

LLETRES
DE
FILOSOFIA I HUMANITATS
I (2009)

ISSN: 2013-5122



 Facultat de
Filosofia

Universitat Ramon Llull

Consell de Redacció

Armando Pego

Joan Albert Vicens

Silvia Coll-Vinent

Anna Ortín

Antonio Fornés

Diputació, 231

08007. Barcelona

Tel. 934534338

facultat@filosofia.url.edu

SUMARI

PRESENTACIÓ (p. 4)

MALQUORI, Diego; *Música y educación. Sobre la concepción de la pedagogía musical en Theodor W. Adorno* (pp. 7-24)

CINCUNEGUI, Juan Manuel: *Charles Taylor y Alasdair MacIntyre: sobre la identidad natural* (pp. 25-67)

LLANES, Jaume: *Un texto olvidado de Descartes sobre la “creación de las verdades eternas”* (pp. 68-82)

BRUNA, Salvador: *El tema de la culpa a The Quiet America* (pp. 83-99)

ABSTRACTS i NOTES SOBRE ELS AUTORS (p.100)

PRESENTACIÓ

La revista LLETRES de FILOSOFIA i HUMANITATS és la revista digital de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Vol ser una publicació de periodicitat anual, oberta de manera especial als joves investigadors que inicien el camí de la recerca filosòfica i humanista. La filosofia en totes les seves branques, la crítica literària, la literatura, la història o la història de l'art poden trobar en aquestes pàgines un nou espai d'expressió. Amb esperit europeu, la revista està disposada a publicar treballs en les llengües del nostre entorn, creats des de la llibertat del pensament, el rigor i la honestat intel·lectual. Serà una revista gratuïta, llançada al nou oceà de la web aspirant que algú rebi el seu missatge de vida, en aquest cas, d'autèntica vida intel·lectual.

La Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull conrea el camp de la Filosofia i les Humanitats. La conjunció de les dues coses no és una simple juxtaposició. La raó humana, marxant sempre cap la veritat de la realitat, mira d'esbrinar-la per l'aspre camí dels conceptes, amb la cançó de la poesia o la imaginació literària, mitjançant el joc de les formes artístiques... Filosofia i Humanitats són creacions humanes que busquen en diàleg la veritat misteriosa de les coses.

Us convidem a llegir aquest primer volum de la revista i a seguir-ne els propers. També posem a disposició les seves pàgines per aquells que ens vulgueu acompanyar en la singladura del pensament i la reflexió.

Armando Pego i Joan Albert Vicens

Co-directors

ARTICLES

MÚSICA Y EDUCACIÓN

Sobre la concepción de la pedagogía musical en Theodor W. Adorno

Diego Malquori

Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull

1. Introducción

En el camino de la evolución filosófica de Theodor Wiesengrund Adorno, la música representa un elemento fundamental para entender su pensamiento. Es a través de la música, más que de cualquier otra disciplina artística, que el hombre puede llegar a su maduración intelectual y a su despertar espiritual. Pero al mismo tiempo, la música representa un terreno ideal para comprender la situación de profunda crisis de nuestra época. Así, se puede leer, partiendo de la filosofía de Adorno, el enfrentamiento dialéctico entre el individuo y la sociedad desde el cual se genera la música contemporánea.

Discípulo de Alban Berg en composición, Adorno frecuentó en los años veinte el ambiente de la vanguardia musical vienesa reunida alrededor de Arnold Schönberg¹. En estos años colaboró con la revista *Musikblätter des*

¹ Alban Berg, junto con Anton Webern, fue uno de los discípulos más célebres de Arnold Schönberg, el padre del sistema musical dodecafónico. Alrededor de estos tres compositores se formó en los años veinte la llamada Segunda Escuela de Viena, a partir de la cual se desarrollaron después de la Segunda Guerra Mundial las diferentes vanguardias musicales europeas, influenciadas sobre todo por el camino radical de

Anbruch, defendiendo la importancia y la necesidad de la aportación de la *Neue Musik*². Emigrado a los Estados Unidos durante el nazismo, continuó su actividad de crítico y de filósofo de la música en paralelo a sus trabajos filosóficos y sociológicos. En los Estados Unidos escribió la *Filosofía de la nueva música*³ (publicada en 1949, después de su regreso a Alemania), su obra musical más importante, gracias a la cual adquirió una fama de refinado historiador y de crítico de los fenómenos musicales. También en aquellos años colaboró con Thomas Mann en la concepción de los aspectos musicológicos del *Doktor Faustus*⁴, una obra que de alguna manera representa la transposición literaria de muchas ideas de Adorno sobre la música.

A su concepción de la pedagogía musical –y de la educación en general– Adorno dedicó numerosos escritos y conferencias. Para él, el problema pedagógico no puede admitir indiferencias ni aplazamientos, porque de eso depende el despertar de la conciencia del hombre, que en nuestra sociedad sigue aplastada por el proceso de alienación social. Por otro lado, al impulso que nace de su análisis de la sociedad contemporánea se añade la peculiaridad de su formación artística a través de la música, de la que él sintetiza numerosos elementos de su concepción pedagógica.

En este artículo nos referiremos principalmente a dos ensayos de Adorno sobre la pedagogía musical, publicados en *Dissonanzen*⁵, una recopilación en la cual aborda gran parte de las problemáticas de la música

la música «serial» de Webern.

² *Neue Musik*, nueva música. Esta expresión es utilizada por Adorno para referirse a la música de la Segunda Escuela de Viena, aunque de un modo general designa también la música de vanguardia posterior a 1950.

³ Theodor W. ADORNO, *Philosophie der neuen Musik*, Tübingen: Suhrkamp, 1949 (trad. esp.: *Filosofía de la nueva música*, Madrid: Akal, 2003).

⁴ Thomas MANN, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1947 (trad. esp.: *Doktor Faustus. Vida del compositor alemán Adrian Leverkühn narrada por un amigo*, Barcelona: Edhasa, 2004).

⁵ Theodor W. ADORNO, *Dissonanzen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956 (trad. esp.: *Disonancias*, Madrid: Akal, 2009).

contemporánea. El primero, *Crítica del músico aficionado*⁶, nace de una polémica que se desarrolló en Alemania a principios de los años cincuenta alrededor de la *Jugendmusik*, con motivo de la cual Adorno entró en conflicto con el movimiento musical juvenil⁷. En el segundo, *Sobre la pedagogía musical*⁸, se propone esbozar en forma de tesis sencillas su concepción de la educación musical, distinguiendo ahora sus consideraciones propiamente pedagógicas de su crítica en el plano estético y social.

Es necesario observar que el contenido de la polémica de Adorno con el movimiento musical juvenil puede apreciarse en su verdadera dimensión solamente situándose en el contexto musical alemán. Únicamente en este país la *cultura musical*, entendida no solamente como praxis instrumental o como educación del oído, sino como la capacidad de acercarse a la música entendiendo su significado, ha alcanzado un nivel tal como para ser parte integrante de la educación de los jóvenes. Sin embargo, Adorno no critica la existencia de este instrumento educativo, sino la incapacidad de utilizarlo para el verdadero objetivo al que la educación musical tendría que aspirar: la posibilidad de penetrar en el sentido auténtico de la música y, desde ahí,

⁶ Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, pp. 67-107.

⁷ El movimiento musical juvenil, o *Jugendbewegung*, se desarrolló en Alemania a principios del siglo XX, con la intención de promover la difusión de una música adecuada para los jóvenes y para las personas «no expertas» en el campo musical. En los años cincuenta este movimiento contaba ya con una importante tradición, tanto en el plano teórico como en la praxis musical, y existían numerosos compositores especializados en la llamada *Jugendmusik*. Esta música se caracterizaba por la simplicidad de ejecución, realizable también con instrumentos sencillos, y por la relativa ausencia de exigencias expresivas o estilísticas vinculantes. La polémica a la que nos referimos se abrió a razón de dos conferencias que Adorno dictó en el *Institut für Neue Musik und Musikerziehung* de Darmstadt en 1952 y en 1954, de las cuales fueron publicadas algunas partes (sin el permiso del autor) en la revista *Junge Musik*. En esta revista se trató de neutralizar el contenido de la crítica de Adorno –que en realidad había dejado una huella profunda, según la reconstrucción que ofrece el mismo Adorno en el *Prefacio de Dissonanzen*– utilizando como único argumento el hecho de que él no conocía suficientemente el movimiento musical juvenil, y eludiendo todos los puntos que él había abordado. Por ello, Adorno se sintió «obligado» a retomar ese tema, desarrollando esta vez sus argumentos no solamente en el plano filosófico y sociológico, sino entrando en polémica directa con sus adversarios, citando sus escritos y acusándolos como responsables de la situación contra la cual él dirigía su crítica. Esta polémica es la que dio origen a la *Crítica del músico aficionado*, presentada inicialmente como conferencia de la *Süddeutscher Rundfunk* en 1956.

