda de la verdad y al de las acciones de la vida, en las respuestas a las quintas objeciones dice: «Y aunque en materia de moral, *donde está permitido servirse de conjeturas*, pueda resultar piadoso meditar acerca del fin que, según conjeturamos, se ha propuesto Dios al regir el universo, en materia de física, donde debe sustentarse todo en razones sólidas, eso estaría fuera de lugar» (Descartes 1977: 295).¹²

Pero, esto no autoriza a creer que piensa en la moral como un ámbito donde no cuentan las verdades ciertas sino las conjeturas, puesto que no se trata de una prescripción sino de una permisión. Precisamente se busca la verdad para reducir las ocasiones en que la acción tenga que apoyarse en conjeturas.¹³ Tanto los preceptos del método como las reglas de moral

10 Descartes a Elisabeth el 4 de agosto de 1645 (AT. IV: 265).

11 Art. CLIII.

12 El texto que he puesto en bastardillas dice en latín: *ubi saepe conjecturis uti licet*, es decir, que es lícito usar conjeturas (Cf. AT. VII: 375).

13 Cf. Descartes 1984: 62; AT. X: 359: «El fin de los estudios debe ser la dirección del

pueden verse como medios para enfrentar lo indeterminado que en su negatividad sobrecoge y amenaza con hacer ineficaz nuestro entendimiento y nuestra voluntad. Se trata en realidad de luchar desde nuestra condición finita contra ciertas consecuencias de la infinitud. «Siempre debemos tener presente que la capacidad de nuestro espíritu es muy limitada [*fort mediocre*]» (Descartes 1995: 122).¹⁴ También en el Prefacio al lector de las *Meditaciones* de la edición latina de 1642 hacía esta advertencia de no olvidar que somos finitos y Dios es infinito e incomprensible (Descartes 1977: 10).¹⁵

El pensamiento del infinito lleva a Descartes a situar a Dios como el fundamento de su filosofía y de esta manera consigue una teoría coherente con la teología, pero, al obtener las consecuencias sobre la causa del error, que es el asunto central de su preocupación,¹⁶ terminará —dice Gilson (1982: 247)— probando más de lo que se proponía, porque asimila el error teórico al práctico, y, al concluir la inevitabilidad del error, también concluye la del pecado, haciendo inofensiva la gracia, alejándose en este punto de la doctrina oficial de la iglesia católica. La razón por la que Descartes, sin proponérselo —como advierte Gilson—, se aparta de la visión de Santo Tomás que concede al entendimiento mayor incidencia sobre la voluntad que ésta sobre el primero, surge de la valoración positiva de la infinitud de la voluntad. Cierta reciprocidad de la determinación de una facultad sobre la otra se atenúa cuando la causa final cede su prioridad a la causa eficiente, de manera que la voluntad tendiente al bien por naturaleza, según la tradición escolástica, ahora ejerce sobre el entendimiento en calidad de causa eficiente porque se trata del bien en general y el entendimiento busca el bien particular. Ahora bien, si Dios es infinito e incomprensible y además es causa de todo, se hace manifiesto que por nuestra condición finita no podemos auscultar sus designios; es decir, no podemos saber por qué hace lo que hace. De aquí se deriva una pérdida de valor de la causa final.

espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente». En la explicación de esta regla dice Descartes que se busca la verdad (Ibid. 66) «no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir».

14 Parte III, art. 2. AT. IX, II: 104.

15 AT. VII: 9.

16 Cf. Grimaldi 1969: 22: «Sobre el sentido de su proyecto, varias veces afirmado y muy explícitamente definido, Descartes no nos permite duda alguna: consiste en *obrar*, es decir, en realizar nuestra voluntad en el mundo. La filosofía tiene entonces una vocación mundana. La búsqueda de la *verdad* es un asunto serio solamente porque es una condición indispensable de toda acción eficaz sobre la realidad».

2. VALORACIÓN POSITIVA DEL INFINITO

Descartes asimila la idea de Dios a la noción de infinito y se corresponde con la noción del Ser Uno de Parménides, como superabundancia del ente en toda dirección y sentido. Se aparta del concepto de Aristóteles del infinito como cantidad que, precisamente, por carecer de límite es algo indeterminado e inconcebible como entidad actual; ya que los entes lo son con materia (indeterminada) y forma (determinada). Aunque Descartes no se detiene a examinar esta consecuencia que lo llevaría a ver el infinito como cualidad y no cantidad. Y esta es la causa de que él no desarrolle una teoría del infinito en el sentido de la matemática moderna y se vea embrollado en la dificultad de entender que el infinito es lo primordial y el fundamento de todo lo demás, aunque le siga pareciendo *incompreensible*.

Ahora la reflexión sobre el infinito es acerca del Ser en general y se renueva la tesis de Parménides: «Lo que se puede pensar es lo mismo que lo que puede ser».¹⁷ Entonces lo percibido con claridad y distinción es verdadero y lo verdadero es real porque se valora positivamente el infinito que viene a ser Dios, y el mundo, siendo su creación, no tiene por qué ser limitado; entonces prefiere verlo como lo indeterminado o indefinido¹⁸ para reservar el atributo excelente de la infinitud a Dios. Hay aquí un sentimiento oculto, cuya explicación dará cuenta de la inversión del valor del infinito, que siendo negativo para los griegos se hace positivo en los cristianos.¹⁹ Debido a que el concepto no se reduce ya a la infinitud que Descartes denomina la razón formal del infinito, cuya concepción es con necesidad negativa, incluye la cosa substantiva que tiene esa propiedad negativa de la infinitud. Esta substancia es con necesidad positiva, aunque nuestra manera de razonar lo haga por vía de negación al pensar para ella la carencia de límites, pero se trata en efecto de una entidad positiva que supera el alcance de nuestro entendimiento finito. Por esta razón, Descartes considera que es

17 Jean Zafiropulo (*L'école éléate* [París: Les Belles Lettres, 1950], 138) traduce el verso 239 del poema de Parménides así: «Ce qui se peut penser et la cause de nos pensées sont une même chose».

18 Cf. Descartes, Carta a Chanut del 6 de junio de 1647 (AT. V: 51).

19 Cf. Mondolfo 1952: 434: «[Hay] un contraste interior en el pensamiento de Aristóteles entre dos opuestas visiones del infinito: entre el concepto (negativo) de la carencia ínsita a aquello que siempre tiene a otro fuera de sí, y el concepto (positivo) de la completud de aquello que lo tiene todo en sí, no pudiéndose dar otra realidad mayor que el mismo».

temerario ocuparse del infinito positivo, lo que está asociado con su rechazo de las causas finales (Descartes 1995: 122).²⁰ Por ser el infinito el mismo Todo homogéneo de Parménides con plenitud de Ser en cualquier punto o aspecto, se obtiene la importante consecuencia de modificar la concepción tradicional de Dios que le otorga cierta preeminencia a su entendimiento.

Parménides acude a la diosa para que ella dé los predicados del Ser, porque el pensamiento divino no tiene la limitación del humano consistente en que no puede mentar lo pequeño sin lo grande, la luz sin la oscuridad; en una palabra: no puede mentar el Ser sin involucrar la Nada. Descartes, en su examen de la mente se ha percatado de lo observado por Parménides; en efecto, la mente opera por contrastación. Por cuya razón es prematuro leer el fragmento 8 de Parménides como si dijera que son lo mismo el Ser y el Pensar.

En el origen de lo que se denominará la filosofía racionalista ese fragmento deberá leerse como si dijera que son lo mismo lo que puede ser y lo que se puede pensar; después de Hegel, cuando la filosofía racionalista ha madurado y llegado a la certeza de que todo lo real es racional, será cuando se pueda enunciar ese verso 239 del fragmento 8 de la primera forma antes dicha. Descartes, anclado en su propósito de contenerse dentro de los límites de la razón, sin acudir a otra instancia, como podría ser la revelación divina, trata de dar cuenta de lo verdadero desde nuestra razón finita que, al entenderla como un don de Dios, no es constitutivamente imperfecta o deficiente; sólo de alcance limitado, pero idónea para establecer la verdad en el examen de los objetos que le son legítimos.

Por lo anterior se entiende que nuestra razón puede averiguar respecto de toda cosa creada por Dios cómo está constituida, porque siendo Dios una potencia racional ha obrado racionalmente (como describe Platón en su diálogo Timeo la acción del Demiurgo en su condición de artesano universal). En cambio, los designios de Dios se nos escapan, razón por la cual estima necio pretender saber por qué Dios ha hecho lo que ha hecho; esta indagación en términos de causa final pierde de vista la distinción de lo finito y lo infinito. Para Descartes resultaba comprensible que a Parménides le pareciera adecuada la ruta del iniciado en misterios para la inteligencia de la verdad porque vivió en una época donde todavía estaba vigente el animismo y la conciencia mítica. En los días de Descartes, cuando eran ostensibles los progresos en la geometría racional y se disponía de recursos como las coordenadas de Fermat y el álgebra para expresar las magnitudes

en términos de ecuaciones y dar franquicia a la razón no atada a la imaginación, la opción de establecer la verdad dentro de los límites de la razón era no sólo factible sino un deber del pensador.

Al fundirse la idea de Dios con la del infinito, también se afirma la indiferencia con que crea todo, y por esta indiferencia ya no se entienden sus creaciones en función de causas finales, sino que crea como causa eficiente, lo cual cambia el concepto de la ciencia:

Quando se considera atentamente la inmensidad de Dios, resulta obvio que es imposible que haya algo que no dependa de él... él no habría sido por completo indiferente a crear las cosas que creó. Porque si alguna razón o apariencia de bondad hubiese precedido a su preordenación, ella lo hubiese sin duda determinado a hacer aquello que hubiera sido lo mejor, pero, muy al contrario, porque él se determinó a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón como se dice en el Génesis, *ellas son muy buenas*, ... y no hace falta preguntar en qué género de causa depende de Dios esta bondad, así como todas las demás verdades... ella puede ser llamada eficiente. (Descartes 2009: 563)²¹

Esto no significa que Descartes dé prioridad a alguno de los atributos de Dios, por esa misma similitud con el Uno de Parménides, los atributos se entienden simultáneos; como lo sostiene explícitamente en la carta a Mersenne.²² La asignación de la infinitud como lo propio de Dios y la finitud como lo propio de las criaturas será el fundamento de la metafísica y de la física. Esta verdad nos asegura que Dios ha creado no sólo la naturaleza sino sus leyes, como un Rey crea leyes en su reino, con absoluta libertad. Pues, aunque sus razonamientos lo conduzcan a concebir el mundo infinito, porque no hay razón para poner límites a su poder creador, prefiere denominarlo indefinido (Descartes 2009: 394).²³

En la explicación del mundo intervienen razonamientos parecidos a los que se derivan de la afirmación de Parménides: *el Ser es*. Si Dios es infinito, es perfecto y omnipotente; de ahí se obtienen analíticamente las principales leyes para la explicación del orden del mundo: la igual cantidad

21 AT. IX: 235.

22 Cf. Descartes, Carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630 (AT. I: 153): «Pues es en Dios una misma cosa querer, entender y crear, sin que una preceda a la otra, *ne quidem ratione*».

23 AT, VII, 113.

de movimiento en el universo, el curso natural rectilíneo de los cuerpos en movimiento, la ley de inercia, etc.,²⁴ porque la voluntad de Dios no cambia. «Tenemos, pues, deducida desde la existencia de Dios la del mundo como *res extensa* y, con ello, fundada metafísicamente la comprensión mecanicista de los fenómenos».²⁵

No obstante ser importante el infinito para Descartes, no elabora una teoría o doctrina positiva del infinito, ni siquiera en matemáticas donde le resulta inevitable tratar con la divisibilidad infinita y las series carentes de límites. Tal tarea la abordará Leibniz, y nos puede parecer paradójico porque, a diferencia de Descartes, no sostiene la incomprendibilidad del infinito, sino su imposibilidad de conocerlo clara y distintamente (Leibniz 1977: 181, 525). Descartes afirma que el infinito, aunque incomprendible, nos es perfectamente conocido, porque siéndonos evidente e inmediato, su idea es clara y distinta. Si bien muchos no lo advierten así por falta de una mirada atenta de la mente, parece contradictorio predicar su incomprendibilidad y su cognoscibilidad. Sólo hay una paradoja que se disuelve al examinar la distinción cartesiana entre conocer en el sentido de entender y comprender o abarcar.²⁶

Descartes es consciente de la dificultad que encierra la mención del infinito y por eso, respondiendo a las objeciones sobre su explicación de Dios como causa de sí mismo, recurre a ejemplos cruciales en donde se pone de manifiesto que desde lo discreto se puede referir por analogía lo continuo, como en el siguiente caso:

24 Cf. Descartes 1989: 129 (AT. XI: 47): «Pero me contentaré con advertiros que, además de las tres leyes que he explicado, no quiero suponer ninguna otra al margen de las que siguen infaliblemente de estas verdades eternas sobre las que los matemáticos acostumbran a apoyar sus más ciertas y evidentes demostraciones: verdades mediante las cuales Dios mismo nos ha enseñado que ha dispuesto todas las cosas en número, peso y medida, y cuyo conocimiento es tan natural a nuestras almas que no podemos dejar de considerarlas infalibles cuando las concebimos distintamente, ni podemos dudar de que, si Dios hubiera creado diversos mundos, serían en todos tan verdaderas como en este».

25 Cf. Turró 1989: 23.

26 El sentido en que Descartes usa la denominación incomprendible es próximo al empleado por Epicuro en el siguiente fragmento (Építome a Heródoto; Laercio 1959: 551): «Más: estos cuerpos indivisibles y *llenos*, de los cuales se forman las concreciones y en los cuales se disuelven, son incomprendibles o incapaces de ser circunscritos por la variedad de sus figuras; pues no es posible que la gran diferencia de estas mismas figuras conste de átomos comprendidos. Y más, que cada figura contiene simplemente infinitos átomos; aunque en las diferencias o variedades no son simplemente infinitos, sino solo incomprendibles».

Por cierto, me parece que el Señor Arnauld ha procedido aquí lo mismo que si Arquímedes, hablando de las cosas que él ha demostrado de la esfera por analogía con las figuras rectilíneas inscritas en la esfera misma, después hubiera dicho: si yo pensara que la esfera no puede ser tomada por una figura rectilínea, o casi rectilínea, cuyos lados son infinitos, no atribuiría ninguna fuerza a esta demostración, puesto que ella no es verdadera si se considera la esfera como una figura curvilínea, así como en efecto lo es; pero sí en cambio considerándola como rectilínea con infinitos lados. (AT. X-I: 89)

Naturalmente, no escapa a Descartes la certeza de que cada uno de los lados de esa figura no puede tener una extensión mayor que cero porque sería una contradicción en los términos una figura curvilínea de lados rectos. En otros lugares se ha referido a esta clase de paradojas usadas en la geometría como la de definir la línea a partir de la definición de los puntos que son inextensos y también las superficies mediante líneas sin anchura, etc.²⁷

El infinito propiamente dicho, la infinita substancia, es un ser que no puede ser concebido sino positivamente, por ser la positividad misma... Es pues la inadecuación del infinito en mí lo que hace la paradoja, puesto que el yo querrá decirlo, escribirlo, definirlo, y no podrá hacerlo nunca más que enajenándolo. (Vilmer 2009: 500)

Emmanuel Levinas se detiene a reflexionar sobre esta experiencia del infinito que Descartes menciona con apariencia de paradoja, argumentando que tratándose de una idea de lo que se ofrece como totalidad no es, sin embargo, una representación (Levinas 1987: 53).

3. INFINITO Y LIBERTAD

Descartes descubre que la infinitud también está presente en nosotros desde que nuestra voluntad es formalmente similar a la que concebimos

27 Cf. Descartes 1984: 148 (AT. X: 446): «¿Qué geometra, en contradicción con sus principios no confunde la evidencia de su objeto cuando piensa que las líneas carecen de anchura y las superficies de profundidad, y a pesar de ello, luego forja unas de otras, sin advertir que la línea de cuya prolongación entiende que se forma la superficie, es un verdadero cuerpo; y, que, sin embargo, aquella, que carece de anchura, no es sino una medida del cuerpo, etc.?»

en la idea de Dios como potencia absoluta de querer; pero, con la importante diferencia de que ésta es una potencia positiva y la nuestra negativa, especialmente cuando se experimenta como la libertad o capacidad de poner todas las creencias en suspenso y no dar el asentimiento a nada.²⁸ De esta manera la ha empleado al valerse de la duda radical que lo condujo a la verdad indudable de su existencia, pues ha descubierto el *cogito* como resultado de ejercer esa facultad de negar. Esta libertad o facultad de elegir no requiere ser demostrada porque cada uno la experimenta por sí mismo y comprueba además que se extiende sin límites, incluso a lo imposible, como expresión de deseos de cualquier cosa. La voluntad, como el infinito, es vivencia directa e inmediata (Descartes 1995: 24, 44).^{29, 30}

Cuando se dice que la primera certeza de Descartes es la del *cogito*, se pasa por alto que previamente ha tenido la de la voluntad o libertad infinita de revocar todas las creencias hasta llegar a este descubrimiento.

La filosofía tiene por objeto en Descartes poner fin a nuestra finitud... La infinitud de la voluntad es entonces en Descartes el origen y el fundamento de la filosofía... Puesto que la infinitud de nuestra voluntad no puede ser sino renegada por la finitud de nuestra condición, ella no puede ejercerse sino negativamente. (Grimaldi 1969: 34)

Descartes concluirá que la idea de lo infinito es una condición previa para percatarnos de nuestra propia existencia como algo finito. La tesis de Descartes de ser el hombre irremediamente libre es la ligazón substantiva de su metafísica y su moral. Ha descubierto la conciencia bajo la forma del «yo pienso», quedando un horizonte de lo indeterminado ante esta única determinación. Le basta examinar este *yo* para constatar que lo constituye una especie de porción delimitada de lo absoluto inasible que será fuente de todas las elaboraciones de la conciencia.³¹ Parecido al modo

28 Cf. Descartes 2009: 61 (AT. IX: 9): «...la mente, que usando de su propia libertad sin pone que no existe nada de aquello de cuya existencia puede abrigar la menor duda».

29 Parte I, art. 6: 39, 41. AT. IX-II: 27, 41.

30 Por cierto, Schopenhauer (1890: 25) acusa a Descartes de haber cortado bruscamente el nudo que había que desenredar, cuando despacha el asunto de la libertad abandonando su intelección al recurrir al hecho de experiencia que constituye el sentimiento de libertad.

31 Jean Paul Sartre se detuvo a examinar esta constatación de Descartes en *El ser y la nada*, segunda parte, capítulo III y en particular en el numeral II: «De la determinación como negación».

en que la mónada o el punto para los pitagóricos, siendo una especie de vacío del Ser, constituye la primera determinación desde la cual se construyen la línea, la superficie, el sólido: lo real. Ese absoluto tiene afinidad con el *apeiron* de Anaximandro con carácter inagotable y de donde todo brota. «La infinitud es previa para que el ser pensante se piense. Esta es una ley que Descartes saca a la luz [...] La conciencia de sí, desatándose de su propia finitud objetiva, se representa a sí misma por oposición a cierta infinitud» (Chedin 1991: 350).³²

Como el infinito desborda al pensamiento que lo piensa, no se trata de una experiencia; sin embargo, por ser la experiencia la relación con lo otro, se nos ofrece la relación con lo infinito como la experiencia por excelencia. Esta constatación lleva a Descartes a afirmar que el infinito es Dios y es incomprensible en el sentido dicho de inabarcable. Al detenerse a reflexionar se descubre como la más nítida de las ideas y la primera que cabe en el pensamiento.³³ Esa condición de claridad y distinción le viene de ser una realidad que está más allá del alcance de nuestra comprensión.

El hecho mismo de *intelligere* esta imposibilidad de *comprehender* funda el empleo de *claro* y *distinto* para el conocimiento de la idea de Dios... La idea es pues clara y distinta en cuanto representa una realidad que se sitúa más allá de toda representación clara y distinta. (Gouhier 1978: 212)

El curso descrito de la meditación cartesiana que parte del infinito hasta el ego, prefigura la reducción fenomenológica que al suspender el juicio conduce al sujeto trascendental, como la describe Husserl:

A diferencia de Descartes, nosotros ahondamos en la tarea de *despejar el campo infinito de la experiencia trascendental*. La evidencia cartesiana, la evidencia de la proposición «*Ego cogito, ego sum*», permanece estéril porque Descartes no sólo omite clarificar el sentido puramente

32 Emmanuel Levinas (1987: 51) dice que si el no-saber, en donde comienza el saber filosófico, coincide con la pura nada o la nada a secas, la filosofía sería un ascenso a partir de la experiencia de la totalidad hasta una situación en que la totalidad se quiebra para condicionar a la totalidad misma. Se trata de una manera metafórica de describir el periplo de Parménides seguido por Descartes.

33 Cf. Alquié 1987: 218: «Si la idea de Dios es presencia de Dios en nosotros, sin duda se trata menos de dar pruebas de Dios que de reconocer y de nombrar esta presencia que, más que cualquier otra cosa del mundo, se ofrece a todo espíritu atento».

metódico de la *epokhé* trascendental, sino también dirigir la atención al hecho de que el *ego*, por la experiencia trascendental, puede explicitarse así mismo *ad infinitum* y sistemáticamente y que, en virtud de ello, ese yo está ahí presto como un posible campo de trabajo. Este campo es por completo peculiar y separado, en cuanto se refiere ciertamente a todo el mundo y a todas las ciencias objetivas, pero no presupone la validez de ser de éstos, y en tal medida está separado de todas estas ciencias y no linda en modo alguno con ellas. (Husserl 2009: 44)

Un testimonio de la pertinencia, y en cierto modo de la vigencia de esa reflexión cartesiana, es el sentimiento de insatisfacción o de humildad que expresan los científicos de la física cuando reconocen que hasta hoy han fracasado sus intentos de alcanzar una teoría unificada del universo que concilie la física clásica como teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, es decir, que admita el principio de incertidumbre como característica fundamental del universo «porque siempre quedan infinitos que no se cancelan» (Hawking 1992: 203). En palabras de Stephen Hawking, este problema de la unificación de la física se mantiene sin solución porque no se pueden evitar las cantidades infinitas de masa y de energía en el universo (Hawking 1992: 213).

Descartes dice que el infinito por no poderse abarcar en su totalidad es incomprendible, pero se ofrece a la conciencia y lo conocemos bien como se conoce el mar. De la finitud del yo y de la infinitud de lo otro que no es el yo obtendrá la certeza de la existencia de Dios, al percatarse que tiene la idea de lo infinito a pesar de ser finito, pues sabiendo que la causa no puede ser menor que el efecto y que de la nada no sale nada, confirma que es Dios mismo en cuanto instancia de todas las perfecciones infinitas quien ha puesto en él esa idea de lo infinito. Según Descartes, la idea del infinito procede directamente del ser infinito mismo y rechaza la opinión de ser construida por la acumulación indefinida de elementos finitos, como lo proponen varios teólogos en sus objeciones a las *Meditaciones* (Descartes 2009: 406).³⁴ Pensar el infinito es concebir a Dios y su infinita bondad, lo cual exige el pleno ejercicio de la razón y es tanto como hacerse filósofo y libre, porque el buen uso de la razón nos hace dueños de nosotros mismos. Esta consecuencia en donde razón y libertad confluyen es asunto central en el pensamiento de Descartes. Mientras no se conozca esa instancia infinita,

34 AT. VII: 124.

como un saber de Dios, toda certidumbre será relativa y expuesta a modificación. Esto sólo tiene lugar mediante una revelación por la gracia o, por nuestra propia industria, ejerciendo bien la razón, que equivale a filosofar y a hacer el uso debido de la libertad. Entonces, de esta segunda manera, Descartes descubre el infinito como una consecuencia ontológica obtenida del principio lógico de identidad.

En la *Tercera meditación* dice que la causa eficiente de algo debe tener igual o más realidad que el algo que es efecto y de allí deduce que de la nada no sale nada. Empero, el razonamiento correcto es al revés: porque se conviene que de la nada no sale nada, se infiere que la causa debe tener por lo menos tanta realidad como la que se encuentra en el efecto. Cabe preguntar, ¿cómo se sabe que de la nada no sale nada?: se cae en la cuenta de que se trata de una aplicación del principio de identidad, según el cual lo que es no puede no ser simultáneamente. No hay tránsito del Ser a la Nada y viceversa. Si no partiera de esa suposición no tendría inconveniente en admitir que un efecto tenga más realidad que su causa. De hecho, la experiencia muestra que de algo pequeño se genera algo más grande. Uno comprueba que de una diminuta semilla de guayaba se forma un árbol de guayaba que, a su vez, produce muchas frutas y finalmente muchos árboles. Pero como se parte del principio *ex nihilo nihil*, se conjetura que toda la cosecha de guayaba estaba contenida *en potencia* en la primera semilla, que fue el recurso de Aristóteles para explicar el cambio y salirle al paso al eleatismo que parte de la inviolabilidad de este principio de identidad. No se puede perder de vista que se propone esta potencia para no contrariar dicho principio, entonces se puede decir que un asunto lógico conlleva uno ontológico, ya que la doctrina aristotélica de la potencia y el acto y de la prioridad del acto busca evitar la consecuencia del principio de Parménides de la inmovilidad del Ser, que surge de sacar las consecuencias del principio de identidad (Aristóteles 1990: 461).³⁵ En efecto, aceptar que de la nada sale un ente va contra el principio de identidad y, consecuentemente, si existe el mundo debe tener una causa con tanta o más realidad.

Descartes dice que la causa debe tener más perfección que el efecto, como decía Sócrates en la *República*: si se llega a una ciudad donde hay estatuas, uno sabe que hay escultores; Descartes concluye la existencia de Dios, Platón la del *Eidos*, que en últimas proviene de la idea del Bien. Con la diferencia de que en Platón no se invierte el señalado principio que

35 Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX 8 (1049b).

opera como supuesto y no como consecuencia³⁶. Ese Bien que Platón ubica trascendente y fuente de las Ideas, se corresponde con la infinitud que Descartes descubre al meditar desde el principio de identidad y cuyo infinito declara explícitamente ser Dios, porque ha creído encontrar la prueba de su existencia al constatar que tiene la idea del ser perfecto y sabe, por este principio, que siendo él imperfecto no puede ser fuente u origen de ella. Aunque Descartes asume la causalidad como el principio mismo, si bien opera allí como un corolario.

Con este razonamiento Descartes va a concluir que de toda cosa que se tenga idea uno mismo puede ser causa, porque siendo uno sustancia puede formar la idea de cualquier otra sustancia y todavía más fácilmente de los diversos modos de la sustancia, excepto de una sustancia infinita, porque lo infinito no puede estar contenido en lo finito. Y no puede estarlo porque se admite la noción común número 8 de Euclides: «el todo es mayor que la parte», que bien vista es un corolario de lo anterior: *ex nihilo nihil*. Ciertamente, lo finito es parte y lo infinito totalidad.

Se puede intentar recurrir a la doctrina del acto y la potencia para tratar de explicar que la idea de Dios también puede ser formada por la mente, por la misma razón de que siendo uno sustancia tiene suficiente realidad para crear ideas de otras sustancias. Descartes es consciente de esta alternativa y la propone para rechazarla porque se trata de la idea de una sustancia infinita que parece poderse alcanzar gracias a que el conocimiento se incrementa gradual e indefinidamente. En contraste, Descartes comparte la definición de que infinito es lo que no se alcanza paso a paso a partir del número uno; cae en la cuenta de que, siendo Dios infinito, por ese medio no se obtendrá su idea. Cabe recordar que esta es una de las dos definiciones de infinito que propone Bertrand Russell para evitar los paralogismos a que conduce la noción de infinito y que fueron puestos de presente desde la Antigüedad por Zenón de Elea.³⁷

La otra definición de Russell dice que el infinito es lo que admite partes equinumerosas con el todo del cual es parte, pero acabamos de ver que no es aceptada por Descartes en virtud del mencionado corolario o noción común de Euclides y porque para él el número es cantidad y no relación. En otras palabras, puede decirse que para Descartes el concepto de número correspondía a la categoría aristotélica de la cantidad, mientras que para

36 Cf. Platón, *República* 508e.

37 Cf. Russell 1973: 674.

la nueva matemática pertenece a la categoría aristotélica de la cualidad. Gracias a esa mudanza, la teoría matemática del infinito ha dejado atrás aquellas dificultades filosóficas del infinito, cuyo discernimiento era asunto de ontología. Pero esto ha sido posible por los sutiles análisis de Bernard Bolzano, que ha revisado el mencionado postulado de Euclides al percatarse que con el concepto de infinito se nombra más bien una relación que una cantidad y se hace referencia a una *propiedad* de ciertos conjuntos o colecciones.³⁸

4. COMENTARIO FINAL

Dice Gilson que solo hay dos vías abiertas para la especulación filosófica: la de Platón y la de Aristóteles (Gilson 1975: 199). Ciertamente, Descartes, afín al espíritu pitagórico, demostró en su gusto por la matemática y la medida, que se encuentra más del lado de los platónicos que de los peripatéticos; luego, es sugestivo que se haya detenido en la filosofía parmenídea que con seguridad es la principal fuente del platonismo.

Descartes se percató del dualismo de nuestro lenguaje que no permite decir algo sino por referencia a su contrario, dejando fuera de nuestra posibilidad de referir lo absoluto. Ante esta insalvable dificultad de la razón humana, Parménides acude a la Diosa para que sea ella, que no es *bicéfala* como los humanos, la que mencione el Ser en cuanto lo absoluto. Este es el mismo Ser infinito que Descartes declara sernos incomprensible, aunque cognoscible. Dada la acepción de inabarcable e inaprehensible en un sentido espacial y no mental, cree poder pensarlo sin acudir, en acto iniciático, a otra instancia suprahumana, pero empleando la razón para remontar hasta Dios en una experiencia primordial intuitiva y dar garantía de lo verdadero. Pues para conocer algo, nos dice, basta poder tocarlo con el pensamiento, mientras que comprenderlo implica abarcarlo todo. Esta distinción —según Gilson— corresponde a una larga tradición en la teología y se encuentra expuesta en Santo Tomás, quien, incluso, establece una tercera relación cognitiva que denomina concebir.

La amenaza de la circularidad del pensamiento por la autorreferencia provee el ritmo a las *Meditaciones* cuando la prioridad para conocer, que corresponde al *ego*, es interrumpida postulando como previa la substancia infinita. Ante esta perspectiva, Descartes parece pasar del *Ego* a Dios y

38 Cf. Bolzano 1991: 58.

luego reconocer la prioridad a la substancia infinita (Dios) como causa de la substancia finita constituida por el Yo como cosa pensante. Este tránsito de apariencia circular se subsana, según Alquié, teniendo en cuenta que se trata de dos planos ontológicos distintos: el de Dios y el del hombre. «El hombre no tiene la idea de Dios, él es la idea de Dios, el signo de Dios y, en este mundo, es el testimonio de que el objeto no es el Ser. Sin el hombre, el mundo estaría completamente separado de Dios» (Alquié 1987: 237). Dice Alquié que no puede haber círculo si no se toman las pruebas de Dios como las otras: en un mismo plano. Las de Dios no son conceptuales, discursivas, sino constataciones metafísicas de experiencia directa del espíritu y corresponden a un plano que trasciende el de lo real, que llamaríamos hoy fenoménico: aquél es el del Ser. Esta explicación de Ferdinand Alquié requiere ser pensada en el contexto que explica el recurso de Parménides a la diosa para que sea ella quien diga lo que cabe decir del Ser, pues no le es dado al pensamiento humano por su carácter dual referir lo absoluto, sino sólo lo relativo y en términos de sujeto y objeto. Contemporáneamente los filósofos analíticos hablan de lenguajes y metalenguajes para no incurrir en los paralogismos del referir, y consiguen su apoyo en la teoría de Hilbert y Bourbaki sobre las proposiciones metamatemáticas que se emplean para afirmar la verdad de las proposiciones matemáticas de los sistemas axiomáticos.³⁹

Por el otro camino, el de la escolástica, Descartes afirma que tiene que haber tanta o más realidad en la causa que en el efecto. De allí se sigue que algo no puede ser hecho de la nada (Descartes 2009: 109).⁴⁰ Hemos dicho que Descartes presenta en forma invertida su propio razonamiento. Olvida que cuando asume como presupuesto la causalidad, lo hace porque ha partido del principio *ex nihilo nihil*, y este principio está atado al de identidad que parece constitutivo de nuestra estructura mental.⁴¹ Aquí se anida la con-

39 Cf. Campos 1994: 566: «El método axiomático estructuralista «dividirá las dificultades para resolverlas mejor», como exigía Descartes de un método eficaz para la investigación en las ciencias; en opinión de Bourbaki, el método axiomático, tal como se propone ponerlo en práctica en los «elementos», cumple el programa cartesiano, en cuanto para alcanzar la finalidad de extraer lo que puedan tener en común dos o más teorías, comienza por disociar los grandes causes de las demostraciones».

40 AT. VII: 40.

41 Hume hace ver que el principio de causalidad se deriva confusamente o sin justificación lógica del de identidad (cf. Hume 2005: 70. Parte Tercera. Sección II. De la probabilidad y de la idea de causa y efecto). Más adelante en la sección III argumenta en igual sentido.

vicción de Descartes sobre lo más y lo menos perfecto relativo a Dios y al *cogito*. La prioridad del infinito se descubre entonces como una presuposición y no como una conclusión. Aunque el razonamiento o argumentación de Descartes consiste en la distinción, propia de la Escolástica, de lo que tiene realidad actual y eminente y, por otra parte, la realidad formal y la realidad objetiva. La realidad objetiva de una idea debe estar igual o más en su causa como realidad formal. Este periplo cartesiano que aquí trato de dilucidar también ha sido objeto de detenida atención de Alain Badiou en su obra *L'Un: Descartes, Platón, Kant*.⁴²

BIBLIOGRAFÍA

- Alquié, F. (1987) *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: Presses Universitaires de France.
- Aristóteles (1990) *Metafísica* (V. García Yebra, ed., tr.). Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (2016) *Le Séminaire - L'Un : Descartes, Platon, Kant (1983-1984)*. París: Fayard.
- Baillet, A. (1691) *La vie de Monsieur Descartes*. París: Daniel Horthemels.
- Bolzano, B. (tr.) (1991) *Las paradojas del infinito* (L. Felipe Segura, tr.). México: UNAM.
- Campos, A. (1994) *Axiomática y Geometría desde Euclides hasta Hilbert y Bourbaki*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Chedin, J.-L. (1991) «La relation du fini et de l'infini dans la genésis de l'être conscient». *Revue de Métaphysique et de Morale* 96/3: 349-369.
- Descartes (1947) *Discours de la méthode*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- (1945) *Cartas sobre la moral* (E. Goguel, ed. tr.). Buenos Aires: Yerba Buena.
- (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña, tr.). Madrid: Alfaguara.
- (1984) *Reglas para la dirección del espíritu* (J. M. Navarro, tr.). Madrid: Alianza.
- (1989) *El Mundo. Tratado de la luz* (S. Turró, tr.) Barcelona: Anthropos.
- (1995) *Principios de la filosofía* (G. Quintás, tr.). Madrid: Alianza.
- (1996) *Oeuvres de Descartes*, vol. 1 (Ch. Adam, P. Tannery, eds.) París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2009) *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las ob-*

42 Cf. Badiou 2016: 55.

- jeciones y respuestas* (J. A. Díaz, tr.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- (2019) *Las pasiones del alma* (J. A. Martínez, ed.; J. A. Boué, tr.). Madrid: Tecnos.
- Gilson, E. (1975) *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la Formation du système de Descartes*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- (1982) *La liberté chez Descartes et la théologie*. París: J. Vrin.
- Gouhier, H. (1978) *La pensée métaphysique de Descartes*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- Grimaldi, N. (1969) «La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes». *Revue de Métaphysique et de morale* 74/1: 21-54. [https://www.jstor.org/stable/40901102]
- Hawking, S. (1992) *Historia del tiempo* (M. Ortuño, tr.). Barcelona: Crítica.
- Hume, D. (2005) *Tratado de la naturaleza humana* (V. Viqueira, tr.). México: Porrúa.
- Husserl, E. (2009) *Meditaciones cartesianas* (M. A. Presas, tr.). Madrid: Tecnos.
- Kirk, R.; Raven, J.; Schofield, M. (2014) *Los filósofos presocráticos* (J. García Fernández, tr.). Madrid: Gredos.
- Laercio, D. (1959) *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (J. Ortiz y Sanz, tr.). Buenos Aires: El Ateneo.
- Leibniz (1977) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (J. Echeverría, ed., tr.). Madrid: Editora Nacional.
- (1987) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (D. E. Guillot, tr.). Salamanca: Sígueme.
- Margot, J. P. (1995) *La Modernidad. Una ontología de lo incomprensible*. Cali: Universidad del Valle.
- Marion, J.-L. (1981) *Sur l'ontologie grise de Descartes*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- Mondolfo, R. (1952) *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán.
- Russell, B. (1973) *Los principios de la matemática*. En J. García-Puente (ed., tr.), *Bertrand Russell: Obras Completas*. Madrid: Aguilar, vol. 2.
- Schopenhauer, A. (1890) *Essai sur le libre arbitre*. París: Félix Alcan.
- Shea, W. R. (1993) *La magia de los números y el movimiento: la carrera científica de Descartes* (J. P. Gómez, tr.). Madrid: Alianza.
- Vilmer, J.-B. J. (2009) «Le paradoxe de l'infini cartésien». *Archives de philosophie* 72/3: 497-521.

HOBBS I LENIN: DE LA GÈNESI A L'EXTINCIÓ DE L'ESTAT

Roger CASTELLANOS CORBERA, Grup d'Estudis de Materialisme Històric
(Societat Catalana de Filosofia, IEC)

rogercastellanos@ub.edu | ORCID: 0000-0002-0695-3465

Data recepció: 07/07/2023 | Data acceptació: 08/10/2023

Resum: Thomas Hobbes és el principal artífex de la concepció moderna de la sobirania política i, consegüentment, de la seva articulació en el que acabarà esdevenint l'estat modern. La seva filosofia política cercarà els mecanismes per al manteniment de les condicions de sobirania, concebudes com a única garantia per a la convivència pacífica a la societat civil. D'altra banda, gairebé dos segles i mig després, Vladimir I. U. Lenin sistematitzarà les contribucions de Marx i Engels sobre la teoria marxista de l'estat, en què aquest es defineix com una maquinària, dictadura o bé organització o força especial de repressió d'una classe per una altra, proposant-ne la presa per part de la classe oprimida i, en última instància, l'extinció per a la superació del conflicte social. Ens trobem doncs davant de dos moments històrics i filosòfics en la genealogia de l'estat modern; a saber, la teoria sobre la seva gènesi en Hobbes i la teoria sobre la seva extinció en Lenin. En ambdós casos, es parteix d'una mateixa premissa: el conflicte real al present; i un mateix propòsit: assolir la pau entre els éssers humans. | Paraules clau: Hobbes, Lenin, Estat Modern, Leviatan, Marxisme.

HOBBS AND LENIN:

FROM THE GENESIS TO THE EXTINCTION OF THE STATE

Abstract: Thomas Hobbes is the main architect of the modern conception of political sovereignty and, consequently, of its articulation in what will become the modern state. His political philosophy would seek mechanisms for the maintenance of the conditions of sovereignty, conceived as the only guarantee for peaceful coexistence in civil society. On the other hand, almost two and a half centuries later, Vladimir I. U. Lenin will systematise the contributions of Marx and Engels on the Marxist theory of the state, in which it is defined as a machinery, dictatorship or special organisation or force of repression of one class by another, proposing its seizure by the oppressed class and, ultimately, its extinction towards the overcoming of social conflict. We are thus faced with two historical and philosophical moments in the genealogy of the modern state, namely the theory of its genesis in Hobbes and the theory of its extinction in Lenin. Both Hobbes and Lenin start from the same premise: the real conflict in the present; and the same purpose: to achieve peace among human beings. | Keywords: Hobbes, Lenin, Modern State, Leviatan, Marxism.

«Un dels meus contradictors ha declarat que nosaltres defensàvem la dictadura de la democràcia, que reconeixíem el poder de la democràcia. Aquesta declaració és un disbarat, tan absurda i estúpida que constitueix un conjunt de paraules sense sentit. És el mateix que si diguéssim neu de ferro o alguna cosa per l'estil. (Rialles)». *Discurs de resum de la discussió de l'informe presentat pel Consell de Comissaris del Poble al III Congrés dels Soviets de diputats obrers, soldats i camperols de tota Rússia 12(25) de gener de 1918.*

L'objectiu d'aquest article és traçar un recorregut exploratori entre la filosofia política de Thomas Hobbes i la teoria marxista del poder polític, a través de l'obra de Vladimir I. U. Lenin, a fi d'aportar llum a sengles discussions sobre la genealogia de l'estat modern i la recerca d'una solució política al conflicte entre éssers humans.¹ Per avançar vers la discussió, l'article es dividirà en quatre apartats: primerament, com a fonament metodològic, s'examinarà la possibilitat d'establir un diàleg filosòfic entre Hobbes i el marxisme, tant pel que fa a la tematització del problema filosòfic com a la recepció bibliogràfica (1. *Un passatge entre Hobbes i el marxisme*). A continuació, es desenvoluparà el nucli central de la discussió. D'una banda, es presentarà la posició hobbesiana sobre la sobirania i la recerca d'una immortalitat artificial de les repúbliques, a través del *Leviatan* (1651-1668).² Així és com situarem Hobbes com a fundador de la concepció moderna de la sobirania política que s'imbricarà en el procés de desenvolupament històric de l'estat modern (2. *Hobbes i la gènesi de l'estat modern*). D'altra banda, presentarem la posició de Lenin, qui sistematitza les contribucions teòriques de Marx i Engels sobre l'estat en la seva obra *l'Estat i la Revolució* (1917).³ En aquest apartat, remarcarem quina és

- 1 Aquest article és deutor de la comunicació que sota el mateix títol va ser defensada i sotmesa a discussió al VI Congrés Català de Filosofia, el 15 de juny de 2023 a Manresa (Catalunya).
- 2 Per a les referències al *Leviatan (o de la matèria, forma i poder d'una república eclesiàstica i civil)*, utilitzarem l'edició bilingüe anglès (1651) i llatí (1668), a cura de Noel Malcolm (2002). Les citacions es faran amb l'abreviació *Lev*. Tots els passatges citats són de traducció pròpia.
- 3 Per a les referències a *l'Estat i la Revolució: la doctrina marxista de l'estat i les tasques del proletariat en la revolució* (1917), utilitzarem la traducció catalana a cura d'Addenda i presentació a càrrec de Josep Fontana (2017) que es correspon a la segona edició de 1918, i utilitzarem l'abreviació *EiR*. El text és contrastat amb l'edició

la definició d'estat, el paper que se li atorga en la nova articulació del poder polític que sorgeix a partir de la revolució socialista i la seva perspectiva d'extinció vers la consecució de la societat comunista (3. *Lenin i l'extinció de l'estat*). Finalment, com a conclusió, contrastarem les posicions de Hobbes i de Lenin, per tal de determinar-ne els principals punts de confluència i de divergència, preguntant-nos així si es troben en una cruïlla o en una bifurcació, pel que fa a la diagnosi i solució política al conflicte social (4. *Hobbes i Lenin: cruïlla o bifurcació?*). L'estudi de la imbricació de la filosofia hobbesiana en la filosofia marxista obre una línia d'investigació exiguent tematitzada per part de la literatura crítica, fet que justifica la voluntat exploratòria anunciada.

1. UN PASSATGE ENTRE HOBBS I EL MARXISME

Seria desassenyat tractar de relacionar Hobbes i Lenin sense admetre de bon antuvi que ambdós autors corresponen a contextos històrics i doctrinals clarament diferenciats, amb una separació temporal de més de dos segles (i amb Hegel entremig, que marcaria un abans i un després en el desenvolupament de la història de la filosofia política). Tal com assenyala Norberto Bobbio (1991[1962]), Hobbes funda el iusnaturalisme polític, el qual culminarà amb Hegel i serà invertit per Marx i Engels, pel que fa al moviment de la història entre la societat natural i la societat política o l'estat: si en la tradició iniciada per Hobbes (i seguida per Spinoza, Locke, Pufendorf, Rousseau, Kant, entre d'altres) l'estat es presentava com a meta ètica i racional de la humanitat, pel marxisme⁴ serà justament la seva superació la fita cap a on caldrà orientar l'acció política.

Si llegíssim Hobbes des d'unes estrictes coordenades marxistes, doncs, cauríem òbviament en una (re)interpretació unilateral i exògena a la intenció del propi autor. Es tractaria d'una «mitologia de la prolepsis», en termes de Quentin Skinner (2002: 72-79), talment com si insinuéssim que

bilingüe rus/anglès publicada per Jiahu Books (2016), de la primera edició de 1917. Pel que fa a l'obra de Marx i Engels, utilitzarem les *Marx-Engels Werke*, quan no existeixin edicions en català de les obres citades, amb l'abreviació *MEW*.

4 Quan parlem de marxisme ens referirem de manera general a l'obra de Marx i Engels i a aquella que van desenvolupar els seus seguidors, malgrat ser conscients de la varietat d'interpretacions, tot sovint oposades, així com de la dificultat d'unificar-les doctrinalment. De fet, el mateix fet de parlar de doctrina a l'hora de referir-nos al marxisme és problemàtic en si mateix (Petrucciani 2015a: 11-32).

el filòsof de Malmesbury hagués pogut arribar a ser receptor de Marx i dels seus seguidors. És igualment cert, tanmateix, que si examinem ambdues posicions per separat, i d'acord amb el seu context respectiu, hi trobem algunes ressonàncies significatives; a saber, un cert aire de família pel que fa al problema filosòfic que *mutatis mutandis* Hobbes i el marxisme volen afrontar.

Com afirma István Mészáros (2022: 44), «les principals teories de l'estat s'han produït en períodes històrics de grans turbulències, des de Plató, Aristòtil, i Agustí passant per Maquiavel i Hobbes, fins a Jean-Jacques Rousseau i G.W.F. Hegel, així com també, és clar, a Marx, V.I. Lenin, i els seus camarades Rosa Luxemburg i Antonio Gramsci». I és que en el cas que ens ocupa, d'una banda, intuïtivament ens trobem davant d'un punt de partida molt similar: *la problematització de la realitat present com un conflicte entre éssers humans* (ja sigui la lluita de classes en el marxisme, ja sigui la guerra de tots contra tots en Hobbes). Un conflicte que sumeix la humanitat en la misèria i li impedeix tota forma de benestar material. A tal efecte, comparem per exemple aquests dos passatges:

[1] Allò que sigui, doncs, conseqüent a un temps de guerra, on cada home és enemic de cada home, també és conseqüent al temps en què els homes viuen sense altra seguretat que la que els proporcionarà la seva pròpia força i la seva pròpia inventiva. En tal condició no hi ha lloc per a la indústria, ja que el fruit de la mateixa és incert i, en conseqüència, per a cap treball de la terra, ni navegació, ni tampoc l'ús de recursos que puguin ser importats per la mar, ni edificis còmodes, ni instruments per moure o treure aquelles coses que requereixen molta força, ni coneixement de la faç de la terra, ni compte del temps; cap art, ni lletres, ni societat; i, el que és el pitjor de tot, un temor constant i un perill perpetu de mort violenta; i la vida de l'home és solitària, pobra, desagradable, brutal i curta. (*Lev XIII: 192*)

[2] Marx va descobrir la llei del desenvolupament de la història humana: el fet, tan senzill, però ocult sota la malesa ideològica, que l'home necessita, en primer lloc, menjar, beure, tenir un sostre i vestir-se abans de poder fer política, ciència, art, religió, etc.; que, per tant, la producció dels mitjans de vida immediats, materials, i per tant, la corresponent fase econòmica de desenvolupament d'un poble o d'una època és la base a partir de la qual s'han desenvolupat les institucions polítiques, les concepcions jurídiques, les idees artístiques i fins i tot les idees re-

ligioses dels homes i d'acord amb la qual, per tant, s'han d'explicar, i no al revés, com fins aleshores s'havia fet. (Engels, *Sozialdemokrat*, 22 de març de 1883 [Discurs d'Engels a la tomba de Marx, al cementiri de Highgate, Londres, 17 de març de 1883])

Més enllà de la ja cèlebre (i molt discutida) interpretació de C. B. Macpherson, segons la qual les relacions socials que Hobbes caracteritza a la seva obra són les pròpies d'una «societat possessiva de mercat» (1962: 73-74), el cert és que la condició de mera natura definida per Hobbes com un estat de guerra es fonamenta en l'experiència sobre el present: «*nosce teipsum*, llegeix-te a tu mateix» (*Lev* Intr.: 18). De fet, si ens referim a la lectura del context històric que van fer-ne Marx i Engels, tal com mostren a *La ideologia alemanya* (1845-46/1932), la revolució anglesa va ser vista com el moment de presa del poder polític per part de la burgesia (*MEW* 3: 394), alhora que van assenyalar que Hobbes (i Locke) havien pogut presenciar «el desenvolupament anterior de la burgesia holandesa (ambdós havien viscut durant un temps a Holanda), així com les primeres accions polítiques mitjançant les quals la burgesia a Anglaterra havia sortit de l'aïllament local i provincial, i una etapa relativament desenvolupada de la manufactura, el comerç marítim i la colonització» (*MEW* 3: 396).