⁸ Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, pp. 109-126.

contribuir al despertar intelectual y espiritual del ser humano.

El problema nace para Adorno de la pretensión de considerar la pedagogía musical como fin en sí misma, como si fuera una disciplina autosuficiente. Pero el camino para adentrarse en la comprensión de la *Grosse Musik* del pasado, así como de las composiciones más coherentes de la música contemporánea, no puede agotarse en el ámbito de la educación recibida en una escuela. Ahí está el error, en creer que la educación musical recibida por los niños pueda culminar en la ilusión de una satisfacción superficial. Y de aquí nace la *Jugendmusik*: de la necesidad de alimentar el «mercado» de la música con unos productos que los niños puedan consumir, en su ilusión de completar su aprendizaje musical. De esta forma, la libertad de búsqueda y la curiosidad propias del niño para adentrarse en los niveles superiores de sus experiencias son reprimidas, sacrificadas a la ilusión de una satisfacción superficial.

Es éste el problema de fondo que Adorno ve en la *Jugendmusik*. De tal ahogo no puede nacer un conocimiento auténtico y profundo, porque no se llega a despertar la conciencia y el discernimiento crítico. Es más, en este sistema pedagógico se descuidan las facultades individuales en favor de un «sentimiento colectivo» desprovisto de conciencia. No es difícil entonces entender por qué el nazismo encontró en las numerosas asociaciones del movimiento musical juvenil el material ideal para el «alistamiento» (*Erfassung*) en su política cultural⁹. Ni por qué muchos dirigentes de la *Jugendmusik* vieron en el nazismo la realización de su programa ideológico. Así lo reconoció más tarde Karl Vötterle, una figura importante de este movimiento:

«Con independencia de la relación de cada uno con el Estado

⁹ Adorno utiliza el término *Erfassung*, empleado corrientemente durante el nazismo para indicar la inclusión de los jóvenes en la política, con el evidente propósito de enfatizar la «capitulación ideológica» del movimiento musical juvenil (cf. Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 87).

totalitario de Adolf Hitler y de las experiencias particulares que haya tenido en el seno de tal Estado, no puede refutarse lo siguiente: en aquellos años se consiguió satisfacer con éxito el anhelo fundamental del movimiento juvenil»¹⁰.

Por estas razones la crítica de Adorno apunta contra la distorsión ideológica de la *Jugendmusik*, porque son los mismos presupuestos de este movimiento, aunque sea inconscientemente, los que determinaron su actitud filonazi. Frente a la amplitud de aquel drama,

«no se trata de *las experiencias particulares que haya tenido en el seno de tal Estado* (...), sino de las experiencias de los millones que Hitler ordenó asesinar en las cámaras de gas o que obligó a perecer en los campos de batalla. Es esto solamente, y no el *obrar común de la juventud*, lo decisivo»¹¹.

Aquí también, como en la totalidad de su obra, su crítica en el plano estético y filosófico se entrelaza con el problema del devenir del hombre en la sociedad.

2. La concepción del arte en la filosofía de Adorno

Para entender la postura de Adorno en el campo de la pedagogía musical es necesario mirar en primer lugar a su concepción del arte en la sociedad contemporánea. La música, y el arte en general, ya no se pueden reducir a una cuestión puramente estética. Evidentemente, sigue viva en el hombre la ilusión de juzgar en base a la impresión que él mismo recibe de una obra de arte. Pero lo que el hombre contemporáneo no advierte es que ya no es él el sujeto libre de su juicio estético, porque este mismo juicio estético está condicionado socialmente.

¹⁰ Karl VÖTTERLE, *In letzter Stunde*, Hausmusik, XVI, 1952, p. 2, citado en Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 87.

¹¹ Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., pp. 87-88.

Tal influencia es debida a la violencia de las relaciones sociales, que condicionan objetivamente –y por lo tanto de manera no evidente para el sujeto– el juicio estético individual. De ahí que el mismo proceso de creación artística resulte condicionado por los procesos sociales, dando lugar a un enfrentamiento dialéctico entre el individuo y la sociedad que puede llegar a imponerse en la determinación del carácter general de una obra.

Este tema será desarrollado por Adorno en su *Filosofía de la nueva música*, en la que aplica el tratamiento dialéctico al proceso de creación de la música contemporánea. Para este análisis, utiliza las dos figuras quizás más emblemáticas de la primera mitad del siglo XX: Arnold Schönberg e Ygor Stravinsky. Estos dos compositores representan no solamente dos caminos opuestos en el ámbito de la música contemporánea, sino también dos maneras de responder a los condicionamientos dictados por la sociedad. Schönberg, a través de la búsqueda de una forma radicalmente nueva, logra salvar la autonomía del individuo frente a la «desintegración del sujeto». Por otro lado, Stravinsky se propone explícitamente la superación del sujeto a través de una «regresión» hacia unas formas arcaicas mistificadas, sacrificando así el individuo a la colectividad.

En la visión de Adorno, el resultado del condicionamiento social de la actividad intelectual es la concepción del arte como un simple medio para alcanzar una «satisfacción psicológica», de manera no muy diferente a como se busca una satisfacción real a través de cualquier producto de consumo, que las leyes del mercado tratan de vender por medio de la propaganda. Es éste un tema muy frecuente en la crítica de Adorno a la sociedad capitalista, que apunta a la neutralización de las facultades intelectuales del individuo operada por la hegemonía del capital sobre el ser humano¹².

¹² Sin pretender agotar aquí el tema de la crítica social de Adorno, queremos observar que en el primer

En la sociedad capitalista, la alienación del hombre llega también a los productos que la masa consume en su tiempo libre, que hipócritamente se siguen llamando espirituales. El individuo se queda así encerrado en sí mismo, sin otra solución que una regresión que le permita huir de su angustia existencial. Es justamente esta huida –que para Adorno puede leerse en el fenómeno del jazz comercial o en el culto fetichista de la voz humana– la que explica la incomunicabilidad de la música contemporánea. En la sociedad industrial de nuestra época, el hombre rechaza la novedad de la *Neue Musik* no porque no la comprenda, sino porque siente con demasiada fuerza la angustia que conlleva, en la cual ve reflejada dolorosamente la realidad de su tiempo.

De tal angustia el hombre contemporáneo trata de escapar haciendo callar la voz de su conciencia. Un olvido que para Adorno corresponde a una regresión para huir de la catástrofe:

«Quizá el miedo se haya vuelto tan abrumador en la realidad que su imagen descubierta apenas pueda soportarse (...). Pero el arte que acata conscientemente dicha supresión y participa en el juego porque se ha vuelto demasiado débil para la seriedad, renuncia así precisamente a la verdad que únicamente le otorga su derecho a existir»¹³.

Sin entrar en su crítica posterior a la música dodecafónica, no podemos no ver en esta frase la clave para entender su cambio de postura frente a la *Neue Musik*. La música dodecafónica era algo necesario, pero al mismo tiempo concluyente. Después de ella podía haber solamente el silencio, porque en ella se habían generado contradicciones insuperables¹⁴.

ensayo incluido en *Dissonanzen* (publicado inicialmente en 1938 en *Zeitschrift für Sozialforschung*), dedicado principalmente al problema de la alienación y de la «regresión» del público en la sociedad contemporánea, aparece ya el germen de muchas tesis filosóficas y sociológicas que el autor desarrollará más tarde en su *Filosofía de la nueva música*, así como en otras obras de carácter sociológico (cf. *Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha*, en Theodor W. ADORNO, *Dissonancias*, ob. cit., pp. 15-50).

¹³ Theodor W. ADORNO, *Dissonancias*, ob. cit., pp. 145-146.

¹⁴ Hay que observar que Adorno, después de haber sido un ferviente partidario de la *Neue Musik*, se

Asimismo, no es fácil encontrar en Adorno una respuesta unívoca al problema del condicionamiento social del arte. En sus escritos parece alejarse tanto de la solución planteada por la sociedad socialista –que él ve como un proceso mecánico que se superpone autoritariamente a la dialéctica interna de la sociedad– como de la resignación de un progresivo embrutecimiento de las masas en las condiciones generadas por la sociedad capitalista. Lo único que aparece claro es que el mundo se encuentra en una situación muy crítica, y que se puede esperar un cambio solamente si se transforma la estructura misma de nuestra sociedad.

¿Cómo llega entonces Adorno a formular una concepción de la pedagogía musical que incluya no solamente los argumentos de su análisis sociológico, sino también los elementos constructivos para un diferente proceso de educación musical? Lo que parece difícil, si se considera su crítica de la «sociedad administrada» –según la cual no es posible intervenir en la conciencia del hombre mediante iniciativas externas o reformas de cualquier tipo– es entender cómo esta visión pueda coexistir con cualquier programa educativo que se limite a reformar algunos aspectos equivocados o insuficientes de la concepción pedagógica existente.

La respuesta, en nuestra opinión, se puede encontrar en su concepción de la música como elemento principalmente espiritual, que conecta al individuo con el significado más profundo de su existencia. Si la música, como todo el arte, se puede definir como la «apariencia sensible de la idea», esta apariencia se hace humana «cuando los seres humanos, en su contacto con auténticas creaciones artísticas, captan e interiorizan la posibilidad de aquello

distanció sucesivamente de las nuevas corrientes de vanguardia que sucedieron a Schönberg, sobre todo en la escena musical europea después de la Segunda Guerra Mundial. Este cambio de orientación, que creemos dictado más por razones filosóficas que estrictamente musicales, se puede observar comparando la citada *Filosofía de la nueva música* con su ensayo sobre *El envejecimiento de la nueva música*, escrito más de diez años más tarde (cf. Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, pp. 143-166).

que excede la mera existencia de éstas y que está más allá del orden del mundo que defienden»¹⁵. El problema de la educación musical asume así un valor casi universal, que excede –y por lo tanto no pretende solucionar– la posibilidad de influir en la formación del hombre en el interior de la sociedad.

Por estas razones Adorno considera urgente e imprescindible dedicarse con todos los medios a la construcción de una nueva pedagogía musical, aunque él mismo es consciente de que no se puede influir en el devenir social del hombre a través de una simple reforma en el campo de la educación musical: hasta que no se libere del proceso de alienación social, el hombre no llegará a recuperar plenamente su propio «yo» en el plano de la conciencia.

Así, en el conjunto de la filosofía de Adorno, su concepción de la música podría definirse como «un excursus añadido a la *Dialéctica de la ilustración*»¹⁶, como el mismo autor reconoce en el prólogo de la *Filosofía de la nueva música*¹⁷. Un excursus, creemos nosotros, dictado también por el peculiar camino de despertar espiritual que ha seguido Adorno a través de la música: «No se trata del privilegio del talento, sino del privado golpe de suerte de escapar de una mutilación psicológica»¹⁸.

3. El significado de la pedagogía musical.

El objetivo inicial de la pedagogía musical debería consistir para Adorno en desarrollar la capacidad de comprensión del lenguaje de la música, para que el alumno pueda discernir el nivel y la calidad de una obra musical. Por ello es

¹⁵ Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 109.

¹⁶ Cf. Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*. Band 5 *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*, Frankfurt am Main: Fischer, 1987 (trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1997).

¹⁷ Theodor W. ADORNO, *Filosofía de la nueva música*, ob. cit. p. 11.

¹⁸ Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 117.

necesario confrontarse directamente con las obras, antes de ponerse a hacer música de manera ciega. Sólo a través de «la experiencia completa de las obras» el alumno podrá entender plenamente el significado de una obra de arte y percibir el elemento espiritual contenido en ella. Porque lo que aparece natural en el arte es solamente un elemento histórico ya adquirido.

Para lograr este objetivo es imprescindible favorecer el despertar de la *imaginación* musical, que para Adorno es la capacidad de sentir la música interiormente, sin necesidad de escucharla a través de los sentidos. Naturalmente, la experiencia musical tiene que basarse en la representación y en la reproducción de un «fenómeno sensible real». Pero los fenómenos sensibles son solamente un medio, no deben constituir una distracción que nos aleje del objetivo último de la educación musical. La verdadera aspiración tiene que ser la capacidad de leer y de «escuchar» la música en silencio, como si fuera un texto escrito, y de esta manera llegar a entender su sentido más profundo.

Sin embargo, Adorno se enfrenta a una situación en la cual el criterio que rige la educación musical es radicalmente opuesto. En lugar de representar un medio, el deseo natural de «hacer música» viene alimentado para transmitir al alumno la satisfacción superficial de crear algo sin esfuerzo. Pero al detenerse en el primer paso de su despertar artístico, se le esconde la satisfacción de una verdadera experiencia musical, que solamente puede alcanzar si llega a despertar plenamente su dimensión espiritual y a tomar conciencia del sentido auténtico de la música.

Es evidente que este sistema pedagógico resulta más cómodo para tener bajo control las aspiraciones de los jóvenes, pero lo único que se obtiene es dejarlos en su condición de inconsciencia infantil. Para Adorno esto es exactamente lo opuesto al objetivo hacia el cual la pedagogía musical —y la

educación en su conjunto— debería aspirar, «si de verdad pretende tomar en consideración la exigencia wagneriana de que la música se haga por fin mayor de edad»¹⁹.

Como se ha visto, la motivación ideológica que subyace —más o menos inconscientemente— a la concepción pedagógica del *Jugendbewegung*, es la idea de que es necesario moldear la conciencia artística individual para adaptarla al «impulso colectivo». Pero este impulso, en la visión de Adorno, no es más que el reflejo de la impotencia del individuo, y alimentarlo significa alejar el individuo de la posibilidad de despertar su conciencia. El verdadero camino, para él, pasa por la dirección opuesta, por la emancipación de los individuos, que en el mundo universalmente administrado constituyen las masas. Siguiendo al teólogo Theodor Haecker, Adorno defiende la idea de que «el camino de la sanación no puede ser la solidificación de una masa, sino más bien su demolición»²⁰. Asimismo, la pedagogía musical tiene que renunciar «a todo medio de estimulación de la psicología de masas, a toda actividad colectiva, a todo afán de uso y utilidad práctica, si no desea destruir precisamente aquello que se jacta de cultivar con palabras demasiado nobles»²¹.

Para llegar a una verdadera educación musical es necesario entonces huir del afán de hacer música, tratando de perseguir sin esfuerzo una simple satisfacción psicológica. Al contrario, hay que aspirar desde el principio a buscar en la música el elemento espiritual, que solamente puede encontrarse si se considera cada elemento de una obra en relación con su totalidad. Para Adorno hay un único camino posible, el de la intuición musical inmanente: «Que uno aprenda a penetrar intelectualmente en cada obra, en el modo según

¹⁹ Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 111.

²⁰ Theodor HAECKER, *Tag- und Nachtbücher*, Múnich, 1949, p. 185, citado en Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 111.

²¹ Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p.110.

el cual la totalidad de su manifestación sonora se constituye como un entramado intelectual»²². No se trata de un análisis extra-musical, sino de una reflexión llevada a cabo utilizando conceptos puramente musicales, porque «de cada tono, de cada silencio, de cada motivo, de cada frase puede señalarse para qué están ahí e, inversamente, determinarse cada forma completa a partir del dinámico concierto de sus elementos»²³.

El camino para llegar a este nivel de comprensión tiene que empezar mucho antes de lo que normalmente se considera, para que la teoría no aparezca como algo ajeno y separado de las obras que el niño empieza a tocar. Al mismo tiempo, una conciencia profunda y verdadera de estas obras, en lugar de tocarlas mal, con demasiada prisa, como si estuviera ejecutando una orden incomprensible, daría al niño «el gozo de la contemplación caminante»²⁴.

Esta imagen nos habla de la concepción de Adorno del despertar intelectual del hombre. Para él, el nivel de comprensión de un niño es mucho mayor de lo que normalmente se considera. Los niños tienen una natural aspiración para adentrarse en los niveles superiores de sus propias experiencias, mucho mayor que los adultos, a los cuales este deseo le ha sido anulado por el condicionamiento psicológico de la sociedad. Por ello el insistir en la dificultad excesiva de comprensión es solamente un fenómeno de reacción: «Precisamente la posibilidad de diferenciación y percepción de lo cualitativamente diverso es intrínseca a los niños en tanto que herencia mimética y son los adultos los que primero les privan de dicho hábito para convertirlo en algo racional»²⁵.

²² Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, p.116.

²³ Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, p.116.

²⁴ Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, p.116.

²⁵ Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, p.117.

La necesidad de privilegiar el análisis y la comprensión del significado de la música no significa, por otro lado, restarle importancia al dominio de la técnica, gracias a la cual el alumno podrá adentrarse en el estudio de las obras más complejas y artísticamente valiosas. Sin embargo, hay que cultivar la técnica teniendo bien claro que se trata de algo subordinado al verdadero objetivo de la educación musical. Solamente más tarde llegará el momento de distinguir entre el músico de profesión y el simple amante de la música. El niño aún no vive en función de la vida en común, así que esta diferencia es en realidad muy borrosa y poco útil para el proceso educativo.

Es evidente que Adorno está muy lejos del ideal pedagógico del *amateur*, tal como estaba en boga en la aristocracia de un tiempo, para el cual la música era una actividad que convenía a las niñas de buena familia. Pero al mismo tiempo advierte de la necesidad de guardarse del afán de educar unos virtuosos de profesión, que a causa de este mismo afán y de la rutina a la que están sometidos, terminan a veces por olvidar el significado más importante de la educación musical: la comprensión del sentido de la música.