No és forassenyada, doncs, la intuïció segons la qual podem considerar que aquest conflicte real amb què Hobbes fonamenta la seva hipòtesi sobre la condició natural humana, pugui ressonar en la posició sobre la lluita de classes que més tard desenvoluparan Marx i Engels. És a dir, podem apuntar una *cruïlla* pel que fa als camins filosòfics que estem estudiant, almenys en relació al caràcter conflictiu del problema del qual es parteix. D'altra banda, també podríem percebre un eco pel que fa al propòsit o objectiu polític: *la resolució del conflicte social i, consegüentment, la recerca de la pau*; ja sigui la consecució de la societat comunista en el marxisme; ja sigui la convivència pacífica en la societat civil en Hobbes. Aquí, però, les solucions polítiques que es presenten, tal com hem apuntat i com veurem als apartats següents, se situen en una *bifurcació* (almenys en última instància), en tant que tracen un recorregut invers pel que fa al moviment de la història.

Quant a la recepció bibliogràfica, encara resta com a assignatura pendent una investigació exhaustiva sobre quina va ser la lectura i interpretació de Marx i Engels sobre l'obra de Hobbes malgrat que ja existeixin algunes indagacions molt suggeridores (Di Bello 2022; Barata-Moura 1997; Freund

1982). Si més no, podem afirmar del cert que Hobbes apareix citat amb certa freqüència i que fins i tot és examinat en algunes de les seves obres més rellevants (eg. *La sagrada família*, 1884), a part de constar en el registre epistolar (eg. Carta d'Engels a Piotr Lavrovitch Lavrov de 12 de novembre de 1875; carta d'Engels a Conrad Schmidt de 27 d'octubre de 1890), articles a la premsa (eg. *Rheinische Zeitung*, 191, de 10 de juliol de 1842) o manuscrits (eg. Marx, *Value, Price and profit*, 1898, ed. Eleonor Marx).⁵

En canvi, la lectura de Hobbes per part de Lenin sembla ser molt més obscura i limitada, tenint constància almenys del seu coneixement sobre la recepció marxiana i engelsiana en el resum que va fer de *La sagrada família* en un manuscrit propi datat el 1895. El cert doncs és que no tenim constància en el moment de redacció d'aquest article d'una recepció directa per part de Lenin respecte de la filosofia política hobbessiana que no fos via Marx i Engels.⁶ Però, llavors, per què hem escollit la seva obra per dialogar amb la de Hobbes? El motiu és que serà Lenin qui fundarà la doctrina de l'extinció de l'estat, a partir de la compilació sistemàtica d'allò que Marx i Engels van deixar escrit de manera més o menys dispersa sobre la qüestió, a la seva obra *L'Estat i la Revolució* (1917).

Perquè tal com adverteix Norberto Bobbio (1976: 21), no hi ha una doctrina marxista de l'estat completa i unificada,⁷ en tant que pugui ser equiparable al grau de sistematicitat amb què Marx i Engels van abordar l'estudi de l'economia política. Així mateix, recollint aquesta posició, Stefano Petrucciani (2015b: 51-56) reblarà que la qüestió sobre la dictadura del proletariat i l'extinció de l'estat no constitueix de fet la posició més fecunda en Marx, quant a la seva elaboració teòrica, sinó que podem trobar altres línies d'anàlisi respecte de l'autonomia relativa de l'estat i de les possibilitats transformadores dels processos democràtics, entre d'altres. És per

5 Totes les referències estan disponibles al *Marxist Internet Archive*.

6 Una línia d'investigació sobre la recepció de Hobbes per part de Lenin seria *pace* Hegel, sobre el qual sabem que Lenin en va prendre bona nota als seus *Quaders de Filosofia* (1914-1916). Sobre la recepció leninista de l'obra hegeliana, e.g. Anderson 1995; Kouvelakis 2007.

7 Hi ha diverses contribucions que han tractat de desenvolupar la teoria marxista de l'estat o bé que aborden la qüestió des d'unes coordenades metodològiques inspirades per la tradició marxista, més enllà de Marx, Engels, Lenin i Gramsci: sens dubte, el debat Miliband-Poulantzas (1969-1976) ha estat el més influent al llarg del segle XX: Miliband 1965, 1969, 1970, 1973; Poulantzas 1968, 1969, 1976, 1978. A banda, també podem mencionar Domhoff 1967; Althusser 1970; Offe 1973; O'Connor 1973; Hirsch 1978; Jessop 1982; Bidet 1999; i, més recentment, Mészáros 2022.

aquest motiu que, si ens referim pròpiament a la tesi de l'extinció de l'estat, cal referir-nos especialment a l'obra de Lenin en la seva recepció d'Engels.

També cal tenir en compte les extrapolacions que llegeixen un *moment hobbesià* a la Revolució d'Octubre de 1917 (Lars 2017, 2018), que sens dubte ens acompanyen en aquesta intuïció, segons la qual, les posicions de Hobbes i de Lenin, així com els seus moments històrics respectius, conflueixen —amb totes les prevencions que comporta aquesta afirmació— en un mateix problema de partida i en un mateix objectiu final. I alhora, les divergències manifestes pel que fa a la solució política que es plantegen des de les seves respectives posicions filosòfiques, a saber, entre el manteniment de la sobirania i l'extinció de l'estat, poden il·luminar-nos aquesta cruïlla i bifurcació mencionades, en l'estudi del desenvolupament històric de l'estat modern, com un element fonamental per comprendre la complexitat de la història de la filosofia política moderna i contemporània.

2. HOBBS I LA GÈNESI DE L'ESTAT MODERN

Per presentar la posició política de Thomas Hobbes, abans que res, cal reconèixer-li la genialitat d'haver sabut situar el marc de discussió, així com els principals dilemes que haurà de dirimir la filosofia política de la Modernitat (Zarka 2022). De la mateixa manera, podem afirmar que Hobbes fonamentarà la concepció de la sobirania política sobre la qual s'edificarà l'estat modern durant els segles següents (eg. Monserrat Molas 2018). En aquest apartat, doncs, seguint l'esquema que hem presentat més amunt, primer situarem de manera succinta el punt de partida i el propòsit final de la filosofia política hobbesiana, tot passant a considerar els mecanismes d'immortalitat artificial de les repúbliques sobiranes.

Per fer-ho, centrarem la nostra anàlisi en el *Leviatan*, com a obra política de maduresa i, a més, com a *magnum opus* del filòsof de Malmesbury. Aquí cal tenir present el procés de maduració pròpia de les seves obres polítiques, corresponents a la tercera secció o *De Cive* (*Elements of Law*, 1640; *De Cive*, 1642; *Leviatan*, 1651-1668), en detriment de les corresponents a la primera (*De Corpore*, 1655) i a la segona (*De Homine*, 1658) de les seccions dels *Elementorum Philosophiae*, així com l'emancipació epistèmica de la filosofia política que, segons Hobbes, pot ser deduïda per principis propis (*De Cive*, epístola dedicatòria 3-4). D'aquesta manera, podrem abordar de manera autònoma, també en aquest article, la filosofia política de Hobbes respecte del conjunt del seu projecte de sistema filosòfic (Monserrat Molas 2016-2017, 2018; Castellanos Corbera 2021).

Situem-nos doncs en un context en què hi hagi una societat civil constituïda sota el domini d'un poder comú, és a dir, en una república sobirana. No ens trobem, però, davant d'una situació ideal en què els sobirans «siguin filòsofs» i s'hagi acabat amb els «desordres de l'Estat i el canvi de govern per la guerra civil» (*Lev XXXI: 574*). Pel contrari, ens trobem amb una república real, és a dir, imperfecta, formada per un sobirà i uns ciutadans també imperfectes, de tal manera que, per pròpia experiència, podem inferir que persisteixen i es reproduïxen les controvèrsies que condueixen els éssers humans al conflicte.

Per aquest motiu, diu Hobbes, cadascú «quan surt de viatge s'arma i tracta d'anar ben acompanyat; quan va a dormir, tanca les seves portes; quan fins i tot és a casa seva, tanca les seves calaixeres; i això quan sap que hi ha lleis i funcionaris públics armats per venjar-se de totes les injúries que puguin cometre's contra ell» (*Lev XIII: 194*). Figurem-nos, doncs, com seria la vida si ni tan sols no hi haguessin lleis civils ni un poder comú que les fes observar, a saber, si no hi hagués una república sobirana instituïda, per imperfecta que fos: ens trobaríem en una condició de guerra.

En un context com aquest, la ciència política ha de proporcionar l'art per construir els mecanismes polítics adequats, i el mètode d'estudi dels seus efectes produïts, per tal d'intentar garantir una condició de pau imperfecta que, a la realitat present, consisteix en una condició de guerra imperfecta, en la mesura que aquesta es veu interferida per l'actuació de la *política*, però que si aquesta fos completament enretirada, aleshores regnaria la condició de *mera natura*, és a dir, les relacions humanes derivarien sense aturador en una guerra en acte o *bellum omnium contra omnes*.

Així és com a partir del precepte racional segons el qual cal « cercar la pau i mantenir-la » (i.e. primera llei natural, a la que s'hi remetent totes les altres; *Lev XIV: 200*), la hipòtesi del *pacte* estableix que, a part de la mútua renúncia als drets naturals, els individus també transfereixen mútuament els seus drets a una persona artificial que els exerceixi com a autoritat comuna «perquè el seu acord sigui constant i durador» (*Lev XVII: 260*); és a dir, al poder sobirà, que és definit com a *summa potestas* i com a *potentia communis*, en tant que poder absolut, irresistible i indivisible. Com afirma Hobbes, la república sobirana [*Common-Wealth*] es defineix com «una sola persona, els actes de la qual una gran multitud n'ha fet de cadascú l'autor, mitjançant els pactes mutus dels uns amb els altres, a fi de poder utilitzar la força i els mitjans de tots, tal com consideri convenient, per a la seva pau i defensa comuna» (*Lev XVII: 260/62*).

Aquesta república sobirana consisteix, doncs, en un *poder absolut* en la mesura que el sobirà d'una república disposa de tota la potestat (i.e. reuneix el dret de tots) i de tota la potència (i.e. reuneix la força de tots); és un *poder irresistible* perquè té la potestat de no ser resistit (i.e. ningú no té dret de resistir-lo) i perquè la seva potència no és possible resistir-la (i.e. ningú particularment o associada no té prou força com per resistir-lo); és un *poder indivisible* perquè la potestat rau en una sola persona (i.e. la persona artificial autoritzada) i perquè únicament aquesta reuneix la potència comuna (i.e. l'espasa pública). La república sobirana és llavors l'artifici que es construeix per tal d'assegurar la convivència pacífica i unitària en la societat civil, el màxim de temps que sigui possible, a través dels mecanismes polítics que busquen restringir la condició natural humana per a tal efecte (*Lev XVII: 254*).

Això significa que el poder sobirà ha de vetllar perquè la mortalitat de la sobirania almenys no es produeixi per causes que puguin ser previstes i evitades; és a dir, perquè pugui assolir una *immortalitat* o *eternitat de vida artificial* que permeti la preservació i el manteniment d'una pau duradora.⁸ Tanmateix, tractant-se d'un *artifici*, en la mesura que és producte de la raó i de l'art humanes, la república sobirana és com un «home artificial [...] en el qual la *sobirania* és una ànima artificial, com donant vida i moviment a tot el cos» (*Lev Intr.: 16*); mentre que l'home natural n'és «la seva *matèria* i l'*artífex*» (*Ibid.*), la qual cosa resulta una limitació per assegurar una condició de sobirania i, consegüentment, de pau perfectes. Hobbes ho expressa així al capítol XXIX del *Leviathan*:

Tot i que res del que creen els mortals pot ser immortal, si els homes tenen l'ús de la raó que pretenen tenir, les seves repúbliques haurien d'estar assegurades, almenys, de no morir per malalties internes. Perquè per la naturalesa de la seva institució, estan dissenyades per viure tant com la humanitat o que les lleis naturals i la justícia mateixa, les quals els donen vida. Per tant, quan arriben a ser dissoltes, no per violència externa, sinó per desordres intestins, el fracàs no és dels homes

8 Podem identificar almenys tres mecanismes d'immortalitat o d'eternitat de vida artificial en el *Leviatan* de Hobbes: el dret de successió, que permet allargar la vida de la república més enllà de la mort del seu representant (*Lev XIX*), el bon govern del sobirà, que elabora lleis «*necessàries*» i «*perspícues*» per al manteniment de la pau (*Lev XXX*), i el govern de les doctrines i de les opinions en què el sobirà exercix de jutge suprem sobre quines són favorables i quines contràries a la pau (*Lev XVIII*).

en tant que en són la *matèria*; sinó en tant que en són els *creadors* i els seus ordenants. Perquè els homes, en arribar pel cap baix a cansar-se d'empentes continuades i ganivetades dels uns als altres, desitgen de tot cor conformar-se en un sol edifici, ferm i durador. Però per falta de l'art de fer les lleis adequades per delimitar les seves accions i també d'humilitat i paciència per suportar que es llevi de la seva grandesa actual els punts complicats i rudes, no poden sense l'ajuda d'un arquitecte veritablement capaç, compilar-se en res més que no sigui un edifici esquerdat que, essent difícil que perduri en el seu propi temps, de ben segur que caurà a les mans de la seva posteritat. (*Lev XXIX: 498*)

Perquè el poder sobirà és el «*déu mortal* a qui devem, sota el Déu immortal, la nostra pau i defensa» (*Lev XVII: 260*); però, «com que és mortal i subjecte a la decadència, com ho són tota la resta de criatures de la terra» (*Lev XXVIII: 496*) pot arribar a patir «malalties» i altres vicissituds que provoquin la seva mort. De fet, fins i tot suposant que s'aconseguís sostenir la integritat de les condicions de sobirania durant molt de temps, la seva mortalitat podria acabar produint-se per l'acció d'una república estrangera; car entre repúbliques sobiranes, per manca d'un poder comú, hi regna la condició de guerra (*Lev XXI: 332*). Així doncs, malgrat les restriccions i la previsió dels mecanismes d'immortalitat artificial, la solució política hobbesiana, que és el manteniment de les condicions de sobirania per mantenir la pau, no consisteix en realitat en una solució eterna i definitiva.⁹

Hem vist com Hobbes parteix d'una realitat present marcada pel conflicte, en què la política apareix com a instrument de pacificació, malgrat que no infal·lible, vers l'objectiu d'assolir la pau. L'estat doncs se situa com un poder coercitiu que té per objecte restringir l'acció humana i així evitar la guerra, presentant-se així el manteniment de les condicions de sobirania o d'immortalitat artificial com a meta: perquè sense sobirania, no hi ha pau, sinó guerra; i en la condició de la guerra, la humanitat es veu sumida en una condició de vida miserable. És en aquest darrer extrem on, com hem anunciat al principi, coincidiran Hobbes i Lenin. A l'apartat següent, però, veurem com precisament el fi (no el propòsit ni el disseny) de l'estat constitueix no la cruïlla sinó la bifurcació dels seus pensaments, prenent un sentit oposat vers l'objectiu compartit de superar les condicions de guerra.

9 Sobre la limitació epistèmica per assolir una constitució eterna en la filosofia política de Hobbes, vegeu: Castellanos Corbera i Torres Morales 2022.

3. LENIN I L'EXTINCIÓ DE L'ESTAT

Vladimir Ilitx Uliànov Lenin és sobretot recordat pel fet d'haver liderat el triomf de la Revolució d'Octubre de 1917 com a dirigent de la fracció *bolxevic* del Partit Obrer Socialdemòcrata Rus. Amb aquesta fita històrica, es va posar per primer cop a prova el projecte polític dissenyat per Marx i Engels, alhora que es van posar en marxa unes dinàmiques polítiques i ideològiques que condicionarien en gran mesura el rumb de la humanitat i, amb aquesta, de la història del pensament polític del llarg del segle XX.

L'Estat i la Revolució és en aquest sentit una obra cabdal per comprendre la postura leninista tant pel que fa a la seva contribució al pensament marxista com en relació amb la seva voluntat d'intervenció sobre les principals discussions del seu moment històric;¹⁰ a saber, sobre com s'havia d'articular el nou poder polític nascut arran de la revolució i, alhora, quin paper havia de jugar en funció del destí que se li albirava. La posició de Lenin sobre l'estat obrer o socialista, en aquest sentit, la podríem resumir així: *cal que d'entrada sigui un poder tan fort que pugui acabar provocant-ne la desaparició.*

L'aparent paradoxa d'aquesta posició respon, sens dubte, al fonament epistemològic de la dialèctica materialista; és a dir, a la concepció segons la qual les dinàmiques històriques es desenvolupen i són produïdes a través de la intensificació de les contradiccions socials existents al món real. En aquest sentit, les transformacions socials no es donen espontàniament sinó que són produïdes mitjançant l'acció política conscient¹¹ i, consegüentment, l'estat ha de jugar un rol determinant en la transició entre el capitalisme i el comunisme. Com afirma Lenin:

En Marx no hi ha rastre d'utopia en el sentit que inventi ni fantasiegi sobre la «nova» societat. No, Marx estudia com un procés hiistoriconatural com *neix* la nova societat *de* l'antiga societat, estudia les formes de transició de l'antiga a la nova societat. Pren l'experiència real del moviment proletari de masses i s'esforça a treure'n les ensenyances pràctiques [...]. Nosaltres no som utopistes. No «somiem» poder prescindir *de*

10 A l'hora que Lenin exposa la seva posició sobre la teoria marxista de l'estat, entaula discussió amb els socialdemòcrates defensors de la democràcia parlamentària com Bernstein, aprofundeix en la polèmica amb els anarquistes, desacredita les tesis de Kautsky, dels manxevics, entre d'altres.

11 Vegeu Lenin, *Què fer? Els problemes candents del nostre moviment* (València: 3i4 edicions, [1902] 2017).

cop de tot govern, de tota subordinació. Aquests somnis anarquistes, basats en la incomprensió de les tasques de la dictadura del proletariat, són fonamentalment aliens al marxisme i, de fet, només serveixen per ajornar la revolució socialista fins al moment en què els homes siguin diferents. No, nosaltres volem la revolució socialista amb els homes d'avui, amb els homes que no puguin apanyar-se-les sense subordinació, sense control, sense «inspectors i comptables». (*EiR*, 2017[1918]: 85-86)

Aquí cal precisar, en primer lloc, quina és la concepció leninista de l'estat, prengui la forma que prengui, ja sigui una república o una monarquia. Tal com afirma Lenin al començament de la seva obra (i com s'intitula el primer capítol de la mateixa): «l'estat és producte i la manifestació del *caràcter irreconciliable* de les contradiccions de classe» (*EiR*, 2017[1918]: 24).¹² En efecte, si no hi hagués lluita de classes, l'estat no tindria raó de ser; o dit al revés: l'estat respon precisament al domini d'una classe sobre una altra. És així com s'erigeix com una maquinària que «brolla de la societat, però se situa per damunt d'aquesta i que se'n divorcia cada vegada més» (:27), articulant-se en els exèrcits permanents o «destacaments especials d'homes armats» (:27) i en els aparells burocràtics o «poder públic especial» (:31).

El moment més àlgid de la consolidació de l'estat com a «força especial de repressió» (:39; via Engels, *Del socialisme utòpic al socialisme científic*: 109)¹³ o bé també definit (entre d'altres) com «organització especial de la força [...] una organització de la violència per a la repressió d'una classe qualsevol» (*EiR*, 2017[1918]: 49), es produeix amb l'estat modern o burgès, com a resultat de la caiguda de l'absolutisme. I és que de manera correlativa al desenvolupament del mode de producció capitalista, fins arribar a la fase superior o imperialista,¹⁴ caracteritzada per la concentració

12 Cf. Engels, *L'origen de la família, de la propietat privada i de l'estat*, 1894. Vegeu-ne la traducció catalana al *Marxists Internet Archive*.

13 En realitat, Lenin cita l'Anti-Dühring (1878) malgrat que aquesta expressió ja va aparèixer per primer cop als escrits preparatoris que Engels va publicar en diversos articles entre 1876 i 1878 al *Vorwärts* de Leipzig, que era l'òrgan central de la social-democràcia alemanya. Posteriorment, van ser traduïts i publicats en francès per Paul Lafargue el 1880 i, finalment, van tornar a ser publicats en l'idioma original el 1883. Vegeu: Engels, «Pròleg a l'edició anglesa», dins *Socialisme Utòpic i Socialisme Científic* (Barcelona: L'Escorpí, 1968), 7-10.

14 Vegeu Lenin, *L'imperialisme, fase superior del capitalisme* (València: 3i4 edicions, [1916] 2017).

del capital en el capitalisme monopolista d'estat, Lenin assenyala com la maquinària estatal s'ha anat enfortint extraordinàriament, cosa que es manifesta en un «desenvolupament inaudit del seu aparell burocràtic i militar en relació amb l'augment de la repressió contra el proletariat, tant en els països monàrquics com en els països republicans més lliures» (:62). Així és com l'estat no consisteix sinó en un «instrument d'explotació de la classe oprimida» (:31); és a dir, l'estat apareix no com a fi, sinó com a mitjà o instrument de dominació:¹⁵

El poder estatal centralitzat, característic de la societat burgesa, va sorgir a l'època de la caiguda de l'absolutisme. Dues són les institucions més característiques d'aquesta maquinària estatal: la burocràcia i l'exèrcit permanent. A les obres de Marx i Engels es parla diverses vegades dels milers de fils que vinculen aquestes institucions precisament amb la burgesia. L'experiència de tot obrer revela aquests vincles d'una manera extraordinàriament evident i suggeridora. La classe obrera aprèn a comprendre en la seva pròpia pell aquests vincles, per això capta tan fàcilment la ciència del caràcter inevitable d'aquests vincles i s'hi assimila tan bé [...] La burocràcia i l'exèrcit permanent són un «paràsit» adherit al cos de la societat burgesa, un paràsit engendrat per les contradiccions internes que divideixen aquesta societat, però precisament un paràsit que «tapon» els porus vitals. (*EiR*, 2017[1918]: 56-57)

L'estat burgès (i.e. l'estat modern), doncs, és el que és, en tant que estat, en tant que *tesi*; i l'estat obrer (o socialista) que naixerà fruit de la presa del poder per part del proletariat, abans classe oprimida i ara dominant, no serà pas fruit de la inventiva o la fantasia dels nous dirigents —com tampoc la societat sobre la qual es bastirà i cap a on es dirigirà—, sinó que en serà *l'antítesi*; a saber, respondrà com a superestructura als interessos de la nova classe dominant, però al capdavant serà un estat. Això significa que la revolució socialista no esborrarà pas l'estat del mapa, no el farà immediatament

15 D'aquest passatge es desprèn l'anomenada perspectiva *instrumentalista* sobre l'estat, que més tard s'identificarà amb la posició de Miliband (1965, 1970, 1973), segons el qual podem identificar empíricament l'extracció social burgesa dels principals càrrecs polítics i funcionaris. Contra aquesta posició es va alçar l'anomenada perspectiva *estructuralista* de Poulantzas (1969, 1976), tot originant un dels debats més fecunds sobre la teoria marxista de l'estat del segle XX, a la *New Left Review*: Miliband-Poulantzas (1969-1976). Vegeu Barrow 1993; Petrucciari, Piromalli, Cesarale 2015b.

innecessari; més aviat se'n servirà, com a *instrument de dominació*, en tant que estat que és, per orientar-lo ulteriorment cap a la producció del procés històric de transformació socialista, sota el lideratge de la nova classe dominant: el proletariat. Citant Engels (Cf. *Anti-Dühring*, MEW 20: 262), Lenin diu: «L'estat burgès no "s'extingeix", segons Engels, sinó que és "destruït" pel proletariat en la revolució. El que s'extingeix després d'aquesta revolució, és l'estat o semi-estat proletari» (2017[1918]: 39).

D'aquesta manera, podem identificar clarament dues fases (*inferior* i *superior*), pel que fa al moviment històric que planteja Lenin vers el comunisme: d'una banda, ens trobem amb un estat que respon als interessos de la burgesia com a classe dominant i que consegüentment dirigeix el seu aparell burocràtic i militar a fi de reproduir les condicions d'exploració de la classe oprimida. En el triomf de la revolució socialista, però, el proletariat pren el poder de l'estat i així esdevé la nova classe dominant, en la mesura que passa a dirigir la força especial de repressió, en què hem vist que consisteix la maquinària de l'estat, contra els interessos de l'antiga classe explotadora; i, alhora, conforme als interessos de la majoria treballadora, a partir de la nova estructura econòmica socialista, fonamentada en la propietat social dels mitjans de producció (i.e. de l'estat obrer) que cerca la superació de les classes socials. Vegem com ho expressa Lenin:

Quina classe és la que el proletariat ha de reprimir? Només pot ser, naturalment, la classe explotadora, és a dir, la burgesia. Els treballadors només necessiten l'estat per esclafar la resistència dels explotadors [...]. Les classes explotadores necessiten la dominació política per mantenir l'exploració, és a dir, en interès egoista d'una minoria insignificant contra la immensa majoria del poble. Les classes explotades necessiten la dominació política per destruir completament tota exploració, és a dir, en interès de la immensa majoria del poble contra la minoria insignificant dels esclavistes moderns, és a dir, els grans terratinents i capitalistes. [...] La teoria de la lluita de classes, aplicada per Marx a la qüestió de l'estat i de la revolució socialista, condueix necessàriament al reconeixement de la *dominació política* del proletariat, de la seva dictadura, és a dir, d'un poder no compartit amb ningú i recolzat directament en la força armada de les masses. L'enderrocament de la burgesia només pot realitzar-se per mitjà de la transformació del proletariat en *classe dominant*, capaç d'esclafar la resistència inevitable i desesperada de la burgesia i d'organitzar per al nou règim econòmic *totes* les masses treballadores i explotades. (*EiR*, 2017[1918]: 49-52)

És a dir, el fet que s'aboleixi l'estat burgès no significa que s'aboleixi l'estat en general, sinó que aquest ha vist transformada la seva composició material i, consegüentment, les seves funcions ja no són les de reproduir i perpetuar els interessos de la burgesia ni les contradiccions de classe, sinó la seva superació. Ens trobem, al capdavant, davant d'una força especial de repressió o, més concretament, de la *dictadura del proletariat*. Com a estat que és, es tracta d'una dictadura; però a diferència de la dictadura de la burgesia (per més democràtica que aquesta es proclamés), la dictadura del proletariat cal concebre-la segons Lenin com la democràcia més avançada possible, en la mesura que respongui als interessos de la majoria social. Això és així, és clar, en el benentès que «mentre hi ha l'estat, no hi ha llibertat. Quan hi hagi llibertat, no hi haurà estat» (*EiR*, 2017[1918]: 153).

D'altra banda, com hem apuntat, hi ha una segona fase o «*fase superior del comunisme*», en què l'estat hauria d'anar esdevenint progressivament superflu, les seves funcions repressives innecessàries, fins acabar per *morir* (cf. Engels, *Anti-Dühring*, *MEW* 20: 262). Arribats a aquest punt, tot i que el que «no sabem ni *podem* saber és la rapidesa amb què avançarà aquest desenvolupament, la rapidesa amb la qual progressarà» (*EiR*, 2017[1918]: 154), es podria parlar pròpiament de societat comunista: la fase de *síntesi*. És en aquesta fase superior o comunisme, doncs, quan desapareixerà la divisió del treball, veient-se suprimit el contrast entre el treball intel·lectual i el treball manual «amb el pas dels mitjans de producció a propietat social» (*Ibid*); que, com diu Engels, constitueix «l'últim acte propi de l'estat» (*Anti-Dühring*, *MEW* 20: 262). En altres paraules, des de la maquinària de l'estat mateix, es generaran les noves condicions materials basades en la igualtat social efectiva, moment en què l'estat deixarà de tenir raó de ser. És en això que consisteix «la base econòmica per a l'extinció completa de l'estat» (*EiR*, 2017[1918]: 154), d'acord amb Lenin.

A partir del moment en què tots els membres de la societat, o almenys la seva immensa majoria, hagin après a dirigir ells mateixos l'estat, hagin pres *ells mateixos* aquest assumpte en les seves mans, hagin «posat en marxa» el control sobre la minoria insignificant de capitalistes, sobre els senyorets que vulguin seguir conservant els seus hàbits capitalistes i sobre obrers profundament corromputs pel capitalisme, a partir d'aquest moment començarà a desaparèixer la necessitat de tot govern en general. Com més completa sigui la democràcia, més pròxim estarà el moment en què deixi de ser necessària. Com més democràtic sigui «l'estat» format per obrers armats i que «no serà ja un estat en el sentit

estricta de la paraula», més ràpidament començarà a extingir-se *tot* estat. (*EiR*, 2017[1918]: 153-154)

4. HOBBS I LENIN: CRUÏLLA O BIFURCACIÓ?

Havent examinat les posicions de Hobbes i de Lenin pel que fa a la seva doctrina respectiva sobre el poder polític, veiem que més enllà de les intuïcions sobre el punt de partida del seu pensament, tal com anotàvem al principi, podem constatar de manera general una confluència de camins o *cruïlla* amb relació a la seva definició del poder amb què es construeix la maquinària coercitiva que esdevindrà l'estat modern.

D'una banda, hem vist que Hobbes caracteritza el poder sobirà com un poder absolut, irresistible i indivisible que té com a fi el manteniment de la convivència pacífica en la societat civil. A través de la restricció de l'acció humana (expressió de la seva condició natural), en tant que *summa potestas* i *potentia communis*, s'erigeix com a poder comú envers el qual tots els individus concurrents al pacte hipotètic (i.e. tots els ciutadans) han renunciat a la seva llibertat absoluta i a fer ús de la seva pròpia força. D'altra manera, l'òntica que derivaria d'individus plenament lliures i sense restriccions conduiria al conflicte, amb la concurrència de les passions i dels interessos tot sovint divergents.

D'altra banda, en el cas de Lenin, l'estat hem vist que es defineix fonamentalment com una *força especial de repressió* que també té l'objectiu de restringir la llibertat dels individus, en aquest cas, com a instrument per perpetuar i reproduir les condicions estructurals de dominació de classe. A partir de l'articulació d'una maquinària militar i burocràtica, l'estat modern consolida un poder per sobre de la societat al servei dels interessos del capital, com a *dictadura de la burgesia*. Però fins i tot amb la presa del poder per part del proletariat, disposant-se llavors al servei dels interessos del treball, la *dictadura del proletariat*, en tant que estat que és, el seu propòsit fonamental continua sent repressiu.

Veiem doncs una clara coincidència material i formal pel que fa a la caracterització d'aquesta maquinària de poder polític que actualment anomenem estat: que té l'objectiu de restringir o reprimir la llibertat humana, concentrant la força pública i l'administració dels assumptes públics, tot situant-se per sobre de la societat. A més, en ambdós casos, això és així sempre que parlem d'un estat en tant que estat, de poder sobirà en tant que poder sobirà, independentment de la forma que prengui. Comparem a continuació els següents passatges de Hobbes i de Lenin:

[1] A les històries i als llibres de política, apareixen altres noms de tipus de govern, com la *tirania* i l'*oligarquia*, però no són noms d'altres formes de govern, sinó que són les mateixes formes a desgrat. Aquells que estan descontents sota una monarquia, l'anomenen *tirania*; i els que es veuen insatisfets amb una aristocràcia, l'anomenen *oligarquia*. Així mateix, aquells que es consideren perjudicats per una democràcia, l'anomenen *anarquia* —que significa manca de govern—, malgrat que no penso que cap home cregui que la manca de govern pugui ser algun nou tipus de govern. Tampoc no considero que, per la mateixa raó, els homes hagin de creure que un govern és d'un tipus quan els agrada o d'un altre quan els desagrada, o quan es veuen oprimits pels governants. (*Lev* XIX: 284)

[2] A més, l'essència de la teoria de Marx sobre l'estat només l'ha assimilada qui hagi comprès que la dictadura *d'una classe* és necessària, no sols per a tota societat de classes en general, no sols per al *proletariat* després d'enderrocar la burgesia, sinó també per a tot període històric que separa el capitalisme de la «societat sense classes», del comunisme. Les formes dels estats burgesos són extraordinàriament diverses, però la seva essència és la mateixa: tots aquests estats tinguin la forma que tinguin, inevitablement són, en una anàlisi final, una *dictadura de la burgesia*. La transició del capitalisme al comunisme no pot, naturalment, deixar de proporcionar una abundància i una diversitat de formes polítiques enorme, però l'essència de totes serà necessàriament una: *la dictadura del proletariat*. (*EiR*, 2017[1918]: 65)

Veiem que, en el cas de Lenin, l'estat respon precisament a la contradicció dels interessos de classe irreconciliables. Així, l'estat tan se val que sigui una monarquia o una república democràtica: si és un estat burgès, sempre serà una dictadura de la burgesia. Alhora, per més que sigui una dictadura del proletariat, com a màxima expressió democràtica, com a estat que és, mantindrà el seu caràcter repressiu, ja que el sol fet que continuï existint l'estat com a tal, es posa de manifest l'existència de la societat de classes com a font del conflicte social. En el cas de Hobbes, el poder sobirà podrà assumir-lo un home o una assemblea d'homes, de manera que podrà articular-se com una monarquia, una aristocràcia o una democràcia. Tanmateix, la seva forma només respon a una qüestió de nombre, a la quantitat de persones naturals que componguin el poder sobirà, no pas l'abast i les dimensions del dret i de la potència sobiranes.

Podríem dir que en efecte Hobbes i Lenin parlen pròpiament de l'estat modern; si bé el primer ho fa des de la fase històrica del seu desenvolupament primigeni, mentre que el segon ho fa en el seu moment de màxima expansió i consolidació. En tot cas, la definició del poder polític respon a l'anàlisi de la realitat material que fan respectivament, tenint un caràcter fàctic i instrumental en ambdós casos, quant a la seva manifestació al real, més enllà de la forma que prengui i del seu contingut normatiu. Per això, Lenin podria coincidir amb Hobbes pel que fa a la necessitat de consolidar el poder sobirà en una primera fase o dictadura del proletariat, en tant que rebutja la possibilitat de suprimir de manera immediata l'estat com a tal, sinó que el proletariat se n'ha de servir com a instrument, erigint-se com a classe dominant, i així poder construir les bases de la nova societat comunista, en una fase superior. És en aquest segon moment, i en la perspectiva o el fi del mateix, és clar, que les posicions d'ambdós autors es bifurquen.

La *bifurcació* entre Hobbes, en la gènesi de l'estat modern, i Lenin, en la màxima consolidació del mateix, així doncs, encamina els seus respectius pensaments polítics vers objectius clarament contraposats; a saber, cap a la recerca d'una eternitat de vida artificial en el cas del pensament hobbesià, i cap a l'extinció de tot estat o comunisme en el cas del pensament leninista. Perquè, tot i que com hem apuntat al principi puguin compartir de manera general un mateix objectiu, és a dir, assolir una pau futura que superi el conflicte al present, aquesta passarà per vies diferents: el perfeccionament constant de les condicions de sobirania com a única garantia per a la pau, com defensa Hobbes a través dels mecanismes d'immortalitat artificial (malgrat que sigui amb un disseny incert); o bé la superació de tot estat, en la superació de les contradiccions de classe que el fan necessari, com defensa Lenin, que rebla: «totes les revolucions anteriors van perfeccionar la maquinària de l'estat, i allò que cal fer és trencar-la, destruir-la.» (2017[1918]: 55).

Aquesta diferència, o fins i tot podríem dir antagonisme, pel que fa a les posicions polítiques d'ambdós autors, malgrat compartir com hem vist un mateix punt de partida i un mateix objectiu final, en els termes més generals d'evitar la guerra i assolir la pau, responen com és obvi a posicions epistemològiques i doctrinals clarament diferenciades, més enllà de la diferència de context respectiu. Podríem anotar, però, que un aspecte rellevant pel que fa a aquesta oposició és el fet que per a Hobbes la guerra és producte de la condició natural humana, quan aquesta s'expressa amb plena llibertat. En canvi, per a Lenin la guerra de classes no és una condició natural, sinó artificial —en termes hobbesians—, és a dir, respon al domini

de classe produït per la burgesia. Per això, en el primer cas, cal introduir restriccions per evitar la guerra, mentre que en el segon cal prendre el control d'aquesta força repressora, justament amb l'objectiu que les restriccions puguin enretirar-se en una fase posterior.

Des de la perspectiva dels estudis hobbesians, revisar atentament la recepció de Hobbes per part de Marx i Engels, pot ajudar a dilucidar quin és l'abast real de l'impacte que ha tingut la filosofia política del filòsof de Malmesbury més enllà de les recepcions ja constatades per part del iusnaturalisme o l'utilitarisme. Pel que fa als estudis marxians, reconèixer la imbricació de certes premisses hobbesianes en la filosofia política marxista, pot contribuir de manera molt eloqüent en les discussions sobre la teoria del poder polític. Més enllà d'això, ambdues perspectives poden ajudar a la comprensió del déu artificial que, a dia d'avui, no s'ha arribat pas a superar.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L. (2011) «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)». Dins L. Althusser (dir.), *Sur la reproduction*. París: Presses Universitaires de France, 263-306.
- Anderson, K. (1995) *Lenin, Hegel, and Western Marxism: a critical study*. Urbana i Chicago: University of Illinois Press.
- Barata-Moura, J. (1997) «Marx - Lecteur de Hobbes». Dins Hermann Klenner, Domenico Losurdo, Jos Lensink et Jeroen Bartels (ed.), *Repraesentatio mundi*. Colònia: Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz, Jürgen Dinter Verlag für Philosophie, 305-331.
- Barrow, C. W. (1993) *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bidet, J. (1999) *Théorie générale*. París: Presses Universitaires de France.
- Bobbio, N. (1962) «Hobbes e il giusnaturalismo», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 17/4: 470-485.
- (1976) *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*. Torí: Einaudi.
- (1991[1a ed. 1985]) *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate.
- Castellanos Corbera, R. (2021) «De Homine: “quasi ad præcipitium”». L'autonomia de la filosofia política de Thomas Hobbes». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 32: 7-26.
- Castellanos Corbera, R., Torres Morales, B. (2023) «Voegelin on Hobbes. The Idea of an Everlasting Constitution». Dins G. Parotto (ed.), *Democracy and Representation*. Leiden: Brill, 22-39.

- Di Bello, A. (2022) «*Quale Hobbes? Il filosofo inglese negli scritti di Marx e dei pensatori marxisti*». Dins A. R. Gabellone, G. Preite (eds.), *Karl Marx eredità teoriche e nuove prospettive analitiche*. Pisa: Pacini Editori, 215-246.
- Domhoff, W. G. (2005[1967]) *Who Rules America? Power, Politics and Social Change*. Nova York: McGraw-Hill.
- EiR* = Lenin 2017[1918].
- Engels, F. (1968[1876-78/1880]) *Socialisme Utòpic i Socialisme Científic*. Barcelona: Edicions 62 (L'Escorpí).
- Freund, J. (1982) «Karl Marx un admirateur discret de Thomas Hobbes». *Revue européenne des sciences sociales* 61 (La référence Hobbenne du XVIIe siècle à nos jours): 349-359.
- Hirsch, J. (1978) «The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State». Dins J. Holloway, S. Picciotto (eds.), *State and Capital: A Marxist Debate*. Londres: Edward Arnold, 57-107.
- Hobbes, T. (2002[1651-1668]) *Leviathan*. N. Malcolm (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- (1998[1642]) *On the citizen*. R. Tuck, M. Silverthorne (eds.). Cambridge: Cambridge U. P.
- Jessop, B. (1982) *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Nova York: New York U. P.
- Kouvelakis, S. (2007) «Lenin as a Reader of Hegel. Hypotheses for a reading of Lenin's 'Notebooks' on Hegel's Science of Logic». Dins S. Budgen, S. Kouvelakis, S. Žižek (eds.), *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*. Durham: Duke University Press, 164-204.
- Lars, T. Lih (2017) «Not Marx, Not Locke, But Hobbes: The Meaning of the Russian Revolution». *Crisis & Critique* 4/2: 211-233.
- (2018) «All power to the soviets. Marx meets Hobbes». *Radical Philosophy* 2/01: 64-78.
- Lenin, V. I. U. (2016[1917]) *The State and Revolution. Russian/English Bilingual Text* Gran Bretanya: Jiahu Books.
- (2017[1902]) *Què fer? Els problemes candents del nostre moviment*, València: 314 edicions.
- (2017[1916]) *L'imperialisme, fase superior del capitalisme*. València: 314 edicions.
- (2017[1918]) *L'Estat i la Revolució. La doctrina marxista de l'estat i les tasques del proletariat en la revolució* (J. Fontana, tr.). València: 314 edicions.
- Lev* = Hobbes 2002[1651-1668].
- Macpherson, C. B. (1962) *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford U. P.

- Marx, K., Engels, F. (1981) *Werke*. Berlín: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands / Edicions Dietz.
- Marxist Internet Archive* (www.marxists.org). [Última consulta: juliol de 2023]
- Mészáros, I. (2022) *Beyond Leviathan. Critique of the State*. J. Bellamy (ed., tr.). Foster Nova York: Monthly Review Press.
- MEW = Marx i Engels 1981.
- Miliband, R. (1969) *The State in Capitalist Society*. Nova York: Basic Books.
- (1970) «The Capitalist State: Reply to Nicos Poulantzas». *New Left Review* 59: 53-60.
- (1973) «Poulantzas and the Capitalist State». *New Left Review* 82: 83-92.
- (1965) «Marx and the State». *The Socialist Register* 2: 278-296.
- Monserrat Molas, J. (2016-2017) «La fractura del sistema filosòfic de Hobbes: el De Homine». *Convivium* 29/30: 99-121.
- (2018) *Thomas Hobbes: La fundació de l'Estat Modern*. Barcelona: Gedisa.
- O'Connor, J. (1973) *The Fiscal Crisis of the State*. Routledge.
- Offe, C. (1973) «“Krisen des Krisenmanagement”: Elemente einer politischen Krisentheorie». Dins M. Jänike (ed.), *Herrschaft und Krise*. Stuttgart: Westdeutscher Verlag Opladen, 197-223.
- Petruciani, S. (2015a) «Da Marx al marxismo, attraverso Engels». Dins Stefano Petruciani (ed.), *Storia del marxismo*, vol. 1: «Socialdemocrazia, revisionismo e rivoluzione (1848-1945)». Roma: Carocci, 11-32.
- , Piromalli, E., Cesarale, G. (2015b) «Teoria dello Stato e della democrazia». Dins Stefano Petruciani (ed.), *Storia del marxismo*, vol. 1: «Socialdemocrazia, revisionismo e rivoluzione (1848-1945)». Roma: Carocci, 51-96.
- Poulantzas, N. (1968) *Political Power & Social Classes*. Londres: Verso Editions.
- (1969) «The Problem of the Capitalist State». *New Left Review* 58: 67-78.
- (1970) *Fascism and Dictatorship. The Third International and the Problem of Fascism*. Londres: Verso Editions.
- (1976) «The Capitalist State: A Reply to Miliband and Laclau». *New Left Review* 95: 63-83.
- (1978) *State, Power and Socialism*. Londres: Verso Editions.
- Skinner, Q. (2002) *Visions and Politics*. Cambridge: Cambridge U.P.
- Zarka, Y. Ch. et al. (2022) *Hobbes: le pouvoir entre domination et résistance*. París: Vrin.

ELS «ALTRES ASSAIGS» DE JAUME SERRA HÚNTER: INÈDITS CATALANS EN LA SEVA OBRA PÒSTUMA

Jordi JIMÉNEZ GUIRAO, Investigador predoctoral FPU ¹

(Universidad Nacional de Educación a Distancia / Instituto de Filosofía, CSIC)

jjimenez2320@alumno.uned.es | ORCID: 0000-0002-8161-9686

Data recepció: 03/09/2023 | Data acceptació: 16/10/2023

Resum: Els «Altres assaigs» de Jaume Serra Húnter van aparèixer editats en traducció castellana al final del seu llibre pòstum *El pensamiento y la vida: estímulos para filosofar* de 1945, publicat a Mèxic. L'original en català, en canvi, tot i que també comptava amb uns «Altres estudis pòstums», no incorporava cinc d'aquests textos que van romandre exclusius de l'edició castellana. Una reedició digital bilingüe recent, publicada l'any 2020 per la UNAM, afegeix més confusió al separar aquests estudis pòstums en dos capítols diferenciats. D'on surten, doncs, aquests «Altres assaigs»? Pretenem primer contextualitzar l'aparició d'aquesta obra per poder formular una hipòtesi que reforça la necessitat urgent d'elaborar un catàleg i una classificació acurada de l'obra de Jaume Serra Húnter i deixar d'usar una terminologia equívoca o errònia. Després, dediquem la part principal del text a restituir a la seva llengua original aquests articles que només es coneixien fins ara en una traducció de Pere Matalonga. | Paraules clau: Jaume Serra Húnter, filosofia catalana, història intel·lectual, exili

THE «OTHER ESSAYS» OF JAUME SERRA HÚNTER. UNPUBLISHED CATALAN WRITINGS IN HIS POSTHUMOUS WORK

Abstract: Jaume Serra Húnter's «Other Essays» were published in Spanish translation at the end of his posthumous book *El pensamieto y la vida: estímulos para filosofar* of 1945, published in Mexico. The Catalan original, on the other hand, although it also included «Other posthumous studies», did not include five of these texts, which remained exclusive to the Spanish edition. A recent bilingual digital reprint, published in 2020 by UNAM, adds further confusion by separating these posthumous studies into two distinct chapters. So where do these «Other Essays» come from? We first aim to contextualise the appearance of this work in order to formulate a hypothesis that reinforces the urgent need to draw up a catalogue and a precise classification of Jaume Serra Húnter's work and to stop using misleading or erroneous terminology. We then devote the main part of the text to resituating in their original language these articles, which until now were only known in a translation by Pere Matalonga. | Keywords: Jaume Serra Húnter, Catalan philosophy, intellectual history, exile

1 Investigador en formació a la «Escuela Internacional de Doctorado de la UNED, Doctorado en Filosofía». Aquest article s'inclou en el projecte «La filosofía Iberoamericana del siglo XX y el desarrollo de una razón plural» (PID2022-138121NB-I0).

1. EL PENSAMENT I LA VIDA. L'OBRA PÒSTUMA DE SERRA HÚNTER

L'obra de Jaume Serra Húnter (1878-1943), primer catedràtic d'història de la filosofia i rector de la Universitat de Barcelona, pateix avui un oblit considerable. Tret d'alguna excepció (Serra Húnter 2010, 2020), mai no s'han reeditat els seus textos. El mateix podem dir dels seus escrits inèdits, ja que després de 1945 només trobem publicats els *Problemes de la vida contemporània* (1985), uns escrits motivats per la Guerra Civil que van veure la llum mig segle més tard.

Aquest desconeixement general, però, encara augmenta quan ens endinsem en la seva producció d'exili. A banda de les dotzenes d'articles a publicacions periòdiques, encara per inventariar,² i d'algun article aparegut a la *Revista de Catalunya*, Serra va publicar, de forma pòstuma, *El pensament i la vida: estímuls per a filosofar* (1945) al *Club del Llibre Català* que dirigia Miquel Ferrer. Prologada per Josep Carner, i amb un tiratge de només 155 exemplars, aquesta edició va ser una mena d'homenatge que li va retre la Comunitat Catalana de Mèxic, convertint-se en un dels pocs exemples d'assaig filosòfic en català aparegut a l'exili (Manent 1976: 195). Ràpidament oblidada, els pocs lectors que va tenir aquesta obra la van elogiar: Roure Torrent diu que és el llibre «que respon millor a la seva manera d'ésser» (Roure Torrent 1946: 30) mentre que Serra Moret el considera «un model de mètode» i el millor llibre de filosofia en català publicat a l'exili (Serra Moret 1946: 5772). Fins i tot trobem una ressenya d'aquesta edició catalana en anglès, a càrrec del filòsof xilè i professor a UCLA Manuel Olgúin (1947) i gairebé no torna a merèixer l'atenció de la crítica fins el bon estudi que li dedica el professor Jordi Sales (Sales 2018).