Esta concepción de la educación musical presupone naturalmente que las obras que el niño aborda en su camino de despertar espiritual sean elegidas con mucho cuidado. Es fundamental que él pueda llegar a entender su significado, sin que la realización instrumental sea demasiado lejana a sus posibilidades. Pero es aún más importante que estas obras puedan guiarlo en las diferentes etapas de su desarrollo interior. Por ello es necesario que las obras escogidas «conformen de verdad una estructura de sentido intelectual, una entidad en sí articulada, organizada y diferenciada».²⁶ La calidad artística es mucho más importante que la posibilidad de alimentar el instinto instrumental manual. No se trata de una cuestión de gustos, sino de la simple constatación

²⁶ Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, pp. 117-118.

de que no es posible dar al niño una educación superior a lo que él encuentra en las partituras que va estudiando.

Al mismo tiempo, no hay que tener miedo de proponer al niño obras «demasiado difíciles», aun cuando sus manos no llegarán a dominarlas plenamente. Lo que importa es que él pueda alcanzarlas con la imaginación. Por ello, al acercarse a una partitura, es fundamental partir de la visión global y solamente después abordar los detalles, sin mutilarla desde el principio parándose en cada compás, con el único efecto de tropezar siempre en el mismo punto y olvidar así el significado global de la obra. Hay que tomar conciencia de que ningún todo es la suma de las partes: «Por ello tampoco puede *edificarse* desde las partes, desde lo más primitivo, sino que un juego asombroso impera entre los elementos y la totalidad, (...) que sólo pueden concebirse entrelazados»²⁷.

Una verdadera educación musical tiene que dirigirse entonces hacia la formación de una personalidad artística plenamente desarrollada, capaz de percibir y de tomar conciencia del significado de cada frase musical en relación con la totalidad de una obra. Solamente así el alumno puede llegar a ese despertar espiritual que le permitirá sentir la música interiormente y entender su sentido más auténtico y profundo.

4. Conclusiones: la educación musical como un camino a través de la unicidad del fenómeno artístico.

La necesidad de despertar la dimensión espiritual del hombre, para llegar a entender el sentido auténtico de la música y del arte en general, y la respuesta al condicionamiento de la sociedad contemporánea, que finalmente

²⁷ Theodor W. ADORNO, *Disonancias, ob. cit.*, p.125.

se opone a la realización de ese ideal, son los dos elementos que creemos fundamentales para entender la concepción de Adorno de la pedagogía musical.

El entrelazamiento entre estos dos factores aparece evidente si miramos a lo que él considera como elemento clave del camino de educación musical: el despertar de la *imaginación* musical. La imaginación es lo que permite entender en seguida el sentido espiritual de la música, aunque se escuche o se toque con todas las imperfecciones; por ello debería constituir el objeto mismo de la educación musical. Sin embargo, en la pedagogía musical contemporánea, la imaginación es considerada como un elemento sospechoso desde el principio, un elemento vacío y demasiado subjetivo.

Tal hostilidad se conecta evidentemente con su «extinción» en la sociedad administrada. Para Adorno es éste el problema fundamental. A partir de esta mutilación se genera el estado crítico y la situación paradójica de la música en nuestra sociedad. Porque el valor educativo universal y moral de la música, y del arte en general, es hoy extremadamente incierto. Es casi natural, en la época en la que él escribe, referirse al nazismo como ejemplo de una cultura muy avanzada en el campo musical, sin que esto le haya impedido cometer los delitos más atroces²⁸. Sin embargo, la alienación del arte no puede explicarse con una modificación de la naturaleza humana, sino que es un fenómeno que nace de la situación social. Este condicionamiento social es lo que impide la formación de una personalidad desarrollada en todas sus partes.

Por ello Adorno considera una inútil ilusión la esperanza de dar vida a

²⁸ Nos parece oportuno, al tratar de la concepción de la educación en Adorno, observar que este elemento ocupa una posición central en su crítica de la cultura europea y de la «irracionalidad de la historia», a partir del cual desarrolla el imperativo de un diferente concepto educativo (cf. *Erziehung nach Auschwitz*, conferencia dictada por la Radio de Hesse el 18 de abril de 1966, publicada en *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*, Frankfurt, 1967; trad. esp.: *La educación después de Auschwitz*, en *Educación para la emancipación*, Madrid: Morata, 1998, pp. 79-92).

una verdadera educación en el arte a través de la simple conexión de todas las posibles actividades artísticas, tal como se proponía el programa de «sensibilización artística»²⁹. Porque no es posible reconstituir el ideal de la perfección corporal y espiritual de la cultura griega en plena sociedad industrial, en la que la persona ya ha perdido la unidad y la totalidad de sus funciones debido a la creciente división del trabajo. El resultado sería solamente una interiorización falsa, lejana de la real experiencia artística:

«Toda apelación al principio moral de la música que busque éste no en su propia configuración, sino en su función, trabaja en contra de dicho principio moral y contribuye así al contexto culpable de la fungibilidad universal, a la cual se opone precisamente el principio moral de la música»³⁰.

Así, el único camino para despertar la dimensión espiritual del hombre y educar en el sentido auténtico del arte es la inmersión profunda en la unicidad del fenómeno artístico. Una imagen que Adorno define a través de las sonatas para piano de Beethoven, verdadero camino de iniciación para su formación musical e intelectual: «El estudiante de piano al que alguna vez encandile de tal modo la configuración integral de un movimiento beethoveniano que sea capaz de imaginarlo como la aparición de un instante conocerá más del arte que cualquier producto de la educación integral»³¹.

Nos vuelve entonces a la memoria el último movimiento de la sonata en *do menor* de Beethoven, que Adrian Leverkühn descubre a través de las palabras titubeantes y de las manos robustas del profesor Wendell

²⁹ Adorno hace referencia en varios ensayos a la *Musische Erziehung*, una teoría impulsada principalmente por Émile Jaques-Dalcroze (cf. *Le rythme, la musique et l'éducation*, Paris: Fischbacher, 1920) que tuvo una importante resonancia en Alemania. Este programa de «educación integral» privilegiaba una educación general en todas las artes (sobre todo música, danza y teatro), sin ocuparse en profundidad de los problemas específicos de cada una de ellas. El resultado, según Adorno, no puede ser otra cosa que una educación híbrida y superficial, que ofende además el arte por el hecho mismo de abusar de él por razones sociales y psicológicas.

³⁰ Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 120.

³¹ Theodor W. ADORNO, *Disonancias*, ob. cit., p. 120.

Kretzschmar³². Palabras que muy probablemente fueron sugeridas a Thomas Mann por el mismo Adorno³³, y que parecen indicar el camino que la música, y el arte en general, debería seguir para llegar al nivel de trascendencia que Beethoven alcanza en la *Arietta* de su última sonata:

«No se trata de eliminar del lenguaje la retórica, sino de eliminar de la retórica la apariencia de su dominio subjetivo. Se abandonan las apariencias del arte, el arte acaba siempre repudiando, las apariencias del arte. (...) La sonata terminaba aquí, había sido conducida a su término, había llenado su destino y alcanzado su meta, se elevaba y se disolvía – se despedía, en fin. El gesto de despedida del motivo *re-sol-sol*, melódicamente completado por el *do sostenido*, era así como había que interpretarlo, como un adiós, igual en grandeza a la obra: un adiós a la sonata»³⁴.

Quizás, mirando a la evolución de Adrian Leverkühn, podríamos sacar unas conclusiones equivocadas en cuanto al valor educativo de las últimas sonatas de Beethoven. Pero ese camino es el que ha seguido Thomas Mann, que a aquella despedida hace finalmente seguir el derrumbamiento del antiguo mundo, y su disolución en un nuevo sistema musical. Aquel mismo sistema dodecafónico –«descubierto» por el protagonista del *Doktor Faustus*, inventado por Arnold Schönberg en la realidad– que Thomas Mann utilizará para expresar el espíritu de profunda crisis de nuestra época³⁵. Todo esto tiene

³² Cf. Thomas MANN, *Doktor Faustus*, *ob. cit.*

³³ Sobre la génesis del *Doktor Faustus*, hay que recordar que Thomas Mann fue asesorado por Adorno en muchas cuestiones musicales, en particular sobre el lenguaje musical del último Beethoven. Cuando más tarde fueron publicados algunos artículos que contenían un elogio de su erudición musical, Thomas Mann escribió a Adorno para reconocerle el mérito que le era debido: «Sería injusto no enviarle este simposio, [que] contiene más de un cumplido que a mi vez debo transmitir a otros. Mi único mérito es haber dispuesto bien las buenas cosas y haberlas incorporado al alma de la composición.» (T.W. ADORNO, T. MANN, *Correspondencia. 1943 – 1955*, México: FCE, 2006, p. 31). Véase también *Notas de Adorno sobre Doktor Faustus*, en T.W. ADORNO, T. MANN, *op cit.*, pp. 159-167.

³⁴ Thomas MANN, *Doktor Faustus*, *ob. cit.*, pp. 76-78.

³⁵ Vale la pena observar, para completar el discurso sobre la génesis del *Doktor Faustus*, que Thomas Mann pudo contar también con las observaciones y las explicaciones de Arnold Schönberg sobre el sistema musical dodecafónico. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió con Adorno, Schönberg protestó vivamente cuando el *Doktor Faustus* fue publicado, pretendiendo que se añadiera una nota explicativa para poner en claro que la propiedad espiritual de la música dodecafónica era suya. Esto explica la *Nota* que cierra el *Doktor Faustus*, incluida por primera vez en la edición alemana de 1948: «No parece superfluo hacer saber al lector que el tipo de composición descrito en el capítulo 22, llamado técnica dodecafónica o serial, en realidad es la propiedad intelectual de un compositor y teórico

ciertamente algún elemento en común con el análisis de Adorno de la música contemporánea. Pero creemos que aquella despedida, aquel repudio de «las apariencias del arte», además de cerrar el *op. 111* de Beethoven, representa también la imagen más clara de lo que Adorno entiende por el camino de educación musical.

contemporáneo, Arnold Schoenberg, y que fue transferida por mí, en determinado contexto ideal, a una personalidad musical de invención libre, al héroe trágico de mi novela. Por lo demás, las partes sobre teoría musical del libro le deben algunos detalles a la teoría de la armonía de Schoenberg.» (T.W. ADORNO, T. MANN, *op cit.*, p. 45).

CHARLES TAYLOR Y ALASDAIR MACINTYRE:

SOBRE LA IDENTIDAD NATURAL

Juan Manuel Cincunegui

1. La antropología filosófica de Charles Taylor

Considerado uno de los más relevantes pensadores contemporáneos en el mundo de habla inglesa, el filósofo canadiense Charles Taylor ha contribuido a la discusión en un amplio abanico de áreas filosóficas. Como ha señalado Nicholas H. Smith³⁶, Taylor ha escrito de modo influyente sobre los límites de la aproximación mecanicista en el estudio del comportamiento humano, sobre el rol de la interpretación en las ciencias sociales, la relevancia del pensamiento romántico alemán para la filosofía contemporánea y la conexión constitutiva entre ética e identidad. En el ámbito de la filosofía y la teoría política, su participación en el debate entre comunitaristas y liberales, le ha valido un reconocimiento protagónico. Es también una voz destacada en las discusiones en torno a la cuestión del multiculturalismo, la globalización y el cosmopolitismo, como importantes son sus contribuciones a la teoría de la democracia. Su lectura sobre los detractores y adherentes de la modernidad, y su diagnóstico sobre los 'malestares' de la misma, junto a sus críticas a las teorías extremas de la secularización, le han convertido en un relevante

36 SMITH, Nicholas H., *Meaning, Morals and Modernity*, p. 1.

intérprete de nuestra época.

La diversidad de temáticas a las que ha prestado su atención, sin embargo, no lo han desviado del propósito último de su empresa. Como él mismo ha señalado en el prefacio a sus *Philosophical Papers*³⁷, hay una vinculación última que conecta la diversidad de empeños a los que ha dedicado su voz, dando forma a un pensamiento consistente a partir del cual pretende formular *una antropología filosófica de la modernidad*. Es decir, una antropología que tiene como objeto no al hombre en cuanto tal (sin calificación) sino al hombre situado históricamente: eso que llamamos 'el hombre moderno'.

La propuesta antropológica de Taylor se caracteriza por su raigambre histórica. Eso conlleva la necesidad de argumentar la controvertida noción de 'modernidad' que, como ha indicado Habermas³⁸, se ha elevado a tema filosófico desde el siglo XVIII. Por otro lado, esta antropología debe ofrecer justificación sobre su propio estatuto, dando sentido y existencia a una noción análoga a la de 'naturaleza humana', o como señala Philippe de Lara³⁹, dar respuestas a las cuestiones en torno a las 'condiciones invariables de la variabilidad humana'.

El recurso a la historia no es contingente. Para Taylor, el punto de partida ineludible de las argumentaciones trascendentales a partir de las cuales pretende poner de manifiesto lo constitutivo en el hombre, sólo puede ser el hombre concreto, es decir, el hombre situado históricamente.

La antropología propuesta por Taylor, no pretende ser un prolegómeno a una ética y a una epistemología determinada. Se trata más bien de un

37 TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, p. 1.

38 HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Katz, 2008)

39 TAYLOR, Charles, *La liberté des Modernes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), Introducción.

acercamiento horizontal a toda la amplia gama de preocupaciones filosóficas, justificado a partir de la convicción de que la filosofía no puede prescindir del agente humano si pensamos en ella en los términos que nos propone Taylor:

“...an activity which essentially involves, among other things, the redescription of what we are doing, thinking, believing, assuming, in such a way that we bring our reason to light more perspicuously, or else make the alternatives more apparent, or in some way or other are better enabled to take a justified stand to our action, thought, belief, assumption. Philosophy involves a great deal of articulation of what is initially inarticulated”⁴⁰.

Todo esto implica, a su vez, que la antropología de Taylor no se reduce a mera actividad descriptiva o explicativa, sino que tiene como propósito último impactar sobre nuestro horizonte práctico. De este modo, haciendo explícitas las fuentes morales que la modernidad mantiene ocultas, Taylor pretende contribuir a iluminar las posibilidades escondidas de nuestra época, sorteando los peligros que las buenas noticias de la modernidad han traído consigo.

Uno de los caminos emprendidos, a fin de perfilar esta antropología, es el tratamiento que Taylor realiza de la identidad humana, y en especial, el modo en el cual esta identidad se construye históricamente. De acuerdo a Taylor, existe una relación inextricable entre la identidad o el yo, y la orientación moral de los individuos.

*Sources of the Self*⁴¹ es la obra central de nuestro filósofo en lo que respecta al tratamiento de la cuestión que nos incumbe. Como ha indicado Ruth Abbey⁴², la estructura de dicho estudio nos permite vislumbrar, de modo introductorio, la pretensión de su autor.

40 TAYLOR, Charles, “Philosophy and Its History”, en *Philosophy in History*, Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 18.

41 TAYLOR, Charles, *Sources of the self. The Making of Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

42 ABBEY, Ruth, *Charles Taylor* (Teddington, U. K.: Acumen Publishing, 2000), p. 9.

La primera parte de la obra tiene como objetivo dar cuenta de una serie de rasgos permanentes o universales de la vida moral. Mientras que la segunda, que representa cuatro quintas partes del voluminoso estudio, ofrece un relato que pretende echar luz a los tránsitos en las concepciones de la identidad que se han sucedido desde los antiguos hasta nuestros días en el mundo occidental.

Aunque las perspectivas morales varían a medida que se suceden a través de la historia, Taylor sostiene que es posible discernir una serie de rasgos estructurales que constituyen la vida moral de los seres humanos.

La propuesta de Taylor, como en otras cuestiones en las que centra su atención, pretende ser un camino medio entre dos extremos. En este caso, uno de los extremos es el historicismo; al otro extremo le daremos el nombre de *eternalismo*. La lógica del historicismo aboca sin desvío hacia el nihilismo, que aquí equivale a concebir que la historia no sólo no está configurada por ningún rasgo inherente, sino que es el fruto de la arbitrariedad de los sujetos. El historicismo acaba afirmando la contingencia absoluta.

El otro extremo, al que hemos llamado *eternalismo*, es incapaz de dar cuenta del cambio en cuanto tal. Las transiciones se proponen como progreso o retroceso hacia un punto fijo en el pasado o el futuro, que revela la verdad última de lo acontecido en la historia, cuyo estatuto es ilusoriedad.

A esto se debe que Taylor enfatice la necesidad de dar cuenta de dos cuestiones. La primera, pretende averiguar si es posible identificar aquellos factores universales que estructuran las perspectivas morales de todos los tiempos y lugares. La segunda consiste en hacer justicia a la pluralidad de perspectivas.

Una vez dicho esto, de inmediato se pone de manifiesto la dificultad

inherente del proyecto. Esta dificultad no está en los extremos que se pretenden desentrañar: lo histórico y lo ontológico, sino en la cuestión acerca del modo en que se establece la relación entre los dos considerandos.