Al contrari de la majoria dels seus llibres, *El pensamiento y la vida* (1945) va aparèixer també en castellà, dins de la col·lecció *Monografías filosóficas* del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, encara que Serra mai arribés a ser professor d'aquesta universitat. En aquesta col·lecció, també hi havien publicat antics alumnes seus com Joaquim Xirau (*Lo fugaz y lo eterno*, 1942) o Joan Roura Parella (*Spranger y las ciencias del espíritu*, 1944) però va ser un altre deixeble de Barcelona, Juan David García Bacca, qui li va fer el pròleg, mentre que la traducció és obra de Pere Matalonga. Aquesta edició va ser recensionada per Iso Brante Schweide

2 Estem preparant una publicació que incorporarà els articles filosòfics que Serra Húnter va escriure a l'exili, fet que ajudarà a conèixer millor la seva darrera etapa intel·lectual.

(1945) i Joan Roura Parella (1946), entre d'altres, i és gràcies a aquest últim que sabem que va ser el mateix Serra qui va promoure la publicació en llengua castellana per poder donar a conèixer el seu pensament al país d'acollida.³

Per tal de rescatar-la de l'oblit, la UNAM ha promogut recentment la reedició digital d'aquest llibre, en format bilingüe, dins de la col·lecció *Maestros del Exilio Español en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM* (2020). Aprofitant aquesta reedició, que fa més accessibles uns textos que fins ara eren gairebé introbables, ens hem volgut fixar en una anomalia que ja estava present en les edicions impreses. A l'edició castellana hi ha cinc textos addicionals que no apareixen a l'edició catalana, i que aquesta edició digital categoritza de manera errònia. D'on surten aquests assaigs? Per què només apareixen a l'edició castellana?⁴

2. HISTÒRIA D'UNA EDICIÓ ACCIDENTADA

La veritat és que sabem ben poca cosa de la confecció de la darrera obra de Serra Húnter. Per correspondència inèdita, i segons confessa ell mateix a Josep Conangla i Fontanilles, sabem que a Mèxic hi tenia força material:

A França vaig treballar i estic en condicions de publicar cinc o sis llibres. [Editar] aquí a Mèxic de moment ho veig difícil⁵ i solament en el

- 3 Cf. J. Roura Parella, «Sobre: Jaume Serra Hunter. El pensamiento y la vida». *Filosofía y Letras* 21/11 (1946): 132: «El ilustre maestro deseaba también ser conocido porque su vasta obra escrita en su lengua vernácula era solo leída en Cataluña y su extensa colaboración en la “Enciclopedia Espasa” [...] está condenada a permanecer anónima. Toda su ilusión estaba puesta en esta pequeña obrita, modelo de pasión filosófica sencilla y estimulante, que tenía que servirle de introducción al mundo filosófico y académico mexicano, que tan alto apreciaba. Desgraciadamente su rápida muerte acaecida en Cuernavaca no hace todavía dos años le privó de este placer, cuyas ventas sin embargo le anticipaba ya su imaginación, ayudándole no poco a vivir en sus últimos tiempos».
- 4 A l'edició digital es limiten a assenyalar que «los ensayos agrupados en la sección “otros ensayos”, se encuentran publicados únicamente en español, por lo que en todo momento respetamos su inclusión como parte del proceso editorial original» (J. Serra Húnter, *El pensamiento y la vida: Estímulos para filosofar* [México: UNAM, 2020], 252).
- 5 Quan va ser escrita la carta encara no existia el *Club del Llibre Català*, que es va crear el 1944.

cas de reprendre la publicació de la *Rev. de Catalunya*, cosa que estic treballant, hi podrien sortir alguns capítols. [...] Per ara us puc avançar que dels llibres esmentats solament dos tenen un caràcter tècnic; els altres responen al meu criteri que ja coneixeu, de vulgarització filosòfica amb un cert aire literari. (Carta rebuda de Jaume Serra Hünter del 22 de novembre de 1942; *Fons Conangla i Fontanilles*, ANC1-450-T-488)

Serra finalment va aconseguir reprendre la *Revista de Catalunya*, on hi va publicar «La filosofia de Joan Lluís Vives» (1943) i, ja de forma pòstuma, «La concepció de l'infinít» (1947), dos textos que havien d'aparèixer als números segrestats a França després de la invasió nazi, juntament amb d'altres que mai han vist la llum. Malauradament, no sabem què se'n va fer de la majoria de les obres que aquí anuncia. Molt material es va perdre i d'altre va quedar diluït entre diferents articles que va publicar a l'exili. Només es van arribar a publicar, doncs, dos d'aquests llibres: *Problemes de la vida contemporània*, escrit durant la guerra i acabat a Tolosa —no apareixeria fins a 1985— i *El pensament i la vida* (1945).

El pensament i la vida està originalment escrit en català, com la pràctica totalitat de les seves obres. L'obra s'estructura en quatre capítols, conformats per una seixantena de brevíssimes entrades que en poques ocasions superen la pàgina d'extensió, limitant-se sovint a un llarg paràgraf suggestiu. Aquests paràgrafs, però, només fan sentir si es llegeixen en l'ordre proposat i en un sentit ascendent, com adverteix l'autor a la introducció, fet que demostra que és una obra madurada per Serra abans de morir i no un simple compendi de material arreplegat pels curadors del volum.

Potser per fer-lo més complet, però, els editors van decidir afegir uns «Altres estudis pòstums», un corpus de cinc textos presents tant en l'edició catalana com castellana. Encara que no s'esmenti ni al llibre imprès ni en l'edició digital, dos d'aquests textos no són inèdits ni pòstums. «Entorn del problema del mal» i «Filosofia espiritualista de l'acció» ja havien estat publicats en vida de Serra a la *Revista de Catalunya*, el 1939 i el 1940, respectivament. Desconeixem el motiu pel qual van seleccionar aquests dos escrits i no «La filosofia de Joan Lluís Vives» ni «La concepció de l'infinít», mencionats abans. Aquest darrer sí que era inèdit en aquell moment i acabaria apareixent de forma pòstuma a la *Revista de Catalunya* l'any 1947. Els altres tres escrits, de format similar —una mica més breus— i de temàtica epistemològica, són «Sobre el mètode introspectiu»; «El corrent

subterrani de la consciència» i «Intents empírics de la valoració lògica».⁶ Aquests articles sí que eren inèdits, però no en coneixem la procedència.

Els cinc articles que només es publiquen en l'edició castellana apareixen a continuació dels cinc que acabem de mencionar, dins del mateix apartat. Així trobem que, si en l'edició catalana hi ha cinc textos dins de «Altres estudis pòstums», a la castellana aquest apartat inclou deu textos i s'anomena «otros ensayos». L'edició digital afegeix més confusió al separar en dos capítols aquests textos, agrupant els cinc primers sota el títol «estudis pòstums» i els cinc darrers sota el títol «otros ensayos». En qualsevol cas, els textos exclusius de l'edició castellana són els següents: «Sobre la psicología de la sinceridad»; «La mejor sanción», «El aislamiento voluntario», «Consideraciones generales sobre el resentimiento» i «La doctrina clásica de la inmortalidad».

Un primer cop d'ull ja fa patent que tenen un format i una extensió molt similar als textos dels «Altres estudis pòstums». De fet, podem convenir que tots aquests textos tenen un format pràcticament idèntic als capítols de *Problemas de la vida contemporània*: textos divulgatius d'unes cinc pàgines d'extensió que reflexionen sobre un tema, més elaborats que els paràgrafs d'*El pensamiento i la vida* però més breus i menys tècnics que els articles procedents de la *Revista de Catalunya*.

La hipòtesi més plausible, tenint en compte la informació que aporta la carta a Conangla i les coincidències evidents de format, és que Serra estaria elaborant un llibre anàleg als *Problemas de la vida contemporània*, aquest cop centrat en les seves vivències d'exili i no tant de la guerra. Si als capítols de *El pensamiento i la vida* hi trobem tastets de la seva filosofia general que apuntalen la seva concepció espiritualista, aquests «Otros ensayos» serien breus capítols de caire més ètic sobre la preeminència de la cultura i els valors superiors en temps convulsos de crisi de la civilització i de crisi personal. Els assaigs que traduïm a continuació presenten a més una clara unitat temàtica. Les seves reflexions sobre el valor de la sinceritat com a virtut, sobre la consciència moral personal com a veritable jutge del comportament, sobre el perill de l'aïllament egoista que defuig la necessitat moral de relació i de compromís social, sobre els efectes negatius del ressentiment i, finalment, sobre les proves clàssiques de la immortalitat de l'ànima mostren que ens trobem davant d'un incipient assaig que avança

6 Aquest text presenta divergències en l'edició castellana (hi ha afegitons del traductor), com remarca l'editor de l'edició digital de 2020.

cap a una sola tesi: la de la superioritat moral de la vida de l'esperit, fins i tot en els temps tràgics que li va tocar viure.

Vista la seva unitat i la seva coherència només queda resoldre el perquè de l'absència d'aquests textos en l'edició catalana, quan amb tota probabilitat estaven escrits originalment en aquesta llengua.⁷ No ho sabem, però considerem que es tracta d'un problema secundari fruit d'una decisió editorial gens transcendent: o bé tenien pensat publicar-los en català en un futur juntament amb altres textos pòstums o bé van considerar que només tenia sentit incloure'ls pel públic lector acadèmic de la UNAM.

Esperem que noves recerques ajudin a contextualitzar del tot els escrits de Serra Húnter. Com a primer pas, però, cal disposar de tots els seus escrits en la seva versió original. Això és el que pretenem fer amb aquests «altres assaigs» que presentem a continuació.

3. CRITERIS D'EDICIÓ

Els textos han estat traduïts al català a partir de l'original en castellà de l'edició digital del 2020, consultant també l'edició de 1945 quan hem detectat algun error tipogràfic. Hem procurat fer una traducció el més neutra possible, respectant l'estil tècnic de Serra però llimant certs barroquismes retòrics propis dels textos acadèmics de l'època, per exemple «dijérase» per «es pot dir» (p. 60) o «Bien es verdad» per «És veritat» (p. 67). Hem eliminat les majúscules en substantius com «ontologia», «cosmologia» (p. 74) o «infinit» (p. 73-75). Hem evitat, però, la simplificació del llenguatge tècnic. Per exemple, encara que no és un mot gaire habitual, hem traduït «trasunto» per «transsumpte» (p. 65). Lògicament, també hem invertit l'ordre d'algunes frases per adaptar-les a la sintaxi catalana, encara que hem mantingut l'estructura original dels paràgrafs, malgrat que alguns tenen una extensió excessiva. En definitiva, hem adoptat les normes actuals de l'Institut d'Estudis Catalans, també pel que fa a l'accentuació dels diacrítics.

7 Tant el pròleg de Garcia Bacca a l'edició castellana (1945) com algunes de les ressenyes aparegudes fan menció a aquests «altres assaigs», lloant la seva qualitat però sense aportar cap informació sobre el seu origen ni la seva aparició només en castellà. A banda que Serra gairebé sempre escrivia els originals en català, en les traduccions castellanes enlloc no s'indica que aquests textos no hagin estat traduïts també per Pere Matalonga.

En el transcurs de la traducció hem trobat marques de l'original català, ja que no són infreqüents expressions correctes en castellà però més genuïnes en català com «instante fugitivo», que hem traduït per «instant fugisser» (p. 72).

BIBLIOGRAFIA

- Fons Josep Conangla i Fontanilles*. Arxiu Nacional de Catalunya. ANC 1-450.
- Manent, A. (1976) *La literatura catalana a l'exili*. Barcelona: Curial.
- Olgúin, M. (1947) «Review of *El pensament i la vida*, by J. Serra Hunter». *Books Abroad* 21/2: 209. [<https://doi.org/10.2307/40086339>]
- Roura Parella, J. (1946) «Sobre: Jaume Serra Hunter. El pensamiento y la vida. Estímulos para filosofar, trad. Pere Matalonga». *Filosofía y Letras* 21/11: 132-134.
- Roure Torrent, J. (1946) «El pensament i la vida». *La Nostra Revista* 1: 29-30.
- Sales, J. (2018) *Escrits de filosofia catalana*. Cabrera de Mar: Galerada.
- Schweide, I. (1945) «Sobre: Jaume Serra Hunter. El pensamiento y la vida. Estímulos para filosofar, trad. Pere Matalonga». *Boletín bibliográfico del Centro de Estudios Filosóficos* 18-19/5: 22-23.
- Serra Húnter, J. (1945) *El pensament i la vida. Estímuls per filosofar*. Mèxic, D.F.: Club del Llibre Català.
- (1945) *El pensamiento y la vida. Estímulos para filosofar*. Mèxic, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras.
- (1985) *Problemes de la vida contemporània*. Barcelona: Columna.
- (2010) *Escrits d'història de la filosofia catalana* (I. Roviró, X. Serra, eds.). Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia / Universitat Ramon Llull.
- (2020) *El pensamiento y la vida: Estímulos para filosofar: Estudios póstumos: otros ensayos*. Ciutat de Mèxic: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serra Moret, M. (1946) «Un llibre pòstum de Serra-Hunter». *Ressorgiment* 355: 5771-5772.

JAUME SERRA HÚNTER,
«ALTRES ASSAIGS»

I. SOBRE LA PSICOLOGIA DE LA SINCERITAT

Els homes, tots els homes, ens devem a la veritat, però pocs deures són infringits per l'home tan sovint i de maneres tan variades. Aquesta duplicitat, de la que pocs se'n lliuren espontàniament, constitueix un singular contrast vital. Quan descendim de les altures de l'ideal i de la ciència normativa veiem que és forçós transigir o rectificar apreciacions que abans teníem per lleis veritables. En realitat, qui no ha ocultat algun cop el seu pensament?. Existeixen nombrosos subterfugis per defensar tal actitud; són tants i tan peremptoris que la propensió cap a ells esdevé en nosaltres poc menys que irresistible. D'altra banda, com podríem ignorar que hi ha propòsits en la vida el fracàs dels quals depèn només d'haver emergit a l'exterior abans d'haver assolit la plena maduresa?

Creiem que s'ha d'aplicar a aquesta teoria el raonament lògic anomenat de justificació, les premisses del qual solen ser judicis afectius o de valor. En realitat, el que passa és el següent: la persona està convençuda de la norma de conducta que ha de seguir, però com que el seu acompliment implica una gran quantitat de sacrifici, no dubta a presentar-se inconscient o ignorant dels hàbits socials o de la llei. Des de la prudència, que obliga a callar veritats, fins al cinisme, que no reconeix límits, hi ha una infinitat de matisos, graus o classes que determinen altres tantes etapes successives i encara contradictòries de la conducta personal.

Tot i que es tracta d'una activitat interior, el pensament, reclòs d'entrada dins de les fronteres d'allò subjectiu, bastant reticent a mostrar-se externament en tota la seva integritat, avar de si mateix, no tarda a escolar-se de manera espontània per la via del llenguatge. Primer es dirigeix a les dades sensorials, que estima en part anòmales, donada la impossibilitat de reduir-les a pura immanència. Però ben aviat reacciona contra aquesta aparent contrarietat i, a partir de llavors, es pot dir que es contagia d'aquell afany d'exterioritat i objectivació, manifestant-se ben aviat en ell certa propensió a sortir de l'aïllament, la qual s'accentua conforme creix en intensitat. A l'advertir el subjecte aquesta mena de claudicació, sembla reaccionar en el sentit de l'esforç voluntari, que iniciat pel mer intent, es dirigeix a la plena resolució. Aleshores l'esperit s'afanya a tancar les portes del món

circumdant; però sovint se sent incapaç de contenir el corrent imperiós de les idees. En aquestes condicions la simulació, que és el pol oposat de la sinceritat, resulta impossible, i el pensament aliè s'agermana per simpatia amb el pensament propi.

Aquest sembla ser el curs general de la vida representativa. Podem, per tant, considerar la sinceritat com a actitud normal de la intel·ligència. Només així conspira la raó en favor d'una concepció adequada del món. Ha estat un error, d'abast fins a cert punt incommensurable, confiar a normes abstractes la regulació de la consciència; vici nascut al seu torn d'altres errors: els d'una psicologia tendenciosa i una ètica plena de prejudicis seculars. L'amor i el culte a la veritat no poden revestir formes idolàtriques. Segons deia Llull, ens llancem al saber com una espècie d'ardor que ens impulsa cap a la Veritat Suprema, de la mateixa manera que sentim repugnància i odi per la falsedat, de qualsevol mena que sigui. Ser sincer és realitzar un dels fins de la intel·ligència humana.

Són les ètiques de tipus acomodatici les que han afavorit en certa manera la psicologia de la simulació. Efectivament: en elles l'acció és valorada segons els resultats, útils o no, que es desprenen d'aquesta. L'acció, així, en general, sense afegit ni qualificatiu, no representa encara un problema per a la moral. Com que els sistemes idealistes veuen en la intenció l'arrel última de la moral subjectiva, es pot parlar d'una responsabilitat de les ocultacions, les quals, encara en l'aspecte psicològic, arriben a deformar la fesomia de l'individu; deformació que tant pot obeir a la voluntat humana per inhibició, com a la intel·ligència per mandra habitual. Fossin quines fossin les conseqüències externes d'un voler conscientment ordenat, la seva força ètica resideix en la transparència dels mòbils el valor dels quals ha estat reconegut per la resta d'individus de la comunitat.

Duent el problema de la sinceritat a un altre pla, s'ha pretès fins a l'excés emparellar els conceptes de simulació i escàndol. Per evitar un mal conegut i fins i tot consentit, es produeix una pertorbació de tipus ideològic no inferior per les seves conseqüències a la que es vol prevenir o sanar. Hi ha qui suposa que es tracta d'una interpretació errònia del deure d'expressar la veritat. Tenim un exemple, ben eloqüent per cert, en el cas de la confessió de les pròpies faltes o debilitats; tal confessió, fruit d'una sinceritat conscient, pot arribar a ser exemplar, no només per al culpable, sinó també per aquelles persones que coneixen els seus errors o els sospiten.

La simulació sovint adopta la forma del que s'ha anomenat antonomàsticament cinisme o contumàcia. Veiem, doncs, quins són els perills que reporta la desvaloració de la sinceritat o el nostre allunyament d'ella. Sem-

bla a primera vista que aquesta actitud moral per excel·lència que consisteix en ser sincer implica certa postura ingènua capaç de procurar no pocs contratemps a la vida. Fins i tot admetent que això sigui cert, pitjor ens va amb l'actitud contrària, perquè la falta de sinceritat, revelada per igual en el pensament i en la paraula constitueix un atemptat a la integritat moral de l'individu. No és lícit confiar a l'atzar la revelació íntima de certes emocions, sobretot respecte a les persones.

Convé insistir en alguns tòpics, encara que ja semblin gastats per l'ús. La veritat no pot mai ser causa del mal; en tot cas, són les circumstàncies les que fan derivar les conseqüències del saber autèntic cap a fins aliens a la veritat. El temor a la veritat és una covardia de l'esperit; silenciar la seva existència és exposar-se al contagi de l'error. Qui acostuma a ocultar-se la realitat de la seva vida interior és com si inventés una segona personalitat; és el subjecte que sense voler s'enganya a si mateix. La hipocresia i la mentida no només fan mal als altres, sinó que de fet reverteixen en el jo que les empra. No podrà mai conèixer l'abast de la paraula i el pensament propis aquell que afirmi el contrari d'allò que sent.

En el cercle dels costums vulgars —que, tot i el seu arrelament, no han aconseguit mai prescriure contra la llei moral— s'ha fet de l'engany una arma contra els adversaris; però aquesta arma és perillosa, ja que pot ferir a qui l'empra. I és així perquè un dels perills més grans per la pau interior és aquella mena de duplicitat que es crea el mateix individu a través de la simulació. L'home s'acostuma a la reticència, al silenci; en una paraula, a l'ocultació. Respecte als altres es mostra estrany i esquiú; respecte a si mateix es debilita la seva facultat de reconeixement. No és rar que es torni irrecuperable el sentit de la personalitat; al contrari: molts temperaments habituats a una constant inhibició d'aquella naturalesa acaben per deformar el seu caràcter, deixant de veure precisament allò que voldrien veure.

L'home franc i obert que sent la doble necessitat de servir-se de si mateix i servir als altres contrasta amb el tipus del simulador. L'autoformació és obra conjunta de l'individu i de la col·lectivitat. Per part de l'individu és un treball que no cessa i que comença quan apareix la consciència rudimentària i acaba amb l'extinció de la vida. A una tasca d'aquesta mena ens lliurem tots els homes amb tanta més intensitat com més gran és la convicció del nostre destí. El més interessant en aquest cas és que l'autoformació requereix sobretot la pràctica de la sinceritat amb un mateix. No aparentar ni més ni menys del que l'home és en realitat: això no suposa mai una minimització del valor de la persona i, en canvi, representa el principi fonamental del deure de la veritat.

Reconeixem, tanmateix, que al marge d'aquest deure sorgeixen inclinacions morboses. Són una mena de vegetacions que s'esforcen per obtenir el predomini en la formació del caràcter. S'interposen en el curs de l'existència i són un testimoni constant de la dualitat de la nostra naturalesa, contra la qual és necessari lluitar en tot moment i en tota situació. I no existeix més que una possibilitat de sortir triomfant d'aquesta lluita: és el manteniment de la unitat en la norma de conducta. Es produeixen freqüents suggestions originàries de l'exterioritat, vinguin d'on vinguin, les quals ens col·loquen en un estadi d'indecisió o dubte. Ens trobem en la cruïlla de dos camins, fins ara desconeguts; estem exposats a l'error en l'imminent elecció, però si l'intent és pur i el propòsit ferm, no haurà de ser-nos difícil el retorn al nostre lloc d'origen. Sí: podrem emprendre de nou la ruta del deure, únic títol que perennement ennobleix l'home.

2. LA MILLOR SANCIO

Comptar amb els resultats de l'activitat deliberada ha estat sempre una condició de la vida humana. L'home és un animal previsor, amb la consciència de ser-ho i amb la seguretat que arribarà a la meta del seu destí. Per aquesta raó considera i inspecciona, per dir-ho així, tot el procés de l'acció, des dels seus orígens fins a les últimes conseqüències. Res del que passa al seu interior li és aliè, siguin quins siguin els mòbils que hagin despertat les seves potencialitats anímiques. I es pregunta l'home quina serà la realització definitiva del propòsit que avui inicia de manera espontània i gairebé inconscient.

Passa sovint que se li ofereixen diferents camins a la voluntat, encara que es tracti d'un projecte determinat que no presenta el menor dubte sobre el seu contingut. Aquesta és una prova inequívoca que vivim en un món contingent i finit; però només l'home té consciència d'aquesta finitud, d'aquesta contingència. Quan creu tenir al seu abast les causes i les raons d'un procés; quan, consegüentment, es considera capacitat per augurar les seves derivacions successives, aquestes prenen una orientació insòlita i desconcertant.

Aquest contrast de les variacions còsmiques i aquella inestabilitat de les previsions humanes, ens obliguen a una constant rectificació, però, en canvi, constitueixen l'incentiu més poderós de la ment humana. La pregunta està sempre als llavis de qui es preocupa del seu ésser i del seu destí. Per què una llei, que sembla sòlidament establerta, falla en determinats casos? Per què en les etapes d'un procés habitual hi interfereixen causes insospita-

des? Com s'explica que la finalitat d'un esdeveniment sigui sovint diferent dels seus antecedents naturals? Consideracions semblants ens porten a pensar que sobre les coses d'aquest món circumdant no exercim l'acció efectiva que creiem imposar a les nostres pròpies determinacions voluntàries.

D'aquí neix precisament, en el camp psicològic, el dualisme irreductible entre un fet de sensació i un fet de pensament; del primer no en som causa, i menys encara causa lliure; però no passa el mateix respecte al segon: aquest forma una sola naturalesa amb nosaltres, coneixem les seves condicions i, generalment, podem fins i tot regular-ne el procés. Heus aquí, doncs, el primer indici d'una mena de títol de propietat que ja ningú, per fort que sigui, podrà arrabassar-nos. Aquesta propietat, a la vegada que ens converteix en subjectes dotats de drets inalienables, crea deures que transcendeixen l'esfera individual, essent, per això mateix, exigibles en nom de la fraternitat humana. La resistència moral de la nostra persona és posada a prova gairebé constantment. D'altra banda, mai no ha estat possible una previsió absoluta dels esdeveniments ni en allò que respecta a l'orientació que puguin prendre ni pel que fa als efectes de realitat més visible. Només els resultats obtinguts per la pròpia experiència ens serveixen de guia en aquesta insistent demanda de la vida. L'esfera de la responsabilitat coincideix amb la de la deliberació de la voluntat i amb la del domini de l'acció; més enllà, les lleis, els costums, l'opinió dels altres poden ser motius de coacció, però la consciència queda neta de culpa sempre que la puresa de la intenció acompanyi els nostres actes.

No existeix sanció més eficient ni més humana que la sanció interior, present en tots els moments i incidències de la nostra conducta. És també la que suposa menor violència per a l'individu; tanmateix, és la més intensa i la més persistent. Podrem eludir o tractar d'eludir les altres formes de fer efectiva la nostra responsabilitat; però contra el goig o el remordiment interiors res no poden les decisions voluntàries per fermes que siguin. Hi ha antecedents que justifiquen plenament la connexió de l'acte amb la resonància interior que aquest mateix produeix com a conseqüència natural. Són: el fet de viure incessantment amb nosaltres mateixos, la impossibilitat de despersonalitzar-nos, l'hàbit que lluny de desdoblar la naturalesa del jo la referma; en un mot: la unitat indestructible de la persona.

Si assagem el procediment de l'autoobservació, advertirem que és en el pla de la consciència moral on lliurem les batalles més formidables. Sovint creiem que disputem amb els altres quan en realitat ens enfrontem amb nosaltres mateixos. En la sèrie temporal es donen aquells dos moments que creen l'antagonisme: el primer representa una norma estabilitzada de con-

ducta; l'altre és la seva rectificació o contradicció. Ens endinsem llavors en les profunditats de l'ànima, en les quals ens veiem com som realment, sense les ombres de la projecció somàtica que acompanya la vida sensorial.

Gràcies a la nostra facultat de concentració és possible el reconeixement del nostre passat. En aquest passat reviuem les imatges, si no amb la claredat i perfecció de la visió present, com a mínim amb aquelles línies i contorns que afavoreixen la seva objectivitat i identificació. Aquesta espècie d'examen interior seria una mena de reproducció de nosaltres mateixos, una representació íntegra de la persona o una afirmació de la independència individual. El poder de l'abstracció permet seleccionar les imatges i fixar-ne les facetes preferides.

Ara bé, situat l'esperit en aquesta posició, el problema de l'ésser cedeix el seu lloc al problema del valor. En el moment de la contemplació interior, no triguem a desentendre'ns de les pures representacions per a fixar-nos en les actituds intencionals. Ben típicament podríem dir que no és la consciència psicològica, testimoni de la nostra vida interior, el que ens interessa, sinó la consciència moral, acusador i jutge dels nostres propòsits i accions. És possible que sigui aquest un tret poc estudiat de la vida humana; els filòsofs li han concedit poca atenció, pel fet d'haver-se dedicat exclusivament a determinar les condicions de la realitat interna.

Sembla lògic, doncs, que el sentit que nosaltres atribuïm als nostres actes sigui també el que més influeixi en la seva valoració. Ens inclinem a acceptar com a fets, sovint fills de la fatalitat o de la coincidència, totes aquelles situacions espirituals creades al voltant d'un problema de psicologia individual o social. No hem d'oblidar, tanmateix, que l'estudi i l'obtenció dels resultats són obra de la pròpia voluntat. Difícil o no, la solució ens pertany. Estem convençuts que existeixen deures ineludibles i que la inhibició o la indiferència constitueixen actituds vituperables en tots els casos en què es posi en joc quelcom relatiu al nostre perfeccionament moral.

Només la sensibilitat mal dirigida és capaç d'exercir sobre nosaltres una influència depriment. En canvi, orientada per la raó, és a dir, per les idees absolutes de la veritat i del bé, reaccionarà a favor de la solució moral del problema. Ningú no ignora que, tractant-se de la sanció, és el sentiment, amb la seva màxima complexitat, qui decideix sobre el valor de la persona. Els motius del dinamisme ètic de la consciència cal anar-los a buscar en l'atractiu de la virtut i en la repulsió del vici; motius als que s'associa la sanció corresponent d'alegria o de dolor, de goig o de pena, de sort o de desgràcia. La resta de formes de sanció en l'ordre de la conducta humana són un transsumpte de la sanció imposada per la consciència anomenada

«interior». Pot donar-se el cas que aquelles sancions siguin burlades; no així la interior: aquesta constitueix l'únic criteri impossible de defugir perquè és l'expressió més pura de la raó pràctica de l'home.

3. L'ÀLLAMENT VOLUNTARI

Vivim una doble vida, i això fa que de vegades ens faci la impressió que posseïm una doble personalitat. Es tracta de la vida dels sentits, lligada a les coses externes, als objectes materials, a les realitats tangibles, i de la vida interior, que és successió ininterrompuda d'actes, intencions i apetències. La normalitat de l'home exigeix el paral·lelisme de dues vides, i qui diu paral·lelisme, diu igualment, compatibilitat o interferència. La normalitat, tanmateix, sol ser una abstracció, si no és en realitat una utopia. Són particularment les variacions de qualitat i intensitat les que determinen la progressió de la vida humana i, per tant, són formes de desequilibri les que condicionen el seu funcionament.

Hi ha caràcters que busquen espontàniament l'aïllament; homes que per pròpia voluntat s'aparten del contacte amb els altres i de qui es diria que temen per igual el contagi dels defectes i el de les virtuts. Defugen les situacions que poden crear la relació social, qui sap si per un afany d'espontaneïtat egoïsta. La psicologia individual topa amb dificultats serioses per determinar fins a quin punt els temperaments inclinats a l'egolatria són responsables de les seves actituds. Llavors ens preguntem si es tracta d'una tendència irresistible de la persona o d'una convicció reflexiva adquirida a base d'influències.

Molts problemes contemporanis han nascut de la falta de contacte espiritual entre els individus i els nuclis col·lectius. L'incompliment de les normes d'ajuda mútua entre els ciutadans, normes que provenen de la mateixa arrel de la naturalesa humana, ha creat múltiples formes de separació espiritual. Les castes, les classes, els partits es van perpetuant perquè els privilegis han adquirit totes les característiques d'un estatisme habitual. Els dictàmens d'una voluntat extraviada s'han convertit en normes inexorables de conducta.

Però fins i tot aquest aïllament no és res si se'l compara amb aquell altre aïllament que es produeix en la mateixa persona; aquest últim és com una mena de buit que difícilment podrem omplir si no actua de manera ferma i constant la voluntat de decisió. Oblit, descuit, negligència: de tot això participa la desintegració de la persona. Heu pensat algun cop si existeix

quelcom més dolorós que el fet de no reconèixer-se a un mateix? Distreure's de les facultats que un mateix posseeix equival a prescindir de la misió que ens imposa la pròpia individualitat. L'oblit d'un mateix pot arribar a tal extrem que el subjecte obeeixi simultàniament sistemes de conducta diferents i fins i tot antagònics.

El que dona a la personalitat la seva màxima fortalesa és la solidaritat amb el passat de la seva vida. En canvi, la ruptura amb aquest passat la debilita o deforma. És veritat que les interferències d'ordre moral substitueixen a les facultats de naturalesa estrictament psicològica, car al cap i a la fi és el sentiment del deure el que domina en el camp de la pura consciència receptiva. (Diem sentiment intencionadament: perquè en la fixació dels termes del deure intervenen els factors més diversos, que van des de la simple impressió orgànica fins als límits de la valoració absoluta dels nostres actes).

L'origen de totes les desviacions de la vida íntima de l'home està en la contraposició d'aquests dos mons: el de l'ésser i el del deure. Per a alguns teoritzadors del problema, «som una persona, però es diria que aspirem a ser una cosa». Una cosa pensant, per descomptat, però rígida i inalterable com els objectes materials que ens envolten. Es produeix llavors una mena de desequilibri i d'instabilitat; ens busquem interiorment i no ens reconeixem, ni en les obres ni en els propòsits. És com si a cada moment perdéssim el control de la nostra activitat o no disposéssim d'un criteri segur per identificar la nostra persona. El jo està absent de tot el seu procés històric. S'ha volgut petrificar, quan en realitat es troba submergit en un perpetu esdevenir. Heus aquí, en resum, la conseqüència lògica de l'aïllament col·lectiu: primer ens absentem de la comunitat, i més tard de nosaltres mateixos.

El passat acumula els actes a la manera dels residus habituals que formen la segona capa de la nostra naturalesa. De vegades són encerts que ens acosten a la nostra perfecció; d'altres són actituds que ens aparten d'ella; però uns i altres, qualsevol que siguin el seu sentit i eficàcia, s'agrupen al voltant del jo i constitueixen el fons de les primeres capes de la nostra conducta. Entestar-se en negar aquest procés, que és la nostra autèntica història, és voler negar-nos a nosaltres mateixos. La vida no és un perpetu recomençar, segueix una línia central invariable, sense que això sigui obstacle perquè se la rectifiqui segons aconsellen l'experiència individual, l'exemple aliè o bé, en abstracte, una norma ètica. És precís considerar-la en la seva totalitat i aprendre a donar-li una valoració en consonància amb les necessitats de cada moment i de cada nova situació espiritual.

El desig de perfecció és inseparable de les nostres activitats. El plaer camina rítmicament associat amb tot el que ens apropa a aquesta tendència tan sobirana; el dolor, amb tot allò que ens n'allunya.

L'alegria en uns casos, en altres el remordiment, ens indiquen la suma del bé aconseguit. No obstant, mai no ha de faltar un criteri racional que ens serveixi de guia en el camí de la perfectibilitat humana. Només quan comença a faltar la confiança en el propi valor, l'ànima se sent inclinada a recloure's en el món de la solitud i el silenci.

El paisatge interior, abans atractiu per les seves bel·leses, s'omple de tenebres, s'omple d'ombres. I no som capaços de distingir els objectes que ens donen l'alegria de viure: la sensació de l'esforç que comença, el sentiment de la resistència vençuda, l'emoció de la necessitat anul·lada, la de la voluntat que no transigeix amb allò inexorable... El nostre jo se sent llaavors alliberat de les influències capaces de pertorbar l'expansió de la seva naturalesa, espontàniament inclinada cap al bé; però quan aquesta situació psíquica, una mena d'anestèsia espiritual, desapareix, immediatament la llum i la claredat s'oculten en la zona del subconscient, arribant a esborrar els estímuls de la pròpia existència.

El món interior està supeditat a l'ambient del món somàtic i del món circumdant. Així, doncs, recloure'ns dins de nosaltres mateixos equival a violentar una llei natural de l'home. Els resultats d'aquest aïllament han de resultar a la força fatals per a l'individu que, orgullosament, se separa dels altres éssers. És com si el diàleg, mètode imprescindible a la vida, es desplaçés de la regió social a l'altra regió més propera a l'esperit, el *soma*, amb el qual està obligat a conviure per llei de la natura. Però sovint el *soma* el traeix o pretén fer-lo el seu esclau. És una il·lusió que s'apodera de la nostra intel·ligència i que és capaç d'anul·lar la nostra voluntat. Creiem que obeam els propis instints de defensa, però de fet, ens rendim inermes als braços de l'enemic.

Què ha esdevingut, doncs, en aquesta espècie de substitució de valors? Hem posat al lloc de la relació intermental la relació psicofísica; al lloc de la superindividual la netament egoïsta; tenim la pretensió d'haver suprimit la dualitat i ens entrebanquem amb l'aparició d'unes divergències que ens condueixen a un antagonisme irreductible. I en aquesta lluita sense esperança de triomf anem consumint les nostres energies, com si visquéssim en una presó i no hi hagués en ella la menor esclatxa per on rebre la llum de la realitat exterior, de la qual, com en caverna platònica, només ens arribessin la projecció de les ombres indefinibles.

4. CONSIDERACIONS GENERALS SOBRE EL RESENTIMENT

La idea del ressentiment constitueix per a alguns la idea central de totes les seves activitats. Tan en la seva fase receptiva comen la seva fase expansiva, el ressentiment es converteix en criteri selectiu o d'orientació. Posats a escollir, no sabríem determinar a primera vista quines són les desviacions més funestes, si les que provenen de l'instint de conservació o les que es deriven de l'aïllament de la persona. Coneixem l'existència d'una forma d'angoixa que sempre ens porta a pensar en el mal que ens fan o ens desitgen els altres; però ignorem la raó per la qual no ens és donat de superar el dolor o la tristesa que ens produeixen la ingratitude, la desatenció a la nostra obra o el desconeixement dels propis mèrits; dolor i tristesa que de vegades revesteixen una persistència i una intensitat quasi morboses, fins a l'extrem que arriben a enfosquir la nostra consciència, normalment inclinada a l'amor i a la humanitat.

La teoria psicoanalítica ha cregut descobrir en la sexualitat la causa originària de totes les variants morals de la persona. Al psicòleg li ha estat fàcil dirigir cap a les profunditats del jo el discórrer de la vida humana de relació, un fet que reconeix el desig d'explicar l'existència i el sentit de fenòmens que, vistos des del pla de la consciència elemental, semblen anòmals. La complexitat inherent a aquells estats psíquics, situacions morals o hàbits humans en general, afavoreixen les interpretacions hipotètiques basades en les tendències naturals de la persona o en la feina que diríem d'inspecció de la intel·ligència reflexiva. L'única distinció que es pot fer respecte a la mencionada pluralitat d'interpretacions és que per a uns les actituds morals són producte d'una acumulació artificial de sensacions i imatges, mentre que per a d'altres són una reacció emotiva dels sentiments superiors de la vida.

El ressentiment pot determinar una nova modalitat de la conducta. La manera habitual de viure comença per canviar la seva trajectòria, adoptant-ne una altra, motivada per una reacció sentimental de desitjos cohibits o simplement incoats. Es dona aquesta variació perquè considerem els altres com a obstacles per a la consecució de les nostres finalitats. Són obstacles reals o imaginaris, hipotètics o provats; no importa: la derivació sentimental és sempre la mateixa. En comptes d'actuar paral·lelament, uns homes s'oposen a d'altres homes; cada individu ens sembla un destorb, un censor de l'obra aliena, un adversari dels propis ideals. Heus ací una primera possibilitat d'antagonisme, origen, per tant, de separació i de ressen-

timent, la qual cosa fa els homes ineptes per al propi pensament i incapaçes de comprendre's i estimar-se.

Encarats a les obres defectuoses, que ho són totes les humanes, convé una actitud benèvola de consell i orientació, però mai de crítica negativa i apassionada. La desvaloració es dirigeix més aviat contra les idees que contra la ment que les ha forjat. La ment és un focus d'individualitat, reducte d'innúmerables qualitats específiques. La seva energia està representada per l'amor a un mateix. És quelcom inseparable de l'obra humana, estímul que origina les màximes inquietuds i principi de la pròpia perfectibilitat. Només al voltant de la pròpia personalitat és factible el domini dels impulsos que provenen de la nostra naturalesa animal.

Totes aquestes consideracions desperten en l'individu una estimació de la seva conducta, i seria injust veure en tal actitud un símptoma d'egoisme. Suprimir l'interès que es deriva d'aquella estimació equivaldria a mutilar el quadre de les aspiracions humanes. Sense ell, la intencionalitat seria cega, i la voluntat mancaria de motivació. Al cap i a la fi es tracta d'apreciacions individuals que treballen en el sentit de la pròpia perfecció. Un desig de perfecció, per vehement que sigui, no implica cap usurpació de drets aliens, sinó, en tot cas, exercici de facultats innates.

Negar al nostre jo la possibilitat d'una acció autònoma en la realització d'allò que considera el seu destí, equivaldria a la inhibició, per part del subjecte lliure i responsable, de les tendències que ens són familiars des dels orígens de la vida personal, que no és precisament la vida abstreta que atribuïm a certs éssers de la Naturalesa, sinó aquell gènere de vida caracteritzat per la seva constant creació i rectificació. Així s'explica el fet que la primera capa del ressentiment estigui constituïda per tot el que contribueix a menysprear la persona. En efecte: ¿Com podrà l'home il·lusionar-se amb la idea d'estendre a l'esfera altruista les seves activitats si ha rebut la repulsa de la comunitat dins de la qual s'integra?

És molt possible que la vanitat i l'orgull sorgeixin com a conseqüència de la insatisfacció d'aspiracions nobles i justificades. Vanitat i orgull tenen, per dir-ho així, una doble naturalesa. Són una prolongació morbosa de la personalitat, però solen tenir un contingut real que els fa parcialment aprofitables. Psicològicament se'ns ofereixen com una sortida insospitada d'emocions subconscients, la qual es tradueix en una superabundància de les energies personals que perden el seu nivell normal en perjudici d'una possible col·laboració en una obra de salvació col·lectiva.

Posem ara aquestes observacions en comparació amb aquell estat psíquic complex que hem anomenat ressentiment, espècie de fragmentació es-

piritual que, sense arribar a confondre's amb l'odi, fa que tractem als altres com si aquesta passió animés el nostre món interior. En un pla semblant, i en relació unívoca amb l'apartar els nostres iguals, estan situades l'enveja, força negativa, i l'ambició, de contingut real i positiu. Ambdues poden ésser l'origen de discòrdies i lluites, però mentre aquelles deprimeixen moralment, aquestes estimulen l'home i enalteixen la seva obra constructiva.

No és cosa fàcil descobrir el fil secret que orienta el fons emotiu de l'home cap al ressentiment. Les arrels han de ser profundes, des del moment en què la seva acció perdura a través del temps i pot, fins i tot, operar la transformació del caràcter, a banda que existeixen tipus predestinats a ser presa d'aquella passió negativa i depriment. Ves que no sigui del tot inversemblant l'explicació segons la qual una de les causes del ressentiment és la manca de continuïtat en el tracte. Molts dels judicis equivocats sobre els nostres iguals es deuen a l'absència de compenetració espiritual. L'home que s'acostuma a veure un enemic en l'home és un insensat i un egoista, i per això no pot tolerar el mèrit dels seus companys. Estem obligats a fer l'esforç, de vegades molt dolorós, d'oblidar el dany que podem haver rebut els nostres semblants.

Entre les llacunes de la psicologia social s'hi compta una que és bo de recordar aquí; el tema que ens ocupa hi dona peu. No s'han tingut en compte —aquesta és la llacuna— totes les derivacions ètiques dels estats espirituals de relació. S'ha seguit, fins i tot en les escoles idealistes, la lletra dels primers teoritzadors de la sociologia. Atenint-se ingènuament als fets i a la seva interpretació, la psicologia social no ha sabut veure en les actituds humanes i en les formes generals de vida altra cosa que el resultat d'interferències econòmiques i físiques. El ressentiment obeeix a indicacions naturals que han sofert una depressió atribuïble a qualsevol d'aquestes dues causes: excés de tracte o aïllament.

Un error històric, de gran antiguitat, es pot veure en l'estudi que els primers psicòlegs moderns van fer de les passions humanes. Les passions no són estats fàcilment explicables per elements intel·lectuals. Les idees no formen més que el llaç que serveix de fil conductor d'un estat a un altre del *pathos* individual. Les actituds ideològiques són sempre solidàries dels sentiments, els quals formen com una mena de corrent subterrani. Spinoza l'encertava al donar a la seva obra el nom d'Ètica, però es va equivocar fonamentalment a l'afirmar que l'evolució de la sensibilitat humana podia fer-se intel·ligible *more geometrico*.

5. LA DOCTRINA CLÀSSICA DE LA IMMORTALITAT

Sempre que reflexionem sobre el problema de la immortalitat ve a la nostra ment el record de la tradició platònica, sense que puguem fer res per evitar-ho. Cosa, per altra banda, ben natural. És en el diàleg *Fedó* on per primer cop s'ha donat resposta a una qüestió tan difícil i al mateix temps tan inquietant. Sòcrates conversa amb els seus deixebles moments abans de beure la cicuta. Al límit extrem de la seva vida, quan les ombres del misteri ja havien començat a envair les seves conviccions morals, Plató li cedeix la paraula, i el discurs que pronuncia constitueix, sens dubte, la bella síntesi de l'idealisme espiritualista. Cap monument de l'antiguitat clàssica supera en aquest aspecte a la dissertació platònica. Guaitant enrere, només cal observar el camí recorregut per la filosofia a través dels segles per convèncer-se que, a banda de l'espiritualisme cristià, no és possible trobar una argumentació més sòlida ni més emocionant. El «més enllà» que s'obria davant dels ulls de Sòcrates és per a alguns un enigma, per a d'altres una esperança, per a tots una inquietud. És ben segur que no podríem assenyalar un sol moment de la vida de l'home en què no s'hi interposi, de manera més o menys conscient, la preocupació de la mort. Donem un o altre sentit a les nostres decisions segons quin sigui l'estat emocional determinat per aquella preocupació. Hi ha qui pugui emancipar-se de la idea del seu destí? És concebible una forma d'inquietud més adequada a la naturalesa humana, una confiança més consoladora pel creient, un misteri més obsessionant per l'incrèdul? No seria humà qui no es preocupés mínimament del seu avenir, del possible camí a recórrer després de la mort. Quin sentit tindrien, d'una banda, les accions humanes, i de l'altra, com ens explicariem l'instint de viure si no s'albirés una nova existència al final de la vida present? Aquestes són, certament, les primeres raons adreçades per resoldre el problema. L'estimació de la conducta descansa en motius que van més enllà del temps; i la vida mancaria de tot fonament si només comptés en ella l'instant fugisser.

Acostumats a veure com les coses neixen i desapareixen, hem associat aquest ritme del pensament a la nostra idea d'un demà ple de dubtes i misteri. La vida sencera de l'home és una lluita de resistència constant davant de les forces externes i internes que treballen per aniquilar-lo. I aquesta virtut de resistència, tot i els moments en què es diria que les nostres energies estan pròximes a extingir-se, què és en el fons sinó indicatiu de la realitat d'alguna cosa la destrucció de la qual no és possible en el temps?

Les conviccions referents a aquest problema oscil·len des del més pur

escepticisme (mai tan extremat que es converteixi en negació) fins a l'intent d'una prova matemàtica de la immortalitat. Convé extreure de la pila de raons afirmatives les que arriben a una actitud apodíctica, separant-les d'aquelles altres que romanen en el domini de la màxima probabilitat i, ni cal dir-ho, de les opinions de tipus popular i religiós que registren les diferents èpoques de la història. Per descomptat, és precís assenyalar que el problema de la immortalitat té una significació excepcional, única. S'afegeixen a ell tots els problemes de tipus escatològic. En totes les esferes —la humana, l'univers, la divinitat— que intentem explorar el sentit de la vida, la idea de l'ésser i la idea de la mort se'ns revelen com a immanents en forma perdurable. Si la metafísica contemporània dóna a dia d'avui una clara preferència a ambdues qüestions és perquè reconeix que en el domini de la investigació filosòfica res no és tan inquietant com el futur de la vida humana.

L'erudició ha recollit innombrables dades, pertanyents atots els tipus de cultura, amb el propòsit d'investigar el fons permanent d'una creença inseparable de la raó de l'home. Pot algú negar que l'home aspira a allò suprasensible? Tractem de descobrir en tot el que ens envolta un sentit de persistència, de perennitat. La nostra recerca s'atura a la troballa de l'ésser; però un cop obtinguda la seguretat de la seva existència comença l'esforç de mantenir-la tot i les infinites variacions que produeixen els moviments còsmics.

De mil maneres diferents es pot comprovar l'aspiració, tendència o impuls cap a allò permanent, cap a allò etern. El saber no sembla saber, ni l'acció sembla acció, si no va amb ells un albir d'absolut o d'infinít. Només quan hem aconseguit aturar el curs incessant de les inquietuds, només llavors, en un moment de repòs, donem a la vida un sentit de continuïtat independent del temps i comencem a veure en la mort un positiu alleujament dels nostres sofriments i contrarietats.

Difícilment ens acostumem a la pèrdua d'allò que el pensament, o l'experiència, va haver de procurar-nos. Els greuges d'una falsa amistat ens dolien precisament pel que té d'anul·lador el desengany. La negació mateixa no és en el fons sinó la defensa lògica d'una realitat que es troba en perill. Sintèticament podríem dir que tenim una idea innata de la immortalitat, solidàriament unida a la idea d'ésser.

L'intent més antic d'una demostració racional de la supervivència de l'home la devem a Pitàgores i a Plató. Consistia a recórrer al problema de l'origen de l'ànima. Deixant de banda el mite, es tractava, sens dubte, d'una argumentació no desproveïda d'originalitat. És necessari admetre

una preexistència de l'ànima? Implica sempre la mort un retorn a la vida? El problema no deriva llavors a una qüestió de psicologia o de moral, sinó que penetra ja en els dominis de l'ontologia i la cosmologia.