Como ha indicado Paul Ricoeur,

“la difficulté consiste dans le contraste entre la première partie, consacrée à ce qui est tenu pour les *inescapable frameworks* de l'expérience morale, et le reste de l'ouvrage, qui consiste pour l'essentiel en une généalogie de la modernité, comme le sous-titre même de l'ouvrage le souligne: *The making of the Modern Identity*. La question est celle du hiatus épistémologique, au moins apparent, entre ce qu'on pourrait appeler la concurrence entre le fondamental et l'historique dans la consitution de l'ipséité”⁴³.

Cuál sea esa conexión, de qué modo lo eterno y lo histórico se entrecruzan, de qué modo lo contingente y lo permanente se relacionan, sigue siendo la temática límite, que permanece siempre abierta, siempre en un proceso polémico, de revisión y corrección, porque es al fin y al cabo, el ámbito natural (por originario) donde la filosofía encuentra su razón de ser.

Tres son los frentes polémicos abiertos por Taylor en su estudio. Por un lado, responde al nihilismo, que en nuestra tradición se encuentra cómodamente representado por Nietzsche y sus herederos. Por el otro, al *eternalismo*, que en la historia de la filosofía (en clave heideggeriana) se le ha asignado a Platón. Por último, a los fracasados intentos de escabullir la tensión entre estos dos extremos, representados por los diversos modelos inspirados en la filosofía kantiana y el utilitarismo. De este modo, en su propósito de definir la identidad humana en conexión con la moralidad, Taylor se ve abocado a una polémica, revisionista y correctiva, con toda la historia

43 RICOEUR, Paul, “Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor” en *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Laforest, Guy et de Lara, Philippe (ed.) (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), p. 19.

filosófica de occidente.

Para el autor canadiense, en contraposición con los diversos reduccionismos a los que apuestan los naturalismos modernos, la esfera moral debe hacer lugar no sólo a las cuestiones del deber ser, sino también, a las cuestiones de la buena vida y la 'trascendencia', es decir, aquello que se pone de manifiesto en la experiencia del sufrimiento y la muerte.

Los reduccionismos de corte kantiano y utilitarista, por ejemplo, ocupados en la formulación de sus éticas universalistas, tienden a des-legitimar cuestiones relevantes para los agentes morales que sólo pueden ser objeto de consideración filosófica a partir de una comprensión pluralista de la moralidad que haga lugar a sus reclamos.

La filosofía moral propuesta por Taylor se encuentra íntimamente conectada con una ontología de la subjetividad que entiende la propia encarnación humana como fuente de la orientación del individuo en el mundo. Para Taylor, el mundo no le es indiferente al agente, sus deseos y propósitos se encuentran desde el primer momento imbricados con la realidad que habita.

Frente al relativismo, Taylor propone un tipo de realismo que toma en consideración la propia experiencia que los agentes humanos tienen de los bienes a los que se adhieren. Contra las filosofías comprometidas con las diversas modalidades reduccionistas, sostiene que nuestras explicaciones sobre la moralidad deben hacer justicia a la experiencia de los propios sujetos. Estas experiencias nos dicen que los bienes hacia los cuales orientan sus conductas los agentes, organizan sus vidas y establecen sus prácticas comunitarias, son percibidas por estos como valiosas en sí mismas, en contraposición a la noción proyectivista que hace de los valores tales en función de las

inclinaciones de los agentes que establecen el estatuto de los mismos.

Taylor no esconde la relevancia que tiene la fe católica en la orientación última de su pensamiento, sin embargo, pretende ofrecer una filosofía que persuada, como él dice, a todos los hombres de buena voluntad. Que sea capaz de hacerlo o que en cambio, sea necesario compartir su cosmovisión cristiana para hacer comprensible su explicación sobre la identidad y la moralidad, es algo que se encuentra en disputa entre sus comentaristas. Nosotros creemos que la presentación que realiza sobre los 'horizontes de significación', donde los individuos dan forma a sus propias identidades, orientados hacia una jerarquía de bienes que miden nuestras maduraciones y fracasos en el transcurso de la totalidad de nuestra vida organizada narrativamente, resulta una ontología esclarecedora independientemente de los trasfondos de sentido que habitan los individuos. Prueba de ello son las detalladas interpretaciones que Taylor realiza sobre la conformación de la identidad en *Sources of the Self*, y los detallados tránsitos que revela en el relato histórico que conduce a la secularización contemporánea en su más reciente obra *A Secular Age*⁴⁴.

A fin de echar luz sobre los constitutivos universales, aquellos que para nuestro autor son condición de posibilidad de la orientación moral de los individuos de todos los tiempos y lugares, Taylor argumenta ofreciendo un análisis en dos tiempos: (1) a través de una aproximación fenomenológica de la vida moral de los sujetos sobre los que se esgrimen (2) un conjunto de argumentos trascendentales que pretenden poner de manifiesto los rasgos permanentes que hacen posible la diversidad de perspectivas morales de los individuos humanos.

En principio, el tratamiento que lleva a cabo Taylor sobre la identidad

44 TAYLOR, Charles, *A Secular Age* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2007)

humana es bi-dimensional: histórico y ontológico. Nosotros creemos que es necesario señalar una tercera instancia, a partir de las auto-correcciones llevadas a cabo por Alasdair MacIntyre que apunta el lugar ineludible que tiene la biología para toda antropología filosófica. De este modo, es necesario embarcarse en un análisis de tres dimensiones de la identidad.

La primera, a la que Taylor apenas hace mención explícita, hace referencia a un tipo de aprehensión básica de sí que no se circunscribe al ámbito del animal humano exclusivamente, sino que se caracteriza por ser una aprehensión universal, de los seres vivientes en general, de su propia existencia separada e independiente. Como ha indicado MacIntyre, el modo a partir del cual puede ponerse de manifiesto la relevancia biológica en la temática que nos incumbe es a través de un estudio comparativo de las *semejanzas*, en contraposición a la aproximación habitual que enfatiza exclusivamente lo que nos distingue de los animales no humanos.

La segunda dimensión concierne exclusivamente a los animales humanos, y hace referencia a la ontología de la personalidad que se caracteriza por su 'mundanidad', entendida esta como el espacio de sentido donde la persona humana se establece como tal, y donde encuentra y establece sus significaciones. La dimensión ontológica es descrita por Taylor dando cuenta de un conjunto de rasgos, como el uso de lenguaje, el carácter auto-interpretativo, o la condición dialógica de los individuos.

Para Taylor, el ser humano es un agente auto-interpretante. Su identidad esta constituida, en buena medida, por el tipo de comprensión que él o ella tienen de sí misma. Estas auto-comprensiones no son fenómenos estáticos, sino que se encuentran siempre sujetos a re-descripciones. Sin embargo, Taylor cree que estas re-descripciones no son completamente arbitrarias o caprichosas sino que, por el contrario, se encuentran estrechamente

condicionadas por sus propósitos intrínsecos u originales. Por otro lado, la identidad humana no se constituye a partir de la actividad desvinculada y monológica del sujeto, sino en el seno del intercambio real o imaginado con los otros significativos. Nuestras identidades se negocian a través del diálogo, abierto e interno, con los otros.

Finalmente, Taylor hace frente a la dimensión histórica en la que se establecen a modo de transiciones las cosmovisiones y prácticas culturales que se han sucedido en occidente desde los antiguos hasta la postmodernidad, a fin de discernir diferentes modos de comprensión del yo, de la personalidad humana, de ser sujeto humano.

Como ha indicado Ruth Abbey⁴⁵, el propósito de Taylor al enfrentarse a la dimensión histórica es triple: (1) Por un lado, un propósito genealógico, a través del cual pretende desenterrar las formas tempranas a partir de las cuales surgieron nuestras perspectivas actuales; (2) un propósito práctico, a partir del cual pretende contribuir a la labor de auto-conocimiento, echando luz a los aspectos de nuestra identidad que damos por sentado o consideramos 'naturales' y que, sin embargo, son el producto de los advenimientos históricos; (3) un propósito emancipatorio, que da ocasión a los individuos a esquivar la tendencia moderna a ocluir la pluralidad de bienes que reclaman nuestra lealtad. A esto debe sumarse una saludable consecuencia: la comprensión de nuestra identidad como una entre muchas formas cultural que han sido posibles en el transcurso de la historia humana.

Para Taylor el proceso de modernización no debe ser entendido primariamente a partir del conjunto de procesos aparentemente neutrales a los que están sujetos las sociedades, que consisten en un precipitado de cambios institucionales y estructurales como la secularización, el desencanto del

45 ABBEY, Ruth, *Charles Taylor* (Teddington: Acumen, 2004), pp. 72-3.

mundo, el surgimiento de la ciencia o el énfasis en la racionalidad instrumental. Para Taylor, la explicación apropiada de la modernización gira en torno a la masiva mutación cultural que trajo consigo una nueva comprensión de nuestra relación con Dios, el cosmos, otros humanos y el tiempo. Lo que distingue al yo moderno, entre otras cosas, es su particular noción de la libertad a la que aspira, su sentido de la interioridad, su énfasis en la autenticidad, su novedosa afirmación de la vida corriente y su extendido compromiso con una ética de la benevolencia práctica.