Les proves platòniques del *Fedó* foren adduïdes en els moments de la tragèdia socràtica. Sense cap mena de dubte, l'emotivitat d'aquell instant i l'afecte del deixeble cap al mestre moribund deurien influir en la selecció dels arguments i, principalment, en la manera d'exposar-los. Actualment han perdut ja bona part de la seva eficàcia demostrativa. L'aparat de les proves s'ha modificat amb el temps. El problema ha estat enfocat des d'angles molt diferents. Abans de res, convé establir que es tracta de la immortalitat individual, i encara d'una immortalitat en què la persona tingui consciència de la seva continuïtat en l'ésser. Així és explicable que serveixin per a la tesi de la immortalitat tots els raonaments que demostren l'espiritualitat de l'ànima. No existeixen d'altres més propers a la certesa apodíctica. El concepte de la vida espiritual, el regne dels valors, segons se sol dir avui dia, són els antecedents necessaris i suficients per reforçar la nostra creença en una vida supraterranal, en la qual no és aniquilada la persona ni desconeguda la seva conducta anterior. L'home, fent ús de la seva llibertat, pot fer el que li doni la gana per silenciar aquella veu que surt del fons de la seva consciència, acusadora permanent de les infraccions a la llei moral i de la desobediència als deures que la naturalesa ens imposa. L'home pot fer això; però se sent intranquil, i la seva inquietud dura tant com tarda ell en fer les paus amb aquella consciència seva que es complau en col·locar-lo davant de si mateix, sota la garantia d'una vida que no acaba a la tomba. Aquest ha de ser el do més preuat per a l'home, ja que l'assimila a la Divinitat. No és etern l'home en el seu principi, però sí en el seu destí; i això últim fa d'ell una espècie de déu, ja que el situa en un lloc molt elevat respecte a la resta dels éssers de la naturalesa, creat de manera similar, però desproveït d'aquesta gràcia providencial.

Per aquest camí arribem a aprofundir en el sentit de l'existència humana. Si l'esperit no fos immortal, resultaria contradictòria la nostra comprensió de la persistència il·limitada. Seria un gran absurd el fet de conèixer, i sobretot, veure una cosa que no existeix o que no pot existir. Com més allunyades d'allò temporal i fugisser, més gran i duradora és la fruïció que ens procuren les especulacions intel·lectuals. El sentiment de la pròpia perfecció s'intensifica a mesura que ens aproximem a l'infinit. Desig de saber, alegria per la possessió de la veritat i afany de retenir-la i comunicar-la, són altres graus de l'instint gràcies al qual tenim consciència del nostre destí ultraterranal. Vivim en la certesa que ens espera la mort; sabem que moltes

de les nostres aspiracions no es podran realitzar mai; estem exposats a un eclipsi momentani de la llum intel·lectual i condemnats a una progressiva disminució de les nostres energies... i, no obstant, ni aquestes ni altres formes de limitació ens impedeixen pensar en la vida ni ens impedeixen estimar-la. Pensem en el demà, encara que aquest demà ja no pugui ser per a nosaltres. Si anhelem passar a la posteritat, si ens atrau la glòria, si busquem la fama, si ens agraden els honors, és perquè la vida té un sentit de continuïtat, és perquè la vida continua després de l'existència corpòria. L'ànima d'absolut implica, al seu torn, el reconeixement de la immortalitat humana. Què és la immortalitat sinó una forma de participar de l'infinit?

No es pot negar la nostra tendència a superar la pròpia limitació. Tota recerca humana, no importa el camí que recorri, acaba sempre en els límits d'allò Absolut. Ens creiem immortals, volem ser-ho, pensem apodícticament que la supervivència és un atribut essencial de l'ànima humana. Fem un breu comentari a aquestes afirmacions. En primer lloc, quin dubte hi ha que creiem en la immortalitat? És aquesta, precisament, una creença que ens acompanya al llarg de tota la vida. En els motius de conducta descobrirem sempre com un eco llunyà d'aquella fe que ens deslliura de la immoralitat i del materialisme. A més, la voluntat i l'impuls, el desig i la inclinació, tendeixen a una perpetuïtat d'aspiracions i d'ideals. Analitzant la nostra interpretació de la vida del pensament, anem a parar a la idea que la mort consisteix només en un canvi aparent de les condicions de vida. La intel·ligència busca i troba allò absolut; la intel·ligència capta allò absolut i d'ell es nodreix; la intel·ligència viu i gaudeix al món de les idees, això és, d'allò etern, d'allò infinit. No fa falta, doncs, recórrer a cap subtileza dialèctica per arribar a la conclusió que l'ànima segueix vivint després d'haver-se separat del cos.

Poc importa que l'espiritualisme s'hagi desviat dels seus orígens, degenerant en doctrina idealista pura o deformant-se en concepció panpsíquica. Avui dia retorna ja a la seva ascendència platònica. Noves especulacions fan actual i rediviva la creença en la immortalitat. Psicologia, sociologia, ontologia, teodicea, filosofia i història de la religió coincideixen a assenyalar aquest problema com el més important de la filosofia de l'esperit. Expira l'era materialista, i la filosofia, que ja va deixar de ser agnòstica, aborda novament els vells problemes, les solucions metafísiques dels quals fan respecte fins i tot a la mateixa ciència.

MARTHA NUSSBAUM. *THE CAPABILITY APPROACH*: LAS EMOCIONES ÉTICAS Y LA JUSTICIA PARA ANIMALES NO HUMANOS

Elisa GOYENECHEA, Universidad Católica Argentina
elisagoyenechea@uca.edu.ar | ORCID: 0000-0003-0219-8957

Data recepció: 25/04/2023 | Data acceptació: 22/06/2023

Resumen: Examinamos el enfoque de las capacidades (CA) de Martha Nussbaum como una teoría de justicia y explicitamos las condiciones de una vida *florecente*.¹ La tesis que guía nuestro trabajo es que el alcance cognitivo de la afectividad, un tema caro a Nussbaum, le permitió teorizar allende las éticas prevaletientes centradas en el hombre. Las «emociones éticas» habilitan el desplazamiento del CA y el reconocimiento de derechos en animales no humanos. El asombro, la compasión y la ira proactiva² (*Transition-Anger*),³ fundan una idea rudimentaria de justicia para los animales no humanos basada en el CA. | Palabras clave: Nussbaum, capacidades, vida floreciente, justicia, animales.

MARTHA NUSSBAUM. *THE CAPABILITY APPROACH*: LES EMOCIONS ÈTIQUES I LA JUSTÍCIA PER A ANIMALS NO HUMANS

Resum: Examinem l'enfocament de les capacitats (CA) de Martha Nussbaum com a teoria de justícia i explicitem les condicions d'una vida florent. La tesi que guia el nostre treball és que l'abast cognitiu de l'afectivitat, un tema car a Nussbaum, li va permetre teoritzar més enllà de les ètiques prevalents centrades en l'home. Les «emocions ètiques» habiliten el desplaçament del CA i el reconeixement de drets en animals no humans. La sorpresa, la compassió i la ira proactiva (*Transition-Anger*) funden una idea rudimentària de justícia per als animals no humans basada en el CA. | Paraules clau: Nussbaum, capacitats, vida florent, justícia, animals.

- 1 Nussbaum 2000. Todas las traducciones de las obras de Nussbaum son nuestras, salvo la de V. Altamirano referida en la nota siguiente.
- 2 Reconocemos las limitaciones de la traducción de este término, pero no hemos dado con una mejor. En la edición de Fondo de Cultura Económica de *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, Víctor Altamirano traduce literalmente «ira de transición» (Nussbaum 2018: 68).
- 3 Nussbaum 2023.

MARTHA NUSSBAUM. THE CAPABILITY APPROACH: ETHICAL EMOTIONS AND JUSTICE FOR NON-HUMAN ANIMALS

Abstract: We examine Martha Nussbaum's Capability Approach (CA) as a theory of justice and make explicit the conditions for a flourishing life. The thesis that guides the work is that the cognitive scope of affectivity, a subject dear to Nussbaum, allowed her to theorize beyond the predominant ethics centered on men. «Ethical emotions» enable the shift of CA and the recognition of rights in non-human animals. Wonder, Compassion and *Transition-Anger* found a rudimentary idea of justice for non-human animals based on CA. | **Keywords:** Nussbaum, capabilities, flourishing life, justice, animals.

1. INTRODUCCIÓN: M. NUSSBAUM Y LAS CAPACIDADES

El enfoque de las capacidades [*The Capabilities Approach*] es un marco teórico fundado en tres afirmaciones normativas: primero, el postulado de la dignidad inalienable de los humanos; segundo, la defensa de la libertad para lograr el bienestar (la vida buena); tercero, dicho bien-estar debe entenderse en términos de capacidades y funciones humanas.⁴ Las capacidades son, en sentido amplio, libertades, poderes, funciones y acciones que los animales humanos (y, potencialmente, los no humanos) pueden realizar para desarrollar una vida plena: su oportunidad de estar bien alimentados, formar una familia o socializar, educarse, moverse en un hábitat digno o no sufrir daño innecesario.

En el marco del pensamiento filosófico, el enfoque de las capacidades ha sido la punta de lanza para el desarrollo de varias teorías conceptuales y normativas de diversos órdenes, tanto en filosofía política como en las ramificaciones de la ética. Ha sido un verdadero catalizador de investigación en la ética de la salud pública;⁵ la ética ambiental⁶ y la justicia climática;⁷ y en la filosofía de la educación.⁸ Por último, ha promovido la expansión de los límites de las éticas antropocéntricas y la creación del marco jurídico que contempla los derechos de animales no humanos.⁹

4 Robeyns y Byskov 2021.

5 Anand 2005.

6 Holland 2008; Ballet, Koffi y Pelenc 2013.

7 Posner y Weisbach 2013; Colmenarejo 2012.

8 Castro Cuéllar, Cruz Burguete y Ruiz-Montoya 2009.

9 Sunstein y Nussbaum 2005; Nussbaum 2006, 2023; Sunstein 2002; Momand 2016; Shaw 2018; Ilea 2008.

Le debemos al economista y filósofo indio Amartya Sen la primera formulación del enfoque de las capacidades, que desarrolló en sus publicaciones entre 1980 y 1990. Sus ideas han enriquecido la comprensión pre-*valiente* de lo que se entiende por *desarrollo humano*, pues aportan una alternativa más amplia y humana a las métricas estrictamente económicas, como el crecimiento del PBI *per cápita*. Los modelos tradicionales carecen de una noción de qué actividades somos capaces de emprender (*doing*) y el tipo de personas que somos capaces de ser (*being*). Sen llama a esta nueva categoría *capacidades* y define la vida como un *set* de modos de «ser y obrar/hacer [*doings and beings*]»¹⁰ posibles de desarrollo. La libertad real significa que uno dispone de los recursos, las *chances* y la determinación necesarios para lograr ese *hacer/obrar o ser*, si así lo elige.¹¹ En sus términos, *pobreza* se entiende como la privación de la capacidad de vivir una buena vida, y *desarrollo* se entiende como la promoción y expansión de capacidades. *Pobreza*, en consecuencia, alude a la privación de capacidades básicas y no solamente a una renta magra. Dicha privación puede darse «en una mortalidad prematura, un grado significativo de desnutrición [...], [o en] un nivel elevado de analfabetismo».¹² No se calibra solamente en función de ingresos; pobreza es lo que impide que las personas sean o logren todo lo que tienen por valioso y preferible. Los útiles, los bienes de consumo o la riqueza no proveen una medida apropiada para ponderar rectamente el bienestar referido, porque solo brindan información limitada o indirecta sobre cuán *buena* es la vida.¹³ El *CA* se enfoca directamente en la calidad de vida que los individuos son realmente capaces de lograr. Tal bien-estar se analiza en términos de los conceptos básicos de *funcionamiento* y *capacidad*, que, sin ser sinónimos, se reclaman mutuamente.¹⁴

Tras el enunciado inicial de Sen (Premio Nobel de Economía en 1998), fue Martha Nussbaum quien formuló una versión influyente de la teoría de la justicia basada en las capacidades. A partir de la exigencia indeclinable de la dignidad humana, propone derivar una lista de capacidades centrales para ser incorporadas en las constituciones, de modo que, eventualmen-

10 Sen 1995: 40-43.

11 Sen 1993: 30-31.

12 Giménez Mercado 2016: 110.

13 Identificar el valor de un recurso (una bicicleta) depende de si este le permite a la persona activar un funcionamiento (lograr desplazarse) y no simplemente si su mera posesión genera felicidad (Urquijo Angarita 2014).

14 Sen 1979: 217-220.

te, un umbral mínimo de justicia tenga un alcance planetario. Tributaria de John Rawls, cree que es posible alcanzar «un consenso superpuesto o traslapado [*overlapping consensus*]»¹⁵ sobre cuáles son esas capacidades básicas de vida auténticamente humana, en el que coincidirían las variadas e inconciliables doctrinas comprensivas de bien o las confesiones de fe.¹⁶ Por último, define el enfoque de las capacidades como «una forma de liberalismo político».¹⁷ En todo caso, Sen y Nussbaum inauguraron un campo teórico con valiosas posibilidades prácticas, desarrollado por un número creciente de académicos en humanidades y ciencias sociales. Sen ha declinado formular una lista canónica de capacidades, so pena de paternalismo e imposición universal de una concepción particular del buen vivir¹⁸ (por ejemplo, eurocéntrica y moderna). Formalmente, las define como la libertad real para lograr aquellos modos de ser y obrar que juzgamos valiosos. Dicha formulación de modos de ser y hacer/obrar, «que tenemos razones para valorar», se considera dentro de la literatura de las capacidades, como la definición apropiada, más amplia y compartida.¹⁹

Procederemos en el siguiente orden: En primer lugar (I) presentamos el contexto teórico y el alcance del enfoque de las capacidades. Luego (II), argumentamos que si bien Nussbaum funda su posición inicial en las concepciones estoica y kantiana de la dignidad humana, recurre a Aristóteles para expandirla a los animales no humanos, pues todas las formas de vida son admirables y valiosas por sí mismas.²⁰ Este reconocimiento genera obligación y podría sustentar una teoría de justicia que honre la diversidad de formas de vida. Tercero (III), examinamos el poder cognitivo de las tres emociones éticas. Las conclusiones (IV) recogen los resultados de nuestra investigación y destacan el vínculo entre emocionalidad, cognición y justicia.

15 Rawls 1996: 137. Según Migliore, el neologismo «traslapado» no es adecuado y se inclina por «superpuesto». En cualquier caso, define: «*Overlapped*: en parte igual en parte distinto, que coincide solamente en una parte» (Migliore 2002: 191).

16 Nussbaum 2011b: 75.

17 Nussbaum 2006: 338. La definición se aprecia en que las capacidades específicamente humanas y no negociables son: «The freedom of speech, the freedom of association, the freedom of conscience, political access and opportunity —all these are crucial elements of a society that protects cultural and religious pluralism. By placing them on the list we give them a central and non-negotiable place» (Nussbaum 2011b: 110).

18 Nussbaum 2023: 62-63.

19 Robeyns y Byskov 2021.

20 Nussbaum 2007a, 2023.

1.1. LAS CAPACIDADES. UN ENUNCIADO POSIBLE

En el apéndice de *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Nussbaum²¹ expone un listado tentativo no excluyente de capacidades, junto con una breve descripción de cada una. Justifica esta lista argumentando que cada una de estas capacidades es necesaria para que una vida humana «no esté tan empobrecida que no sea digna del valor de un ser humano».²² Las presenta como derechos morales mínimos de cada ser humano en la tierra y establece la lista en un nivel abstracto. La adaptación, implementación y las políticas públicas consecuentes se realizarían a nivel local, habida cuenta de las diferencias entre las comunidades. Como hemos dicho, confía en que esta lista puede derivarse de un consenso «superpuesto»²³ al estilo rawlsiano y enfatiza que su lista permanece siempre abierta para revisión. Transcribimos textualmente las 10 capacidades inicialmente pergeñadas para animales humanos:

1. Vida. Ser capaz de vivir hasta el final de una vida humana de duración normal y que [...] no se reduzca a que no valga la pena vivirla.
2. Salud corporal. Ser capaz de tener una buena vida que incluya (pero no se limita a) salud reproductiva, alimentación y vivienda.
3. Integridad corporal. Ser capaz de cambiar de ubicación libremente, además de tener soberanía sobre el propio cuerpo, lo que incluye estar seguro contra agresiones (por ejemplo, agresión sexual, abuso sexual infantil, violencia doméstica y la oportunidad de satisfacción sexual).
4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Ser capaz de usar los sentidos para imaginar, pensar y razonar de una manera verdaderamente humana, informado por una educación adecuada. Además, la capacidad de producir obras autoexpresivas y de participar en rituales religiosos sin temor a [...] persecución política. La capacidad de tener experiencias placenteras y evitar el dolor innecesario. Por último, la capacidad de buscar el sentido de la vida.

21 Nussbaum 2000: 70-77.

22 Nussbaum 2000: 72.

23 Migliore 2002: 113-207.

5. Emociones. Ser capaz de tener apegos a cosas fuera de nosotros mismos; esto incluye ser capaz de amar a los demás, afligirse por la pérdida de seres queridos y enojarse cuando esté justificado.

6. Razón práctica. Ser capaz de formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente sobre él.

7. Afiliación.

7.a. Ser capaz de vivir con otros y mostrar preocupación por ellos, empatizar con (y mostrar compasión por) otros y la capacidad de justicia y amistad. Las instituciones ayudan a desarrollar y proteger las formas de afiliación.

7.b. Ser capaz de tener respeto propio y no ser humillado por otros, es decir, ser tratado con dignidad e igual valor. Esto implica [...] protecciones contra la discriminación por motivos de raza, género, sexualidad, religión, casta, etnia y nacionalidad. En el trabajo, esto significa fomentar relaciones de reconocimiento mutuo.

8. Otras especies. Ser capaz de preocuparse y de vivir con otros animales, plantas y el ambiente en general.

9. Jugar. Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10. Control sobre el entorno propio.

10.a. Político. Ser capaz de participar efectivamente en la vida política, lo que incluye tener derecho a la libertad de expresión y asociación.

10.b. Material. Ser capaz de poseer una propiedad, no solo formalmente, sino materialmente (es decir, como una oportunidad real). Además, tener la capacidad de buscar empleo en igualdad de condiciones que los demás y la libertad de registro e incautación injustificados.²⁴

2. JUSTICIA, ÉTICA Y POLÍTICA

2.1. VIDA FLORECIENTE Y *EUDAIMONÍA*. ARISTÓTELES Y LA ESCUELA ESTOICA

El enfoque de capacidades presta atención al despliegue de poderes y tendencias, en principio, específicamente humanos. La posibilidad de una

24 Nussbaum 2000: 77-80.

vida *florecente* depende de una discusión en torno a lo justo y preferible, y el enfoque de las capacidades es una propuesta política,²⁵ pues solo un Estado justo establece el espacio propicio para dicho despliegue. Aristóteles valoraba una concepción preferible del florecimiento humano. Solo un régimen mixto²⁶ aseguraba las condiciones para escoger y vivir una vida buena²⁷ asociada a la formación del carácter. El régimen medio establecía medida en la propiedad, en desmedro de la abundancia *hybrística*. Dicha medida se replicaba en la recta ponderación del medio justo (o apropiado) en afecciones y emociones. En los términos de Nussbaum, no se trata solo de asignación de «recursos [*commodities*]», sino de «crear el contexto en el que una persona pueda vivir bien [...], elegir una vida floreciente».²⁸ En deuda con Aristóteles, argumenta que los deseos (es decir, la justificación del enfoque de las capacidades) no pueden ser de cualquier índole, sino «deseos informados [*informed desires*]»²⁹ que contribuyen a vivir bien.³⁰

25 Nussbaum 2023: 70-79.

26 Aristóteles 2005: L. IV. Sobre los límites de la apropiación que hace Nussbaum del régimen mixto de Aristóteles, puede consultarse el estudio crítico de Manuel Knoll 2014. Sobre los beneficios del régimen mixto, puede consultarse Rus Rufino 2021. Subrayando la libertad en desmedro de cierto paternalismo inevitable que gravita en su postura, Nussbaum valora la performance de la *politeia* aristotélica en estos términos: «La concepción [...] no apunta directamente a producir personas que funcionen de cierta manera. Su objetivo, en cambio, es producir personas que sean capaces de funcionar de esta manera; que tienen tanto la formación como los recursos para funcionar, si así lo desean. La elección en sí se deja a ellos. Y una de las capacidades que el gobierno aristotélico promueve más centralmente es la capacidad de elegir; de hacer todas estas funciones de acuerdo con la propia razón práctica [...]. El gobierno apunta a las capacidades, y deja el resto a los ciudadanos» (citado en Crocker 1995: 160).

27 Nussbaum sostiene que Aristóteles emplea los vocablos feliz (*eudaimōn*) y floreciente (*makarios*) de modo intercambiable. Es decir, vida *eudaimónica* o feliz y vida floreciente (*makarios*) son sinónimos. Nussbaum emplea normalmente «floreciente». Cf. Nussbaum 1988: 147. Advuértase que la profesora de Chicago ya emplea los términos *flourish* y *flourishing* en su tesis doctoral (Nussbaum 1978: 79), veintidós años antes de su propia formulación del *Capability Approach* (Nussbaum 2000). Para una sucinta autobiografía intelectual y referencia a sus obras principales, recomendamos la entrevista de Lucca Scarantino (actual presidente de FISP) a Martha Nussbaum, disponible en: <https://www.law.uchicago.edu/news/interview-martha-nussbaum-anger-disgust-and-love>.

28 Nussbaum 1988: 145 y 148.

29 Nussbaum 2000: 161.

30 Aristóteles emplea los términos *órexis* y *boulesis*, que podríamos traducir *deseo* y *deseo informado*, respectivamente. Véase Pearson 2012.

Por un lado, consigna sus pretensiones normativas diciendo: «Necesitamos una teoría normativa, preferentemente una teoría de la capacidad humana que incluya relatos de igualdad y libertad, y que provea la base normativa que el [mero] deseo falla en proporcionar de manera confiable». ³¹ Por otra parte, pone en evidencia su adhesión a las premisas del liberalismo político, cuando esclarece la formación de deseo informado en contrapunto con valores políticos occidentales, como los lazos ciudadanos, la educación, la igualdad, la libertad:

Promoviendo educación, igual respeto, la integridad de la persona [...] también estamos dando forma a los deseos [*shaping desires*]. Y los deseos formados bajo estas condiciones, es probable que estén más adecuadamente informados que aquellos formados bajo condiciones de aislamiento, analfabetismo, jerarquía y miedo. ³²

La profesora de Chicago halla en la *Ética a Nicómaco* una justificación inicial a la cuestión de las capacidades, pero lo interpreta empleando sus propias categorías. Puesto que somos seres finitos y vulnerables, ³³ carecemos del completo control de nuestras vidas y estamos a menudo a merced de «contingencias imprevistas [*chance* y *luck*]». ³⁴ Actualizamos nuestras capacidades y nos «esforzamos [*striving*]» ³⁵ para llevar una «vida floreciente [*flourishing life*]» ³⁶ genuinamente humana. Dicho esfuerzo o tendencia a mantenerse en el ser y actualizar potencias que conducen una vida feliz es interpretado en clave teleológica aristotélica y, luego, desplazado a los animales. Por un lado, los humanos son «creaturas teleológicas (dirigidas a fines [*end-directed*])», ³⁷ cuyas capacidades habilitan el efectivo «esfuerzo [*striving*]» por realizar el estilo de vida preferible. Los animales también son «sistemas teleológicos», ³⁸ y sus conductas instintivas —aunque pueden ser mecánicas e inmediatas— también son flexibles, pues pueden aprender. En todo caso, siempre son gobernadas por percepciones teleológicas. Este

31 Nussbaum 2000: 144.

32 Nussbaum 2000: 161.

33 Nussbaum 2000: 134.

34 Nussbaum 2001: 59, 319, 1-23.

35 Nussbaum 2001: 13, 14.

36 Nussbaum 2001: 13.

37 Nussbaum 2023: 217.

38 Nussbaum 2023: 71, 90.

gesto teórico, como veremos, le permitirá expandir el CA a otras formas de vida sentiente y exigir reconocimiento y obligación.³⁹

Nussbaum considera que solo con los estoicos aparece con claridad la idea de que todo ser humano, por el simple hecho de serlo, es incuestionablemente digno⁴⁰ y «la idea de dignidad humana [...] es la contribución principal del estoicismo al enfoque de las capacidades».⁴¹ Su valía es independiente de las contingencias de la fortuna, de lo contrario, «los bien nacidos [*well-born*] y saludables, serían más valiosos que los mal nacidos y hambrientos».⁴² Además, los estoicos fueron verdaderos reformistas sociales en educación. En contraste con el *ethos* del momento, extendieron su alcance a mujeres, esclavos y pobres.⁴³ En particular, la filósofa valora la noción de «impulso [*hormē*]», que los estoicos aportaron, pues creían que las categorías aristotélicas (deseo/*órexis*) no aprehendían con suficiente rigurosidad la tendencia innata de los seres vivos a «persistir en su ser [*to persist in their being*]».⁴⁴ Aun así, para los estoicos, los animales «no participan de la comunidad ética»,⁴⁵ es decir, no son creaturas en sociedad, con quienes pergeñar las formas de vida que tenemos por valiosas.

En suma, Martha Nussbaum prolonga los planteamientos clásicos de Aristóteles y argumenta que la mejor organización política conlleva una reflexión sobre lo que se considera el mayor bien para el humano. El CA es una teoría sobre la justicia, que descansa en el *ethos* de nuestro tiempo, pues define lo que hoy tenemos por *vida feliz*. Asume el ideal de la *eudaimonía* antigua, revisitando el *ergon* (la función) aristotélico bajo condiciones del segundo milenio. En este sentido, recupera la importancia del hábito (el *funcionamiento*) virtuoso y la elección de una vida preferible. Elude la exigencia de un fundamento metafísico como sostén definitivo o último de nuestros juicios de valor. Su propuesta, en cambio, reposa en un examen empírico y comparado de los diversos modos históricos de autocomprensión y autoevaluación de los humanos. Define su postura como «un esencialismo empírico fundado históricamente»,⁴⁶ que el lector atento no puede dejar de asociar a la teoría escocesa e ilustrada del «orden espon-

39 Nussbaum 2023.

40 Nussbaum 2002: 34.

41 Nussbaum 2002: 31-49.

42 Nussbaum 2002: 39.

43 Nussbaum 2002: 42.

44 Nussbaum 2000: 121.

45 Nussbaum 2007a: 329.

46 Nussbaum 1992: 208.

táneo». ⁴⁷ Tributaria también de las escuelas helénicas, defiende la dignidad humana inviolable y propone la educación de la afectividad como elementos clave de una «vida floreciente». ⁴⁸ Especial importancia le concede a las emociones para el discernimiento propio de la sabiduría práctica, pues ponen en evidencia el estado de apertura y la «receptividad/sensibilidad [*responsiveness*]» ⁴⁹ del ser humano hacia lo que tenemos por valioso y digno de estima. Como argumentaremos en la sección IV, las emociones éticas son el elemento clave para desplazar el enfoque de las capacidades y la exigencia de justicia hacia los animales no humanos.

2.2. MÁS ALLÁ DE LA MORAL DEONTOLÓGICA Y LA JUSTICIA PROCEDIMENTAL. NUSSBAUM, KANT Y RAWLS

Nussbaum también le reconoce a Kant un aporte significativo al enfoque de las capacidades, ⁵⁰ en especial su postulado de que los seres humanos son objeto de respeto incondicional y, por ende, siempre deben ser tratados como un fin y nunca solamente como un medio, como reza la segunda formulación de su Imperativo Categórico. ⁵¹ Pero Kant no concibe que las criaturas carentes de autoconsciencia y (en su opinión) incapaces de reciprocidad moral ⁵² puedan ser objeto de «obligación moral», como tampoco cree que tengan valor intrínseco, sino solo «derivado e instrumental». ⁵³ De allí que, respecto a los animales no humanos, Kant no parezca ser de ayuda. Pero la dignidad y las capacidades van de la mano. Por ende, si es viable concebir matices de dignidad referidos a seres sentientes que puedan *flore-cer*, merece pensarse la controvertida aplicación del concepto de dignidad a los animales y la posibilidad de que estos puedan llegar a ser titulares de derechos en conformidad con sus capacidades.

47 Gallo 1987.

48 Nussbaum 2000: 69, 88, 297.

49 Nussbaum 2001: 80, 81.

50 Nussbaum 2000.

51 Kant 2008.

52 Como cuestionamiento a la posición de Kant, puede consultarse el esclarecedor capítulo 5 «Primate Behaviour» de David P. Watts sobre reciprocidad, mutualismo y altruismo en primates (Watts 2015). En la misma línea, Freidin, Carballo y Bentosela 2017 ponen en evidencia el resultado de investigaciones recientes en torno a la reciprocidad en pájaros y mamíferos. Al respecto, exponen la función esencial de los vínculos y los procesos afectivos para el desarrollo de la reciprocidad.

53 Nussbaum 2007a: 330.

*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*⁵⁴ y, de reciente aparición, *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*⁵⁵ proponen extender el alcance de aplicación de los derechos hacia los animales. Su punto de partida es el contractualismo de John Rawls,⁵⁶ quien argumenta los deberes de compasión y humanidad sobre la base de la capacidad animal de sentir placer y dolor.⁵⁷ Pero Nussbaum busca una teoría allende la compasión y la humanidad, y Rawls es insuficiente para fundar derechos de seres que no están sujetos a obligaciones. Es decir, su teoría de la justicia no es conducente para proveer el marco jurídico normativo de los derechos de animales no humanos, irreprochables moralmente e inimputables legalmente: los animales no contratan. De allí que, para Nussbaum, el CA no es una teoría contractualista de la asistencia, sino una doctrina acerca de los derechos básicos, cuyo respeto garantiza que una sociedad sea «mínimamente justa».⁵⁸ Insistimos en este punto. Aunque los humanos somos compasivos y tendemos lazos benevolentes, Nussbaum busca situar su reflexión en otro registro (más allá del sufrimiento animal), pues la mera compasión no es suficiente para fundar la imputabilidad: «The emotion of compassion involves the thought that another creature is suffering significantly [...]. It does not involve the thought that someone is to blame for that suffering».⁵⁹ Exige una formulación de justicia, pues reconoce la valía intrínseca del animal y lo considera sujeto de derechos en desmedro del enfoque kantiano, que lo define como medio instrumental funcional a necesidades humanas, y del rawlsiano, que lo excluye del contrato. Para la filósofa, el animal no humano también debería ser considerado un fin en sí mismo y titular de derechos en conformidad con sus capacidades. Como veremos, la condición antedicha impone restricciones, pues «it would make no sense to complain that a worm is being deprived of autonomy, or a rabbit of the right to vote».⁶⁰

Por último, así como su apreciación de las capacidades no es instrumental, el de la justicia no es procedimental, pues «lo justo y lo bueno [están]

54 Nussbaum 2007b.

55 Nussbaum 2023.

56 Nussbaum 2023: 325-407.

57 Nussbaum 2023: 331.

58 Nussbaum 2007b: 274; 2023: 71.

59 Nussbaum 2007a: 336.

60 Nussbaum 2007a: 360.

completamente relacionados». ⁶¹ La dignidad, en consecuencia, no se define con independencia de las capacidades, sino que se encuentra «imbricada en ellas y en su definición». ⁶² Sencillamente, Rawls no ha entendido cuán *capaces* son los animales. Si reconocemos las posibilidades de los sentidos, la memoria, el recuerdo y la imaginación; la capacidad de aprender y de enseñar; las formas complejas de asociación; la inteligencia práctica y la asombrosa reciprocidad en algunos animales no humanos, no es aceptable que solamente quienes pueden «suscribir un contrato como (más o menos) iguales» puedan ser los «únicos sujetos primordiales de una teoría de la justicia». ⁶³ Entonces, si somos capaces de reconocer la riqueza y la complejidad de la vida animal, podría ser viable concebir un «acuerdo social [*social compact*]» que los incluya. ⁶⁴ En *Justice for Animals...*, ⁶⁵ vincula directamente el enunciado de capacidades con las declaraciones de derechos: «Capabilities are core entitlements, closely comparable to a list of fundamental rights». ⁶⁶

3. APLICACIONES FILOSÓFICAS.

EL AMBIENTE Y LOS ANIMALES NO HUMANOS

El mayor desafío que enfrentan los teóricos de las capacidades con respecto al ambiente está en el tenor particularmente antropológico del *CA*, al menos en su formulación inicial. Ciertamente, el enfoque provee un rico marco teórico para justificar, en el siglo XXI, la vida buena aristotélica: el *florecimiento* o bien-estar humano. Como prolongación contemporánea de la ética de la *areté*, concernida por los buenos fines deseables, o de la moral kantiana del respeto incondicional (el hombre como *fin en sí mismo*), se mantiene dentro de las consabidas éticas antropológicas. No admitiría, en principio, un florecimiento no humano o ecológico. Si bien es amigable con el ambiente, el inconveniente aparece cuando se exige que el florecimiento ambiental se tome con la misma seriedad que el humano. Ninguna ética antropológica otorgaría a ambos el mismo nivel de importancia.

61 Nussbaum 2007a: 162.

62 Nussbaum 2007a: 169.

63 Nussbaum 2007a: 323.

64 Nussbaum 2007a: 332.

65 Nussbaum 2023.

66 Nussbaum 2023: 61.

Ciertamente, la octava capacidad enuncia que las especies pueden preocuparse por y convivir junto a otros animales, plantas y ambiente en general. Además, el ambiente contribuye sobremanera al bien-estar humano y las obligaciones resultantes deberían, según Nussbaum, implementarse como política pública vinculante, forzando a las naciones que desatienden la salud ambiental a reconsiderar sus políticas actuales. Se trataría de estrategias públicas de alcance mundial en torno a lo que consideramos justo y dependería de tratados u organismos internacionales. Como es sabido, la fuerza vinculante de estos organismos es relativa, pues no pasa del consejo o la admonición, máxime cuando sus resoluciones colisionan con la soberanía de las naciones. Las sanciones al respecto (históricamente acotadas a la preservación de la paz, la seguridad internacional y la defensa de los derechos humanos) suelen ser estandarizadas, como el embargo de armas o bienes sensibles y el congelamiento de activos. Por esa razón, es clave —como apuntó Hannah Arendt—⁶⁷ ubicar la fidelidad a los pactos por encima de la consabida voluntad soberana.⁶⁸

Pero volvamos a Nussbaum. No es baladí recordar que todas las capacidades están destinadas a reforzarse mutuamente y, por lo tanto, la cabal dignidad de un ser humano no puede alcanzarse sin tomar en serio el florecimiento del ambiente. Su octava capacidad, aunque valiosa, establece la protección del ambiente como variable del florecimiento humano. Es decir, se le confiere valor en tanto mediación. Una última objeción: si la capacidad es una categoría antropocéntrica que concierne al bien-estar humano, ¿qué deberíamos hacer cuando el entorno impide tal florecimiento? En otras palabras, parece haber casos en los que preocuparse por el ambiente podría entrar en conflicto directo con el bien-estar humano (en el sur de nuestro país, sin ir más lejos, los ciclos de aparición de hantavirus —directamente asociados al florecimiento de una caña local y la proliferación de roedores portadores—, por ejemplo, ha dado lugar a posiciones encontradas).⁶⁹ Aun así, en estos casos claramente no puede tomarse *flore-*

67 Arendt 1998: 243-247.

68 Cf. Nussbaum 2011a: 111, 114, 117-121. Nos resulta difícil entender por qué Nussbaum defiende la eficacia de la voluntad soberana nacional para la identificación de capacidades y, potencialmente, su alcance mundial, aunque, en las pp. 117-121, admite los límites del poder soberano nacional al referirse a las «intervenciones humanitarias».

69 Al respecto, véase el argumento ambientalista referido al «control biológico» por parte de aves rapaces, depredadores naturales de roedores. Disponible en: <https://>

cimiento como sinónimo de *felicidad*, por lo que debería redefinirse la vieja *eudaimonía* en relación con el ambiente en general y con los animales no humanos en particular. A nuestro entender, ese es precisamente el aporte de Nussbaum cuando pone en entredicho la tradicional *scala naturae*;⁷⁰ acorta la proverbial brecha entre hombre y animal y argumenta que la naturaleza no se presenta como una «escalera jerárquica» y vertical, sino que exhibe una asombrosa «variedad horizontal». Cada creatura despliega sus capacidades conforme a su «propio nicho⁷¹ y forma de vida».⁷²

Concernida por la justicia⁷³ —no por la compasión— hacia los animales, Nussbaum descarta el tradicional *logos* como el único fundamento posible de dignidad y respeto. En su lugar, propone anclarlos en un *set* de capacidades de la vida sentiente en general, con el fin de poder identificar en el ambiente un rico y variado repertorio de dignidades directamente proporcionales a las capacidades. A primera vista, algunas lucen como predicamentos exclusivamente humanos. Sin embargo, tras una lectura atenta y un esfuerzo de la imaginación para desplazarlos del paradigma tradicional (*human-centered*) hacia un nuevo pensar que cuestione la *scala naturae*, es viable atribuirle la tradicional dignidad *humana* a la mayoría de los animales. En particular, aquellos que se mueven localmente disponen de «un sensorio complejo [*complex forms of sentience*]»⁷⁴ y tienen un «punto de vista sobre el mundo [*a point of view on the world*]».⁷⁵ Para ellos, «las cosas cuentan [*things matter*]»,⁷⁶ para las plantas, no.⁷⁷ Los ani-

www.nahuelhuapi.gov.ar/img/ecochicos/PNNH%20-%20Materia_%20apoyo_para_Cuadernillo_Cania.pdf.

70 Nussbaum 2023: 24, 37.

71 En ecología, el término *nicho ecológico* describe el rol que juega un organismo en una comunidad. Así, el *nicho* de una especie comprende tanto las condiciones físicas y ambientales que requiere (por ejemplo, la temperatura o la geografía) como las interacciones con otras especies (que incluye sociabilidad, competencia o depredación, por ejemplo). Al respecto, véase Odum 1972: 259-263 y Polechová y Storch 2019: 1088-1097.

72 Nussbaum 2023: 25.

73 Nussbaum 2006: 1.

74 Nussbaum 2006: 2.

75 Nussbaum 2023: 18.

76 Nussbaum 2023: 18.

77 Aun sin discernir la rica variedad de los animales sentientes y preocupado particularmente por el mundo humano, J. Pieper endosó un mundo circundante o *Umwelt* a los animales (Pieper 2017). Le debemos a Jakob Uexküll la formulación de *Die Umwelt* como un mundo centrado en el yo, que establece el mapeo del yo al mundo de los

males tienen capacidades dinámicas, como todo organismo vivo. En contraste con los aparatos técnicos, el elemento distintivo de la vida es la moción espontánea y la inmanencia. La vida se expresa en capacidades que sostienen su esfuerzo por la supervivencia, la reproducción y los variados modos de interacción social. Cuando, por la razón que sea, los seres vivos sentientes con «un punto de vista sobre el mundo» no logran alcanzar esos modos de funcionamiento que les son propios, experimentan frustración o daño. Cuando se obstaculiza el desarrollo o se les niegan las condiciones externas adecuadas para su expresión, puede decirse que su vida no es *florecente*.

Nussbaum cree que todo lo que el animal puede ser o hacer le pertenece como suyo propio. No debe impedirse su despliegue ni intervenir el medio que lo hace posible. La medida del daño debe ponderarse en función de sus capacidades. En *Frontiers of Justice...*,⁷⁸ ensaya una interpretación de las capacidades desde el punto de vista no humano, pero en *Justice for Animals...*⁷⁹ directamente sostiene que el CA no fue pergeñado para animales humanos (de modo que pudiera eventualmente habilitarse su prolongación), sino para animales sentientes en general. Particular importancia le atribuye a la vida; a la salud e integridad corporal; a los sentidos; a la imaginación y la filiación. En conformidad con el daño, propone prohibir la caza y la pesca deportivas. Los animales tienen derecho a «un medio [...] [apropiado para] florecer: [...] significa proteger los entornos de los animales».⁸⁰ Es injusto, por ende, mantenerlos enjaulados en zoológicos. Tienen derecho a «tener vínculos con los demás [...] y cuidar [su prole]», por eso, «el aislamiento forzado o la imposición deliberada de miedo» sería un delito. La experimentación con perros inducidos a un estado de «indefensión aprendida» produce un estado análogo a la depresión en humanos.⁸¹

objetos. En los animales, *Die Umwelt* traza las coordenadas en las que los objetos adquieren significación: agua, alimento, cobijo, potenciales amenazas. Por su capacidad para recordar, asociar y aprender, *Umwelt* se extiende y reformula conforme el animal interactúa en su medio. Si bien Josef Pieper coincidió con en la atribución de mundo circundante (*Umwelt*) a los humanos, argumentó que superamos los límites de un ambiente acotado y funcional al yo y resaltó la apertura de mundo o *Welt*. No es superfluo señalar que este autor rastrea las nociones de *Welt* y *Umwelt*, y sus diferencias, hasta Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino (Pieper 2017: 100-123).

78 Nussbaum 2007b.

79 Nussbaum 2023.

80 Nussbaum 2007a: 397.

81 Nussbaum 2007a: 398.

Los animales tienen derecho a oportunidades para formar vínculos y para «participar en formas características de [...] interrelación». Si los humanos tienen derecho a «poder vivir en relación con los animales, las plantas y el mundo de la naturaleza» y a preocuparse por ellos, también los animales en relación con otras especies —incluida la especie humana— y el resto del mundo natural.⁸² Pero todo esto no es solo una expresión de deseo, pues el «CA is a theory of political justice».⁸³

Como puede apreciarse, el cometido de la autora no es menor, pues busca establecer las bases teóricas de un nuevo sistema de justicia no acotado al animal humano que supere el antropocentrismo ético occidental. ¿Cómo logra Nussbaum fundar la dimensión de justicia debida a los animales no humanos sobre la base del reconocimiento de sus capacidades? La referencia a Aristóteles, sobre quien versó su tesis doctoral, en torno a la cuestión de la moción animal⁸⁴ es decisiva en este punto. Las capacidades y poderes de la vida animal sentiente inspiran «admiración [*wonder/awe*]». El término *wonder* —esclarece— es más adecuado que *awe*, pues denota curiosidad y una predisposición a la acción. Es decir, el asombro es proactivo⁸⁵ y traduce el pasmo filosófico (*thaumázēin*) con el que Aristóteles designó el origen del filosofar.⁸⁶ Si despiertan admiración o nos asombran, son objeto de respeto: «Le debemos respeto a cada creatura sentiente considerada como un fin».⁸⁷ Adviértase cómo evade el contrato como fuente de derechos (la CA «es una teoría no-contractualista de la asistencia»)⁸⁸ mediante el rodeo de vincular directamente la emoción del asombro con el reconocimiento y la obligación. Respetar las capacidades animales demanda, al menos, no impedir la posibilidad de que los animales puedan «crecer y conducir vidas florecientes [*to grow up and lead flourishing lives*]».⁸⁹ Pensar en un registro alternativo al de la compasión significa alcanzar una «esfera de justicia [que es] la esfera de títulos básicos [*the sphere of basic entitlements*]».⁹⁰ Cuando juzgamos injusto el maltrato animal o buscamos

82 Nussbaum 2007a: 399.

83 Nussbaum 2023: 62.

84 Nussbaum: 1978.

85 Nussbaum: 2023: 19.

86 Aristóteles 1994: 982b.

87 Nussbaum 2011a: 235.

88 Nussbaum 2007b: 274.

89 Nussbaum 2007b: 361.

90 Nussbaum 2007b: 337.

proscribir las granjas industriales, no decimos solamente que es injusta nuestra conducta, sino también que los animales no humanos tienen «derecho [*right*], un título moral [*a moral entitlement*]» a no ser maltratados. Es decir, dicho maltrato es «injusto para ellos [*it is unfair to them*]».⁹¹ Veamos ahora cómo argumenta la autora la ligazón entre *asombro*, reconocimiento y obligación moral mediante el recurso a la compasión y a una modalidad novedosa de ira, o ira proactiva.

4. LAS EMOCIONES ÉTICAS

El asombro no es la única emoción ética compatible con el *Capabilities Approach*. Su última obra, *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*,⁹² refiere también la «compasión [*compassion*] y la «indignación [*outrage*]» como afecciones decisivas para revertir la «evasión ética»⁹³ y el olvido involuntario de valiosas intuiciones de pensadores clásicos. Aristóteles, Plutarco y Porfirio supieron enaltecer las capacidades de la vida sentiente animal y, cada uno a su modo, fueron precursores olvidados de una ética que supera la estrechez del campo humano.⁹⁴ Las emociones éticas nos permiten «percibir [*grasp*]», reconocer y responder [*respond*]»⁹⁵ a la injusticia. Nussbaum propone desarrollar una idea rudimentaria de *justicia* a partir de dicha intuición ética. Ciertamente es que hemos desarrollado la sensibilidad y concientizado nuestra responsabilidad hacia los animales, pero eso no alcanza. Propone traducir esa nueva sensibilidad en armas teóricas para generar cambios significativos, pues las leyes humanas descansan en teorías: «cuando las teorías eran racistas, las leyes eran racistas»; cuando las ideas sobre «sexualidad y género excluían a la mujer»,⁹⁶ esto se replicaba en las leyes. Otro tanto ocurre con los animales sentientes no humanos.

91 Nussbaum 2007b: 348.

92 Nussbaum 2023.

93 Nussbaum 2023: 5.

94 Al respecto, S. Newmyer ha examinado los tratados de Plutarco *De sollenia animalium*, *De esu carniuum* y *Bruta animalia ratione uti*, y sostiene que el filósofo e historiador griego formula precozmente los argumentos planteados hoy en defensa de los animales. Su posición descansa en la idea de que los animales tienen razón y sensibilidad y, por lo tanto, merecen un trato justo por parte de los seres humanos. Véase Newmyer 2006.

95 Nussbaum 2023: 12.

96 Nussbaum 2023: 6.

Nussbaum lima las diferencias entre animales humanos y los no humanos con formas complejas de sensibilidad, hasta donde le es posible para extender el alcance de la emocionalidad «sintonizada éticamente [*ethically attuned*]». ⁹⁷ Pone el acento en el poder cognitivo y el tenor ético de las emociones, como lo hizo en *The Fragility of Goodness*. ⁹⁸ Cuando observamos que un ser vivo sentiente, sea o no humano, padece una supresión deliberada de sus funciones y sus potencias naturales que lo hacen persistir en el ser y conducir una vida floreciente, percibimos injusticia. Captamos emocionalmente una «obstrucción ilícita [*wrongful obstruction*] de una actividad significativa». ⁹⁹ Cuando *sentimos* indignación, allí, en la misma reacción emocional, hay conocimiento de lo bueno y de lo malo, pues —a su modo— la afectividad reconoce el daño. Cuando cerdos o pollos pasan su vida entera en jaulas de granjas industriales, destinados únicamente a la reproducción y posterior descarte, hablamos de injusticia. No referimos meros «daños [*harms*]», sino «agravios [*wrongs*]» de los que alguien debería ser imputable. ¹⁰⁰ En todos los casos de daño deliberado, el perpetrador es humano.

Nussbaum define las emociones como «apreciaciones [*appraisals*]» o «juicios de valor [*value judgments*]». ¹⁰¹ El asombro llama nuestra atención y *ve* algo valioso en la reciprocidad y en las formas de altruismo animal, en las ricas formas de asociación o en la capacidad de aprender y de enseñar. La compasión percibe y evalúa el sufrimiento ajeno. Por último, especifica que si bien la indignación [*outrage*]» es una forma de «ira [*Anger*]» ¹⁰² y aporta una cognición sobre un agravio que debe ser corregido o retribuido, no es lo suficientemente dinámica como para proyectarse a un futuro distinto. En una magistral reflexión sobre la esterilidad de la ira o el enojo, que naturalmente buscan venganza o retribución, propone otra emoción proactiva que impulsa a la acción y nos orienta al porvenir. La denomina «ira proactiva [*Transition-Anger*]» ¹⁰³ y la define como un sentimiento de ira sin deseo inmediato de retribución. Ya no se trata del puro *pathos* de

97 Nussbaum 2023: 18.

98 Nussbaum 2001.

99 Nussbaum 2023: 14.

100 Nussbaum 2023: 15.

101 Nussbaum 2015: 42.

102 Nussbaum 2023: 22.

103 Nussbaum 2015, 2023: 22. En el *paper* de 2015 la denomina *Transitional-Anger*; en *Justice for Animals...*, *Transition-Anger*.

la ira, sino de una emoción diligente ligada a la esperanza del cambio y la propodeútica de la acción;¹⁰⁴ no mira al pasado, sino que tiende al futuro con la ambición de reformularlo. El problema con la ira a secas es que se concentra en que el perpetrador sufra el castigo o la «retribución [*payback*]». ¹⁰⁵ Y si bien el castigo puede funcionar como disuasivo, no alcanza para crear un futuro mejor. Con la fórmula *Transition-Anger*, Nussbaum discierne una tonalidad peculiar de la ira y aporta un tópico novedoso a la prolífica literatura sobre la emocionalidad. En este caso, el sentimiento que percibe la injuria no está ligado a la exigencia de retribución, sino a la esperanza de cambio.

5. CONCLUSIÓN

Nussbaum prolonga el enfoque de las capacidades y pone a prueba su elasticidad. La corriente aristotélica y Kant ofrecen la base teórica para el desplazamiento: «Un tipo de aproximación kantiano con elementos aristotélicos». ¹⁰⁶ Cada ser sintiente individual debe ser respetado como un fin en sí mismo. Además, el enfoque adopta también el argumento aristotélico de las capacidades y funciones. Cada creatura tiene un conjunto característico de capacidades o poderes distintivos, que suscitan «admiración o reverencia [*wonder/awe*]». ¹⁰⁷ En *Justice for animals...*, ¹⁰⁸ sostiene que somos colectivamente responsables por la promoción y la custodia del despliegue de actividades vitales de las creaturas con quienes compartimos el planeta. El desafío involucra tanto deponer nuestras interferencias ilícitas y dañinas a las actividades antedichas como también proteger los diversos ambientes en los que estas creaturas sintientes tienen oportunidad de actualizar una vida floreciente.

La relevancia de las emociones éticas como dispositivo capaz de prolongar el enfoque de las capacidades y de fundar una teoría de justicia no contractualista es un valioso aporte de Martha Nussbaum. La estrategia teórica de *The Fragility of Goodness*, ¹⁰⁹ que juzga la sabiduría práctica aristotélica tributaria de los poetas trágicos es la hipótesis que sostiene su

104 Nussbaum 2023: 23.

105 Nussbaum 2023: 23.

106 Nussbaum 2011a: 229.

107 Nussbaum 2011a: 236.

108 Nussbaum 2023.

109 Nussbaum 2001.

Capability Approach.¹¹⁰ Defiende la potencia cognitiva de las emociones y propone como base de su teoría una afectividad «éticamente acompañada [*ethically attuned*]». ¹¹¹ Las emociones disciernen lo bueno de lo malo. Por eso, ética y política no están divorciadas, y el bien y lo justo están mutuamente imbricados. En *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad y justicia*¹¹² ofrece una esclarecedora interpretación de *La Orestíada* de Esquilo.¹¹³ La última parte de la trilogía, *Las euménides*, pone en evidencia la capacidad cognitiva de la emoción de la ira, personificada inicialmente en las *Erinnias* (que solo saben atormentar a Orestes —el matricida— y exigen retribución, pues *la sangre se paga con sangre*),¹¹⁴ pero transformadas en las Euménides (*Benévolas, Bienechoras*) protectoras de Atenas.¹¹⁵ Pese a que la ira debe transitar un cambio, es decir, pese a que la «perras aladas de negro plumaje», oscuras, horribles y temibles, deben mutar a *Euménides* para incorporarse a la vida de la polis, es harto elocuente que Esquilo las mantiene latiendo en moradas subterráneas y perpetúa su culto. La ira feroz, mas no ciega, muta en «ira operativa [*Trasitional-Anger*]», una «emoción racional»¹¹⁶ capaz de corporizarse en instituciones, en este caso, en el Consejo del Areópago.¹¹⁷ Según Nussbaum, la afectividad tiene alcance cognitivo, es decir, la ira «es un indicador de que algo está mal [...] y la idea de injusticia [...] es el foco específico de la ira».¹¹⁸ En otras palabras, las reacciones emocionales expresan de por sí un discernimiento ético. La justicia que informa la polis¹¹⁹ descansa en una concepción de bien, que tiene su sede originaria en la afectividad. La ira, aunque perceptiva, es «ob-

110 Recordemos que, para Aristóteles 2005, la *mediedad* virtuosa de la segunda naturaleza ancla en la afectividad y la pasionalidad. El *medio* aporta la razonabilidad, por ejemplo, de la ira. De allí que, según Nussbaum, la ira proactiva que tiende al futuro sea una emoción racional (Nussbaum 2018).

111 Nussbaum 2023: 18.

112 Nussbaum 2018.

113 Esquilo 2005. La *Orestíada* es una trilogía compuesta de *Agamenón*, *Las coéforas* y *Las Euménides*.

114 Esquilo 2005: 399-403.

115 Esquilo 2005: 437.

116 Nussbaum 2023: 68.

117 Esquilo 2005: 409.

118 Véase el «Himno de las Erinnias» proferido por el coro, que ellas mismas componen (Esquilo 2005: 400-403).

119 García Gual 2005: 53-166.

sesiva, desenfrenada y destructora». ¹²⁰ Como tal, no puede formar parte de un sistema legal, pues «no es posible encerrar perros salvajes en una jaula y obtener justicia». ¹²¹ Sin sufrir alteraciones, no pueden transitar hacia el Estado de Derecho: las Euménides son diosas ataviadas con «vestimentas púrpuras». ¹²² Se revisten de civilidad, pues ahora es una institución imparcial la que hace justicia, pero perduran pulsando como brújula moral en las entrañas de la tierra y, también, del corazón humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Anand, P. (2005) «Capabilities and Health». *Journal of Medical Ethics* 31/5: 299-303. [Disponible en: <https://jme.bmj.com/content/31/5/299> (20/3/2023)]
- Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Aristóteles (1994) *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- (2005) *Política*. Madrid: Tecnos.
- (2009) *Ética a Nicómaco*. Madrid: CEPC.
- Ballet, J.; Koffi, J. M.; Pelenc, J. (2013) «Environment, Justice and the Capability Approach». *Ecological Economics* 85: 28-34. [Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2012.10.010> (2/3/2023)]
- Castro Cuéllar, A. de; Cruz Burguete, J. L.; Ruiz-Montoya, L. (2009) «Educar con ética y valores ambientales para conservar la naturaleza». *Convergencia* 16/50: 353-382. [Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352009000200014&lng=es&tlng=es (30/11/2022)]
- Colmenarejo, R. (2012) «Aportaciones de Martha Nussbaum a las ideas de justicia, ética y desarrollo humano. Una revisión bibliográfica». *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica* 68/256: 373-376. [Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1070> (15/2/2023)]
- Crocker, D. A. (1995) «Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2». En M. C. Nussbaum, J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford: Oxford U. P., 153-198. [Disponible en: <https://doi.org/10.1093/0198289642.001.0001> (30/11/2022)]

120 Nussbaum 2018: 17.

121 Nussbaum 2018: 17.

122 Esquilo 2005: 437.

- Esquilo (2005) *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.
- Freidin, E.; Carballo, F.; Bentosela, M. (2017) «Direct reciprocity in animals: The roles of bonding and affective processes». *International Journal of Psychology* 52/2: 163-170. [Disponible en: <https://doi.org/10.1002/ijop.12215> (15/2/2023)]
- Gallo, E. (1987) «La tradición del orden social espontáneo». *Revista Libertas* IV/6. [Disponible en: <https://riim.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/Gallo.pdf> (15/2/2023)]
- García Gual, C. (2005) «La Grecia antigua». En F. Vallespín, *Historia de la Teoría Política I*. Madrid: Alianza, 53-166.
- Giménez Mercado, C.; Valente Adarme, X. (2016) «Una aproximación a la pobreza desde el enfoque de capacidades de Amartya Sen». *Provincia* 35: 99-149. [Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55548904005> (15/2/2023)]
- Holland, B. (2008) «Justice and the Environment in Nussbaum's 'Capabilities Approach': Why Sustainable Ecological Capacity Is a Meta-Capability». *Political Research Quarterly* 61/2: 319-332. [Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20299735> (25/3/2023)]
- Ilea, R. (2008) «Nussbaum's Capabilities Approach and Nonhuman Animals: Theory and Public Policy». *Journal of Social Philosophy* 39/4: 547-563. [Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2008.00442.x> (2/2/2023)]
- Kant, I. (2008) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Knoll, M. (2014) «How Aristotelian is Martha Nussbaum's 'Aristotelian Social Democracy'?». *Rivista di Filosofia* 2: 207-222. [Disponible en: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1413/76761> (2/2/2023)]
- Migliore, J. (2002) «Introducción a John Rawls». *Revista Colección* VIII/13: 113-207. [Disponible en: <https://revistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/download/728/698> (15/2/2023)]
- Momand, M. (2016) «Nussbaum's Capabilities Approach and Nonhuman Animals: The Ecological Implications». *CLA* 4: 218-238. [Disponible en: <https://uca.edu/cahss/files/2020/07/2016-12-Momand-Nussbaum.pdf> (15/1/2023)]
- Newmyer, S. (2006) *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York: Routledge.
- Nussbaum, M. C. (1978) *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton U. P.
- (1988) «Nature, Functioning and Capability: Aristotle on Political Distribution». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Supplementary Volume) 6: 145-184.

- (1992) «Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism». *Political Theory* 20/2: 202-246.
 - (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge U. P.
 - (2001) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge/Londres: Cambridge U. P.
 - (2002) «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism». En G. Clark, T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*. Oxford: Clarendon Press, 31-49.
 - (2006) «The Moral Status of Animals». *The Chronicle of Higher Education*. [Disponible en: https://www.chronicle.com/article/the-moral-status-of-animals/?bc_nonce=at0x3vpyhlozicq5d90r7&cid=reg_wall_signup (15/3/2023)]
 - (2007a) «Beyond ‘compassion and humanity’. Justice for Non-Human Animals». En M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard U. P., 325-407.
 - (2007b) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard U. P.
 - (2011a) *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard U. P.
 - (2011b) «The Capabilities Approach and Animal Entitlements». En T. L. Beauchamp, R. G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford U. P., 228-253.
 - (2013) «Climate Change: Why Theories of Justice Matter». *Chicago Journal of International Law* 13/2: artículo 9. [Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cjil/vol13/iss2/9> (20/3/2023)]
 - (2015) «Transitional Anger». *Journal of the American Philosophical Association* 1/1: 41-56. [Disponible en: <https://doi.org/10.1017/apa.2014.19> (20/3/2023)]
 - (2018) *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - (2023) *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. Nueva York/Londres/Toronto/Sídney/Nueva Dehli: Simon & Schuster.
- Odum, E. (1972) *Ecología*. México: Editorial Interamericana.
- Pearson, G. (2012) «Desire (*orexis*) and the good». En *Aristotle on Desire*. Nueva York/Cambridge: The University of Chicago Press, 62-87.
- Pieper, J. (2017) *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.
- Polechová, J.; Storch, D. (2019) «Ecological Niche». *Encyclopedia of Ecology* 3: 1088-1097. [Disponible en: <https://doi.org/10.1016/B978-008045405-4.00811-9> (2/2/2023)]

- Posner, E.; Weisbach, D. (2010) *Climate Change Justice*. Princeton/Oxford: Princeton U. P.
- Rawls, J. (1996) *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robeyns, I.; Byskov, M. F. (2021) «The Capability Approach». En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/capability-approach/> (6/4/2023)]
- Rus Rufino, S.; Fernández García, E. (2021) «El régimen mixto como solución a las crisis políticas en la Antigüedad. Tres ejemplos: Aristóteles, Polibio y Cicerón». *Studia Philologica Valentina* 23: 127-152. [Disponible en: <https://doi.org/10.7203/SphV.23.20702> (2/3/2023)]
- Sen, A. (1979) «Equality of What?». En S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge: Cambridge U. P., 197-220. [Disponible en: https://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf (6/4/2023)]
- (1993) «Capability and Well-Being». En M. C. Nussbaum, A. Sen (eds.), *The Quality of Life*. Oxford/Nueva York: Oxford U. P., 30-53. [Disponible en: <https://doi.org/10.1093/0198287976.003.0003> (10/3/2023)]
- (1995) *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard U. P.
- Shaw, R. (2018) «A Case for Recognizing the Rights of Animals as Workers». *Journal of Animal Ethics* 8/2: 182-198. [Disponible en: <https://doi.org/10.5406/janimaethics.8.2.0182> (2/2/2023)]
- Sunstein, C. R. (2002) *The Rights of Animals: A Very Short Primer*. Chicago: University of Chicago Law School.
- Sunstein, C. R.; Nussbaum, M. C. (2005) *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford U. P.
- Urquijo Angarita, M. J. (2014) «La teoría de las capacidades en Amartya Sen». *Edetania: estudios y propuestas socio-educativas* 46: 63-80. [Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/5010857.pdf> (2/2/2023)]
- Watts, D. P. (2015) «Primate Behaviour». En M. Muehlenbein (ed.), *Basics in Human Evolution*. Londres/Nueva York/San Diego/Oxford/París/Singapur/Sídney/Tokio: Academic Press, 57-72. [Disponible en: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-802652-6.00005-0> (15/3/2023)]

L'EXERCICI DE LA MENT OBERTA ¹

Sergi OMS, Universitat de Barcelona
 sergi.oms@ub.edu | ORCID: 0000-0002-2003-916X

Data recepció: 13/02/2023 | Data acceptació: 22/04/2023

Resum: Aquest article explora les propostes més rellevants al voltant de la noció de ment oberta presents en la filosofia contemporània. Després d'un petit recorregut històric, el qual permet establir alguns dels components bàsics de la noció de ment oberta, l'article presenta el context teòric actual de la discussió: l'epistemologia de virtuts. Es distingeixen dos tipus de teories de la ment oberta i es donen raons per centrar-se en un d'ells, del qual se'n presenten críticament els tres casos més rellevants en la discussió actual. L'article presenta una discussió de quins són els reptes més rellevants als quals les teories de la ment oberta s'han d'enfrontar i n'extreu algunes conclusions que tenen a veure, sobretot, amb les interrelacions que es donen entre les virtuts epistèmiques i la noció de saviesa. L'article acaba amb dos apunts al voltant de la relació entre l'exercici de la ment oberta i l'educació, els quals s'analitzen a la llum de la discussió anterior: el primer, gira al voltant de la possibilitat d'ensenyar l'exercici de la ment oberta i, el segon, reflexiona sobre la compatibilitat d'aquest exercici amb l'educació. | Paraules clau: ment oberta, epistemologia de virtuts, virtuts epistèmiques, humilitat intel·lectual, saviesa, educació.

THE EXERCISE OF OPEN-MINDEDNESS

Abstract: This paper explores the most relevant proposals involving the notion of Open-Mindedness present in contemporary philosophy. After a short historical introduction, which allows us to establish some of the basic components of the notion of Open-Mindedness, the paper presents the current theoretical context of the discussion: virtue epistemology. Two types of theories of Open-Mindedness are distinguished and reasons are given for focusing on one of them, whose three most relevant cases in the current literature are critically presented. The article discusses the most significant challenges that

1 Voldria agrair els comentaris i els suggeriments de Marta Campdelacreu, Josep Macià, José Martínez, Cristina Zafra, d'un/a avaluador/a anònim/a i de l'audiència del Seminari de la Secció de Filosofia Analítica de la Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans). Per escriure aquest article, he gaudit del següent finançament: projecte CEX2021-001169-M finançat per MCIN/AEI/10.13039/501100011033; projecte 2019PIDPID-107667GB-I00, *Worlds and Truth Values: Challenges to Formal Semantics (MUNVAL)* finançat per MCIN; i projecte *Unstable Metaphysics* finançat per Ayudas Fundación BBVA a proyectos de Investigación Científica 2021.

theories of Open-Mindedness must face and draws some conclusions mainly regarding the interrelationships between epistemic virtues and the notion of wisdom. The article concludes with two points regarding the relationship between Open-Mindedness and education, which are analysed in the light of the previous discussion: the first concerns the possibility of teaching to be open minded and the second concerns the compatibility of Open-Mindedness with education. | Keywords: open-mindedness, virtue epistemology, epistemic virtues, intellectual humility, wisdom, education.

0. PREÀMBUL

Tots ens hem trobat en situacions en les quals s'ha acusat a algú (sovint a nosaltres mateixos) de no tenir la ment prou oberta. I tots hem pogut observar que això succeeix, sobretot, en debats sobre qüestions controvertides (per exemple, sobre política, sobre medicina alternativa, sobre religió, etc.). I hem vist que això passa de forma especialment incisiva (fins i tot, de vegades, virulenta) en situacions en les quals els subjectes involucrats en la discussió defensen creences o opinions que tenen en especial estima. Moltes vegades, aquell qui esgrimeix la qualitat de tenir la ment oberta pressuposa que, qualsevol que pensi diferent de com ell pensa no està mantenint la ment prou oberta en la discussió. Però no sembla que l'exercici de la ment oberta es pugui identificar amb la possessió de cap conjunt de creences o opinions en concret, ja que, si això fos així, hi hauria debats en els quals no es podrien mantenir posicions oposades i fer-ho, en ambdós casos, amb la ment oberta.² El que sembla, més aviat, és que tenir la ment oberta té a veure amb l'actitud que tenim envers l'obtenció i la gestió de les nostres opinions o creences. I això no és quelcom fàcil de caracteritzar amb precisió.

En aquest article vull explorar les propostes més importants al voltant de la noció de ment oberta que s'han discutit en la filosofia contemporània. L'article comença amb un petit recorregut històric (sense cap pretensió d'exhaustivitat), el qual, a través de tres autors, ens permetrà veure alguns dels components bàsics de la noció de ment oberta que després trobarem en les propostes contemporànies. En la segona secció presento el principal context teòric en el qual s'ha desenvolupat la discussió al voltant de la noció de ment oberta durant les últimes dècades: l'epistemologia de virtuts. La tercera secció introdueix de forma crítica les teories més importants de

2 Per a més discussió al voltant d'aquest punt vegeu Hare 1979: 24-29.

la ment oberta que es poden trobar en la discussió actual i restringeix la discussió a un determinat tipus de teories, de les quals se'n presenten amb detall tres. En la quarta secció presento els reptes més importants als quals s'han d'enfrontar les teories de la ment oberta i n'extrec algunes conclusions que tenen a veure, sobretot, amb les interrelacions que es donen entre les diferents virtuts epistèmiques i la noció de saviesa. Finalment, l'article acaba amb dos apunts al voltant de la relació entre l'exercici de la ment oberta i l'educació, els quals s'analitzen a la llum de la discussió anterior: el primer apunt versa sobre la possibilitat d'ensenyar l'exercici de la ment oberta i, el segon, sobre la compatibilitat d'aquest exercici amb l'educació.

1. UN PETIT RECORREGUT HISTÒRIC PER LA NOCIÓ DE MENT OBERTA

Fins on jo sé, no hi ha hagut cap anàlisi sistemàtic de en què consisteix tenir o exercir la ment oberta fins al segle XX. Tot i així, alguns dels components que, com veurem, formen part de l'anàlisi contemporània d'aquesta noció, els trobem en diversos autors al llarg de la història de la filosofia. A mode d'introducció, aquesta secció pretén centrar-se en tres autors, d'èpoques diferents, que han discutit algunes de les idees que, després, trobarem en la discussió contemporània de la noció de ment oberta.

Un d'aquests aspectes que serà important assenyalar gira al voltant de com cal que un agent epistèmic (és a dir, un ésser capaç de tenir creences, adquirir justificacions, obtenir coneixement, etc.) reaccioni davant d'un argument en el qual l'agent no és capaç de trobar cap defecte. Com veurem, sembla natural esperar que, en una situació d'aquest tipus, el que cal és ajustar les nostres creences de forma adequada a la conclusió de l'argument en qüestió. Aquesta idea la trobem de forma repetida en Plató. Així, per exemple, a les *Lleis*, 667a, Plató afirma: «Però caminem, si us sembla, cap allà on l'argument ens porta». O al *Sofista*, 241e, diu: «O bé refutem les afirmacions de Parmènides o, si no, accedim a acceptar-les». La idea, doncs, és que, segons diu Plató, si no podem refutar un argument, ens veiem obligats a ajustar el grau de confiança que teníem en les creences que s'han vist afectades per l'argument en qüestió.

Alguns segles després, John Stuart Mill, a *On Liberty*, afirma:

Aquell qui només coneix el seu punt de vista respecte del cas, en sap poc. Les seves raons poden ser bones, i potser hom no les pot refutar. Però si és igualment incapaç de refutar les raons del punt de vista con-

trari, si ni tant sols sap quines són, no té raons per decantar-se per cap dels dos punts de vista. (Mill 2015: 37)³

Com és sabut, Mill fa, a *On Liberty*, una clara defensa de l'intercanvi públic de punts de vista. La idea que cal restar receptiu a les opinions contràries a la nostra i a l'evidència en contra de les nostres opinions és, com veurem, central en les caracteritzacions contemporànies de què vol dir tenir la ment oberta. D'altra banda, Mill, en la cita anterior, fa referència a un altre aspecte important de la noció de ment oberta; la idea que, tenir la ment oberta davant de punts de vista contraris al nostre, ens posa, en algunes ocasions, en una situació epistèmica millor davant dels nostres propis punts de vista, ja sigui perquè, de fet, en guanyem més justificació o ja sigui perquè en guanyem un grau de comprensió més elevat.

Acabaré aquest petit recorregut històric amb dos passatges de Bertrand Russell, el qual, tot i que no va proposar cap estudi sistemàtic de la noció de ment oberta, sí que en va parlar explícitament en alguns dels seus textos. Així, per exemple, a *Freedom versus Authority in Education* afirma (Russell 2004: 169): «Sempre hem d'estar preparats a admetre evidència nova en contra de les nostres creences prèvies», insistint en la idea, que acabem de veure en Mill, de com n'és d'important tenir la ment oberta davant evidència en contra de les pròpies opinions. I en un article d'opinió que va escriure al *New York Times*, titulat *Can We Afford to Keep Open Minds?*, Russell subratlla un altre aspecte important al voltant de la ment oberta; la idea, com veurem, que no sempre és apropiat exercitar-la (Russell 1950: 9): «És obvi que tenir la ment oberta és quelcom bo dintre de certs límits, però no fora d'aquests límits».

2. CONTEXT TEÒRIC DE L'ANÀLISI DE LA NOCIÓ DE MENT OBERTA

Tot i que els primers intents de donar una anàlisi sistemàtica de la noció de ment oberta en la filosofia contemporània els trobem en l'àmbit de la filosofia de l'educació (vegeu, sobretot, Hare 1979, 1985, 1987, 2003, 2006; Hare i McLaughlin 1994, 1998; Gardner 1993, 1996; Adler 2004; Spiegel 2012), la noció s'ha tractat més profusament i amb més profunditat en l'àmbit de l'anomenada *epistemologia de virtuts* (*virtue epistemology*). L'epistemologia de virtuts, entesa com una subdisciplina de l'epistemolo-

3 Les traduccions de l'anglès en tot l'article són meves.

gia, apareix a principis dels anys 80 del segle passat, de la ma, sobretot, d'Ernest Sosa (vegeu el recull de treballs a Sosa 1991). Un dels trets distintius més importants de l'epistemologia de virtuts és que entén l'epistemologia com una disciplina normativa. Això vol dir que, segons aquests epistemòlegs, l'epistemologia té com a objectiu l'anàlisi de les normes, els valors i les avaluacions epistèmiques. Per entendre millor aquesta proposta i el perquè del seu caràcter normatiu, hom pot notar que la noció de *virtut epistèmica* juga un paper crucial en l'epistemologia de virtuts. De forma general, i sense entrar en detalls, es considera una virtut epistèmica qualsevol característica que promou la millora i el creixement intel·lectual i que ajuda a que siguem més bons en tant que agents epistèmics. Com es pot veure, el caràcter normatiu (és a dir, la capacitat de dividir certes nocions o accions en termes avaluatius com bones/dolentes, millors/pitjors, adequades/inadequades, permissibles/prohibides, etc.) de nocions com *millora i creixement intel·lectual*, o *bon agent epistèmic*, és clar; així, per exemple, exercir certes facultats serà *bo*, o *adequat*, de cara a esdevenir un millor agent epistèmic (per exemple, de cara a ser més capaç d'adquirir coneixements) i exercir-ne altres serà *dolent*, o *inadequat*, i per tant, ens farà pitjors agents epistèmics.

Alguns epistemòlegs de virtuts defensen, també, que l'epistemologia ha de tenir un caràcter pràctic i ha de promoure el benestar intel·lectual; així, l'epistemologia hauria d'ajudar-nos, per exemple, a identificar i respondre adequadament el que Miranda Fricker ha anomenat injustícia epistèmica (vegeu Fricker 2007), o, en paraules de Linda Zagzebski (1996: 266-267), donat que «el coneixement situa l'agent que coneix en contacte cognitiu amb la realitat o la connecta cognitivament amb la veritat, i ho fa d'una forma que es podria anomenar bona, desitjable o important», aleshores, «una qualitat valuosa de la definició de coneixement és que tingui utilitat pràctica»; és a dir, que «és desitjable que una definició de coneixement estigui acompanyada d'una explicació de com obtenir-ne o, com a mínim, una explicació de com reconèixer quan hom en té o no en té».⁴

L'epistemologia de virtuts es divideix, normalment, en dues branques, la *fiabilista* i la *responsabilista*. L'anàlisi de la noció de ment oberta s'ha donat, sobretot, en l'àmbit de la segona d'aquestes branques. Els punts de vista fiabilistes (com el de Sosa mateix, o també d'Alvin Goldman o de John Greco, entre d'altres) afirmen que les virtuts epistèmiques són fa-

4 Per una bona introducció a l'epistemologia de virtuts vegeu Turri et al. 2021.

cultats com la percepció, la intuïció, la memòria... En paraules de Sosa (1991: 225), una virtut epistèmica és «una qualitat destinada a ajudar a maximitzar l'excedent de veritat sobre l'error». En canvi, els punts de vista responsabilistes (a part de les ja esmentades Linda Zagzebski, defensats també per Lorraine Code, Heather Battaly o James Montmarquet, entre d'altres), no creuen que les virtuts epistèmiques siguin facultats cognitives, sinó més aviat trets del caràcter, com, per exemple, el coratge intel·lectual, la humilitat intel·lectual o, precisament, la propietat de tenir la *ment oberta*. És, doncs, sobretot en aquest segon espai filosòfic en el qual s'ha intentat aprofundir en l'anàlisi de què vol dir i quines implicacions té l'exercici de la ment oberta.

3. TEORIES DE LA MENT OBERTA

3.1. TEORIES DE TIPUS 1 I DE TIPUS 2

Les propostes teòriques de caracterització de la noció de ment oberta es poden dividir en dos tipus. Les que anomenaré de *tipus 1*, caracteritzen tenir la ment oberta en termes de certa relació *R* (relacions com revisar, rebutjar, perdre confiança, transcendir...) amb certa entitat *P*, la qual, normalment, té algun tipus d'estructura proposicional (pot ser una col·lecció de creences, de punts de vista, d'opcions intel·lectuals, de representacions de perspectiva, etc.). En la següent subsecció, veurem exemples concrets de propostes de caracterització de la noció de ment oberta que ens ajudaran a entendre millor la naturalesa tant de la relació *R* com de l'entitat *P*. Abans, però, per fer-nos una idea més clara de quin tipus d'entitats trobem involucrades en les teories del tipus 1 (les entitats que he anomenat *P*), veurem la caracterització que Wayne Riggs fa de la noció de *representació de perspectiva*, que és una de les candidates a ocupar el lloc de *P* més sofisticades que ens podem trobar en la discussió. Això ajudarà, crec, a entendre millor quin tipus d'entitat tinc en ment per a *P*. Riggs (2016) ofereix una proposta de com la capacitat de tenir la ment oberta (que ell entén com una virtut epistèmica) interactua amb els processos d'aprenentatge; processos que, al seu torn, Riggs entén que ens permeten augmentar la nostra comprensió d'algun aspecte del món.

Precisament, segons Riggs, comprendre implica captar (*grasp*) una determinada representació de perspectiva d'alguna part del món. És aquí on Riggs (2016: 19) proposa caracteritzar la noció de representació de perspectiva com un «conjunt complex de representacions els membres del qual

s'interrelacionen de les maneres típiques que sorgeixen en les discussions sobre coherència: en relació a l'evidència, a la capacitat d'explicar, etc. Una característica important d'aquestes interrelacions és que tenen l'efecte de reforçar-se mútuament. Juntes, fan que la perspectiva, en la seva totalitat, “encaixi”, o “tingui sentit”». Al seu torn, els elements d'una perspectiva, segons Riggs, són, típicament, creences, però també poden ser estats afectius com les emocions. Tenir la ment oberta, aleshores, és tenir certa relació amb aquestes entitats complexes. La idea és, doncs, que les entitats de tipus *P* que he esmentat en la caracterització de les teories de la ment oberta de tipus 1 són entitats amb algun tipus d'estructura proposicional; ja siguin, en els casos més senzills, simples proposicions o, en els casos més complexes, entitats com les representacions de perspectiva. Fins aquí, de moment, les teories de la ment oberta de tipus 1; hi tornarem, per veure-les amb més detall, a la secció 3.2.

Les teories de la ment oberta que anomenaré de *tipus 2*, a diferència de les de tipus 1, caracteritzen tenir la ment oberta en termes de certa actitud envers les pròpies creences o envers un mateix en tant que agent epistèmic. A continuació oferiré dos exemples concrets de caracteritzacions de tipus 2 de la noció de ment oberta per entendre millor en què consisteixen aquests tipus de teories i, després, oferiré una raó per descartar-les com a inadequades en tant que teories de la ment oberta, per així poder-me centrar únicament en les de tipus 1 durant la resta de l'article. Els dos exemples de teories de tipus 2 que veurem són de Jonathan Adler i Wayne Riggs.⁵ Així, en paraules d'Adler:

Tenir la ment oberta és una actitud de segon ordre (o 'meta') cap a les pròpies creences en tant que cregudes, i no només cap a una proposició creguda concreta [...] [N]o hi ha cap incompatibilitat entre creure que *p* i considerar *p*, en tant que proposició que hom creu, com a possiblement errònia. La possibilitat que jo, o el mètode que uso, estigui equivocat en creure que *p*, és quelcom diferent de la possibilitat que la proposició creguda *p* sigui falsa. (Adler 2004: 130)

O, segons Riggs:

5 Riggs, en l'article de 2010 que veurem a continuació, havia defensat una teoria de la ment oberta de tipus 2. Tot i així, en l'article de 2016 que ja hem mencionat va canviar d'opinió i va defensar una teoria de tipus 1.

La idea és que tenir la ment oberta és primàriament una actitud envers un mateix en tant que agent epistèmic, i no envers cap creença en particular. Tenir la ment oberta consisteix en ser conscient de la pròpia fal·libilitat en tant que agent epistèmic, i estar disposat a acceptar la possibilitat que sempre que hom té una creença, és possible que hom estigui equivocacat. (Riggs 2010: 180)

Una de les principals motivacions darrera les teories de la ment oberta de tipus 2 és la voluntat de reconciliar l'exercici de la ment oberta amb la possessió de creences fermes. Així, per exemple, Adler creu que hi ha una tensió entre tenir la ment oberta i posseir creences de forma ferma i que l'única manera de conciliar la noció de ment oberta amb la possessió de creences fermes és definir la primera com una actitud que no vagi dirigida a cap creença en particular, sinó al propi agent i als seus mètodes en tant que algú que adquireix i avalua creences. Adler creu que les teories de tipus 1, en les quals, com hem vist, la ment oberta es conceptualitza com una actitud envers creences (o conjunts de creences, o entitats similars) particulars (i no envers el subjecte o els seus mètodes d'adquisició de creences o conjunts de creences o entitats similars) ens comprometen amb afirmacions que no semblen adequades. Per exemple, suposem que creiem fermament que la Maria és a València, però que també tenim la ment oberta respecte de sí hi és o no. Segons Adler, les teories de tipus 1 de la ment oberta ens comprometen amb afirmacions com:

La Maria és a València, però és possible que no hi sigui.

El caràcter inadequat d'afirmacions com aquesta en situacions com la descrita (en les quals crec fermament que la Maria és a València) mostren, diu Adler, la tensió que hi ha entre tenir la ment oberta i tenir creences fermes. En canvi, segons una teoria de tipus 2 com la defensada per Adler, només ens comprometem amb afirmacions com la següent, que semblen molt més plausibles:

La Maria és a València, però aquesta creença és una més en el conjunt de les meves creences, alguns membres del qual és probable que estiguin equivocats, i, per tant, hauria de mantenir la ment oberta envers ells.⁶

6 L'exemple de la Maria i València és adaptat d'Adler 2004: 130-131.

Les teories de tipus 1, però, poden acomodar perfectament la suposada tensió entre la noció de ment oberta i la possessió de creences fermes (vegeu, per exemple, Hare i McLaughlin 1994; Spiegel 2012). Per tant, aquesta no és una bona raó per abandonar-les a favor de les teories de tipus 2.

Sigui com sigui, el principal problema de les teories de tipus 2, *en tant que teories de la noció de ment oberta*, és que aquestes teories semblen errar en el seu objectiu i caracteritzar, en línies que semblen correctes, quelcom que, malgrat ser també, segurament, una virtut epistèmica, no és la noció de ment oberta, sinó una altra que hi està relacionada però que n'és diferent: la humilitat intel·lectual.⁷

Efectivament, si mirem quin és el treball que s'ha fet durant l'última dècada al volant de la noció d'humilitat intel·lectual, veurem que les anàlisis que s'han ofert segueixen clarament les línies d'Adler (2004) i Riggs (2010). Per exemple, Allan Hazlett proposa definir la humilitat intel·lectual com la

disposició a no adoptar actituds epistèmiques d'ordre superior epistèmicament inadequades, i adoptar (de la forma adient i en les situacions adients) actituds epistèmiques d'ordre superior epistèmicament adequades. (Hazlett 2012: 220)

O, en la mateixa línia, Dennis Whitcomb, Heather Battaly, Jason Baehr, i Daniel Howard-Snyder afirmen:

7 Línies de crítica a les teories de tipus 2 similars a aquesta, tot i que menys generals, es poden trobar a Spiegel 2012 i Fantl 2018. És important notar que les propostes de tipus 1 i de tipus 2 pretenen caracteritzar la noció de ment oberta des de dues perspectives diferents; en el cas de les teories de tipus 1 (com veurem amb detall a continuació), mitjançant certes disposicions a actuar de certes maneres davant de certes entitats, i en el cas de les teories de tipus 2, mitjançant meta-actituds envers nosaltres mateixos en tant que agents epistèmics. Ara bé, les dues intenten explicar, en principi, en què consisteix l'exercici de la ment oberta. Com hem vist, l'epistemologia de virtuts tendeix a considerar la ment oberta com un tret del caràcter. En aquest sentit, tant les teories de tipus 1 com les de tipus 2 tenen com a objectiu final especificar com, a partir d'una caracterització de l'exercici de la ment oberta, es pot explicar en què consisteix la ment oberta en tant que caràcter (vegeu, per exemple, Baehr 2011; Riggs 2016; Fantl 2018). Sigui com sigui, en aquest article em centro en l'exercici de la ment oberta i la discussió al voltant de la ment oberta en tant que tret del caràcter va més enllà del seu abast. Gràcies a un revisor anònim per fer-me notar la importància d'aquest aclariment.

La humilitat intel·lectual consisteix, doncs, en tenir l'actitud adequada envers les pròpies limitacions intel·lectuals [és a dir, envers els mètodes d'adquisició de creences presents en la proposta d'Adler]. (Whitcomb et al. 2015: 516)⁸

Així doncs, el problema més important de les teories de tipus 2 de la ment oberta és que no són teories de la ment oberta, sinó de quelcom diferent. La idea principal és, doncs, que les teories de tipus 2 erren en el seu objectiu teòric, ja que caracteritzen (de fet, de forma raonablement exitosa) quelcom que no és la noció de ment oberta, sinó la d'humilitat intel·lectual. El fet que les propostes de tipus 2 coincideixin, de forma general, amb les propostes de la noció d'humilitat intel·lectual que, de forma independent, s'han proposat, suggereix que això és així.⁹ Tot i així, com veurem, les virtuts de la ment oberta i de la humilitat intel·lectual es relacionen de formes importants i interessants.

Sigui com sigui, el fet que no puguem considerar aquests tipus de teories com a teories de la ment oberta sembla suficient per descartar-les en la discussió al voltant de la noció de ment oberta i centrar-nos en les teories de tipus 1.

3.2. TEORIES DE TIPUS 1

En aquesta secció veurem en detall les teories de tipus 1. Com hem vist, aquestes teories proposen entendre la ment oberta en termes de certa relació *R* (com revisar, rebutjar, perdre confiança, transcendir,...) amb certa entitat *P*, la qual, normalment, té algun tipus d'estructura proposicional. Anem a veure, a continuació, les tres principals propostes que es poden trobar a la bibliografia i a discutir-les breument. La primera prové, com ja he comentat, de la filosofia de l'educació i l'ha proposat, durant les últimes dècades, William Hare (1979, 1985, 1987, 2003, 2006). Hare entén que tenir la ment oberta consisteix, bàsicament, en tenir «la voluntat d'adquirir

8 Vegeu també, Roberts i Wood 2007, i Samuelson i Church 2015 com a exemples de propostes que segueixen la mateixa línia.

9 A més, encara que no sigui tan rellevant, el fet que les propostes més destacades i detallades de la noció de ment oberta que es poden trobar en la discussió actual siguin de tipus 1, i que alguns autors, com Riggs mateix, hagin passat a adoptar-les després de defensar les de tipus 2, també suggereix, encara que sigui de forma més dèbil, que son les de tipus 1 les que segueixen un camí teòric i explicatiu més prometedor.

i revisar els propis punts de vista tan imparcialment i objectivament com sigui possible a la llum de l'evidència i dels arguments disponibles» (Hare 1985: 3). En aquest cas, doncs, tenir la ment oberta implica la relació de revisar, sota la llum de l'evidència i dels arguments que tinguem al davant (aquesta és la relació *R*), els nostres punts de vista (les entitats *P*). En Hare trobem, doncs, la idea (com hem vist, ja present en John Stuart Mill i Bertrand Russell) que és important restar receptiu a les opinions contràries a la nostra i a l'evidència en contra dels nostres punts de vista.

Una de les principals crítiques que ha rebut la proposta de Hare és que és massa general i no aconsegueix caracteritzar la noció de ment oberta, sinó, més aviat, una noció molt més general sobre què vol dir ser racional o què vol dir exercir, en bloc, moltes de les virtuts epistèmiques (coratge intel·lectual, humilitat intel·lectual, ment oberta, etc.). Així doncs, segons aquesta crítica, Hare estaria descrivint una condició necessària de la ment oberta (en tant que la ment oberta és una virtut epistèmica), però no aconseguiria capturar cap tret distintiu propi d'aquesta noció (en forma de condició suficient) que ens permetés distingir-la de les altres virtuts epistèmiques (vegeu Baehr 2011: 152, n. 15; Riggs 2010: 179).

Una altra proposta important en la reflexió filosòfica contemporània al voltant de la noció de ment oberta és la de Jason Baehr. Baehr (2011) defensa una caracterització més sofisticada que la de Hare, la qual intenta acotar més en què consisteix tenir la ment oberta per així oferir-ne algun tret distintiu. Així, aquest autor afirma que tenir la ment oberta consisteix en:

- (a) estar disposat i ser capaç (dintre d'uns límits) (b) de transcendir un punt de vista cognitiu (*cognitive standpoint*) (c) per tal de tenir en compte o prendre's seriosament els mèrits (d) d'un punt de vista cognitiu diferent. (Baehr 2011: 152)

En aquest cas, la relació *R* és més complexa (ve caracteritzada pels punts (b) i (c) de la definició) i l'entitat *P* ve caracteritzada pel punt (d).

La tercera proposta de caracterització de la noció de ment oberta que veurem és la de Jeremy Fantl. Fantl (2018) proposa restringir el projecte filosòfic d'oferir una teoria de la ment oberta i centrar-se, exclusivament, en caracteritzar què significa tenir la ment oberta davant d'un argument (acceptant que es pot tenir la ment oberta davant d'altres tipus d'entitats). Segons Fantl (2018: 12), tens la ment oberta envers un argument quan:

(i) no hi ha factors afectius que et predisposin en contra de que l'argument et persuadeixi, (ii) no estàs disposat a violar de forma no raonable cap norma procedimental en la teva resposta a l'argument i, (iii) estàs disposat a que l'argument et persuadeixi significativament sota la condició de passar una quantitat de temps significativa amb l'argument, trobar els passos de l'argument convincents i no ser capaç de trobar-hi cap defecte.

Fantl, de fet, recull la idea platònica que hem vist al principi de l'article sobre com cal ajustar el nostre grau de confiança en les creences que es veuen afectades per un argument que no podem refutar. En aquest cas, les entitats P són arguments i la relació R ve caracteritzada pel punt (iii) de la definició.

Amb aquestes tres propostes ja ens podem fer una idea prou clara de la situació en la que es troba, actualment, l'anàlisi filosòfic de la noció de ment oberta i quines són les línies generals que ens poden ajudar a entendre millor aquesta noció.

Acabaré aquesta secció fent notar, de forma succincta, un problema que, des del meu punt de vista, afecta totes les definicions de tipus 1 de ment oberta que hem vist. Per tal de presentar aquest problema, considerem, primer, el següent experiment mental. Imaginem la Clara, la qual sempre està disposada a prendre's seriosament i a avaluar l'evidència E que se li presenta en contra d'un dels seus punts de vista P i és perfectament capaç de fer-ho. La Clara, a més, està disposada a reduir el seu grau de confiança en P si jutja E prou convincent. Però la Clara sempre és capaç de trobar problemes a E de tal forma que E mai redueix el seu grau de confiança en P . I això passa de forma repetida i sistemàtica, fins al punt que P es torna immune a qualsevol evidència que la Clara es pugui trobar. Per exemple, suposem que l'evidència E és un argument en contra de P . El cas és que la Clara és molt llesta i sempre és capaç d'identificar alguna escletxa dialèctica que desactiva (almenys des del seu punt de vista) l'argument en qüestió: ja sigui que comet una fal·làcia (potser prejutja la qüestió, o apel·la massa a l'autoritat, o és un argument de pendent relliscós, etc.), que l'argumentació no és prou sòlida, que alguna de les premisses és dubtosa, etc.

Des del meu punt de vista, hem de dir que, en la situació descrita, la Clara no té la ment oberta respecte P . Si observem, però, les definicions de Hare, Baehr i Fantl, totes elles compten la Clara com algú que té la ment oberta i, per tant, fallen a l'hora d'acomodar casos com aquests. El cas de la Clara i la discussió anterior suggereix una condició necessària per tenir

la ment oberta, la qual, aparentment, no es satisfà en cap de les propostes que hem vist:

(CN) Un subjecte *S* té la ment oberta davant *P* només si hi ha evidència possible (aparent i no estrambòtica) capaç de reduir la confiança d'*S* en *P*.

És a dir, per tal que jo tingui la ment oberta respecte de cert punt de vista, cal que existeixi algun tipus d'evidència que sigui capaç de reduir la meua confiança en el punt de vista en qüestió. I això és, precisament, el que no li passa a la Clara; cap de les raons que li poden donar en contra del seu punt de vista farà mai que en redueixi el seu grau de confiança. L'evidència possible que ha de ser capaç de reduir la nostra confiança en els nostres punts de vista ha de ser aparent per tal d'evitar-ne el caràcter factiu; és a dir, si la noció d'evidència és factiva, aleshores, no pot existir evidència de quelcom fals, ja que l'existència d'evidència a favor de *P* implica ja la veritat de *P*. Com que no em vull comprometre en cap punt de vista sobre si l'evidència és factiva o no i donat que en tinc prou amb l'ús d'evidència aparent, uso aquesta última noció en la meua proposta de condició necessària per tenir la ment oberta. D'altra banda, que l'evidència no hagi de ser estrambòtica vol dir que no pot estar molt allunyada del tipus d'evidència que, típicament, acceptem. Així, un exemple d'evidència estrambòtica a favor de *P* podria ser l'existència d'un ésser que ens convenç que té el poder de l'omnisciència i que ens diu que *P* és vertader.¹⁰ Això és així perquè, donada qualsevol *P*, sempre podrà existir evidència estrambòtica (com la mencionada), la qual cosa faria la condició necessària (CN) sempre vertadera. Necessitem doncs, descartar aquest tipus d'evidència.

Si tinc raó, doncs, no hi ha, almenys de moment, cap autor que hagi aconseguit oferir un conjunt de condicions que siguin necessàries i conjuntament suficients per a capturar la noció de ment oberta. De fet, des del meu punt de vista, aquest projecte està, probablement, destinat al fracàs; com

10 Aquesta situació es pot capturar amb un model de mons possibles ordenats per proximitat amb el món real, i en el qual cada món conté certa quantitat d'evidència (aparent, si cal). La idea seria, aleshores, que tenir la ment oberta respecte *P* ha d'implicar l'existència d'un món possible en el qual hi hagi evidència que ens faci ajustar el grau de confiança en *P*. L'evidència estrambòtica, aleshores, seria evidència tal que, el món més proper en el qual existeix, és molt llunyà al nostre. Per més detalls vegeu Oms 2022.

passa amb moltes de les nocions que s'estudien i s'analitzen en filosofia, és poc raonable esperar que en podrem obtenir una anàlisi completament satisfactòria en termes de condicions necessàries i suficients. Això vol dir que molt sovint ens hem d'accontentar amb aconseguir una millor comprensió d'aquestes nocions a través de ser capaços d'identificar, almenys, algunes d'aquestes condicions; moltes vegades, en filosofia, identificar una condició necessària per a certa noció ja és tot un èxit.

Tot i així, com ja he dit, el camí cap a l'anàlisi i la comprensió de la noció de ment oberta sembla anar en la bona direcció i, amb l'ajut de les propostes que hem vist i analitzat, ens podem ja fer una idea, força acurada i prou rica filosòficament, de en què consisteix tenir la ment oberta. A continuació veurem alguns dels reptes més importants que es presenten a l'hora de reflexionar sobre aquesta noció.

4. REPTES DE LES ANÀLISIS DE LA NOCIÓ DE MENT OBERTA

Un dels principals reptes que es presenten en l'anàlisi de la noció de ment oberta en tant que virtut epistèmica és, precisament, què fa que sigui una virtut epistèmica. Com Wayne Riggs (2010: 173) i Adam Carter i Emma Gordon (2014: 207), entre d'altres, fan notar, és típic que els epistemòlegs de virtuts, quan introdueixen la noció de virtut epistèmica n'ofereixin una llista concreta. I, en aquesta llista concreta, l'exercici de la ment oberta sempre ocupa alguna de les primeres posicions. Però, què és el que fa que l'exercici de la ment oberta es pugui considerar una virtut epistèmica? Com ja hem vist, les virtuts epistèmiques ho són en tant que ens ajuden a ser millors agents epistèmics; és a dir, les virtuts epistèmiques han d'ajudar a promoure i maximitzar algun bé epistèmic, el qual, al seu torn, ens ajuda a ser agents epistèmics millors. Quin és, aleshores, el bé epistèmic que tenir la ment oberta promou i maximitza? Una resposta habitual és que tenir la ment oberta promou i maximitza l'adquisició de creences vertaderes; segons aquesta resposta, el bé epistèmic és, doncs, la veritat. Així, segons aquest punt de vista, l'exercici de la ment oberta és una virtut epistèmica perquè promou i maximitza l'adquisició de creences vertaderes, la qual cosa, al seu torn, ens fa millors agents epistèmics.

Aquesta idea, però, ha estat posada en dubte. Així, alguns autors creuen que la relació entre la ment oberta i la veritat és massa contingent, de tal forma que el caràcter virtuós de l'exercici de la primera queda en entredit. Per exemple, Carter i Gordon (2014) ofereixen dos arguments per intentar mostrar com n'és de fràgil la connexió entre l'exercici de la ment oberta i

la veritat. En primer lloc, argumenten que el fet que la ment oberta promogui l'adquisició de creences vertaderes depèn de les creences prèvies del subjecte. Suposem que el contrari de tenir la ment oberta és ser dogmàtic. Suposem, a més, que cert agent, diguem l'Alícia, té un conjunt de creences en una àrea de coneixement (per exemple, les matemàtiques) que són totes vertaderes. La idea és que, segons Carter i Gordon, en la situació descrita, el que sembla garantir al màxim l'adquisició i el manteniment de creences vertaderes és el dogmatisme, ja que el dogmatisme fa que et resisteixis a abandonar les creences que ja tens (que en aquest cas, per suposició, són vertaderes). En canvi, en el cas descrit, exercir la ment oberta en l'àmbit de les matemàtiques podria suposar la pèrdua de creences vertaderes per part de l'Alícia. Ara bé, si totes les creences de l'Alícia en l'àmbit de les matemàtiques fossin falses, aleshores sí que seria adequat, per tal de gestionar l'adquisició i el manteniment de creences vertaderes, l'exercici de la ment oberta. Per tant, diuen Carter i Gordon (2014: 208), que l'exercici de la ment oberta condueix a la veritat «és condicional al que hom creu prèviament». Dit d'una altra manera, que l'exercici de la ment oberta sigui una virtut epistèmica depèn, segons Carter i Gordon, de les creences prèvies que tingui el subjecte i, per tant, és quelcom contingent (ja que les creences podrien haver estat unes altres).