A diferencia de otros escritores, Taylor no considera que pueda ofrecerse un veredicto definitivo sobre la modernidad. Como ha señalado Terry Pinkard⁴⁶, la obra de Taylor contiene una importante preocupación en torno a la comprensión del agente como sujeto histórico; y una reflexión acerca del modo en el cual debemos aproximarnos e interpretar lo histórico. En *The Ethics of Authenticity*⁴⁷, Taylor desafía las visiones optimistas de la historia que la conciben como progreso, y aquellas otras que ofrecen una lectura del advenimiento de la modernidad como un itinerario de declive. Como él mismo señala, “la edad moderna es una combinación de grandeza y peligro”⁴⁸.

2. La dimensión no articulada en la Antropología filosófica de Taylor.

Como hemos avanzado, una cuestión aun sin resolver es el tipo de continuidad existente entre los procesos históricos y las características inherentes de las personas. Hemos distinguido tres instancias o dimensiones de la identidad que pueden ayudarnos a echar luz sobre esta difícil cuestión.

46 PINKARD, Terry, “History, Agency, and the History of Philosophy” en ABBEY, Ruth (ed.) *Charles Taylor* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), pp. 187-209.

47 TAYLOR, Charles, *The Ethics of Authenticity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

48 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, p. x.

Aun cuando nuestra postura parece alejarse de las premisas originales presentadas por Taylor, creemos que hacen justicia a las intenciones últimas del autor. Nuestra posición se articula a a partir de la auto-corrección que Alasdair MacIntyre realiza sobre su propia obra: el proyecto iniciado con *After virtue*⁴⁹, en el que intenta subsanar un aspecto del antropocentrismo moderno a través de una re-lectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, en vista del naturalismo post-darwiniano. La corrección de MacIntyre a su propia obra gira en torno a la convicción de que algo importante se pierde en una ética que pretenda articularse independientemente de la biología. Esto lleva a MacIntyre a plantear dos cuestiones:

1. Qué es lo que tienen en común (en contraposición a qué es lo que nos diferencia) los seres humanos con miembros de otras especies animales inteligentes?
2. Qué importancia tiene la vulnerabilidad y la discapacidad humana en los estudios filosóficos?⁵⁰.

Nuestro propósito es esclarecer un aspecto no explicitado de la filosofía tayloriana de la identidad que impide, como ocurre también con sus contrincantes en el debate, escapar:

1. A la imagen que nos hemos formado de los demás animales no humanos, que conlleva, pese a la crítica a la epistemología, cierta incapacidad para reconocer la dimensión animal de la existencia humana o el pleno rechazo de dicha dimensión.

49 MURPHY, Mark, "Introduction" en *Adaslair MacIntyre*, Mark Murphy ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 1. Murphy denomina 'After Virtue project' al conjunto de obras en las que MacIntyre viene trabajando desde 1977: *After virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) y *Dependent Rational Animals* (1999).

50 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona: Paidós, 2001), p. 10.

2. A la dificultad y resistencia a la hora de pensar un sentido básico de la identidad que de cuenta de la existencia sentiente en general.

Respecto al primer punto, dice MacIntyre,

“... el ser humano se concibe y se imagina a sí mismo como diferente del animal, libre del peligro de una condición de 'simple animalidad'”⁵¹.

Para MacIntyre existe una estrecha relación entre la negación de nuestra animalidad y la negación de nuestra dimensión corporal, por un lado; y por el otro, nuestra incapacidad para reconocer las instancias de discapacidad y dependencia ineludibles de nuestra existencia encarnada.

Respecto al segundo punto, los tránsitos de nuestra existencia pre-lingüística hacia nuestra existencia como individuos hablantes nos obliga a considerar un tipo de identidad básica o natural que dé cuenta de las potencialidades que en nuestro posterior desarrollo se convertirán en la identidad moral y espiritual que es objeto de atención de la antropología de Taylor.

Como hemos dicho, identificamos tres dimensiones de la identidad en *Sources of the Self*. La primera dimensión, que hemos señalado brevemente en las líneas anteriores, y a la que llamaremos 'dimensión natural', o 'aprehensión básica del yo y lo mío', es análoga en los humanos y otros animales. Determinar entre la inmensa variedad de especies animales cuáles experimentan un tipo de identidad de este tipo y cuáles no, no pertenece al ámbito de investigación de la filosofía *per se*, sino que es objeto de la observación y estudio empírico particularizado de las diversas especies. A nosotros nos cabe ofrecer argumentos para desandar el camino de reificación ontológica que hemos establecido con nuestros parientes animales.

51 *Ídem*, p. 19.

Es sobre la base de esta aprehensión básica de yo y lo mío que es posible establecer análogos en la agencia instrumental de animales humanos y no humanos por igual. El reconocimiento de la capacidad estratégica de los animales no humanos para el logro de sus fines inmediatos, y la complejidad del mundo animal de las especies inteligentes deberían contar como razones suficientes para considerar las advertencias de MacIntyre como dignas de tenerse en cuenta para cualquier antropología filosófica futura que pretenda ser comprensiva.

La segunda dimensión concierne a los seres humanos exclusivamente (al menos, en principio). Aquí entramos de lleno en la ontología de la personalidad humana, que se caracteriza por un tipo de 'mundanidad profunda'. La distinción de Harry Frankfurt entre deseos de primer y segundo orden, a partir de la cual Taylor establece su propia distinción entre evaluadores débiles y fuertes, que se diferencian entre otras cosas por la profundidad o trivialidad de sus juicios, nos permite introducir el significado que atribuimos a la expresión 'mundanidad profunda'. Se trata de ofrecer una descripción del espacio de sentido en donde el humano busca y crea su significación. Taylor da cuenta de esta dimensión ofreciendo un conjunto de rasgos universales que caracterizan la humanidad: la utilización del lenguaje, la auto-interpretación, y la condición dialógica de los individuos.

Finalmente, la tercera dimensión, hace referencia al aspecto histórico-cultural de las identidades: el modo en el cual, a través de procesos de transición, se descubren y construyen diversos modos de ser persona, yo humano, sujeto humano.

3. La aprehensión básica de 'yo y lo mío' y la noción de identidad.

En un capítulo visagra titulado 'Topografía moral'⁵², que sirve como introducción a la segunda parte de *Sources of the Self*, en la que intenta dar cuenta de la 'construcción de la identidad moderna', ofrece Taylor en unas pocas páginas, importantes distinciones que son la base sobre la cual intentaremos dar forma a nuestro propio esquema del tema.

Taylor comienza indicándonos que la noción de identidad moderna se encuentra relacionada con la noción de interioridad. Los modernos, nos dice, somos criaturas de profundidades internas, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros. En nuestros vocabularios de auto-comprensión la oposición 'interior-exterior' juega un rol muy importante.

Taylor sostiene que la localización del yo en el interior no es un fenómeno universal, sino que por el contrario es una función histórica en el proceso de auto-interpretación llevado a cabo por los occidentales modernos. Sin embargo, la partición 'interior/exterior' parece anclada en la misma naturaleza del agente humano. Se trata de una característica de la gente del mundo occidental moderno, ligada a nuestro sentido de identidad y nuestras fuentes morales. Dice Taylor,

“... when a given constellation of self, moral sources, and localization is *ours*, that means it is the one from *within* which we experience and deliberate about our moral situation. It cannot but come to *feel* fixed and unchallengeable, whatever our knowledge of history and cultural variation may lead us to believe”⁵³.

La advertencia es importante. Actuamos desde dentro de una determinada constelación de creencias que parecen constitutivas para los seres

52 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, pp. 111-4.

53 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, p. 111-3.

humanos de todos los tiempos y lugares. Es una tentación creer que nuestro modo de aprehensión es imperativo, lo que se traduce en la convicción que una lectura particular de la realidad acaba apareciendo como la única concebible.

La definición del yo que utiliza Taylor es estrecha. Nos dice:

“We talk about a human being as a 'self'. The word is used in all sorts of ways; and we shall see... that this whole language is historically conditioned. But there is a sense of the term where we speak of people as selves, meaning that they are beings of the requisite depth and complexity... We have to distinguish this from all sorts of other uses which have cropped up in psychology and sociology”⁵⁴.