En segon lloc, Carter i Gordon argumenten que el fet que la ment oberta promogui l'adquisició de creences vertaderes depèn del context epistèmic en el qual es troba el subjecte. Suposem, per exemple, que l'Alícia viu en un context epistèmic «màximament amigable» (2014: 208); per exemple, que tothom que l'Alícia es troba sempre li diu la veritat, que els llibres, articles i textos en general que llegeix sempre diuen la veritat, etc. En aquesta situació, no sembla que tenir la ment oberta ofereixi cap avantatge sobre la «credulitat cega» (2014: 208). En canvi, si el context epistèmic és epistèmicament hostil (la gent diu molt sovint coses falses, els textos també, etc.) l'exercici de la ment oberta sí que ajudarà al manteniment i l'adquisició de creences vertaderes, mentre que la credulitat cega, clarament, no. Per tant, de forma similar a la situació anterior, que l'exercici de la ment oberta sigui una virtut epistèmica depèn, argumenten Carter i Gordon, del context epistèmic en el qual l'agent es trobi.¹¹ Això sembla implicar que l'exercici de la ment oberta no és una virtut epistèmica global; és a dir, no tots els exercicis de la ment oberta són epistèmicament virtuoses.

11 Idees similars es poden trobar en Cohen 2009: 56-59.

Què poden respondre les anàlisis de la noció de ment oberta davant d'aquest repte? Des del meu punt de vista, poden respondre almenys de tres formes diferents (que no són incompatibles entre elles).

Primer, poden negar que la veritat sigui l'únic bé epistèmic i afirmar que la ment oberta promou i maximitza béns epistèmics diferents a la veritat. Això implica negar la tesi segons la qual només hi ha un bé epistèmic i que aquest bé epistèmic és la veritat.¹² Així, per exemple, Cohen (2009) afirma que l'exercici de la ment oberta promou la capacitat d'argumentar correctament; o, Riggs (2016), en línia amb la idea de Mill que hem vist al principi de l'article, defensa que l'exercici de la ment oberta promou una millor comprensió dels propis punts de vista i també dels punts de vista dels altres. En aquests casos, és clar, els béns epistèmics no substitueixen la veritat com a bé epistèmic, sinó que la complementen, de tal forma que l'exercici de la ment oberta pot esdevenir una virtut epistèmica més global.¹³

Segon, poden afirmar que les crítiques com les de Carter i Gordon se centren en una definició massa difusa de la noció de ment oberta i que, quan aquesta noció es defineix més rigorosament (com en els casos de Baehr i Fantl que hem vist), les crítiques ja no són vàlides. Aquesta és la línia de defensa que proposa, per exemple, Jack Kwong (2017). Kwong argumenta que crítiques com les de Carter i Gordon pressuposen que l'exercici de la ment oberta ens fa més propensos a abandonar les nostres creences vertaderes. Però aquesta pressuposició, diu Kwong, no està justificada. Si ens centrem, per exemple, en la definició de Baehr que hem vist, veiem que la seva principal característica (i l'única que sembla que podria ser la responsable de la pèrdua de creences vertaderes) afirma que l'exercici de la ment oberta requereix prendre's seriosament els mèrits dels punts de vista diferents al nostre. Però, diu Kwong, no hi ha res en aquesta característica que impliqui la pèrdua de cap creença vertadera; tot al contrari, l'exercici de la

12 El punt de vista segons el qual l'únic bé epistèmic és la veritat té les seves arrels en Goldman (1999, en especial pp. 41-46). Per a més discussió al respecte vegeu, per exemple, Pritchard 2009 i Kvanvig 2003.

13 Els defensors d'un monisme alètic epistèmic (és a dir, els defensors que només hi ha un bé epistèmic i aquest bé és la veritat) no tenen perquè negar que l'exercici de la ment oberta promogui i maximitzi altres aspectes epistèmics positius, com la capacitat d'argumentar correctament o l'adquisició d'una millor comprensió dels punts de vista propis i d'altri, sinó que el que defensen és que si aquests aspectes són positius és gràcies al fet que estan connectats amb la veritat, la qual continua essent, en última instància, l'únic bé epistèmic.

ment oberta, entès d'aquesta forma, més aviat farà «eliminar fonts potències als d'errors disminuint, així, la possibilitat de canviar creences vertaderes per altres de falses» (2017: 1619). Si això és així, aleshores el dogmatisme no suposa cap avantatge sobre l'exercici de la ment oberta en situacions en les quals el subjecte epistèmic té només creences vertaderes. I, fins i tot suposant, diu Kwong, que en contextos epistèmics màximament amigables l'exercici de la ment oberta no suposa cap avantatge sobre la credulitat cega, encara és veritat que només l'exercici de la ment oberta és avantatjós, en termes d'adquisició i manteniment de creences vertaderes, en tots els contextos epistèmics (en canvi, el dogmatisme només ho seria en situacions en les quals es tenen només creences vertaderes i la credulitat cega només ho seria en situacions en les quals el context és màximament amigable). Així doncs, el paper de la ment oberta en tant que virtut epistèmica quedaria salvat. Amb això, però, no n'hi ha prou; Kwong mateix admet que cal posar restriccions i condicions a les ocasions en les quals cal exercir la ment oberta (2017: 1620). I això ens porta a la tercera resposta que es pot donar a crítiques com les de Carter i Gordon.

En tercer lloc, doncs, es pot fer notar que l'activitat de tenir la ment oberta no sempre és virtuosa i que, per tant, no sempre és apropiat adoptar pràctiques relacionades amb la ment oberta. Com hem vist al principi de l'article, aquesta idea, de fet, ja estava present en Bertrand Russell i consisteix en acceptar, almenys fins a un cert punt, que la ment oberta no és una virtut epistèmica global; és a dir que els seu exercici no és sempre virtuós. Això, de fet, no ens hauria de sorprendre. Si examinem altres virtuts epistèmiques, no sembla descabellat pensar que tampoc són globals; per exemple, l'exercici del coratge intel·lectual pot no ser virtuós en ocasions en les quals s'usa per enunciar veritats inútils, o quan el subjecte que l'exerceix posseeix creences falses massivament, potser en un context en el qual aquestes creences són acceptades com a vertaderes. O imaginem que tinc un Gran Amic amb certs poders, el qual, sempre que raono més enllà de les meves limitacions intel·lectuals ajusta el món de tal forma que les meves creences esdevinguin vertaderes; en una situació així, l'exercici de la humilitat intel·lectual no tindria cap avantatge sobre l'arrogància intel·lectual i, així, estaríem aleshores en una situació anàloga a l'anterior en la qual l'exercici de la ment oberta no tenia cap avantatge sobre la credulitat cega.

Des del meu punt de vista, doncs, podem acceptar que l'exercici de la ment oberta no és una virtut global, en el sentit que no tots els seus usos són virtuosos. Això vol dir que cal especificar en quines condicions l'exercici de la ment oberta és virtuós i en quines no. A continuació, veurem les

propostes de restriccions a l'exercici de la ment oberta que proposen tant Baehr com Fantl, les quals ens serviran per observar, com ja he mencionat abans, una interessant i important connexió entre la ment oberta i la humilitat intel·lectual.

Baehr (2011: 160) proposa la següent condició necessària (s'absté de donar cap condició suficient) per a que l'exercici de la ment oberta sigui virtuós:

L'exercici de la ment oberta per part d'una persona *S* en les circumstàncies *C* és [epistèmicament] virtuós només si és raonable per a *S* creure que aquest exercici en *C* podria ajudar a obtenir la veritat.

I, a continuació, Baehr ens dona més pistes sobre quan és raonable per a algú creure que l'exercici de la ment oberta podria ajudar a obtenir la veritat. Segons ell, que això sigui raonable depèn de:

- (i) Les raons que tinguem a favor de *P*;
- (ii) La confiança que tinguem en la nostra pròpia fiabilitat dins l'àmbit al qual *P* pertany;
- (iii) la confiança que tinguem en l'origen de l'evidència en contra de *P*.

No discutiré més la proposta de Baehr,¹⁴ però sí que vull remarcar com el caràcter virtuós de l'exercici de la ment oberta, segons ell, depèn de la confiança que tinguem en la nostra pròpia fiabilitat en tant que agents epistèmics i que, per tant, per tal de fer un ús virtuós de l'exercici de la ment oberta hem de ser capaços d'avaluar correctament la nostra fiabilitat epistèmica.

Fantl (2018) proposa quelcom semblant al que acabem de veure en Baehr. Recordem que Fantl restringeix l'estudi de l'exercici de la ment oberta davant d'arguments i que recull la idea platònica segons la qual, si no podem trobar defectes en un argument, cal que ajustem el nostre grau de confiança en les creences que es veuen afectades per l'argument en qüestió. Ara bé, diu Fantl, en alguns casos, davant d'arguments aparentment sense defectes en contra de les nostres creences, podem retenir el nivell de confiança en aquestes creences, on un argument aparentment sense defectes és un argument tal que hem trobat tots els seus passos convincents i tal que, com a

14 Per una anàlisi crítica d'aquesta proposta vegeu, especialment, Carter i Gordon 2014: 212-214.

molt, tenim només una explicació vaga de perquè l'argument no justifica la seva conclusió. És a dir que, com en el cas de Baehr (recollint altra vegada la idea de Russell), en alguns casos, no hem de tenir la ment oberta (segons la caracterització de Fantl 2018) davant de certs arguments. En quins casos? Segons Fantl, tot depèn de la capacitat que tinguem de jutjar els defectes de l'argument en qüestió. Fantl fa notar, primer, que, en especial davant de creences controvertides, és natural esperar (per la seva naturalesa controvertida) que existeixin bons arguments (almenys aparentment) tant a favor com en contra i, per tant, en aquests casos, trobar un argument aparentment sense defectes en contra de certa creença p no constitueix, almenys d'entrada, cap amenaça al grau de confiança que tenim en p ; en forma d'eslògan i en paraules de Fantl (2018: 40), «els arguments l'existència dels quals és poc sorprenent són sovint impotents».

D'altra banda, i de forma més crucial per a nosaltres, un argument aparentment sense defectes contra certa creença p no constitueix evidència gaire forta en contra de p quan no tenim la capacitat de jutjar l'argument en qüestió. La idea és la següent. Suposem que ens trobem davant d'un argument aparentment sense defectes en contra de certa creença p . Que l'argument sigui sense defectes, recordem-ho, vol dir que després de passar una quantitat de temps significativa analitzant l'argument no som capaços de torbar-hi cap defecte, ni en les premisses ni en l'estructura lògico-dialèctica i, com a molt, som capaços d'oferir una idea vaga i imprecisa de perquè l'argument no justifica la conclusió. Davant d'aquesta situació, sembla que podem explicar-la de dues formes. En primer lloc, podem pensar que, efectivament, l'argument no té defectes i que, per tant, seguint Fantl i Plató, hem d'ajustar el nostre grau de creença en p de forma apropiada. Però hi ha una altra possibilitat; potser el que passa és que no tenim els coneixements ni l'habilitat per jutjar l'argument en qüestió i, així, són les nostres limitacions cognitives les que ens permeten explicar perquè no som capaços de trobar defectes a l'argument en qüestió. En aquest segon cas, no hem d'ajustar el nostre grau de confiança en p ; és a dir, no hem d'exercir la ment oberta davant l'argument a favor de p en qüestió, per molt que ens sembli aparentment sense defectes. Així, si cal tenir o no la ment oberta davant d'un argument depèn de forma crucial de la fiabilitat que tinguem en tant que avaluadors de l'argument en qüestió.¹⁵ Veiem, doncs, que, com en el cas de Baehr, per tal de fer un ús virtuós de l'exercici de la ment oberta

15 Vegeu Fantl 2018, sec. 2.3. Idees similars es poden trobar, per exemple, a Kelly 2005.

hem de ser capaços d'avaluar correctament la nostra fiabilitat en tant que agents epistèmics.

No discutiré més les propostes de Baehr i Fantl, més enllà de les consideracions fetes al final de la secció anterior, però sí que usaré la discussió que acabem de veure al voltant d'aquestes dues propostes per fer notar un punt important.

Tal com hem vist, tant Baehr com Fantl recullen la idea que ja hem vist en Russell que l'exercici de la ment oberta no sempre és virtuós. En alguns casos, doncs, aquest exercici no és apropiat, en el sentit que no maximitza l'adquisició ni el manteniment de cap virtut epistèmica (típicament, com hem vist, l'adquisició i el manteniment de veritats). I la discussió anterior mostra que la conveniència de l'exercici de la ment oberta depèn de la nostra fiabilitat en tant que agents epistèmics. Per tant, a l'hora de jutjar si cal o no tenir la ment oberta davant de certa evidència, és important jutjar adequadament la pròpia fiabilitat. I, com hem vist a la secció 3.1, la virtut epistèmica que sembla regular els judicis que fem sobre la nostra fiabilitat en tant que agents epistèmics no és altra que la humilitat intel·lectual; és a dir, que errors a l'hora de sobreestimar les nostres capacitats intel·lectuals (o sigui, manca d'humilitat intel·lectual) ens poden portar a usos no virtuosos de la ment oberta; ens poden fer, doncs, pitjors agents epistèmics (poden afectar negativament els processos amb els quals adquirim els nostres punts de vista sobre com és el món que ens envolta; perdre creences vertaderes, perdre justificació i coneixements, etc.).

Des del meu punt de vista, això suggereix que no és possible exercir les virtuts intel·lectuals de forma aïllada i que l'esforç per esdevenir un millor agent epistèmic involucra identificar i gestionar correctament les interrelacions que es donen entre elles. La capacitat de gestionar correctament les diferents virtuts epistèmiques com l'exercici de la ment oberta i la humilitat intel·lectual, aleshores, seria una habilitat de segon ordre i, al meu entendre, també seria al seu torn una virtut epistèmica. Encara més, aquesta virtut epistèmica d'ordre superior que acabem de descriure sembla ser un component de la que fora, segurament, la mare de les virtuts epistèmiques: la que podríem anomenar «saviesa epistèmica», la qual, al seu torn, seria un dels components de la saviesa, entesa com una virtut més global.¹⁶ La

16 La preocupació per la saviesa és fundacional de la filosofia (de fet, li dona nom). Plató, en l'*Apologia* 20e-23c, presenta una caracterització de la saviesa en termes similars al que en aquest article hem anomenat *humilitat intel·lectual*. Aristòtil (en diversos punts de la seva obra, però, sobretot al llibre 6 de l'*Ètica nicomaquea*) pre-

saviesa epistèmica té una clara connexió amb la saviesa teòrica (*sophia*), ja que, com hem vist, en tant que virtut epistèmica, maximitza l'adquisició de veritats sobre el món que ens envolta. I també té una clara connexió amb la saviesa pràctica (*phronesis*), en tant que la saviesa epistèmica és quelcom que s'exerceix i que té un caràcter eminentment pràctic; és una activitat que involucra, com hem vist, la presa de decisions i l'establiment de judicis que regulen la nostra activitat epistèmica.¹⁷

5. MENT OBERTA I EDUCACIÓ

Vull acabar aquest article amb dos apunts sobre la relació que hi ha entre l'exercici de la ment oberta i l'educació; el primer, sobre la possibilitat d'ensenyar l'exercici de la ment oberta i, el segon, sobre la compatibilitat de l'exercici de la ment oberta i l'educació.

Tal com hem vist, l'exercici de la ment oberta presenta una doble dificultat. D'una banda cal aprendre a exercitar la ment oberta i de l'altra, cal aprendre quan és necessari fer-ho. Així, la complexitat inherent a l'exercici de la ment oberta ens pot portar a preguntar-nos: com podem ensenyar la capacitat de tenir la ment oberta? De forma temptativa, m'agradaria assajar quatre possibles respostes a aquesta pregunta.

En primer lloc, cal promoure el desenvolupament del pensament crític, com a entrenament en la gestió i la interrelació de diferents virtuts epistèmiques (entre elles la ment oberta i la humilitat intel·lectual). Cal donar les eines per entendre i avaluar els arguments, tant deductius com inductius, i, de forma més general, els tipus i la qualitat de l'evi-

sentia una anàlisi doble de la saviesa en termes de *sophia* (que normalment es tradueix per *saviesa teòrica*) i de *phronesis* (que normalment es tradueix per *saviesa pràctica*). Aquesta doble anàlisi, que és la que segueixo en el text, ha servit de marc a molts autors contemporanis (vegeu, per exemple, Zagzebski 1996; Whitcomb 2010). Altres autors, però, han tendit a identificar la saviesa amb quelcom proper a la saviesa pràctica (vegeu, per exemple, Nozick 1989; Ryan 1996, 1999; Tiberius 2008).

17 Idees similars es poden trobar, molt succintament, a Sosa (2007: 67, n. 15) i, de forma més desenvolupada, a Zagzebski 1996: part II, sec. 5.2. Linda Zagzebski va més enllà i identifica quelcom en la línia del que jo he anomenat *saviesa epistèmica* amb la *phronesis*, la qual, segons ella, no només regula les virtuts epistèmiques, sinó també les virtuts morals. Jo només em comprometo amb l'afirmació, molt més dèbil, que la saviesa epistèmica està rellevantment connectada tant amb la teòrica com amb la pràctica.

dència que podem trobar a favor o en contra d'un punt de vista. Cal, doncs, conèixer i comprendre satisfactòriament els conceptes bàsics de l'epistemologia (creença, justificació, coneixement, etc.). Cal també, conèixer i practicar l'avaluació d'arguments, conèixer i saber identificar fal·làcies, saber distingir-les de línies vàlides d'argumentació i agafar familiaritat amb els biaixos cognitius que afecten els nostres processos d'avaluació i creació de creences (el biaix de confirmació, el biaix de disponibilitat, etc.). Finalment, cal conèixer quines són les principals virtuts epistèmiques i tenir-ne una caracterització bàsica.

En segon lloc, cal preguntar-nos quines activitats d'aprenentatge promouen i quines castiguen l'exercici de la ment oberta. Així, per exemple, poden ajudar a exercitar la ment oberta les activitats que obliguen l'alumnat a haver d'exposar i justificar els propis punts de vista i considerar punts de vista diferents al seu, per així aplicar algunes de les habilitats descrites en el punt anterior; activitats, doncs, com els tallers de debat, el treball en equip, activitats que obliguin l'alumnat a sortir de l'aula, com per exemple les lligades al compromís i la transformació social, en podrien ser alguns exemples.¹⁸

En tercer lloc, cal tenir cura de la nostra conducta intel·lectual; la manera com dirigim i gestionem les nostres activitats intel·lectuals; com adquirim les nostres creences, com articulem les nostres afirmacions; en especial, com interactuem amb altres persones, amb les seves idees, les seves tradicions,... és a dir, el professorat ha d'intentar ser el màxim de virtuós possible, epistèmicament parlant, a l'aula, ja que, un bon comportament epistèmic sembla, com a mínim, una condició necessària (encara que no suficient) per a l'ensenyament d'una conducta epistèmicament virtuosa.

18 Un bon exemple d'aquest últim tipus d'activitat és l'aprenentatge-servei (*service-learning*). L'aprenentatge-servei és una manera d'entendre l'educació i l'aprenentatge que té les seves arrels, principalment, en la tradició filosòfica pragmatista, sobretot, en les obres i els treballs de Jane Addams i John Dewey. L'aprenentatge-servei proposa combinar l'aprenentatge acadèmic amb el servei a la comunitat i permet, així, que l'alumnat entri en contacte de tu a tu amb altres sectors de la societat, descobreixi perspectives i tradicions diferents a les seves, desenvolupi la seva responsabilitat cívica i contribueixi a la transformació de la societat (vegeu, per exemple, Sigmon 1979; Giles i Eyler 1994; Puig et al. 2006; Deegan 2017).

Finalment, i en relació amb el punt anterior, podem promoure l'adquisició de virtuts epistèmiques mitjançant l'ensenyament per imitació; no només és important que el professorat es comporti a l'aula de forma epistèmicament adequada i mostri, amb el seu comportament, l'exercici de la ment oberta (i altres virtuts epistèmiques), sinó que, a més, cal mostrar com altres éssers humans exerceixen o han exercit la ment oberta.¹⁹ Precisament la filosofia està en una posició privilegiada al respecte ja que, des d'ella, podem mostrar com diferents perspectives o punts de vista davant d'un problema filosòfic s'han abordat històricament i, també, com s'estan abordant en l'actualitat. És una característica important de l'activitat filosòfica el fet que, moltes vegades, més que generar consens en solucions a problemes filosòfics, el que fa és ampliar la riquesa conceptual en àrees del coneixement que es creien poc problemàtiques i oferir un diàleg entre diferents perspectives i maneres d'abordar aquests problemes. Aquests diàlegs, que poden ser sincrònics o asincrònics, ofereixen, típicament, exemples d'abordatge de punts de vistes diferents des d'actituds epistèmicament virtuoses.²⁰

El segon apunt amb el qual vull acabar aquest article té a veure, com ja he dit, amb la compatibilitat entre l'exercici de la ment oberta i l'educació. Algú podria aduir que la ment oberta i l'educació són incompatibles o, almenys, que hi ha una tensió important entre aquestes dues pràctiques.

La idea és que l'exercici de la ment oberta socava l'autoritat del professorat, ja que en el procés d'ensenyar cal que alguns continguts s'acceptin sense discussió. Però l'exercici de la ment oberta, precisament, fa que tots els continguts siguin susceptibles de ser posats en dubte i, per tant, d'estar oberts a discussió. Aleshores, donat que el professorat i l'alumnat

19 L'aprenentatge a partir de models té un paper important en filosofia de l'educació, sobretot pel que fa a l'aprenentatge de virtuts morals. Però, donats els paral·lelismes que es poden traçar entre aquestes i les virtuts epistèmiques, bona part de les reflexions que afecten a les primeres afecten, també, a les segones. Ja des d'Aristòtil s'ha remarcat, des de la reflexió filosòfica, l'estreta connexió que hi ha entre les virtuts i les emocions (vegeu, per exemple, Aristòtil 1995: 1104b), i com l'aprenentatge de virtuts (ja siguin morals o epistèmiques) a través de models es pot explicar apel·lant tant a emocions com l'admiració (Zagzebski 2015, 2017) o l'emulació (Aristòtil 1985: 1388a29-38; Kristjánson 2017) com també a les raons que hi ha darrera dels comportaments virtuoses (Audi 2017).

20 Per casos de diàlegs entre perspectives diferents davant d'un problema filosòfic vegeu, per exemple, Domingo et al. 2016.

estan en una relació d'autoritat i deferència, i que aquesta relació forma part del concepte d'ensenyament mateix, amb la pèrdua d'autoritat, es perd la possibilitat d'ensenyar. En paraules de William Hare (1985) (tot i que ell no defensa aquesta suposada incompatibilitat): «si una persona no pot parlar amb autoritat, ell o ella no té, simplement, res a ensenyar, i no és un mestre o una mestra en absolut» (1985: 54).

Aquesta idea, des del meu punt de vista, pressuposa una caracterització massa simple de què vol dir tenir la ment oberta i obvia parts importants de les discussions que hem vist en aquest article; així, obvia, el fet que l'exercici de la ment oberta no té perquè posar en perill les nostres creences vertaderes (fins i tot el contrari) i, obvia, sobretot, que no sempre cal exercir la ment oberta. Com hem vist, això implica que ensenyar des de les virtuts epistèmiques no és fàcil, però espero haver ajudat a mostrar que no és impossible.

Però, des del meu punt de vista, el problema principal de l'afirmació que ment oberta i educació son incompatibles sorgeix de la confusió entre autoritat (com a font de poder) i mer poder. Bernard Williams, en el seu últim llibre, *Truth and Truthfulness* (2002), fa una brillant defensa de les nocions de veritat i de veracitat i en presenta una anàlisi genealògica per argumentar que la Precisió (*Accuracy*) i la Sinceritat (*Sincerity*) són valors intrínsecs (és a dir, que no es poden reduir a factors pragmàtics) de la veritat. En aquest camí, Williams fa gala d'una gran erudició i una perspicàcia penetrant i introdueix moltes reflexions estimulants i suggeridores. En una d'aquestes reflexions, Williams ens parla sobre l'autoritat a l'acadèmia i de com aquesta i els seus conflictes queden reflectits en l'obra de teatre de David Mamet *Oleanna*. Williams ens explica com l'obra, a més de versar sobre l'assetjament sexual, tracta també sobre les relacions d'autoritat i poder que s'estableixen entre el professorat i l'alumnat. La protagonista de l'obra es queixa que el seu professor no la dirigeix prou en els aspectes acadèmics, que no exerceix autoritat acadèmica, però que, en canvi, sí que exerceix poder sobre ella. Això apunta, diu Williams, a una distinció important entre autoritat i mer poder:

El personatge masculí té poder sobre ella (pot decidir quina qualificació obté), però precisament perquè no té autoritat, aquest poder és mer poder, en part, poder de gènere. (Williams 2002: 8)

La manca d'autoritat, diu Williams, acaba comportant l'existència de mer poder. La lliçó, doncs, és que el professorat ha de tenir i exercir au-

toritat a l'aula, però no mer poder. I d'on sorgeix aquesta autoritat? Principalment, des del meu punt de vista, de la veracitat; de les justificacions, les raons i els arguments que pot donar de les seves afirmacions. I, com hem vist, les virtuts epistèmiques (entre elles, l'exercici de la ment oberta) maximitzen l'adquisició de béns epistèmics (entre ells, la veritat) i ho fan mitjançant la consideració i l'anàlisi de les justificacions, les raons i els arguments. Així doncs, la ment oberta, no només no és incompatible amb l'educació sinó que és una part fonamental (en tant que virtut epistèmica) de la bona educació, ja que ajuda el professorat a tenir l'autoritat (que no el mer poder) necessària per a poder educar i ensenyar.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, J. (2004) «Reconciling Open-Mindedness and Belief». *Theory and Research in Education* 2: 127-142.
- Aristòtil (1985) *Retòrica* (A. Blecua, tr.). Barcelona: Laia.
- Aristòtil (1995) *Ètica nicomaquea* (J. Batalla, ed., tr.). Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Audi, R. (2017) «Role Modeling and Reasons». *Journal of Moral Philosophy* 14: 646-668.
- Baehr, J. (2011) *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford: Oxford U. P.
- Carter, A. J.; Gordon, E. C. (2014) «Open-Mindedness and Truth». *Canadian Journal of Philosophy* 2: 207-224.
- Cohen, D. H. (2009) «Keeping an Open Mind and Having a Sense of Proportion as Virtues in Argumentation». *Cogency* 1: 49-64.
- Deegan, M. J. (2017) «Jane Addams, Feminist Pragmatism, and Service Learning». Dins A. C. Dolgon, T. D. Mitchell, T. K. Eatman (eds.), *The Cambridge Handbook of Service Learning and Community Engagement*. Cambridge: Cambridge U. P., 51-63.
- Domingo, A.; Macià, J.; Oms, S. (eds.) (2016) *Perspectives en Filosofia*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Fantl, J. (2018) *The Limitations of the Open Mind*. Oxford: Oxford U. P.
- Fricke, M. (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford U. P.
- Gardner, P. (1993) «Should We Teach Children to be Open-Minded? Or, is the Pope Open-Minded about the Existence of God?». *Journal of Philosophy of Education* 27: 39-43.

- (1996) «Four Anxieties and a Reassurance: Hare and McLaughlin on Being Open-Minded». *Journal of Philosophy of Education* 30: 271-276.
- Giles, D. E.; Eyer, J. (1994) «The Theoretical Roots of Service-Learning in John Dewey: Toward a Theory of Service-Learning». *Michigan Journal of Community Service Learning* 1: 77-85.
- Goldman, A. (1999) *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford U. P.
- Hare, William (1979) *Open-Mindedness and Education*. Montreal: McGill-Queen's U. P.
- (1985) *In Defence of Open-Mindedness*. Montreal: McGill-Queen's U. P.
- (1987) «Open-Mindedness in Moral Education: Three Contemporary Approaches». *Journal of Moral Education* 16: 99-107.
- (2003) «The Ideal of Open-Mindedness and Its Place in Education». *Journal of Thought* 38: 3-10.
- (2006) «Why Open-Mindedness Matters». *Think* 5: 7-15.
- Hare, W.; McLaughlin, T. H. (1994) «Open-Mindedness, Commitment and Peter Gardner». *Journal of Philosophy of Education* 28: 239-244.
- Hazlett, A. (2012) «Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility». *Episteme* 9: 205-223.
- Kelly, Th. (2005) «The Epistemic Significance of Disagreement». *Oxford Studies in Epistemology* 1: 167-195.
- Kvanvig, J. (2008) «Pointless Truth». *Midwest Studies in Philosophy* 32: 199-212.
- Kwong, J. M. C. (2017) «Is Open-Mindedness Conducive of Truth?». *Synthese* 194: 1613-1626.
- Mill, J. S. (2015) *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*. Oxford: Oxford U. P.
- Nozick, R. (1989) «What is Wisdom and Why Do Philosophers Love It So?». *The Examined Life*. Nova York: Touchstone Press, 267-278.
- Oms, S. (2022) «A Necessary Condition on Open-Mindedness». [Manuscript no publicat]
- Pritchard, D. (2009) «What is the Swamping Problem?». Dins A. Reisner, A. Steglich-Petersen (eds.), *Reasons for Belief*. Cambridge: Cambridge U. P., 244-260.
- Puig, J. M.; Batlle, R.; Bosch, C.; Palos, J. (2006) *Aprentatge servei. Educació per a la ciutadania*. Barcelona: Octaedro.
- Riggs, W. (2010) «Open-Mindedness». *Metaphilosophy* 41: 172-188.
- (2016) «Open-Mindedness, Insight, and Understanding». Dins J. Baehr (ed.), *Intellectual Virtues and Education*. Nova York: Routledge, 18-36.
- Roberts, R. C. W.; Wood, J. (2007) *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford U. P.

- Russell, B. (1950) «Can We Afford to Keep Open Minds?». *New York Times* 11/06/1950: 9, 37-39.
- (2004) «Freedom Versus Authority in Education». *Sceptical Essays*. Londres: Routledge. [Original publicat el 1928 per George Allen & Unwin Ltd]
- Ryan, Sh. (1996) «Wisdom». Dins K. Lehrer, B. Lum, B. A. Slichta, N. D. Smith (eds.), *Knowledge, Teaching, and Wisdom*. Dordrecht: Kluwer, 233-242.
- (1999) «What is Wisdom?». *Philosophical Studies* 93: 119-139.
- Samuelson, P. L.; Church, I. M. (2015) «When Cognition Turns Vicious: Heuristics and Biases in Light of Virtue Epistemology». *Philosophical Psychology* 28: 1095-1113.
- Spiegel, J. S. (2012) «Open-Mindedness and Intellectual Humility». *Theory and Research in Education* 10: 27-38.
- Sigmon, R. (1979) «Service-Learning: Three Principles». *Synergist. The Journal of ACTION's National Student Volunteer Program* 8: 9-11.
- Sosa, E. (1991) *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge U. P.
- (2011) *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. 1. Oxford: Oxford U. P.
- Tiberius, V. (2008) *The Reflective Life: Living Wisely With Our Limits*. Oxford: Oxford U. P.
- Turri, J.; Alfano, M.; Greco, J. (2021) «Virtue Epistemology». Dins E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edició hivern 2021. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue>].
- Whitcomb, D. (2010) «Wisdom». Dins S. Bernecker, D. Pritchard (eds.), *Routledge Companion to Epistemology*. Londres: Routledge.
- Whitcomb, D.; Battaly, H.; Baehr, J.; Howard-Snyder, D. (2015) «Intellectual Humility: Owing our Limitations». *Philosophy and Phenomenological Research* 94: 509-539.
- Williams, B. (2002) *Truth and Truthfulness*. Princeton: Princeton U. P.
- Zagzebski, Linda (1996) *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge U. P.
- Zagzebski, L. (2015) «The Moral Significance of Admiration: Admiration and the Admirable». *Proceedings of the Aristotelian Society* 89: 205-221.
- (2017) *Exemplarist Moral Theory*. Oxford: Oxford U. P.

SEMINARI IRIS MURDOCH

LOS CARACTERES MORALES DE LOS PERSONAJES DE *THE RED AND THE GREEN* DE IRIS MURDOCH

Margarita MAURI, Víctor GEIRA, Jonas C. ETXEBERRIA,
Guillermo SÁEZ, Èric REÜLL, Laia BLASI,
Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona
mauri@ub.edu | ORCID: 0000-0003-4662-1454

Data recepció: 31/05/2023 | Data acceptació: 17/07/2023

The Red and the Green, publicada por Iris Murdoch en 1965, y dedicada a Ph. Foot, narra la vida de diversos personajes durante la semana previa al Alzamiento de Pascua de 1916 en Irlanda. Andrew Chase-White es un joven soldado angloirlandés que está de permiso durante unas semanas en Dublín. Antes de volver al frente planea casarse con Frances Bellman, a quien considera su prometida. Pat Dumay, primo de Andrew, prepara el alzamiento junto al resto de rebeldes mientras intenta evitar que su hermano menor, Cathal, participe en él.

Debido al rechazo de Frances, Andrew acaba sucumbiendo a los encantos de su tía Millicent, también objeto de deseo de Christopher Bellman (padre de Frances), de Barnabas Drumm (tío de Andrew y padrastro de Pat) y, en un momento de desesperación, de Pat Dumay. Los problemas económicos de Millicent podrían acabarse con la propuesta de matrimonio de Christopher. No obstante, el matrimonio queda anulado cuando Christopher descubre a Millicent acostándose con Andrew, en una enredada noche en la cual Barnabas y Pat también acuden, por separado, a la mansión de Millicent.

La novela termina con el Alzamiento de Pascua. Andrew entra por casualidad en casa de Pat cuando este y su hermano Cathal discuten sobre el levantamiento. Para evitar que Andrew advierta a las autoridades inglesas sobre el Alzamiento, Pat le ata junto a Cathal, impidiendo, al mismo tiempo, que Cathal acuda al enfrentamiento. Pat recibe la ayuda de Millicent, que amenaza a Andrew con revelar a su madre la aventura incestuosa que ella tuvo con su padre en el caso de que Andrew intentara huir. Finalmente,

Christopher y Frances liberan a los dos jóvenes, pero solo a tiempo de observar el Alzamiento desde lejos.

ANDREW CHASE-WHITE

Andrew Chase-White es un lugarteniente del ejército inglés de caballería del rey Eduardo, de origen irlandés. En una novela que plantea el enfrentamiento entre Inglaterra e Irlanda, Andrew representa, en tierras irlandesas, a las fuerzas de ocupación. El uniforme que viste esconde a un militar poco convencido al que desde niño le asustan los caballos y cuya única razón para ingresar en el ejército de caballería fue el deseo de impresionar a sus primos irlandeses con los que en su infancia había tenido una relación intensa, especialmente con Pat Dumay, y que renace al ser destinado a Irlanda. El personaje de Andrew se dibuja mediante su relación con Frances Bellman y con su primo Pat.

Frances es una buena amiga de Andrew. Él siempre ha dado por supuesto, sin hablar de ello con Frances, que un día ella se convertiría en su esposa. A través de su relación con Frances se pone de manifiesto la virginidad de Andrew, sus problemas con la sexualidad y el desprecio que siente por el sexo femenino: «... saw men as inherently dignified animals and woman as inherently undignified animals».¹ Este prejuicio le lleva a minusvalorar las opiniones de Frances, a quien considera incapaz de convicciones con fundamento real.²

Andrew actúa de acuerdo con lo que los demás esperan de él; encerrado en esta burbuja es incapaz de entender la decisión de Frances cuando rechaza su propuesta de matrimonio. La negativa de Frances sume a Andrew en una pena que «... had destroyed his ordinary self».³ A partir de ese momento, Andrew percibe toda la realidad a través del velo de la desesperación producida por el dolor. La vida deja de tener sentido: «Frances was the whole meaning of my life, and now my life has no meaning and is empty».⁴ La voz de Murdoch, a través del narrador, comenta:

1 Murdoch 1967: 32.

2 Murdoch 1967: 33. Algunos autores interpretan que la relación Frances/Andrew simboliza la relación de Irlanda con Inglaterra. Ph. Boumans, *Re-envisioning the Rising: Irish Literary Memories of 1916*, MA Dissertation Literary Studies (Radboud University Nijmegen, 2017), 73.

3 Murdoch 1967: 160.

4 Murdoch 1967: 245.

Absolute devotion of one human being to another is comparatively rare, yet such is the dazzling light of egoism in which each of us lives that when devotion fails us in some quarter where we have looked to find it we feel amazement, shocked surprise, that so great a value should not be an object of love.⁵

La falta de visión de Andrew no sólo afecta a su relación con Frances, sino que se hace extensiva al conocimiento de sí mismo. Andrew no es capaz de ver la atracción que siente por Pat, una admiración que va unida a la admiración y al miedo: «His interest in him was something more obscure and disturbing».⁶

En la última parte de la novela, cuando la esperanza de afianzar su relación con Frances desaparece, la experiencia de iniciación sexual que Andrew vive con Millie se convierte en un acto de desesperación⁷ ante la inminencia de la revolución: «And Andrew did not want to die without having been to bed with a beautiful woman».⁸ Mientras Millie cambiaría la juventud de Andrew y su libertad por la madurez que ya comienza a hacer mella en ella, Andrew se encierra en sí mismo y se deja convencer por las falsas palabras de Millie: «I want you, Andrew. And you want me».⁹ Esta relación, descubierta casualmente por Pat, es una nueva razón de enfrentamiento psicológico entre los dos personajes cuyos hilos ha movido Millie.

Andrew es un personaje carente de espíritu cuyas decisiones deja en manos de los demás: su vida hundida por la decisión de Frances, la manipulación a la que lo somete Millie y el miedo a Pat, siempre presente en su vida: «You've always been afraid of Pat»,¹⁰ le grita Frances. El devenir de la vida de los personajes es revelado por Frances en el epílogo de la novela: Andrew Chase-White «...was killed at Passchendaele¹¹ in nineteen-seventeen. He got an M.C.».^{12, 13}

5 Murdoch 1967: 161.

6 Murdoch 1967: 18.

7 Murdoch 1967: 245.

8 Murdoch 1967: 246.

9 Murdoch 1967: 169.

10 Murdoch 1967: 266.

11 La primera Batalla de Passchendaele tuvo lugar el 12 de octubre de 1917; en ella se enfrentaron las tropas británicas contra las alemanas.

12 *Military Cross* (cruz militar) otorgada por conducta ejemplar frente al enemigo.

13 Murdoch 1967: 279.

PAT Y CATHAL DUMAY

Pat y Cathal Dumay pertenecen a una familia de católicos irlandeses. Kathleen Kinnard, su madre, al enviudar, se casó con Barnabas Drumm ('Barney'), hermano de Hilda, madre de Andrew Chase-White. Kathleen es una ferviente y devota católica, al igual que Barney. Tanto Kathleen, siempre pendiente y preocupada por lo que pueden llegar a hacer sus hijos,¹⁴ como Barney, que no tiene la menor autoridad sobre ellos,¹⁵ se sienten impotentes para orientar las vidas de Pat y Cathal. Sin embargo, a pesar de haber crecido en un ambiente religioso, los jóvenes Dumay se inclinan más por un exaltado nacionalismo que por los valores religiosos.

Pat Dumay, el mayor de los hermanos, es taciturno, retraído y obcecado en una única idea: la independencia de Irlanda. Pat ha estudiado leyes en la Universidad Nacional y trabaja (*apparently*) en un bufete de abogados. Su vida se caracteriza por una cierta disociación entre la apariencia (su trabajo en el despacho de abogados, su vida familiar, sus escasas relaciones personales) y su realidad (pertenecer a un grupo nacionalista y a un ejército «secreto» a punto de pasar a la acción). Por este motivo, todo aquello relacionado con el nacionalismo y la independencia de Irlanda, es decir, los preparativos y el alzamiento de Pascua de 1916, son prioritarios en su vida y se anteponen a todo lo demás, llegando a convertirse en algo obsesivo.¹⁶

Pat dedica su vida casi exclusivamente a la causa nacionalista, su *Ideal*, por lo que desdeña cualquier tipo de relación personal. A pesar de esta falta de interés por los demás, Pat se convierte en un polo de atracción para la mayoría de los personajes de la novela, provocando diferentes sentimientos de atracción-repulsión que ni siquiera llega a advertir. Pat fracasa en sus relaciones personales pues está *centrado* en sí mismo, y juzga a los demás según compartan sus ideales o en función de su utilidad para la lucha nacionalista.

14 La relación entre los hermanos es peculiar, en presencia de la madre nunca se hablan (Murdoch 1967: 46): «They never addressed each other now in her presence», y manejan una relación distante con ella; en cambio: »She, for her part, was irritably aware of them».

15 Murdoch 1967: 101: «Barney loved his stepchildren, though feeling rather in awe of both of them».

16 Hacia la multitud ociosa que el sábado por la tarde pasea por la ciudad y es ajena a los acontecimientos por venir Pat muestra repulsión y odio (Murdoch 1967: 207): «Frantic now with need and fear, Pat struggled on through the herd of happy people. He hated them all».

La relación de Pat con su primo Andrew es especial. Pat siempre le ha tratado con desprecio. En cambio, Andrew, desde niño, ha sentido de manera muy directa el poder y la fascinación que Pat ejerce sobre él.¹⁷ Pero este desdén que siempre ha mostrado hacia su primo cambia totalmente cuando lo ve uniformado: Pat se siente impresionado por su porte militar, su guerrera y todos los elementos que, según él, son atributos de lo que representa: «The young officer was an emblem of power».¹⁸ Así, en una de las escenas finales, Pat trata a su primo como a un igual, apelando a su honor, a su sentido del deber, a la palabra dada, más como a un «soldado» enemigo que a alguien a quien siempre había despreciado. Y, en relación con su hermano pequeño, Cathal, Pat lo trata con dureza y autoridad, pero, al mismo tiempo, siente por él un inmenso amor, un tipo de amor que lo supera todo y que constituye su punto más vulnerable. Se trata del único amor que supera al que siente por su *Ideal*, Irlanda.¹⁹

El vínculo de Pat con los personajes femeninos, pese a su pésima consideración de las mujeres, viene definida por el interés (en el caso de Millie), o el desdén (Frances Bellman). Millie le sirve de manera diversa, y Pat aprovecha la fascinación y atracción sexual que provoca en su tía en su beneficio. Millie ayuda a Pat en la preparación del alzamiento y en alguno de los momentos de la acción. Por otra parte, al lector le sorprende saber al final de la novela el sentimiento de amor que Frances sintió hacia Pat y que el lector nunca llega a intuir.

El carácter moral de Pat está forjado por la obediencia ciega y el deber. Con extremo cinismo, Pat defiende la superioridad de los fines frente a los medios: se obceca en conseguir el fin, aunque para ello tenga que perecer él mismo en el cumplimiento del deber.²⁰ Se siente, como sus correligionarios nacionalistas, ligado a un engranaje que le arrastra inevitablemente hacia un objetivo. Su fin, unido al de Irlanda, pertenece a cierto destino señalado por la historia. Se siente elegido para este destino. Desde temprana edad Pat tomó conciencia de pertenecer a una raza oprimida, lo que le causó un deseo de liberación. Los sentimientos forjados por la humillación y los

17 Murdoch 1967: 18: «...the magnetic center of that field of forces had usually seemed to be his cousin Pat Dumay».

18 Murdoch 1967: 48. Un poder, como el inglés, que mantiene subyugada a su patria, Irlanda, pero ante el cual muestra cierta admiración.

19 Murdoch 1967: 238: «Cathal was as important to him as Ireland».

20 Murdoch 1967: 203: «Don't worry. They won't hang us, they'll shoot us. After all, we are soldiers».

insultos de los imperialistas británicos produjeron un carácter vengativo, basado en la fuerza que da el resentimiento.

Pat es un ejemplo de patriotismo romántico.²¹ Representa un tipo de nacionalismo lleno de referencias a un pasado glorioso, a una lengua patria y a un fervor religioso (catolicismo), elementos que, por otra parte, serán los que atraerán también a su hermano Cathal. Pat se muestra convencido de la necesidad de la acción directa, de la lucha armada y, llegado el caso, de la inmolación. En su período de *adoctrinamiento* ha estado en contacto con los teóricos del movimiento independentista (*Volunteers-Citizen Army*), pero él se siente más cercano a una lucha armada que tiene como finalidad la libertad nacional que a una acción conjunta de tipo socialista contra el capitalismo y contra la tiranía inglesa. En lo más desesperado de la situación, en la cabeza de Pat resuena el mandato de la historia, que reclama el cumplimiento del proyecto: «History now required of them that they should shed their blood. [...] everybody present felt their decision to be inevitable».²²

El hermano pequeño, Cathal Dumay, es, por su edad (14 años), infantil, impetuoso, crédulo, y, por lo tanto, fácil de manipular: «Cathal would have to be guarded or else he would do himself some serious damage».²³ Se muestra simpatizante de un nacionalismo exaltado, de tipo marxista, anticapitalista, que supone la liberación del poder imperialista inglés y la consiguiente emancipación de los trabajadores oprimidos. El alzamiento de la Semana Santa de 1916 con el que culmina la acción de la novela pone a prueba el carácter moral de los protagonistas. Los personajes tienen que valorar, juzgar, decidir y actuar, para llevar a cabo la mejor acción acorde con los fines. La preparación del alzamiento a lo largo de toda la novela ha supuesto una tensión en la vida de Pat (o Cathal), pues cree en la liberación de Irlanda por la acción armada.

Los principales elementos del carácter moral de Pat y de Cathal se mantienen inalterados a lo largo de la novela. Como se muestra en el epílogo, cuando unos años más tarde Frances Bellman rememora los acontecimientos del pasado: «They were inconceivably brave men».²⁴ Y como valientes

21 Murdoch 1967: 77: «His patriotism was not of the diffuse and talkative kind, and though it was certainly romantic it was with some distilled essence of romanticism, something bitter and dark and pure».

22 Murdoch 1967: 237.

23 Murdoch 1967: 239.

24 Murdoch 1967: 279.

y abnegados héroes morirán inmolados en la lucha, siguiendo los mandatos de la historia para conseguir su *Ideal*, sin tener en cuenta las consecuencias. Pat perecerá en el alzamiento y Cathal años después, como miembro del IRA, siguiendo en la lucha por la independencia de Irlanda.

BARNABAS DRUMM ('BARNEY') Y KATHLEEN KINNARD

Barnabas Drumm ('Barney') mantiene diferentes relaciones con los otros personajes, y a través de estas relaciones se pone de manifiesto su personalidad. Por ejemplo, Barney mantiene una estrecha relación de amistad con la prometida de Andrew, Frances, con quien conversa asiduamente, sobre todo, acerca de la actualidad política que atraviesa Irlanda.

Pero la relación de Barney con Millie, de quien se enamoró de repente, es la más determinante para su vida, porque ella es, *de facto*, la razón por la cual abandonó su vocación de sacerdote católico. Además, el cambio moral y vital que Barney intenta en diferentes ocasiones se ve truncado por su relación con Millie, a quien todavía se siente atado por la promesa de una relación erótica que nunca se consumará. Si bien cuando Barney deja su vocación, «...her interest in him ceased abruptly»,²⁵ la relación entre ambos «...exists largely in fantasy and has to do with subjection and domination».²⁶ El hecho de casarse con Kathleen es «...an attempt to erase the image of what he perceives to be his sinful attachment to Millie».²⁷ En realidad, Barney es «...un hombre cuyas creencias religiosas están en conflicto con respecto a sus deseos sexuales»;²⁸ un personaje que vive martirizado por la traición a su vocación religiosa, «...a catastrophe, which passed in a matter of weeks».²⁹ Por este motivo, Barney se encuentra absorbido trabajando en sus *Memoir* con el objetivo «...to find out 'what had gone wrong'».³⁰ Debía de haber otras razones que explicaran el naufragio de su vida, dice el personaje; no fue simplemente culpa de Millie. Barney es una persona infeliz, si bien él siente que no merece serlo. La escritora Louise A. DeSalvo sintetiza así la vida real de Barney:

25 Murdoch 1967: 94.

26 DeSalvo 1983: 4.

27 Idem.

28 Castillo 2003: 434.

29 Murdoch 1967: 91.

30 Murdoch 1967: 90-91.

His actual life consists of sitting in churches in an alcoholic stupor, of waiting for Millie to pay attention to him, which she hardly ever does, of sitting in libraries and writing his memoir or doing his research, and of innocent encounters with Frances, the one woman who truly understands him and with whom he has the most meaningful relationship of his life.³¹

Y a través de la revisión, ordenación y escritura de su vida, Barney encuentra una curiosa consolación, pese a que su proyecto empezó siendo un proyecto de *pure self-castigation*. En este sentido, Murdoch afirma en *The Sovereignty of Good Over Other Concepts* que cualquier historia «... which we tell about ourselves since it imposes pattern upon something which might otherwise seem intolerably chancy and incomplete. However human life is chancy and incomplete».³² Barney se ha sumergido en una vida de autocentramiento, arrepentimiento y culpa, cuyo dolor intenta aligerar apelando a la fantasía y a la realidad; a lo que escribe en las memorias, que no es real y que convierte en un arma contra Kathleen, y a lo que vive; entre el propio interés y la promesa de bondad y salvación; entre la sobriedad y la ebriedad. Aunque Barney realiza un esfuerzo para ser virtuoso y acometer un cambio en su vida, hay dos motivos que lo impiden. El primero es el peso que tienen algunas formas de interés propio frente a los deberes morales, cuando, por ejemplo, debe tomar la decisión de si dar a conocer la verdad a Frances sobre su padre y Millie, o de si, por el contrario, debe mantenerse callado: «Of course there was one way in which Barney could be fairly sure that in telling Frances his motives would be Good, and that was if he really resolved to give up Millie».³³

El segundo motivo que impide un cambio en la vida de Barney es su voluntad endeble; es incapaz de realizar lo que en su mente ve con claridad, esto es, de llevar a cabo lo que considera bueno. Así, cuando Barney se despierta, después de quedarse dormido en la capilla de una pequeña comunidad dominicana, él «...stared at the sanctuary light and felt the certain almost bodily presence of perfect Goodness».³⁴ Gracias a dicha presencia, sintió, como nunca lo había experimentado, su propia existencia y la de Dios, opuesto a él, y si «...he was not, by that juxtaposition, simply dissol-

31 DeSalvo 1983: 4.

32 Murdoch 2001: 85.

33 Murdoch 1967: 174.

34 Murdoch 1967: 176.

ved into nothing it could only be because God was love». ³⁵ A la vez, quedó perfectamente claro para Barney que lo que soñó era bueno, y no solo no le preocupaba, sino que también era posible y fácil hacerlo: «He could give up Millie, he could tear up his Memoir, he could confess everything to Kathleen and start a new life with her and learn to love her properly». ³⁶ Con todo, al día siguiente, esa fuerza espiritual que Barney obtuvo fácilmente, le quedaba, ahora, muy lejos: «...he had not foreseen how difficult the lifting of this finger would prove to be». ³⁷ Barney volvía, otra vez, al mundo del autoengaño. ³⁸ De acuerdo con el narrador, el problema de Barney era que su rápida visión de la verdad no se correspondía con ningún plan de acción que se adaptara a sus capacidades: «The acts it enjoined now seemed, not necessary, but isolated, arbitrary and senseless. He had no energy for them. Sure, it's all in my mind, he came back to saying». ³⁹ Barney es incapaz de afrontar esta situación, aceptar el abandono del sacerdocio, eliminar sus ataduras con Millie y vivir al lado de su buena y católica esposa, Kathleen: «...the first good woman that he ever met». ⁴⁰

Por lo que respecta a Kathleen, es una madre que rechaza la idea de que sus hijos mueran por Irlanda. Por esta razón, intenta buscar ayuda, primero, en Barney y, después, en Christopher para que intenten disuadir a Pat de luchar. Ante el deber que Pat considera que tiene de luchar por Irlanda, Kathleen afirma: «You cannot change Ireland by firing a few shots. Don't you see? Nothing can be *done* in this way at all. All that great action is in your mind only. You'll commit crimes and you'll destroy yourself utterly and break my heart, and for nothing». ⁴¹ Una actitud consecuente con la posición mayoritaria de las mujeres de la novela en relación con la guerra, a excepción de Hilda. Kathleen amenaza con traicionarlos y desbaratar así su plan.

MILLICENT KINNARD

«Millie is a destructive force», ⁴² dice Hilda Spear, una fuerza que arra-

35 Idem.

36 Idem.

37 Murdoch 1967: 186.

38 En este mismo sentido lo señalan Castillo, Martín 2003: 250.

39 Murdoch 1967: 187.

40 Murdoch 1967: 95.

41 Murdoch 1967: 200.

42 Spear 1995: 51.

sa, un personaje que interviene y sacude las historias de los cuatro personajes principales de la novela: Andrew, Pat, Barney y Christopher.

Barney es maltratado y humillado por Millie, que busca en él adoración: «She told him constantly that she was not in love with him. She just needed him to be in love with him».⁴³ La visión de Christopher es la que presenta una imagen más amable de Millie. Esta busca en él una seguridad económica que le permita seguir con su estilo de vida derrochador. Christopher ve a Millie como un premio, como un objeto deseable. La relación que tienen Millie y Pat es la de una relación en la que Millie ayuda a Pat, ofreciéndole su casa para guardar las armas que se necesitarán en el alzamiento, movida por un profundo enamoramiento al que Pat no corresponde. Para Andrew, en cambio, Millie es un refugio y esta busca en Andrew un cierto sustituto de Pat.

Millie se concibe a sí misma como un ser libre y su razón para hacer algo es simplemente si le apetece o si le resulta interesante. Su libertad es absoluta. No le importan las normas, ni si quiera le importan los demás.⁴⁴ Identifica su libertad con su deseo. Pero para Murdoch esto difícilmente puede ser llamado libertad (la mera realización de la voluntad). Robert Stern presenta una buena definición de lo que la libertad sería para Murdoch: «On this account, freedom involves seeing the world rightly and acting accordingly, and so is more a matter of knowledge than of choice».⁴⁵ La supuesta libertad de Millie sería más bien una fantasía. Citando otra vez a Stern: «This unfreedom is the plight of the self which is caught up in its own various neuroses and fantasies, which lock it within itself and cut it off from others and the world, putting it in a kind of prison».⁴⁶ Entonces, la supuesta libertad de Millie es una jaula, una cárcel que empieza y acaba en sí misma. Vive en una especie de solipsismo, pues no puede salir de las fantasías que ella se ha creado. Sin embargo, esto no la satisface. En la declaración de Millie a Pat, ella le confiesa que siente un vacío permanente.⁴⁷ Millie persigue una falsa libertad identificada simplemente con la acción y la realización de su voluntad.

43 Murdoch 1967: 93.

44 Esta es la visión que Kathleen tiene de Millie. Murdoch 1967: 66.

45 Stern 2022: 10.

46 Idem.

47 Murdoch 1967:158.

CHRISTOPHER BELLMAN

Phylis Boumans describe a Christopher Bellman como «...a scholar of Irish history who fosters Irish patriotic feelings»,⁴⁸ y Cheryl K. Bove lo traza como «...an Irish 'enthusiast', ...is an expert on the antiquities of Ireland and familiar with Gaelic».⁴⁹ Christopher, el padre de Frances, es un hombre intelectual adinerado que vive en Irlanda aun siendo de origen inglés, y que tiene un gran interés por la cultura irlandesa. Esta posición entre ambos mundos —el inglés y el irlandés— será el origen del primero de los dos conflictos a los que se enfrentará el personaje. El segundo conflicto tendrá que ver con su relación con Millicent Kinnard, de la cual está enamorado.

Christopher es un hombre elegante, erudito, astuto y, en especial, cínic. En sus diálogos, siempre cargados de sarcasmo, parece reírse de todo el mundo con cierto ingenio y condescendencia. Christopher siente un gran interés por Irlanda. Sin embargo, ese interés, en un primer momento, solo parece ser académico. No es un interés político ni existencial, pero lo cierto es que Christopher alberga sentimientos pro-irlandeses más profundos de lo que él mismo cree. Aunque el origen de estas ideas sea su vida académica —de ahí extrae su sentido de lo heroico y su simpatía por la tradición rebelde irlandesa—,⁵⁰ van mucho más allá de ella. Esta inconsciencia sobre sus propios sentimientos se rompe en el decimoséptimo capítulo de la novela; cuando se da cuenta de que el levantamiento irlandés no podrá tener lugar, Christopher, que siempre se había mostrado distante hacia esa lucha, se descubre sintiéndose profundamente decepcionado. Christopher no es consciente de que el levantamiento era algo importante para él hasta que vive la experiencia de su fracaso. El personaje se siente furioso y miserable,⁵¹ y esos sentimientos le hacen ser repentinamente consciente de ciertas ideas que ya poseía.

«Christopher had always played the cynic in political discussions»,⁵² se dice en este mismo capítulo. Sin embargo, esta experiencia hace que el cinismo se rompa. Así, Christopher deja de situarse *por encima* de ambos bandos y pasa a identificarse *con* uno de ellos. Esta ruptura del cinismo es

48 Boumans 2017: 62.

49 Bove: 144.

50 Murdoch 1967: 202-203.

51 Murdoch 1967: 203.

52 Murdoch 1967: 202.

provocada por un evento traumático y significativo, a saber: la cancelación del Alzamiento de Pascua.

Al principio de la novela, Christopher no toma parte en la vida pública más allá de discutir cuestiones políticas tomando el té. Es cuando se compromete con una de las dos partes que consigue salir de sí mismo y actuar sobre el mundo. Así, tal como se cuenta en el epílogo de la novela, en el tercer día del alzamiento Christopher trata de entrar en la Oficina de Correos para ayudar a los rebeldes. Un cierto contenido mental puede motivar una acción cuando genera sentimientos, no cuando tan solo se almacena como conocimiento representacional.

Tal y como se expone en *The Sovereignty of Good*, Murdoch entiende que el ser humano es egoísta por naturaleza.⁵³ Así, la mejora moral del individuo pasa por una reorientación de la energía moral egoísta hacia el exterior. Ese es, para la autora, uno de los principales problemas que debe intentar resolver la filosofía moral.⁵⁴ En el caso de Christopher, aunque salir de sí mismo y comprometerse con una causa política tenga implicaciones no-egoístas, no toda causa es igual de legítima y las acciones políticas pueden llevarse a cabo por motivos egoístas.

Christopher se ha enamorado de Millicent Kinnard. Esta no lo corresponde de la misma forma: «She «adored» him, but she was not in the least in love with him»,⁵⁵ se dice en la novela; no obstante, Millie está en una mala situación económica y Christopher sabe que, si le ofrece ayuda económica, ella tal vez aceptará casarse con él a cambio del dinero. Sin embargo, en tanto Christopher es consciente de que su amor no es correspondido, también sabe que al llevar a cabo esa acción estará coaccionando a Millie. Siendo esto así, el carácter moral de Christopher se juega en la deliberación de esta decisión: ofrecerle a Millie el dinero a cambio del matrimonio o darle el dinero sin esperar nada. Nótese que no se trata de un dilema moral. Christopher sabe que una de las dos opciones es moralmente correcta y que la otra no lo es. Sabe que ofrecerle el dinero a cambio del matrimonio es intentar «comprarla». ⁵⁶ Él mismo describe el proceso de convencerla comparándolo con el proceso de un cazador que va acorralando a su presa.

Gran parte del capítulo noveno de la novela expone las dudas de Christopher. En este punto ya ha hecho la propuesta matrimonial y está esperan-

53 Murdoch 2001: 76.

54 Murdoch 2001: 53.

55 Murdoch 1967: 69.

56 Idem.

do la respuesta, pero sabe que aún está a tiempo de retirar la condición del casamiento y ofrecer el dinero a Millie sin condiciones. Christopher debe decidir si satisfacer sus deseos a costa de Millie o hacer lo debido frustrando sus deseos. No obstante, cuando Millie acepta su propuesta, «the new situation had gained its own historical momentum»,⁵⁷ no puede evitar sentir la satisfacción de sus propios deseos. Murdoch muestra cómo no hay un momento crucial de decisión; Christopher persigue sus deseos por pura inercia.

Cabría mencionar ahora una posible analogía entre los dos conflictos de este personaje: la relación entre Irlanda e Inglaterra y su relación con y Millie. P. Boumans señala lo siguiente:

The fact that Christopher tries to take advantage by proposing to Millie when she is in no position to refuse due to financial destitution, parallels Ireland's strategic move to rise when Britain was occupied elsewhere: «Millie's difficulty would be Christopher's opportunity» mirrors «It's the old story. England's difficulty is Ireland's opportunity».⁵⁸

Es un paralelismo discutible. Para empezar, porque, tal como se ha señalado, la posición de la novela en cuanto a la lucha irlandesa es más bien ambigua, mientras, el egoísmo de Christopher está mucho más explícitamente expuesto. En segundo lugar, porque, así como Christopher no consigue poseer a Millie, Irlanda, aunque fracase en su intento de 1916, logrará su independencia en los años siguientes. Tercero, porque, mientras Christopher pretende poseer a Millie, Irlanda pretende dejar de ser posesión de Inglaterra. Por otro lado, en la novela se habla del egoísmo de ambas naciones, Inglaterra e Irlanda: «All countries are [self-centred] ... Only selfishness shows more in the unfortunate».⁵⁹ De la misma forma, también ambos Christopher y Millie son considerados egoístas: «But there are peep roots of selfishness in both of us»,⁶⁰ dice Millie refiriéndose a Christopher y a ella misma. Sumándole a ello la similitud entre las dos frases señaladas por Boumans, es un paralelismo que merece ser mencionado.

57 Murdoch 1967: 124.

58 Boumans: 69-70.

59 Murdoch 1967: 38.

60 Murdoch 1967: 127.

FRANCES BELLMAN

Frances Bellman es una joven anglo-irlandesa que, junto con Pat Du-may, se opone al personaje de Andrew-Chase White, aunque cada uno de ellos por razones distintas. Mientras que Andrew representa, en tierras irlandesas, a las fuerzas de ocupación, Frances representa a Irlanda, el territorio ocupado: «I think being a woman is like being Irish, ... 'Everyone says you're important and nice, but you take second place all the same'». ⁶¹ Estrechamente unida a su padre, Christopher, y a Barney, el tío de Andrew, Frances es un personaje complejo y rico en matices. A continuación, se analizarán las cualidades morales de Frances que se ponen al descubierto cuando juzga moralmente la realidad político-social que atraviesa Irlanda.

Frances no es una persona formada académicamente (*scholar*); Christopher y Barney habían sido para ella su escuela y universidad. Sin embargo, esto no es óbice para que Frances se distancie de la posición política tanto de Christopher como de Barney, desplegando, en más de una ocasión, un razonamiento moral propio. Aun cuando, por ejemplo, los tres simpatizan con Irlanda y la causa irlandesa, Frances está en contra de la guerra. Una de las razones que Frances expone contra la guerra, en el transcurso de una conversación con Barney, viene precedida por un proceso interno de cambio en su mirada dirigida a una situación que *observa* en Dublín:

I saw today by Stephen's Green (...) —oh, it was so sad— a girl, a mother, she must have been my age, with clothes, well they weren't clothes, just jumbled bits of stuff, and four little children, all of them barefoot, and she was begging, and the little kids were sort of dressed up like little monkeys, and trying to dance, and they were crying all the time. ⁶²

Barney le comenta que ella, en realidad, debía haber visto mujeres como esa madre unas cien veces; Frances reconoce que es así, «...and that's awful. One gets used to it. I've just been thinking more about it lately. It shouldn't be». ⁶³ Frances siente tristeza al ver la pobreza y sufrimiento de la mujer y sus cuatro hijos, una situación que califica de *scandalous* y *wicked*. Además, si la *Home Rule* —el estatuto legal que dotaría, después

61 Murdoch 1967: 31-32.

62 Murdoch 1967: 106.

63 Idem.

de la guerra, de autonomía a Irlanda— no puede hacer absolutamente nada para ayudar a esta mujer y a las personas que están en *that level*, entonces, Frances concluye: «Then the thing's not *worth fighting* for anyway». ⁶⁴ Barney, por el contrario, defiende que merece la pena luchar por la libertad nacional, y que una vez Irlanda sea libre de Inglaterra será más fácil poner orden en casa.

En la actitud de Frances se pueden identificar, al menos, dos aspectos moralmente importantes. En primer lugar, se da en Frances una reconsideración de la realidad, es decir, un cambio interior en su forma de *verla*. Este distinto modo de ver, que señala el progreso y/o transformación moral de Frances, ejemplifica lo que Murdoch entiende por *attention*, «... a just and loving gaze directed upon an individual reality», ⁶⁵ causada por una actitud virtuosa. ⁶⁶ Frances capta de forma desinteresada (no egoísta) la realidad, situando el sufrimiento y bien de esa mujer y sus cuatro hijos por encima de cualquier logro nacional. En segundo lugar, se puede destacar que Frances, a diferencia de Barney, razona moralmente tomando como punto de partida el ámbito de lo concreto y relacional, mientras que Barney se mueve en el ámbito universal y legalista. En este sentido, autoras de la *Ethics of Care*, como C. Gilligan, en la obra *In a different Voice* (1982), o N. Noddings, en la obra *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (1984), han puesto al descubierto que estas dos maneras de razonar moralmente distinguen los hombres de las mujeres sin que la distinción se resuelva en la superioridad de una forma de razonamiento moral sobre otra.

Si bien, a lo largo de la novela, Frances podría tomado decisiones morales buenas, por ejemplo, con Andrew, a quien no le es sincera acerca de sus sentimientos hacía él ni hacia Pat Dumay, se puede afirmar que Frances es un personaje humilde, autocrítico y, en conformidad con la autora Louise A. DeSalvo, «...the most sensitive, most morally perfect character in the novel». ⁶⁷

64 Murdoch 1967: 107.

65 Murdoch 2001: 33.

66 Para profundizar en el estudio de la relación entre la LG (*Loving Gaze*) y la virtud en la filosofía moral de Iris Murdoch, cf. Mauri 2022.

67 DeSalvo 1983: 118.

BIBLIOGRAFÍA

- Boumans, Ph. (2017) *Re-envisioning the Rising: Irish Literary Memories of 1916. MA Dissertation Literary Studies*, Radboud University Nijmegen.
- Bove, Ch. K. (1993) *Understanding Iris Murdoch*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Castillo, M. J. (2003) *La psicología moral en las novelas de Iris Murdoch*. Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid.
- Cerarols, L., Delgado, A.; Mauri, M. (1998) «Moralidad, amor y enamoramiento en las novelas de Iris Murdoch». *Estudios Filosóficos* 134: 25-48.
- Cooper, S.; Lawson-Frost, S. (2021) «Iris Murdoch on Moral Vision». *Think: Philosophy for Everyone* 59: 63-76.
- DeSalvo, L. A. (1983) «“This Should Not Be”: Iris Murdoch’s Critique of English Policy Towards Ireland in *The Red and the Green*». *Colby Quarterly* 19/3: 113-124.
- Mauri, M. (2022) «Loving Gaze and Accurate Knowledge». *Felsefe ArkiviArchives of Philosophy* 57: 1-14.
- Murdoch, I. (1967) *The Red and the Green*. Londres: Penguin Books.
- (2001) *The Sovereignty of Good*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Spear, H. (1995) «The Romantic phase». En *Iris Murdoch*. Londres: Red Globe Press, 37-54.
- Stern, R. (2022) «I—The Presidential Address: ‘How Is Human Freedom Compatible with the Authority of the Good?’ Murdoch on Moral Agency, Freedom, and Imagination». *Proceedings of the Aristotelian Society* 122/1: 1-26.

BULLETIN HOBBS XXXIV ¹

ASSOCIATION INTERNATIONALE DES AMIS DE HOBBS
INTERNATIONAL HOBBS'S SCHOLARS ASSOCIATION

I. LIMINAIRE

SÉMINAIRES ET COLLOQUES DU CENTRE THOMAS HOBBS (2022-2023)

Les études hobbesiennes ont connu plusieurs événements importants au cours des années 2022 et 2023. Le premier événement à souligner en ordre d'importance est le colloque de Barcelone, organisé par l'Association internationale des amis de Hobbes, présidée par Didier Mineur, en collaboration avec l'université de Barcelone, sous la responsabilité de Josep Monserrat-Molas et Roger Castellanos, les 5 et 6 septembre 2023. Ce colloque portait sur la question de « L'homme selon Hobbes ». Il a révélé un certain nombre de jeunes chercheurs venant de divers pays qui ont pris la relève d'autres plus anciens, lesquels étaient également présents dans ce colloque. Ainsi, Liang Pang, assistant professeur à l'Université de Pékin a abordé avec une remarquable perspicacité la question de la distinction entre le rêve et la réalité chez Hobbes. Cette question qui est traditionnellement abordée dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes, ne l'avait que très rarement été chez Hobbes. Liang Pang a montré qu'elle était pourtant tout à fait importante chez Hobbes et l'a examinée depuis la psychologie jusqu'à la politique. Cécile Housset, doctorante à l'Université de Paris-Cité, a pour sa part abordé le statut de la femme sur le plan relationnel, ainsi que celui du droit et de la politique. L'égalitarisme radical de Hobbes entre les

1 Ce bulletin est réalisé par le Centre Thomas Hobbes de l'Université de Paris. Directeur : Y.C. Zarka, Professeur émérite de philosophie politique à l'Université de Paris. Directeur adjoint : F. Lessay, Professeur émérite de civilisation britannique à l'Université de Paris 3 – Sorbonne Nouvelle. Secrétariat scientifique du bulletin: Dr Roger Castellanos Corbera, Universitat de Barcelona. Coordinateur des relations internationales : Dr Liang Pang, Université de Pékin. Ont collaboré à ce numéro : W. Barreto Lisboa, R. Castellanos, J.Griffith, Ş. Ertan, T. Fu, M. Lukak de Stier, R. Santi, D. Schotte, Q. Xie. Les traductions ont été faites par D.Mineur. La mise en place de l'ensemble a été assurée par D. Mineur. Le Bulletin a été mis en ligne sur le site de l'Association internationale des amis de Hobbes par Qinglu Xie.

êtres humains, sa conception de l'appartenance naturelle de l'enfant à la mère et non au père, atteste que pour lui, s'il y a inégalité entre l'homme et la femme, celle-ci ne peut naître que dans la société et dans l'État. Vladimir Barreto-Lisboa, professeur à l'Université de Porto Alegre au Brésil, a abordé de manière tout à fait originale le rapport de Hobbes à la question des cas de conscience, c'est-à-dire à la casuistique des jésuites. Qinglu Xie, également doctorante à l'Université de Paris-Cité, a réexaminé la théorie hobbesienne du langage dans son rapport avec celle de Rousseau. Il faut également souligner la conférence d'Anna Lisa Schino, professeure à l'Université La Sapienza de Rome, qui a montré à quel point les relations personnelles et intellectuelles de Hobbes avec les libertins de son temps mériteraient d'être réexaminées et approfondies parce qu'un large aspect de sa pensée en dépend. Les questions abordées sont, comme on peut le voir, nouvelles et sortent des interrogations sans cesse répétées dans les colloques.

L'autre événement important de l'année 2023 s'est tenu à travers des conférences en lignes organisées à l'Université de Pékin par Liang Pang, déjà nommé, de septembre à novembre 2023. Il y a eu des interventions longues et approfondies d'Yves Charles Zarka sur « La mort chez Hobbes ». Il a montré comment la prise en considération de la mort chez Hobbes permettait de relire entièrement sa pensée. En effet la mort, contrairement à la manière dont elle est abordée généralement, c'est-à-dire simplement considérée extérieurement comme la fin de la vie, a été traitée par Hobbes à trois niveaux : la mort propre, c'est-à-dire la mort à la première personne, la mort violente, donné à un autre ou par un autre et, enfin, la mort dans l'État à travers celle qui peut être donné par le pouvoir politique et celle qui peut venir de révolte des sujets. Franck Lessay a abordé la question du statut du contrat social et a montré avec beaucoup d'élégance comment le pacte social chez Hobbes se substituait au serment. Myriam-Isabelle Ducrocq a examiné le rapport de Hobbes à Filmer et à Harrington. Enfin Bernard Bourdin a mis au premier plan de son intervention le rapport de Hobbes au pouvoir ecclésiastique. Ces conférences très suivies ont fait mieux connaître une part des recherches européennes en Chine.

Tout cela atteste la vigueur et le renouvellement des recherches hobbesiennes dans le monde. Encore un mot, pour saluer le fait que le Dr Roger Castellanos Corbera, de l'Université de Barcelone, a succédé à Didier Mineur, professeur à Sciences po. Rennes, au secrétariat scientifique du « Bulletin Hobbes ». Qu'il en soit remercié.

II. BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE INTERNATIONALE DES ETUDES HOBBSIENNES POUR L'ANNEE 2021

1. ÉLÉMENTS POUR UNE RECHERCHE

1.1. *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, Andrés Di Leo Razuk (éd), n°41, Buenos Aires, 2021, ISSN 1853-8165.

1.2. BOURCIER, Benjamin et JAKONEN, Mikko. « Hobbes/Bentham. Influences et modernité anglaise »; BÉAL, Christophe. « Hobbes, Bentham et la *Common Law* »; LORRAIN, Ludmilla. « Donner forme au peuple. Principe majoritaire et multitude chez Hobbes et Bentham »; BOURCIER, Benjamin et JAKONEN, Mikko. « L'international en question ? Colonies, économie et commerce international chez Hobbes et Bentham »; CLÉRO, Jean-Pierre. « Hobbes et Bentham, deux lectures politiques de saint Paul », *Revue Philosophique de la France et l'Étranger*, t. 146 (3), pp. 307-379, 2021.

Monographie consacrée à l'étude des rapports entre la philosophie de Thomas Hobbes et celle de Jeremy Bentham dans le domaine de la philosophie politique, juridique et morale.

2. TEXTES ET TRADUCTIONS

2.1. ARECCO, Davide. « I libri e la storia. Prime edizioni a stampa delle opere scientifiche e politiche di Hobbes », *Nuova informazione bibliografica*, 4/21, pp. 669-695, 2021.

2.2. *Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das englische Common Law*, ed. Peter Schröder, trad. Bernard Willms (traduction révisée par Peter Schröder), Hamburg: Meiner, 2021. [Philosophische Bibliothek 752]

2.3. *Über die Ketzerei und deren Bestrafung*, transl. Peter Weiß, avec une postface de Peter Kampits, Wien/Leipzig: Karolinger, 2021.

2.4. *Überlegungen zur Reputation, zur Loyalität, zu den Umgangsformen und zur Religion*, trad. et ed. Alfred J. Noll, Wien: Czernin, 2021.

2.5. WARREN, Christopher N. « Canst Thou Draw Out Leviathan with Computational Bibliography? New Angles on Printing Thomas Hobbes' "Ornaments" Edition », *Eighteenth-Century Studies*, vol. 54, issue 4, pp.1-34, 2021.

3. SOURCES. CONTEXTE HISTORIQUE ET DOCTRINAL

3.1. ADAMS, Marcus P. « Motion as an Accident of Matter: Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Motion and Rest », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 59, n°4, University of Memphis, Department of Philosophy, pp. 495-522, 2021.

3.2. ADRIAENSSSEN, Han Thomas; ALMA, Sam. « Thomas Hobbes and Thomas White on Identity and Discontinuous Existence », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 102, issue 3, pp. 429-454, 2021.

3.3. LIU, Antong. « The tragedy of honor in early modern political thought: Hobbes, Mandeville, Montesquieu, and Rousseau », *History of European Ideas*, vol. 47, issue 8, pp. 1243-1261, 2021.

3.4. LUNGU, Marius Robert; URLICA, Alina; FIRUNEGOESCU, Adrian Gheorghe; SUBA, Anka Roxana. « The Founding Ideas of English Liberalism according to Thomas Hobbes and John Locke », *Agricultural Management / Lucrari Stiintifice Seria I, Management Agricol*, vol. 23, issue 2, pp.125-129, 2021.

3.5. NAKAYAMA, P. « Espinosa e Hobbes : considerações sobre a democracia e a monarquia », *Ethic@*, vol. 20, n°3, *Dossiê Hobbes e Espinosa: estado, poder, religião e liberdade*, Florianópolis, pp. 818-844, 2021.

3.6. RODRÍGUEZ RIAL, Gabriela; RICCI CERNADAS, Gonzalo. « Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo : la relación entre la política democrática y las pasiones », *Las Torres de Lucca*, 10 (19), pp. 169-184, 2021.

3.7. SCHÄFER, Carolin. *Authority in Ordnung und Aufruhr. Der Autoritätsdiskurs während der Englischen Revolution und des Interregnums*, Berlin: De Gruyter, 2021.

3.8. TOTO, Francesco. « Le peuple contre l'État ? Les deux logiques du Contrat social », *Les Études Philosophiques*, vol. 3, n°138, pp. 87-122, 2021.

4. ETUDES GÉNÉRALES DU SYSTÈME

4.1. ADAMS, Marcus P. (éd.). *A Companion to Hobbes*, 1^{ère} éd., Wiley & Sons Ltd, 2021.

4.2. ALVAREZ IMAZ, P.A. « Una indagación sobre la persona del Estado a la luz de los principios filosóficos del Leviathan », *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°41, pp. 25-45, 2021.

4.3. BRONDANI, C. « Auctoritas facit legem: o problema da justificação da autoridade em Hobbes », *Ethic@*, vol. 20, n°3, *Dossiê Hobbes e Espinosa: estado, poder, religião e liberdade*, Florianópolis, pp. 774-792, 2021.

4.4. CASTELLANOS CORBERA, Roger. « De Homine: “quasi ad præcipitium”. L'autonomia de la filosofia política de Thomas Hobbes », *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXXII, pp. 7-26, 2021.

4.5. CIACCIO, Guglielmo. « La filosofia del diritto in Hobbes. Una prospettiva eterodossa », *Teoria e critica della regolazione sociale*, n°1, pp. 1-13, 2021.

4.6. Galasso, Nicolò. « Sulla razionalità in Hobbes. Deontologia e giustificazione politica », *La Cultura*, n°2, pp. 341-343, 2021.

4.7. GUTIÉRREZ, Álvaro A. Pezo. « Hobbes and Religious Tolerance: A Reading of Leviathan from the Concept of Religion », *Tópicos*, vol. 61, n°61, Universidad Panamericana, pp. 39-67, 2021.

4.8. HUENEMANN, Charlie. « Hobbes, Automata, and Autonomy », *Clio*, vol. 48, issue 3, pp. 325-342, 2021.

4.9. KEMERLI, Pinar. « Thomas Hobbes and Political Secularism: A Critical Engagement », *College Literature*, vol. 48, issue 4, pp. 1-27, 2021.

4.10. MARTINICH, A. P. *Hobbes's Political Philosophy: Interpretation, and Interpretations*, Oxford: Oxford University Press, 2021.

A. P. Martinich déclare : «Mon interprétation concernant la ‘science’ de la philosophie politique de Hobbes est la suivante : il a essayé de montrer que la souveraineté absolue était le seul véritable type de gouvernement, en utilisant la géométrie euclidienne», et que la politique devait provenir de la seule rationalité, sans l’expérience des sens (p. 1). En quelque sorte, comme l’affirme l’auteur, Hobbes voulait rendre la politique scientifique (p. 35). Dans *Hobbes's Political Philosophy: Interpretation and Interpretations* (2021), Martinich rassemble et édite différents articles qu’il avait écrits et publiés auparavant, tout en précisant que son livre n’offre pas de nouvelles idées philosophiques. Cependant, l’ordre dans lequel les articles sont présentés en dit long sur son approche ; en outre, les treize chapitres de l’ouvrage montrent bien la science politique que Hobbes voulait établir. Divers aspects de cette politique y sont en effet abordés selon des perspectives variées. Bien que ces chapitres aient chacun un objectif distinct, le livre est linéaire en ce sens qu’il existe une certaine continuité entre eux.

Dans la première moitié du livre, Martinich traite principalement des opinions émises par Edwin Curley à son sujet et à l’égard de Hobbes. Il répond aux objections de Curley en ce qui le concerne et critique aussi la façon dont il interprète la pensée de Hobbes. À titre d’exemple, on peut citer le quatrième chapitre, qui commence par un débat sur ce qui caractérise l’interprétation (p. 78) et sur les principes d’une bonne interprétation (p. 80). L’auteur discute ensuite de la compréhension des pactes et de certaines absurdités générées par l’hypothèse selon laquelle le souverain serait un contractant (p. 84-89, 90).

Martinich affirme que Hobbes, en élaborant sa philosophie politique, poursuivait deux objectifs. Le premier était de montrer que le christianisme ne devait pas affaiblir la politique ; le second, que le christianisme pouvait fonctionner avec les sciences de Copernic et de Galilée (p. 2). De même, cet auteur commence par un chapitre sur la science et la politique de Hobbes, puis poursuit avec d’autres chapitres dans lesquels il se demande si Hobbes était vraiment athée. En fait, il a tendance à le considérer plutôt comme théiste, tout en affirmant qu’il avait un projet subversif et qu’il était ouvert à ce sujet (p. 30). Martinich soutient aussi que Hobbes voulait changer les perspectives politico-religieuses de l’époque, mais sans se débarrasser de la religion (ibid.). Selon lui, le fait que les interprétations théistes de Hobbes puissent sembler contradictoires pourrait être dû, en partie, aux contradictions du christianisme lui-même (p. 34). En outre, toujours d’après cet auteur, Hobbes aurait écrit le *Léviathan* parce qu’il voulait revenir de l’exil (p. 36) ; dès lors, il se demande

pourquoi il aurait promu des points de vue athées ou non théistes ? À cet égard, Hobbes n'a jamais été athée, du moins dans le *Léviathan*, et les arguments de Martinich fournissent des preuves bien fondées en faveur de cette position, en particulier dans les deux premiers chapitres du livre.

Martinich établit également une distinction entre les opinions réelles de Hobbes et le «hobbisme», qui comprend les opinions qu'on lui attribue ; il énumère onze questions que le hobbisme soulève, en précisant qu'il pourrait s'agir d'accusations portées contre lui (p. 128). En voici les trois premières i.) «il fut un temps où l'état de nature était universel», ii) «l'autoconservation est une loi de la nature» et iii) «l'obligation la plus importante des êtres humains est l'obligation de se préserver eux-mêmes» (p. 128). L'auteur signale à quel point il s'agit en fait de fausses généralisations (pp. 130-145), en mettant l'accent en particulier sur ces trois affirmations dont l'analyse permet bien de démontrer l'existence d'une dissonance entre les interprétations que l'on peut donner aux onze points relevés et celles datant de l'époque de Hobbes (p. 129). Par exemple, selon Martinich, l'état de nature n'est qu'une «expérience de pensée» (p. 133) et, par conséquent, il serait absurde de prétendre qu'il était réel pour Hobbes. En bref, il montre qu'il existe des différences significatives entre ce que Hobbes dit réellement et ce qui lui est souvent attribué ou ce que l'on peut déduire de ses écrits.

Dans l'ensemble, le livre se centre sur le droit, les différents types de pactes, la religion et la souveraineté en elle-même, tout en présentant la politique de Hobbes. La lecture séquentielle des chapitres donne l'impression que Martinich désire offrir une défense hobbesienne de sa «science» de la politique. Ce faisant, il ne passe pas sous silence les attaques qu'il a reçues à propos de son interprétation du philosophe. Loin de les esquiver, il propose des preuves ou des arguments subtils à leur rencontre, ce qui rend la lecture du livre encore plus intéressante.

Şebnem ERTAN

4.11. MATTOS DA SILVA, D. « Democracia e corpo político em Hobbes: uma leitura do Elements of Law », *Ethic@*, vol. 20, n°3, *Dossiê Hobbes e Espinosa: estado, poder, religião e liberdade*, Florianópolis, pp. 735-753, 2021.

4.12. OLSTHOORN, Johan. « Leviathan Inc.: Hobbes on the nature and person of the state », *History of European Ideas*, vol. 47, issue 1, pp. 17-32, 2021.

4.13. RAGNOLINI, Davide. *Gens genti lupa. Thomas Hobbes e le relazioni internazionali*, Soveria Mannelli: Rubbettino (collection: Università), 2021.

Il y a environ un siècle, le juriste Hersh Lauterpacht a affirmé — dans un article consacré à Spinoza et au droit international paru en 1927 — qu’au fil du temps la leçon de Thomas Hobbes sur les relations internationales « demeura entièrement sans influence ». Le présent volume, en revanche, vise à renverser de manière décisive ce jugement : à travers un aperçu détaillé des rapports existant entre la pensée politique hobbesienne et la tradition de la pensée internationaliste, dans son vaste spectre disciplinaire — depuis l’histoire du droit des gens avant le XIX^{ème} siècle au droit international contemporain, jusqu’à la théorie des Relations Internationales du XX^{ème} siècle — l’auteur de Malmesbury s’est imposé comme une figure paradigmatique et en même temps diabolisée. Des critiques de son droit naturel au XVIII^{ème} siècle aux fervents défenseurs de la *Hobbesian Tradition* au XX^{ème} siècle, le modèle de relations interétatiques esquissé — bien que hâtivement — par le philosophe de Malmesbury dans ses écrits a servi d’exemple cohérent d’un « état de nature international », devenant un outil heuristique puissant pour théoriser le comportement des Léviathans d’hier et d’aujourd’hui.

Dans l’itinéraire de *Gens genti lupa* la pensée hobbesienne est retracée d’un point de vue historico-génétiq ue et philosophique à la fois, pour mettre l’accent à la fois sur l’influence historique de la Guerre de Trente Ans sur le *modus pensandi* de l’auteur du *Leviathan* et, par conséquent, sur la logique intrinsèque de son identification radicale du droit naturel et du droit des gens (*ius gentium*). Or, ni l’adhésion à la faction politique stuartienne ni la géométrie des droits absolus ne peuvent à elles seules expliquer de manière exhaustive la théorie hobbesienne du droit internationale: en fait, ces deux aspects devraient plutôt être investigués de manière complémentaire pour parvenir à une reconstruction historique et théorique à la fois.

Une approche contextualiste a donc été adoptée pour explorer le débat enflammé autour de la diplomatie du *Rex pacificus* (1603-1628), la professionnalisation puritaine croissante de la politique étrangère, les réseaux clientélistes *pro-war* des Cavendish dans le cadre de la « guerre froide » anglo-espagnole (1618-30), leur lien étroit avec la cause « internationale » vénitienne et l’impression profonde suscitée par la figure politique de Francis Bacon dans la formation personnelle de Hobbes.

En particulier, dans l’œuvre politico-juridique du Baron de Verulam, bien connue dans la maison Cavendish, il est possible de retrouver quelques idées fondatrices pour la perspective hobbesienne. L’idée d’égalité juridique entre princes et souverains, alliée à celle de guerre préventive légitime, justifiée à

partir de la notion de « juste crainte », laisseront leur empreinte sur le jeune Hobbes, traducteur des *essays* baconiens et de la correspondance de Fulgenzio Micanzio, le secrétaire de Paolo Sarpi (et bien avant la fameuse traduction de Thucydide).

Dans les *Elements*, à travers la notion de *contention* (ou, en latin, *contentio*), Hobbes élaborera un modèle cohérent d'image duelliste des relations interindividuelles et interétatiques. La nouveauté hobbesienne ne consistait pas dans la représentation des relations entre nations à travers la notion de *status naturae* (déjà reconnaissable chez d'autres auteurs anciens et modernes), mais au contraire dans la pleine application historico-empirique de celle-ci à la politique internationale. Malgré la réaction anti-hobbesienne qui s'est produite au milieu du XVII^{ème} siècle, l'on constate une acceptation implicite de cette représentation belliqueuse des relations entre États (comme dans le cas de Roger Coke et de Robert Filmer).

Par un examen attentif du *corpus* hobbesien allant des œuvres majeures aux écrits mineurs, *Gens genti lupa* révèle à la fois la casuistique historique employée par Hobbes et ses stratégies discursives pour justifier une reformulation théorique radicale du rapport entre le droit des gens et le droit naturel, menée par le philosophe anglais de manière originale même sur le plan linguistique (par exemple, en introduisant la notion de *lex gentium* in *De Cive*, XIV, 4, au lieu de la formule traditionnelle de *ius gentium*).

À travers la reconstruction généalogique proposée dans le volume, la présence latente de thèmes classiques du *Ius Publicum Europaeum* dans l'œuvre de Hobbes est examinée, donc aussi son élaboration particulière de problèmes tels que la liberté des mers, le *bellum iustum*, ou celui des relations *inter pares* des souverains.

Finalement, le dernier chapitre conclusif est consacré à la première critique systématique du droit des gens hobbesien dans le contexte anglais : le *De legibus naturae* (1672), par Richard Cumberland (1631-1718). En particulier, cet ouvrage considérable témoigne à la fois de son influence sur la pensée de Pufendorf d'une part — l'un des premiers professeurs célèbres de « droit international » moderne — et d'autre de l'importance karstique du *status naturae* pour l'interprétation des relations entre États, qui gagnera même ses détracteurs à la cause du philosophe de Malmesbury.

C'est peut-être de la rencontre de celui-ci avec la politique internationale que — du moins dans l'hypothèse formulée par l'auteur du volume — surgit un long « moment hobbesien » dans l'histoire du droit international, éclipsé par le cliché historiographique bâti autour du « mythe » westphalien.

4.14. VALLESPÍN Fernando. *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, Madrid: Tecnos, 2021.

4.15. WÜNDISCH, Joachim. « On a Hobbesian Defense of the Minimal State », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 107, n°1, pp. 128-144, 2021.

4.16. YOUSEF SANDOVAL, Laila. « Mecanismo y alteridad en la teoría de Thomas Hobbes », *Eikasía*, n° 101, pp. 335-358, 2021.

5. ÉTUDES PARTICULIÈRES DU SYSTÈME

5.1. BLACK, Zachariah. « Laughing with Leviathan: Hobbesian Laughter in Theory and Practice », *Political Theory*, vol. 49, issue 3, pp. 431-456, 2021.

5.2. BONSS, Wolfgang avec DIMBATH, Oliver; MAURER, Andrea; PELIZÄUS, Helga; SCHMID, Michael. *Gesellschaftstheorie. Eine Einführung*, Bielefeld, 2021. « Thomas Hobbes: Herrschaft und soziale Ordnung », pp. 19-31.

5.3. DAVID, A. « Quem tem medo da liberdade de expressão ? O cidadão de bem e o agitador no Tratado teológico-político », *Ethic@*, vol. 20, n°3, *Dossiê Hobbes e Espinosa: estado, poder, religião e liberdade*, Florianópolis, pp. 793-817, 2021.

5.4. DOOLEY, Kevin. *States of nature and social contracts: the metaphors of the liberal order*, Frankfurt/Main: Peter Lang, 2021. « Thomas Hobbes: The State of Nature as a State of War. The Actor and the Authors », pp. 13-39.

5.5. EBERL, Oliver. *Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus*, Hamburg: Hamburger Edition, 2021. « Thomas Hobbes' Transformation der "Barbarei" in den Naturzustand », pp. 171-223.

5.6. GAIS, Amy. « Thomas Hobbes and 'gently instilled' conscience ». *History of European Ideas*, vol. 47, issue 8, pp. 1211-1227, 2021.

5.7. GOLDENBAUM, Ursula. « Hobbes' Begriff der *equity* als Prinzip rechtlicher Gleichheit », in *Recht und Billigkeit. Zur Geschichte der Beurteilung*

ihres Verhältnisses, éd. by Matthias Armgardt and Hubertus Busche, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 389-419, 2021.

5.8. KUSCHEL, Gonzalo Bustamante. « Hobbes' Biological Rhetoric and the Covenant », *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 35, issue 3, pp. 289-312, 2021.

5.9. LAKITSCH, Maximilian. « Hobbes in the Anthropocene: Reconsidering the State of Nature in Its Relevance for Governing », *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 46, issue 1, pp. 3-16, 2021.

5.10. MESTERN, Saskia: « Das Leviathan-Frontispiz. Ein bildwissenschaftlicher Beitrag zur staats-theoretischen Kontroverse », Hamburg: tredition, 2021.

5.11. NOLL, Alfred J. « Thomas Hobbes und die Kirche », *Ambivalenzen. Im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft*, éd. Uta Derschmidt, Friedemann Derschmidt, Karin Schneider, Salzburg: Anton Pustet, pp. 37-46, 2021.

5.12. PANG, Liang. « La souveraineté est-elle nécessairement le droit de vie et de mort? », *Cités*, vol. 4, n°88, pp. 189-196, 2021.

5.13. PINK, Thomas. « Goodness and motivation », *Philosophical Explorations*, vol. 24, issue 1, pp. 5-20, 2021.

5.14. RABANAL, J. « Estar entre el Commonwealth y el Leviatán: consentimiento y conformación del Estado en Hobbes », *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°41, pp. 5-24, 2021.

5.15. RILLA, Jerónimo. « *Et tu, Hobbe?* Una incursión en el concepto de conspiración política », *Isegoria*, n° 64, pp. 1-13, 2021.

5.16. RODRIGUEZ, Facundo. « Thomas Hobbes's substantially constrained absolutism: the fundamental law of the commonwealth as a substantial constraint on the sovereign's power », *Jurisprudence*, vol. 12, issue 4, pp. 447-465, 2021.

5.17. SCHINO, Anna Lisa, « Il profeta Gesù secondo Hobbes », *Humanitas*, Sup. 1, pp. 518-528, 2021.

5.18. STEINMETZ, Alicia. « Hobbes and the Politics of Translation », *Political Theory*, vol. 49, issue 1, pp. 83-108, 2021.

5.19. STONE, John. « Thomas Hobbes as Strategist », *Defence Studies*, vol. 21, issue 1, pp. 67-83, 2021.

5.20. VAN APeldoorn, Laurens. « Hobbes on treason and fundamental law », *Intellectual History Review*, pp. 1-21, 2021.

5.21. VILLaverde López, Guillermo. « Método e individuo en Hobbes ». *Pensamiento*, vol. 77, n°294, pp. 299-322, 2021.

6. RÉCEPTION ET INFLUENCE. EXTRAPOLATIONS

6.1. ALFIERI, Luigi. *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Roma: Treccani, 2021.

6.2. ATKINSON, A.R. « Is Wilson's religion Durkheim's, or Hobbes's Leviathan? » *History and philosophy of the life sciences*, vol. 43(1), Springer, 2021.

6.3. BOTTING, Eileen Hunt. « A novel (coronavirus) reading of Hobbes's Leviathan », *History of European Ideas*, vol. 47, issue 1, pp. 33-37, 2021.

6.4. CLAASSEN, R.J.G. « Hobbes Meets the Modern Business Corporation », *Polity*, vol. 53, issue 1, pp. 101-131, 2021.

6.5. DEHART, Paul R. « Whose Social Contract?: Hobbes versus Hooker and the Realist Contract Tradition », *Catholic Social Science Review*, vol. 26, pp. 3-21, 2021.

6.6. EVRIGENIS, Ioannis D. « Locke and Hobbes ». *TLS. Times Literary Supplement*, issue 6169, p. 6, 2021.

6.7. GALANOPOULOS, Kostas. « At War in Swaddling Clothes: Stirner's Unique One as a Conative Existence », *Conatus: Journal of Philosophy*, vol. 6, issue 2, pp. 177-192, 2021.

- 6.8. GRIMALDI, Giorgio. « Uscire dalla “condizione naturale dell’umanità”. Hobbes, Kant, Hegel e la questione della pace mondiale », *RTH – Education and Philosophy*, pp. 95-110, 2021.
- 6.9. HUNT, Luke William. « Hobbesian causation and personal identity in the history of criminology », *Intellectual History Review*, vol. 31, issue 2, pp. 247-266, 2021.
- 6.10. IORI, Luca. « Hobbes, Thucydides and Athenian Democracy ». Giovanni Giorgini & Dino Piovan (sous la direction de), *Brill’s Companion to the Reception of Athenian Democracy. From the Late Middle Ages to the Contemporary Era*, Leiden: Brill, pp.153-178, 2021.
- 6.11. KANATLI, Mehmet. *Private Property, Freedom, and Order: Social Contract Theories from Hobbes to Rawls*, New York: Taylor & Francis, 2021.
- 6.12. KAPUST, Daniel J. et REMER, Gary (éds). *The Ciceronian Tradition in Political Theory*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2021.
- 6.13. KOBAYASHI, Kazushige. « Is normative power cosmopolitan? Rethinking European unity, norm diffusion, and international political theory », *Cooperation & Conflict*, vol. 56, issue 2, pp. 181-203, 2021.
- 6.14. Kow, Simon. « Debating Ethical Nominalism in Early Enlightenment Thought on China », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 51, n°4, pp. 530-548, 2021.
- 6.15. LANE, Jeremy F. « Ranciere’s ‘literary animals’: the conditions of possibility of ‘political subjectivation’ », *Textual Practice*, vol. 35, issue 4, pp. 545-563, 2021.
- 6.16. LICHTENSTEIN, Eli B. « Foucault’s Analytics of Sovereignty », *Critical Horizons*, vol. 22, issue 3, pp. 287-305, 2021.
- 6.17. MANSFIELD, N. *Bastard Politics: Sovereignty and Violence*, Albany: SUNY Press («SUNY series in Contemporary French Thought»), 2021.

- 6.18. MEZIANE, Mohamad Amer. « The Deafness of the State on Sovereignty, Secular Aesthetics and the Untranslatability of the Qur'an », *Political Theology*, vol. 22, issue 2, pp. 155-168, 2021.
- 6.19. PAGANINI, Gianni. « Sexual desire, gender equality and radical free-thinking: *Theophrastus redivivus* (1659) as a proto-feminist text ». *Intellectual History Review*, vol. 31, issue 1, pp. 27-49, 2021.
- 6.20. PERIĆ, Zdravko et BUNTIĆ, Mate. « Hum. "How Blue Blood Became Red" », *Journal of the Faculty of Arts at the University of Mostar*, vol. 16, issue 26, pp. 37-63, 2021.
- 6.21. REDEKER, Eva von: « Autoritäre Akkumulation. Hannah Arendt über Hobbes' Leviathan und die bürgerliche Geschichte », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 69, n°6, pp. 897-914, 2021.
- 6.22. ROSALES, M.A. « Soberanía, guerra e historia en la lectura foucaultiana del *Leviatán* », *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, n°41, pp. 47-71, 2021.
- 6.23. SANTI, Raffaella. « Blood, Benevolence: Cumberland's Anti-Hobbesian Use of Thomas Willis's *Cerebri Anatome* (1664) », *Philosophy Study*, pp. 923-927, 2021.
- 6.24. TRUFFELLI, Matteo et ZAMBERNARDI, Lorenzo. « Taking Modernity to Extremes: On the Roots of Anti-Politics », *Political Studies Review*, vol. 19, issue 1, pp. 96-110, 2021.
- 6.25. VOIGT, Rüdiger. *Denken in Widersprüchen. Carl Schmitt wider den Zeitgeist*, Baden-Baden: Nomos, 2nd edition, 2021. « Der Hobbes-Kristall. Thomas Hobbes und Carl Schmitt », pp. 287-307.
- 6.26. WALDMANN, Felix. « John Locke as a Reader of Thomas Hobbes's Leviathan: A New Manuscript », *Journal of Modern History*, vol. 93, issue 2, pp.245-282, 2021.
- 6.27. WICKHAM, Gary. « Post-nationalism, sovereignty and the state », *Journal of Sociology*, vol. 57, issue 1, pp. 47-58, 2021.

RESSENYES

REVIEWS

Salvador RUS RUFINO y Francisco ARENAS-DOLZ
El descubrimiento de la política: Solón de Atenas
Madrid: Tecnos, 2022
379p., ISBN: 9788430984909

Esta obra de Salvador Rus Rufino y Francisco Arenas-Dolz estudia la figura de Solón de Atenas. Lo presentan como el primer pensador que entiende la política como ciencia del hombre, de la que los ciudadanos deben tomar conciencia y responsabilidad. Los autores estudian el contexto en el que surgió esta nueva forma de comprender la política y los principios sobre los que se fundamentó esta ciencia en su origen. El estudio se divide en cuatro partes: el contexto histórico en el que se desarrolla el pensamiento de Solón (cap. I), sus ideas políticas (cap. II-VI), su proyección histórica (cap. VII) y una conclusión en la que, a partir de las ideas que han ido desarrollando, los autores realizan un esbozo de la teoría política de Solón.

En el prólogo se justifica por qué es valioso escribir sobre el ateniense. Sus ideas son importantes porque apuntan a los principios fundamentales sobre los que debe asentarse la vida y porque forman parte del patrimonio cultural sobre el que descansan nuestras ideas actuales sobre la política. Aún más, el pensamiento de Solón se inscribe en un momento de crisis que permite pensar las problemáticas de la sociedad actual. Una nueva inves-

tigación se justifica porque, si bien Solón ha sido ampliamente estudiado desde el punto de vista histórico y a través de sus reformas, no se han explorado lo suficiente sus ideas políticas en calidad de creador de la primera teoría política, como pretenden hacer los autores.

En la introducción se presenta a Solón como el puente entre las antiguas formas de gobierno y las nuevas. Él fue quien abrió paso a las democracias posteriores al colocar al hombre en el centro de la política. Defendió que los ciudadanos deben ser activos en la política y responsables de su destino, para lo cual requieren ser libres en sentido moral, jurídico y material. La autonomía de los ciudadanos solo puede ser lograda si se pone límite al ejercicio del poder mediante la ley y las instituciones. La tiranía, que paradójicamente sucedió al gobierno de Solón con Pisístrato, era el régimen paradigmático que debía ser evitado por su ejercicio desmedido del poder. Bajo el tirano los ciudadanos se convierten en esclavos.

El primer capítulo, «Solón y su época», presenta los problemas políticos en los que se encontraba Atenas y las soluciones que les dio Solón. El sistema aristocrático había producido el empobrecimiento de gran parte de la población, muchos pequeños agricultores tuvieron que endeudarse hasta el punto de caer en la esclavitud por no poder saldar sus deudas. Atenas se encontraba en una crisis económica, política y social. Solón incitó, mediante el uso de la poesía, a la participación de los ciudadanos en la política para mejorar la situación. Fue nombrado arconte, pero rechazó convertirse en tirano. Llevó a cabo una serie de reformas para los pobres y, a través de la apelación a una justicia divina, atemorizó a los *aristoi* contra la avaricia. Sus cambios no fueron revolucionarios, sino que siempre se movieron dentro de la legalidad. A parte de promulgar nuevas leyes y promover instituciones que controlaban la actividad política de los *aristoi*, inculcó el cumplimiento de la ley y buscó vincular a los ciudadanos a la participación política. En síntesis, quiso instaurar un orden político en el que la desigualdad económica no fuera una desigualdad política.

En el segundo capítulo, «La unidad entre los ciudadanos», los autores explican que Solón supo ver que la naturaleza intersubjetiva del hombre requiere de un cierto orden político para poder realizarse. Para ello, tuvo que pensar cómo crear y conservar la unidad entre los ciudadanos. Los hombres no se unen solo por necesidad, sino porque por naturaleza buscan la compenetración mutua. El mecanismo del orden cooperativo no es el de la imposición del fuerte como en otros animales, sino que requiere de una estructura política que debe justificarse racionalmente. La unidad de los ciudadanos debe basarse en un proyecto común que aporte beneficios

para todos. Para que esta unidad pueda ser posible el legislador debe saber integrar los intereses individuales discrepantes en un proyecto comunitario y debe limitar los impulsos bajos del pueblo que miran por el propio beneficio. El acuerdo entre las partes enfrentadas se debe llevar a cabo mediante un acuerdo racional. El pensamiento racional de los filósofos, que comenzaba a nacer en Grecia, tiene un papel fundador en la política de Solón, lo cual iba ligado a la reducción de la influencia que se reconocía a los dioses en la vida de los hombres.

El tercer capítulo, «La cualidad interna de la *pólis*», expone la idea soloniana de fundamentar la política en la *psyché*. Existe una relación entre las cualidades morales de los ciudadanos y sus condiciones de vida. El egoísmo y tomar la riqueza como fin fueron las dos causas que arruinaron la vida política de Atenas. La *hybris* debe ser erradicada de los ciudadanos porque destruye el orden de la *pólis*, por ello, el legislador también debe ser un educador de los ciudadanos. Tanto para la educación, como para la integración de los intereses contrapuestos, Solón consideró recuperar la tradición. La convención latente en la tradición es una regla de conducta implícita que tiene un gran poder de persuasión sobre los ciudadanos. El legislador debe articular las convenciones en forma de normas de obligado cumplimiento.

En el cuarto capítulo, «Necesidad, justicia y buen orden en la *pólis*», los autores plantean, desde las ideas de Solón, la cuestión, reiterada a lo largo de la historia, de cuáles deben ser los contenidos materiales de la justicia en la comunidad política. En la época de Solón el concepto de justicia no estaba acotado filosóficamente, no era un término unívoco ni existían criterios definidos mediante los que se pudiera separar entre sociedades justas e injustas. Él tuvo que acuñar un concepto que sirviera de medida para enjuiciar las políticas de la ciudad. Con este propósito introdujo los conceptos de *eunomía* y *disnomía*, que significan el gobierno mediante las buenas leyes o las malas leyes respectivamente. La ley proporciona un criterio de acción y conducta seguro e igual para todos, y cuando es buena hace de la *pólis* un *kósmos*. Solón hace notar que los que infringen la ley creen obtener un beneficio, pero si miraran a largo plazo verían que se perjudican a ellos mismos y a toda la comunidad. Recordando que el fundamento de la política se encuentra en la *psyché*, los autores destacan que la ley justa tiene su sostén en la virtud de la justicia y, a la vez, la alimenta.

El quinto capítulo, «Ciudadanos, proyectos y espacio político», pivota sobre la relación entre *dike* y *moira*. Los autores explican el límite que establece Solón entre justicia y arbitrariedad a partir de su introducción de

la causalidad y la temporalidad en la teoría política. Solón no acepta ni una teoría política que tome la arbitrariedad como fundamento, ni una que la excluya. Si el criterio del gobierno no es la justicia, si se permite la acción inmoral, si la ley no es igual para todos, la política deja de ser un asunto humano y se convierte en una materia irracional. Entonces es cuando se atribuyen a los dioses las penurias humanas, de las que muchas veces son los propios hombres los causantes. Tampoco es aceptable un modelo mecánico y absoluto de régimen político, pues la historia demuestra que siempre ha habido cambio y evolución en las formas políticas. Los hombres carecen de certeza, pero pueden moverse en las certidumbres. Solón valoró la investigación de la historia para descubrir los elementos permanentes en ella y comprendió que el pasado tiene una relación causal con el presente que sirve para entenderlo.

En el sexto capítulo, «Tiranía, esclavitud y libertad», los autores exponen el rechazo soloniano a la tiranía y su defensa de la libertad. Solón fue el primer pensador que calificó la tiranía de régimen perverso. Consideró que esclavizaba a los ciudadanos al convertirlos en un elemento pasivo dentro del gobierno de la *pólis*. Los tiranos ascienden al poder en momentos caóticos y de desesperación utilizando el engaño y la retórica, presentándose como la solución a todos los problemas. En contra de este régimen, Solón defendió que los hombres son por naturaleza libres. Fue el primero que estableció que la realización efectiva de la libertad requiere de un sometimiento voluntario a las leyes de las que los propios ciudadanos son autores.

El séptimo capítulo, «La herencia de Solón», se divide en dos partes. En primer lugar, se exponen los comentarios de Aristóteles en *Ética* a Nicómaco, I, 10 y *Política*, II, 12 a algunas ideas de Solón. Los autores acompañan estos comentarios de escuetos apuntes que realizaron comentaristas medievales. En segundo lugar, se investiga cuál ha sido el legado de Solón en una larga lista de autores modernos y contemporáneos, que comienza con Nicolás Maquiavelo y acaba con Michel Foucault, pasando por Michel de Montaigne, Giambattista Vico, teóricos de la Revolución estadounidense y la Revolución francesa, algunos utilitaristas, autores del romanticismo alemán, G. W. F. Hegel, Karl Marx y Friedrich Engels.

En la conclusión de la obra los autores realizan un esbozo de la teoría política de Solón, alumbrando la metodología y los principios que debió de seguir el ateniense y que se muestran a través de sus ideas concretas. Rufino y Arenas-Dolz exponen que toda teoría debe partir de una observación empírica atenta y coordinar los datos obtenidos de esta observación en un sistema. Lo propio de la teoría política es que trata sobre la convivencia

de los hombres. Con base en las ideas políticas de Solón, los autores concluyen que la comunidad es el concepto fundamental sobre el que se debe asentar la teoría política.

La obra acaba con un epílogo que resalta la importancia que ha tenido el pensamiento griego como guía a lo largo de la historia y exhorta a que también en el siglo XXI se acuda a los griegos para alumbrar los problemas políticos que hoy se plantean.

Los autores consiguen extraer todo el contenido implícito de los versos de Solón gracias a un vasto conocimiento histórico y contextual. Realizan una exposición completa de las ideas políticas del ateniense a las que dotan de coherencia y sitúan en un sistema, tal y como debieron aparecer en su origen. Además, muestran la importancia, profundidad y vigencia de las ideas de Solón, estimulando así al lector para que se interese por un pensador del siglo VI a. C.

Víctor José ESCUDERO
Universitat de Barcelona

vescudak15@alumnes.ub.edu | DOI: 10.1344/conv36.730.45293

Fina BIRULÉS

Hannah Arendt: el món en joc

Barcelona: Arcàdia, 2023

296p., ISBN: 9788412592610

La que fou professora de la Universitat de Barcelona, Fina Birulés, publicà, el mes de març de 2023, un llibre sobre Hannah Arendt, de la mà de l'editorial Arcàdia. El llibre porta per títol *Hannah Arendt: el món en joc*. Hom no es sorprendrà en veure aquest llibre a les prestatgeries de les llibreries, atès que la professora gironina ha dedicat bona part de la seva tasca investigadora a aquesta pensadora jueva de mitjans de segle XX. Destaquen títols com *Llibertat, política i totalitarisme*, aparegut el 2019, o la seva tasca com a coordinadora i compiladora de l'obra *Hannah Arendt, el orgullo de pensar* que veié la llum l'any 2000.

El que es pot plantejar, però, és què aporta el nouvingut llibre de Birulés a l'espectre d'investigacions sobre Hannah Arendt. I, la veritat, és que només d'entrada ja suposa una ordenació de les idees respecte la pen-

sadora. Un recull informatiu, ben trenat, que amb bon ritme va obrir la porta a les coves del pensament arendtià, va donant les claus per traspassar els llindars, i ofereix una càlida benvinguda a algú que vulgui introduir-se dins del pensament d'Arendt. Serveix per a la introducció, però hom faria bé si, després d'haver accedit al seu pensament, d'haver-hi entrat de ple i comprès com va gestar-se i desenvolupar-se, tornés a les pàgines d'aquest volum de Birulés, atès que també conclou qüestions importants, esclareix molts conceptes que solien ser un parany complicat dins de l'obra de la pensadora jueva i, també, introdueix nous horitzons que podrien il·luminar la investigació posterior.

El llibre s'estructura entorn dels conceptes que la filosofia arendtiana fa germinar. El concepte d'inici, amb el vessant antropològic de la natalitat, el concepte de totalitarisme, i, també, el concepte de crisi, que és inclòs per Birulés com a part de l'allau conceptual d'Arendt, la qual cosa suposa una aportació força important pel que fa a les eines amb què els estudiosos s'han aproximat i iniciat en el seu pensament. Els solcs que Birulés fa a cada capítol fan xaragall més enllà, obren, tots ells, possibilitats a temes molt més profunds. És de destacar, així, que amb poques pàgines Birulés abordi d'una manera tan adequada i profunda temes que mereixerien obres senceres. Aquestes reflexions que fa l'autora de l'obra giren entorn dels conceptes de «món» i «natalitat», i la proposta que planteja és llegir l'obra d'Arendt a partir d'ambdós. Això, però, no és exclusiu, no vol dir que s'hagi de fer així i només així, però aporta una perspectiva respecte a l'obra de la pensadora que germina amb una comprensió molt profunda del perquè de tot plegat, arribant així al moll de l'os.

L'obra comença amb unes consideracions preliminars, el centre neuràlgic de les quals és l'entrevista que Günter Gaus va dedicar a Arendt al programa *Zur Person*. D'aquest capítol en destaca la presentació de l'univers filosòfic arendtià, teixit amb la seva biografia. Es mostra molt clarament la relació entre vida i obra, entre pensament i acció. I és que les experiències d'Arendt, i la forma com s'hi enfrontà, constitueixen un «exercici de pensament» (p. 10), sobre el qual es sustenta la reflexió que veu la llum en les seves obres. No només l'experiència del totalitarisme, sinó també l'experiència i la coneixença del mal humà, la reflexió antropològica lligada amb la política, que emergeix, entre altres, en la noció de «crims contra la humanitat». Tota una sèrie de reflexions que provenen del seu passat, que sempre és present, i s'esforcen per entendre els esdeveniments del seu temps, tot tenint present que «naixem en un món que ja hi era abans que hi arribéssim» (Idem).

El segon capítol («El totalitarisme, un fenomen sense precedents») està dedicat a la qüestió del totalitarisme. Part del text ja va veure la llum al llibre *Llibertat política i totalitarisme* (que va aparèixer de la mà de Gedisa l'any 2019), com fa bé d'annotar l'edició que ofereix Arcàdia del nouvingut llibre. El capítol deixa com a penyora la catalogació d'un «guió per a la reflexió en “temps foscos”» (p. 11), que es destil·la de la reflexió entorn del totalitarisme que fa Arendt. Un guió sobre com articular una filosofia quan aquesta s'ha de fer en forma de resistència.

Els capítols tres i quatre (que porten per títol: «Entorn del món» i «L'especificitat de la política», respectivament) reflexionen entorn dels conceptes de «natalitat», «pluralitat» i «món» en el seu vessant polític. La política està, així, amarada d'aquests conceptes, atès que al centre d'aquesta pràctica s'hi troba, en el plantejament d'Arendt, el món, entès com la humanitat, definida per la condició de nats dels seus integrants. La pluralitat constitueix la forma d'aquest món, i permet l'espai *entre* les persones, on podrà i haurà de desenvolupar-se la política; ho explica l'autora traient a col·lació aquestes línies de la pensadora jueva: «No és l'Home, sinó els homes els qui habiten aquest planeta. La pluralitat és la llei de la terra» (p. 141). Negar aquesta pluralitat en la humanitat constituirà un dels gèrmens del pensament totalitari i homogeneïtzador. Aquests apartats apunten a la qüestió i importància de les relacions en Arendt, i la fragilitat humana, així com la fortalesa, que són capaces de generar.

Entrant ja en el cinquè capítol, que porta per títol «Crisi», es troba l'accent en les controvèrsies públiques (p. 145) en què Arendt es va veure implicada la dècada dels seixanta del segle passat. Principalment, destaca la inclusió del mot «crisi» com a concepte que constitueix un dels nusos del seu pensament, i que s'hi troba en diversos moments de la seva trajectòria. En aquest capítol, també, s'hi troba un retrat de l'atenció que Arendt dedicà al cas d'Eichmann, que fou jutjat a Jerusalem el 1961, i que brollà en la famosa reflexió sobre la banalitat del mal. A aquest respecte, Birulés, apunta que «li devem [a Arendt] una concepció del mal, sense la qual no podríem comprendre ni els nazis ni la destrucció dels jueus europeus [...] Hannah Arendt té raó quan afirma que el mal pot resultar de la indiferència i de l'absència de pensament» (p. 157). No deixa de sorprendre com aquest capítol esclareix molt bé diferents problemàtiques de l'obra d'Arendt, tant pel que fa a la qüestió de la realitat i la ideologia («5.2 El lloc de la veritat i la mentida al món modern»), com, per exemple, pel que fa a l'atenció a qui no té un món, perquè se li nega, el pària («5.3 La figura del pària i els sense

món»). També cal destacar com el terme «gramàtica» guanya importància dins del panorama que es planteja (p. 197). La pràctica quotidiana, *l'anar fent* de la persona, està amarada de gramàtica, essent un element constitutiu de l'acció. És la gramàtica la que dona significat a gran part de l'entorn i fins i tot té la capacitat d'amagar coses, com per exemple, opressions polítiques. La gramàtica, així, ofereix una prefiguració de la realitat, i s'hi ha de prestar molta atenció. Com aquests temes, n'hi ha també d'altres que s'enceten i es perfilen sobre el pensament d'Arendt en l'obra de Birulés, tots ells lligats a vàries obres de la pensadora.

Finalment, el darrer capítol, que porta per títol «Per esguard del món», recull alguns dels «trens de pensament» d'Arendt, que al llarg del llibre s'han anat desfilant i nuant alhora. En aquest capítol «es mostra que els gestos a favor del món tenen a veure tant amb l'acció com amb la comprensió, és a dir, amb els nostres intents de “dir el que és”» (p. 13). El capítol fa síntesi de la reflexió suscitada pels textos que han anat apareixent. Es posa l'accent en la necessitat d'atendre el món, preludi del comprendre, rerefons de l'acció política. Una responsabilitat amb el món, aquesta, que fa estar al subjecte humà a l'esguard. Destaca també del capítol la immersió del terme «esperança», lligada al present, no tant al futur, com d'entrada podria semblar: «Certament no podem viure sense esperança, però hem de dubtar de l'esperança que ens porta a habitar en el món del futur i que, en el mateix gest, ens fa indiferents a la realitat» (p. 217). Aspecte, aquest, que deixa veure el realisme polític d'Arendt.

Tot el llibre de Fina Birulés està força fonamentat amb un sense fi de bibliografia secundària sobre Arendt. La qual cosa suposa un esforç de l'autora per fer avinent el que han dit altres autors sobre la pensadora jueva amb el que ella mateixa vol dir. Es trenca, d'aquesta manera, una obra cabdal per a la investigació sobre Arendt, així com per a la comprensió de la filosofia del segle XX. El llibre *Hannah Arendt: el món en joc* és una aportació a la bibliografia sobre la pensadora que permet, com ja s'ha dit, encetar noves línies d'investigació, a banda d'iniciar-se en el seu pensament, però també és l'accés a tota la plana major dels estudis que se li han dedicat.

Francesc Xavier MARQUÈS

Universidad Complutense de Madrid

fmarque15@alumnes.ub.edu | DOI: 10.1344/conv36.730.45294

Bernat CASTANY PRADO

Una filosofía del miedo

Barcelona: Anagrama, 2022

364 p., ISBN: 9788433964823

Finalista del 49.º Premio Anagrama, el ensayo de Castany Prado consiste en una reflexión sobre el miedo desde la filosofía y la literatura concebidas con una intención declaradamente humanista. Profesor de literatura en la Universidad de Barcelona, el autor recoge mucho de lo que se ha escrito sobre el miedo y lo presenta con erudición, claridad expositiva, ciertas dosis de humor y una gran capacidad empática. No se limita, sin embargo, a la exposición, sino que el ensayo funciona como un conjunto de ensayos menores, que avanzan tentativa pero justificadamente mediante reflexiones y anécdotas, sin abandonar un tono e intención amablemente prescriptivos.

El texto se organiza en cuatro grandes apartados que se corresponden con las cuatro principales ramas de la filosofía: epistemología, ontología, ética y política. Cada apartado se divide a su vez en breves capítulos que facilitan una lectura interrumpible y distendida. Previamente, Castany se justifica e invita a la lectura en un breve prólogo que recoge una experiencia personal en la que una alumna, después de una clase sobre miedo y literatura, le pidió «más información sobre el miedo y la ascesis del valor» (p. 15). La posible insuficiencia de su respuesta y la inasistencia posterior de la alumna fueron los hechos que llevaron al autor, según explica, a escribir *Una filosofía del miedo*.

Una premisa necesaria para comprender el conjunto del ensayo es expuesta por el autor después del prólogo. Se trata de la partición del concepto de ‘miedo’ en dos categorías de tradición clásica: por un lado, el miedo racional y razonable, adecuado al contexto y a la acción, y beneficioso para cuerpo y mente; por otro, el miedo irracional y excesivo, desproporcionado en cuanto al contexto, y perjudicial para el cuerpo y especialmente para la mente (sus correspondencias griegas son, respectivamente, *deimos* y *phobos*). Esta división conceptual sobrevuela todo el texto y permite comprender que el interés práctico del autor es indagar, en compañía contrastiva del primer concepto, en el segundo, puesto que se trata del miedo más propio del ser humano y, a la vez, del miedo que más dificulta su bienestar. El autor ilustra la partición con una feliz metáfora: el miedo proporcionado

es como una alarma que funciona bien, y que por tanto se activa en el momento adecuado y se desactiva cuando el peligro ha pasado; el miedo desproporcionado es como una alarma defectuosa, «que se activa con demasiada frecuencia y en umbrales de peligrosidad muy bajos, y no se detiene cuando se lo indicamos» (p. 30).

El primer apartado reflexiona en torno a la incidencia del miedo en el conocimiento. El autor señala cómo el miedo puede deformar la percepción de la realidad, exagerando los peligros y disminuyendo la capacidad racional de detectar relaciones causales y matices. Entre los efectos del miedo sobre la cognición están las fobias, las obsesiones y la hipervigilancia: «El miedo desbocado es un abuso de la estadística. Lo posible le parece probable, y lo probable, seguro» (p. 46). Ante la distorsión de la realidad provocada por el miedo, Castany propone la acción antes que la contrargumentación racional, en un cierto posicionamiento cognitivo-conductual. Se trata, en efecto, del apartado más psicoterapéutico, pues en él el autor justifica cómo el miedo está detrás de la ansiedad, del insomnio o de las rumiaciones excesivas. Cabe señalar que Castany apenas se acerca al género de la autoayuda, que condena en reiteradas ocasiones, arguyendo que «no es literatura, ni jamás ayudó a nadie» (p. 22). La estrategia, en cambio, es remitir al lector a estoicos y epicúreos, a sus doctrinas de la acción y a su relación inmanente con la realidad.

El segundo apartado examina los miedos ontológicos, existenciales y religiosos. Frente a ellos la propuesta del autor son formas del *tetraphármakos* epicúreo, así como el reconocimiento de los propios límites según la sabiduría délfica. Sitúa el miedo a la muerte como epicentro de todos los miedos, siguiendo a Epicuro y a Baruch Spinoza, pero insiste paralelamente en que hay una fobia subyacente que es el miedo ontológico o existencial, consistente en temer la indeterminación de la propia vida y del contexto vital, y en el deseo de darle definición, identidad o sistematicidad. Ante este miedo Castany responde, en primer lugar, aludiendo a Pico della Mirandola, según el cual «la dignidad del ser humano reside, precisamente, en su indeterminación» (p. 119), y en segundo lugar a Séneca, Lucrecio, Spinoza y Nietzsche, que «buscaron el asentimiento del mundo» mientras que «Platón, Kant o Marx se inclinaron más por transformarlo» (p. 139).

El tercer apartado, sobre el papel del miedo frente a la prosecución de la «buena vida buena» (p. 143), es el más extenso y recoge mucho de lo ya dicho, lo cual revela que la tendencia filosófica del ensayo en su conjunto es eminentemente práctica. Se trata de una lúcida interpretación y combinación del hedonismo epicúreo y de la ética spinozista, en la cual el autor

describe, en tono divulgativo pero preciso, el contenido principal de ambas doctrinas. El resultado es una postura ética progresivamente explicitada según la cual no hay Bien ni Mal trascendentes, sino 'lo bueno' (aquello que beneficia el desarrollo de las propias potencias y que conlleva placer), y 'lo malo'. Castany refuerza su ética inmanentista con una decidida exaltación de la amistad (*philia*), que considera preferible al amor (*caritas*) porque este se debe a una trascendencia mientras que la amistad se da en un plano de horizontalidad: «de ahí que los miembros de una comunidad cristiana no sean ya amigos (*philoî*) sino hermanos (*adelphoi*)» (p. 189).

A su propuesta ética el autor añade el escepticismo, como medio indispensable para aproximarse a la *ataraxia* o serenidad de ánimo. Defiende un sentido laxo de escepticismo, según el cual debe suspenderse el juicio (*epoché*) ante cuestiones que van más allá de las capacidades cognoscitivas humanas, siendo todo lo demás dogmatismo y metafísica. Las siguientes líneas muestran cómo para Castany el escepticismo es la piedra de toque del programa humanístico-ilustrado en el que incluye su propia postura: «Fue en uno de sus célebres *Adagios* (y también en *De servo arbitrio*) donde Erasmo propuso el plan de autocontención cognoscitiva que se convertirá en el corazón de todo proyecto humanista e ilustrado, desde Montaigne a Kant, pasando por Shaftesbury, Voltaire o Hume. Esto es: "Lo que es sobre nos, no hace a nos"» (p. 222).

La tesis del autor es que la ausencia de miedo (*aphobía*) se alcanza en gran medida aplicando la *epoché* en aquellos asuntos sobre los cuales nunca se llegará a una solución conclusiva, mientras que todo aquello que pueda ser conocido a la luz de la razón y los sentidos debe ser explorado a fin de vivir mejor bajo la seguridad de lo descubierto. La culminación de ello es una defensa de la vida contemplativa (*bios theoretikós*) aristotélica, desligada de toda lectura tomista, según la cual la contemplación de «lo que es en tanto que es» es «la maravilla de las maravillas» y «nos hace más libres respecto de las circunstancias» (p. 241).

Finalmente, la justificación del bien moral queda a cargo de una interpretación epicúreo-spinozista según la cual «hacer el bien se traduce en la alegría mayor de ejercitar la propia potencia» (p. 257). Para fundamentarla, Castany afirma con Marcel Conche que la obligación moral sólo puede depender de una «fe filosófica» que lleva a una «convicción indemostrable de la que surge todo lo demás» (pp. 262-263). La fe se tiene en que la vida, entendida pluralmente como potencia vital conjunta, es preferible a la muerte. Lo que principalmente lleva al mal, y por tanto al alejamiento de la vida, es efectivamente el miedo que, tal y como argumenta convin-

centemente el autor, lleva a la imposibilidad de amar, al narcisismo, a la agresividad y al odio.

El cuarto y último apartado trata de las relaciones de poder y de las direcciones que en ellas toma el miedo. En primer lugar, Castany hace una apología de las virtudes clásicas y pide recuperarlas contra el miedo como arma de los poderosos. El discurso del autor se vuelve, aquí, no sólo más político, sino también más social: «Se ha intentado realmente desapropiar al pueblo de esas virtudes mediante una educación infrasubvencionada, desustancializada y gamificada», por ello «la recuperación del discurso de las virtudes, o mejor dicho la recuperación de la declinación humanística e ilustrada de las virtudes, es una cuestión filosófica y política», pues ante ellas se encuentra el miedo, que las transforma en «apocamiento, cobardía, cortedad, desánimo o intemperancia» (pp. 287-292). Más genéricamente, el miedo al poder mengua la libertad, que el autor erige como el otro gran valor humanista, aludiendo de nuevo a Erasmo y a Pico della Mirandola. Castany no piensa, sin embargo, en la libertad individual propia de los excesos del capitalismo, que no deja de denunciar, sino en una libertad colectiva sin la cual las potencias de vida individuales se ven coartadas por los intereses del poder. El autor recalca que esta libertad colectiva tiene que fundamentarse en la amistad, no en la identidad. Ya sean nacionales o religiosos, los identitarismos homogeneizantes consisten para Castany en mitos que facilitan el dominio por parte del poder, y que si bien surgen para proteger del miedo (a lo desconocido, a lo diferente), tienden a implicar peligros mucho mayores. Contra el identitarismo, el autor receta la tolerancia y el escepticismo de Montaigne y la *philía* epicúrea.

La conclusión de Castany, si bien política, integra lo defendido en los apartados anteriores. Propone aprender de Étienne de La Boétie que la sumisión es muchas veces voluntaria, causada por una falta de ánimo que impide enfrentarse al miedo, y que, por tanto, la mejor respuesta de la libertad es decir «no». Un «no» que en último término es un «no» a la muerte, pero un «sí» a la vida: «No a la dominación, a la sumisión, a la injusticia, a la impotencia y al miedo. Sí a la libertad, a la justicia, a la potencia y al valor» (p. 354).

Con esta conclusión el autor cierra un ensayo que halla su punto álgido en las páginas centrales, en las que se descubre una filosofía práctica debidamente justificada y de una gran coherencia pese a los múltiples pensadores que amalgama. En ellas emerge un programa humanista que se presenta como el único rival digno del miedo, pero que además es la otra cara del ensayo, el contenido positivo de este, que transluce desde la pormenorizada

descripció de las causas y los efectos del temor. En cierto modo, pues, *Una filosofía del miedo* es más bien una filosofía *contra* el miedo y una filosofía *de* la esperanza, fundamentada en el humanismo, el hedonismo, el escepticismo y el materialismo. Por tanto, Castany compone ante todo un libro terapéutico, es decir, un libro que pretende curar al individuo y a la sociedad de la enfermedad del miedo. Miedo que, como queda sólidamente argumentado, se halla detrás, de una forma u otra, de las debilidades y sufrimientos que se interponen en el camino de los esfuerzos humanos por llevar una buena vida buena.

Oscar-Daniel LORENTE MARTÍNEZ
Universitat de Barcelona

olorenma7@alumnes.ub.edu | DOI: 10.1344/conv36.730.45295

Núria Sara MIRAS BORONAT

Filòsofes de la contemporaneïtat

Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2023

428p., ISBN: 9788491689140

Des de fa dècades, la teoria feminista ha mantingut la indissociable connexió entre teoria i praxi. En el volum *Filòsofes de la contemporaneïtat*, Núria Sara Miras Boronat pren implícitament aquesta premissa —l'absoluta coimplicació entre vida i pensament— com a punt de partida per presentar l'obra de sis filòsofes notables que fins fa poc no han començat a ser prou reconegudes. De fet, aquesta premissa sembla actuar com a criteri de selecció: el llibre recull pensadores que, amb diversos graus d'intensitat, han rebutjat la jerarquització tradicional que la filosofia moderna ha imposat entre ment i cos i han desenvolupat projectes teòrics intrínsecament lligats a les seves vides.

L'acceptació d'aquest plantejament també es manifesta en la importància que l'autora atorga a la recepció de les pensadores. Juntament amb una contextualització històrica minuciosa, Miras examina amb força detall com les idees de cada filòsofa han perviscut fins a l'actualitat, un aspecte primordial per veure com les entenem avui en dia i que sovint queda oblidat. Aquest enfocament constitueix un dels dos trets que fan que *Filòsofes de*

la contemporaneïtat divergeixi d'un abordatge simplificador tot i tractar-se d'un llibre de caràcter divulgatiu. El segon consisteix en la manera diàfana en què Miras traça una genealogia del pensament feminista, incloent-hi les lluites que sempre hi han estat associades. Així, la biografia de Charlotte Gilman es converteix en una eina per il·lustrar la violència mèdica que històricament ha afectat les dones o la poesia reivindicativa d'Audre Lord de serveix per repassar la trajectòria de la lluita pels drets de les persones LGTBQ+.

Seguint un ordre cronològic, Miras enceta el volum amb l'obra de Jane Addams i n'exposa la producció filosòfica en paral·lel a la història de la fundació de la Hull House de Chicago, un centre destinat a l'empoderament dels col·lectius socioeconòmicament més vulnerables. Addams pensa ancorada al pragmatisme americà i a la filosofia social darwiniana (encara que abraçant una concepció del progrés més afí a la perspectiva naturalista-anarquista) i defensa una ètica social cooperativista i democràticament estructurada. Des d'aquests fonaments filosòfics, aborda diverses àrees socials, que abasten des de la lluita pel sufragi femení fins a la defensa del pacifisme davant l'esclat de la Primera Guerra Mundial. Allò que, com Miras assenyala amb perspicàcia, distingeix Addams d'altres pensadors és l'accent moral que impregna la seva obra: la seva proposta filosòfica no és merament descriptiva, sinó que es desplega també en l'àmbit prescriptiu promovent una ètica social que esdevingui sinònim de democràcia i que transcendeixi l'individualisme de la societat industrial capitalista.

A continuació, es presenta el pensament de Charlotte Perkins Gilman, contemporània i admiradora d'Addams. Compromesa amb el feminisme i el socialisme, rebutja el materialisme clàssic a favor d'una «teoria orgànica de l'economia social» i una conceptualització ètica de la política i les relacions socials. Miras repassa aquest doble compromís i explora les conseqüències filosòfiques en què desemboca. Per exemple, la conceptualització del treball domèstic com la base última de la reproducció social del sistema capitalista —aspecte que anticipa l'economia feminista contemporània— i, conseqüentment, la reivindicació de la seva valorització econòmica. Més enllà de la producció assagística de Gilman, Miras també aborda el seu vessant literari. Si atenem a la seva trilogia ginecotòpica (això és, l'elaboració d'una utopia conformada exclusivament per dones) on explora el concepte de maternitat cooperativa, es fa palès que no considerava la literatura utòpica com un mer exercici literari, sinó com un text que atresora el mateix rigor i pes polític que els assajos. En aquest sentit, se'ns fa notar que Gil-

man no només deixà empremta com a pensadora, sinó que és considerada una escriptora influent en la història de la narrativa gòtica estatunidenca.

Fins a aquest punt Miras ha seleccionat autores obertament feministes i compromeses amb l'activisme. En aquest sentit, la inclusió de Judith Shklar com a tercera pensadora del volum, en la mesura que rebutjà l'etiqueta de feminista, pot resultar inesperada a primera vista. Tanmateix, podem conjecturar que aquest cas serveix per a defensar, tàcitament, dos arguments. En primer lloc, per assenyalar que l'etiqueta feminista ha estat i continua estant altament connotada i que el seu rebuig en certs contextos no implica anar contra els principis del moviment feminista. En segon lloc, així com als filòsofs no se'ls exigeix una puresa moral i ideològica per atendre als seus escrits, el valor del pensament de les filòsofes no es ressent del fet que aquestes visquin amb certes contradiccions. Miras utilitza repetidament aquest argument per matisar l'essencialisme feminista d'Addams, Gilman o Vandanna Shiva.

Segons Miras, el pensament de Shklar parteix de la necessitat d'enfrontar-se al fracàs polític del segle xx, és a dir, de la necessitat de redefinir el liberalisme per evitar que esdevingui una simple ideologia de «buròcrates i comerciants» incapaç de proposar un futur viable. Així, desfia el paradigma distributiu de Rawls, hegemònic en el plantejament filosòfic del liberalisme, i el legalisme, ja sigui plantejat des del positivisme jurídic com des del dret natural, posant en relleu la falsa pretensió de neutralitat ideològica d'aquestes formulacions. Amb la vista sempre posada a la injustícia —en el cèlebre *The faces of injustice* desenvolupa el que Miras anomena una breu «fenomenologia de la injustícia»—, Shklar advoca per abandonar la gran teoria política clàssica a favor d'un escepticisme racional que inclogui sempre la perspectiva de les víctimes.

En el quart capítol, Miras exposa la vida i obra d'Angela Davis, potser la més coneguda del volum en contextos no acadèmics per defensar un feminisme negre irreverent i una crítica sàgia al sistema capitalista. Fent una tasca admirable de contextualització biogràfica i històrica, Miras il·lustra com la filosofia d'aquesta pensadora està estretament entrelligada amb l'activisme i la repressió política. La seva anàlisi filosòfica parteix d'una crítica del biaix sexista i racista de la historiografia oficial. Posant de manifest com els processos de deformació ideològica sobre la feminitat i la negritud es reforcen mútuament, Miras exposa la metodologia d'anàlisi sociohistòrica que Davis idea i que s'ha popularitzat en les darreres dècades: la interseccionalitat. Segons Davis, totes les opressions són materials, ja

siguin per raça, gènere, orientació sexual o situació econòmica, i funcionen d'una manera anàloga, coimplicant-se i enfortint-se entre elles. Atorgar causes materials a les opressions socials implica que el seu desmantellament ha de passar no només pel desmuntatge ideològic —en el que Davis proposa, entre altres coses, rescatar l'oblit de les seves predecessores negres—, sinó també per una transformació econòmica de la societat.

Davis és seguida per Audre Lorde, autodefinida per un enfilall d'epítets —«poeta, guerrera, mare, negra i lesbiana»— als quals podríem afegir, com demostra Miras, el de «filòsofa». Tot i la forma heterodoxa que pren el seu pensament —expressat exclusivament a través del llenguatge poètic i literari—, el volum prova de mostrar-nos que la complexitat i l'amplitud que s'hi atresoren el fan digne d'un lloc en la història de la filosofia contemporània. De fet, la decisió d'adoptar la poesia com a forma filosòfica no és capriciosa, sinó que respon a dues conviccions: en primer lloc, considera que la poesia és l'única eina adequada per a transmetre el dolor dels oprimits i, en segon lloc, entén que la poesia, en ser la via d'expressió d'emocions i sentiments, subverteix l'ordre del coneixement imposat per la metafísica cartesiana. Així, en Lorde, la poesia com a forma filosòfica representa una denúncia del llenguatge masculista i opressor, i constitueix una manera de reivindicar el valor de la feminitat, l'experiència i les emocions. La importància de les emocions és una constant en Lorde, ja que considera que a la base del racisme, el sexisme, l'heterosexisme i l'homofòbia hi ha una emoció humana bàsica, com ara la por o el ressentiment, que ha estat desplaçada. En aquest sentit, les ideologies de l'odi i la intolerància es basen en dissonàncies cognitives covades pel sistema capitalista, entès per Lorde com un «monstre multicèfal», que provoquen reaccions emocionals inadequades.

La darrera filòsofa del volum, Vandana Shiva, comparteix amb Lorde i Davis l'actitud crítica envers el capitalisme i la defensa de la interconnexió entre diferents eixos d'opressió. En particular, Shiva sosté que la desigualtat i la injustícia mediambiental estan lligades a l'aliança entre el patriarcat, el capitalisme i l'imperialisme colonial. El seu projecte filosòfic, com ens mostra Miras, està motivat pel descobriment de la tala dels boscos a la seva terra natal, Dehradun, una regió índia de Panjab. A partir d'aquest esdeveniment i del xoc entre la silvicultura local i la imposada pels colonitzadors, Shiva pren consciència de la relació entre la degradació mediambiental, la feminització de la pobresa i el règim capitalista i, consegüentment, traça una crítica feminista de la ciència i l'epistemologia modernes, que l'autora considera acientífiques, reduccionistes, masculistes i inherentment

dominadores. Aquesta crítica la porta a defensar la necessitat d'un nou paradigma econòmic capaç de copsar el món en la seva totalitat en lloc de reduir-lo al seu valor mercantil. Així, postula una biodemocràcia i reivindica la recuperació del principi femení, fins ara subordinat al masculí, per tal d'alliberar-nos del «monocultiu de la ment». Com exposa Miras, les reivindicacions teòriques de l'autora van de la mà del seu activisme, que es desenvolupa en tres fronts principals: la denúncia de la «biopirateria» de les grans multinacionals, la col·laboració en la creació d'un banc de llavors per promoure l'agricultura sostenible i la disseminació del discurs ecofeminista arreu.

El que fa destacar *Filòsofes de la contemporaneïtat* d'entre altres volums expositius no és, només, la presentació rigorosa de la vida, l'obra i la recepció de sis filòsofes contemporànies, sinó el fet de mostrar un entramat de pensadores, escriptores, mestres i companyes que creen una genealogia feminista que sovint ha quedat a l'ombra de la història oficial de la filosofia. Fent desfilar per les pàgines del volum pensadores i activistes com Olympia de Gougues, Mary Wollstonecraft, Maria Zambrano, Adrienne Rich, bell hooks, Patricia Collins o Carolyn Merchant, Miras mostra com el pensament de les dones en el darrer segle és una part indestriable de la història de la filosofia. Ras i curt, aquest volum no només contribueix a la divulgació de figures prominents del pensament contemporani, sinó que també posa de manifest la necessitat d'atendre a aquelles pensadores que fins ara han estat relegades a un segon pla, si hom vol construir una història completa de la filosofia que reflecteixi la riquesa i diversitat del pensament humà.

Alba MAS-SALA

Universitat de Barcelona

mas.sala.alba@gmail.com | DOI: 10.1344/conv36.730.45296

NORMES PER A LA PRESENTACIÓ D'ORIGINALS

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

SUBMISSION GUIDELINES

<https://www.ub.edu/portal/web/dp-filosofia/convivium>

<https://www.raco.cat/index.php/Convivium/index>

<https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>

CATALÀ

1. *Convivium* publica articles i ressenyes de qualsevol de les moltes disciplines recollides en el vast, desafiant i inspirador món de la «Filosofia». També es tenen en compte notes o seminaris sobre un tema específic.
2. Llengües admeses: alemany, anglès, castellà, català, francès, italià i portuguès.
3. Els articles i les ressenyes, que han de ser originals i inèdits, han de ser enviats a través de la pàgina <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium> en un fitxer Word, en Times New Roman 12p., interlineat 1.15, acompanyat d'un segon fitxer Word que inclogui un breu CV i informació de contacte. Els articles no han d'excedir la longitud de 15.000 paraules (incloses les notes a peu de pàgina i la bibliografia), han d'incloure un resum de no més de 200 paraules, i una llista de cinc o sis paraules clau. Tant el resum com les paraules clau han de tenir una versió en la llengua de l'article, una en català i una en anglès. Les ressenyes no poden superar les 2.000 paraules. Es poden fer excepcions en alguns casos molt particulars i extraordinaris.
4. Cal evitar les lletres i els mots en negreta. Utilitzeu *cursiva* o «» (“”) per assenyalar algunes paraules específiques. A més, poden ser emprades ‘ ’ per a la traducció d'un concepte.
5. Els autors han de presentar la versió final de l'article o la ressenya amb el format de la revista. Descarregueu-vos la plantilla d'exemple a la pàgina web de la revista.
6. Els originals rebuts seran primerament «preadmesos» o rebutjats per l'equip editorial en el termini aproximat d'un mes. Els originals que passen aquesta primera avaluació seran sotmesos a una revisió doble cega per experts externs, i se'n decidirà l'admissió definitiva a partir del resultat de la revisió externa, en un termini de tres mesos.
7. Tots els articles i ressenyes es publiquen en accés obert i sota la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObra Derivada de Creative Commons,

disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>. Els autors conserven tots els drets sobre l'original publicat.

8. El número sencer de la revista pot ser consultat en línia (PDF) a <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>; o <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>.

CASTELLANO

1. *Convivium* publica artículos y reseñas de cualquiera de las muchas disciplinas recogidas en el vasto, desafiante e inspirador mundo de la «Filosofía». También se tienen en cuenta notas o seminarios sobre un tema específico.
2. Lenguas admitidas: alemán, castellano, catalán, francés, inglés, italiano y portugués.
3. Los artículos y las reseñas, que tienen que ser originales e inéditos, deben enviarse a través de la página <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium> en un archivo Word, en Times New Roman 12p., interlineado 1.15, acompañado de un segundo archivo Word que incluya un breve CV e información de contacto. Los trabajos no deben exceder la longitud de 15.000 palabras (incluidas las notas a pie de página y la bibliografía), deben incluir un resumen de no más de 200 palabras, y una lista de cinco o seis palabras clave. Tanto el resumen como las palabras clave deben tener una versión en la lengua del artículo, una en catalán y otra en inglés. Las reseñas no pueden exceder las 2.000 palabras. Se pueden hacer excepciones en algunos casos muy particulares y extraordinarios.
4. Se tienen que evitar las letras y las palabras en negrita. Utilice *cursiva* o « » (“ ”) para señalar algunas palabras específicas. Además, se puede usar ‘ ’ para la traducción de un concepto.
5. Los autores tienen que presentar la versión final del artículo o la reseña con el formato de la revista. Descárguese la plantilla de ejemplo en la página web de la revista.
6. Los originales recibidos serán primeramente «preadmitidos» o rechazados por el equipo editorial en el plazo aproximado de un mes. Los originales que pasen esta primera evaluación se someterán a una revisión doble ciega por expertos externos, y la admisión definitiva se decidirá a partir del resultado de esta revisión externa, en un plazo de tres meses.
7. Todos los artículos y reseñas se publican en acceso abierto y bajo la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObra Derivada de Creative Commons, disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>. Los autores conservan todos los derechos sobre el original publicado.

8. El número completo de la revista puede ser consultado en línea (PDF) en <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>; o <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>.

ENGLISH

1. *Convivium* publishes articles and reviews on any of the many disciplines gathered in the vast, challenging and inspiring world of «Philosophy». Notes and seminars on a specific subject may also be considered for publication.
2. Accepted languages: Catalan, German, English, French, Italian, Portuguese, and Spanish.
3. Articles and reviews, which must be original and unpublished, should be submitted through the website <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium> in a Word file, Times New Roman 12p., line spacing 1.15, accompanied with a second Word file containing a brief CV and contact information. Articles should not exceed 15.000 words (including footnotes and bibliography), should include an abstract of no more than 200 words, and a list of five or six keywords. Both the abstract and the list of keywords are to be submitted in the language of the article, in Catalan, and in English. Reviews cannot exceed 2.000 words. In some rare cases, exceptions can be made.
4. Words and letters in bold should be avoided. Use *italics* or « » (“ ”) to point out some specific words. Also, ‘ ’ can be employed to translate a concept.
5. Authors must submit the final version of the article or the review according to the format of our journal. An example template is available on the website of the journal.
6. All submitted works will be firstly «pre-admitted» or rejected by the editorial team within approximately one month. Those works that pass this first assessment will undergo a double-blind review by external experts, and the final admission will be decided within three months based on the result of this external assessment.
7. All articles and reviews are published in open access and under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives license, available at: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>. The authors retain all rights to the published work.
8. The entire issue of the journal can be consulted online (PDF) at <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>; or <https://revistes.ub.edu/index.php/convivium>.