Taylor distingue el sentido de identidad al que él se refiere de otros usos, como el 'sentido de identidad' que se adjudica a los chimpancés, por ejemplo, de quienes se dice que tienen tal cosa porque son capaces de *identificar* su propio cuerpo en el espejo. Tampoco considera el yo o la identidad en el sentido que él le otorga al tipo de acción estratégica que se realiza a la luz de ciertos factores: deseos, capacidades, etc. Para Taylor, este tipo de capacidad estratégica necesita de algún tipo de consciencia reflexiva, pero no es esencial para ella que se oriente en un espacio de cuestiones acerca del bien. Tampoco se refiere a las nociones psicológicas o sociológicas en torno a la auto-imagen, que consiste en el modo en el cual las personas se esfuerzan por aparecer ante aquellos con los que se encuentran. Dice Taylor,

“... the notion of the self which connects it to our need for identity is meant to pick out this crucial feature of human agency, that we cannot do without some orientation to the good, that we each essentially are (i.e., define ourselves at least *inter alia* by) where we stand on this”⁵⁵.

54 *Ídem*, p. 32.

55 *Ídem*, p. 33.

De acuerdo con Taylor, para una rama de la filosofía moderna resulta difícil concebir al yo o la persona en estos términos. Para las líneas de investigación mayoritarias en el ámbito de la psicología y las ciencias sociales, el yo debe ser tratado como un objeto de estudio como cualquier otro:

1. El objeto debe ser tomado en términos 'absolutos', independientemente del significado que pueda tener para los sujetos.
2. El objeto es entendido independientemente de las descripciones e interpretaciones de los sujetos.
3. El objeto puede ser aprehendido en una descripción explícita.
4. El objeto puede ser descrito sin referencia a su entorno.

Con respecto a (1) y (2), nos dice Taylor, están en continuidad con el paradigma de objetividad impuesto por la revolución científica del siglo XVII:

“According to this, thinking clearly about something, with a view to arriving at the truth about it, requires that we think of it objectively, that is, as an object among others”⁵⁶.

El paradigma objetivista está ilustrado por la distinción entre las cualidades primarias y secundarias, que concluye que las experiencias de las criaturas con sensibilidad no pertenecen a la misma dimensión ontológica que el resto de las cosas en el mundo, debido a que pertenecen al ámbito de la subjetividad, es decir que no pertenecen a las cosas mismas, sino a nuestra sensibilidad, o nuestra experiencia de las cosas. Si a esto sumamos la perspectiva reduccionista que explica la acción y la experiencia humana en términos físico-químicos, dice Taylor,

“... we shall be able to treat man, like everything else, as an object

56 TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language*, p. 45-6.

among other objects, characterizing him purely in terms of properties which are independent of his experience”⁵⁷.

En contraposición a esta perspectiva, continua Taylor:

“... the claim is that our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are, and therefore cannot be considered as merely a view on reality, separable from reality, nor as an epiphenomenon, which can be by-passed in our understanding of reality”⁵⁸.

De acuerdo a Taylor somos yos o personas en cuanto hay ciertas cuestiones que nos importan. Lo que nos define como tales es el modo en que son significativas las cosas para nosotros. Dice Taylor,

“... one crucial fact about a self or person that emerges from all this is that it is not like an object in the usually understood sense. We are not selves in the way that we are organisms, or we don't have a self in the way we have hearts and livers. We are living beings with these organs quite independently of our self-understandings or interpretations, or the meanings things have for us. But we are only selves insofar as we are moved in a certain space of questions, as we seek and find an orientation to the good”⁵⁹.

Con respecto a (3), Taylor sostiene que la interpretación del yo no puede ser exhaustiva, porque el estudio de las personas gira en torno al lenguaje que las constituyen, y el estudio del lenguaje no puede ser agotado.

Finalmente, respecto a (4), Taylor sostiene que los seres humanos no pueden ser abstraídos de la comunidad lingüística que los acoge. Las personas sólo son un yo entre otros yos. Un yo no puede ser descrito sin hacer referencia a los otros significativos que lo rodean. La respuesta a la pregunta acerca de nuestra identidad sólo puede ser respondida a partir del intercambio de los individuos con otros hablantes:

57 *Ídem*, p. 47.

58 *Ídem*.

59 TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, p. 34.

“There is no way we could be inducted into personhood except by being initiated into a language. We first learn our language of moral and spiritual discernment by being brought into an ongoing conversation by those who bring us up. The meanings that the key words first had for me are the meanings they have for us, that is, for me and my conversation partners together”⁶⁰.

De todo esto se desprende una definición de la identidad según la cual,

“The full definition of someone's identity thus usually involves not only his stand on moral and spiritual matters but also some reference to a defining community”⁶¹.

Sin embargo, en el capítulo al que apuntamos al comienzo de esta sección, titulado “Moral topography”, Taylor reconoce la dificultad de ofrecer una distinción clara entre los aspectos culturales o cosmovisionales de la identidad, como es el caso de distinciones como interior/exterior que caracterizan la identidad de los individuos de la moderna sociedad occidental, y otros aspectos constitutivos de la identidad humana universalmente comprendida. Taylor reconoce que la tarea en torno a la distinción de lo universal y lo particular es probablemente la más ardua labor a resolver por el intelecto humano, y confiesa no tener una fórmula a partir de la cual poder enfrentar la dificultad. Eso le lleva a poner en entredicho su propia afirmación del carácter contingente de la 'interioridad' e interrogarse acerca de la existencia hipotética de un universal, un modo de aprehensión básica del yo y lo mío que pudiera dar cuenta *a posteriori* de la experiencia del yo como un ser con profundidades. Dice Taylor:

“We can probably be confident that on one level human beings of all times and places have shared a very similar sense of 'me' and mine”⁶².

60 *Ídem*, p. 35.

61 *Ídem*, p. 36.

62 *Ídem*.

La ilustración que utiliza nos resulta interesante en cuanto nos permite abordar la cuestión de la identidad básica o natural, un tipo de identidad pre-lingüística que, en vista de la definición ofrecida por Taylor, no tiene lugar en su esquema y que, sin embargo, nosotros consideramos ineludible si nuestra intención es articular una antropología filosófica comprensiva.

Comencemos con el ejemplo ofrecido por Taylor. Imaginemos un grupo de cazadores en la era paleolítica. El grupo amedrenta a un mamut. Lo rodean. Pero de pronto, el animal enloquece, y se lanza en atropello feroz hacia el cazador A. En ese momento, algo similar al pensamiento 'Estoy acabado' cruza por la mente de A. Pero en el último instante, el animal tuerce hacia la dirección donde se encuentra B. Entonces, un sentimiento de alivio se mezcla con otro sentimiento de pena por la suerte de B en la experiencia de A. Dice Taylor,

“In other words, the members of the group must have had very much the same sense that we would in their place: here is one person, and there is another, and which one survives/flourishes depends on which person/body is run over by that mammoth”⁶³.

Antes de volver nuestra atención a los contrastes entre nuestros ancestros y nosotros, deberíamos detenernos en el conjunto de creencias inarticuladas que subyacen a esta última proposición, y compararlas con otro universo de significación a fin de poner de manifiesto lo lejos que nos encontramos todavía, en una experiencia tan básica como la descrita, para poder determinar los universales humanos y distinguirlos de las constelaciones culturales.

Taylor identifica dos protagonistas en el relato, el cazador A y el cazador B. Sin embargo, hay un tercer personaje en cuestión que apenas merece

63 *Ídem*, p. 112-3.

nuestra consideración: el mamut. Dice Taylor que en el momento en el cual el mamut se echa a la carrera, el cazador A cae en la cuenta que será atropellado por la bestia y algo como un pensamiento que dice 'estoy acabado' cruza por su mente. Pero ¿Qué es lo que produjo que la bestia echara a correr a las desesperadas cuando se vio rodeado por el clan de cazadores? Eso no parece suscitar interrogante alguno. ¿Por qué razón no podemos decir, como ocurre con los cazadores del paleolítico, que algo como un pensamiento cruzó por su mente en el momento en que se vio amenazada? ¿Qué hace que los signos no lingüísticos de temor, dolor, goce o duda, que nos permiten comprender, aunque sólo sea de modo aproximado, la experiencia de nuestros lejanos antepasados, resulten mudos en el caso del mamut? O para plantearlo ya de un modo crítico: ¿Acaso una explicación reduccionista respecto a la experiencia del mamut no adolece de faltas similares a las que encontramos en el escéptico contaminado por la imagen epistemológica? ¿Cuál es la diferencia real entre la postura solipsista que toma como objetos inescrutables a otros seres humanos debido a que no podemos acceder a la caja oscura de su interioridad y nuestra negativa a interpretar los signos animales como manifestaciones de su experiencia individual? Si consideramos abusivas las extra-polaciones metodológicas de las ciencias naturales en las ciencias del hombre ¿no será posible ofrecer críticas semejantes respecto al tratamiento mecanicista con fines instrumentalistas a través del cual se estudian y explotan otros animales no humanos? ¿Cuáles son las consecuencias éticas que una obstinación semejante a negar un estatuto compatible a la naturaleza de su experiencia a los animales conlleva para el propio ser humano? ¿De qué modo, como ha señalado MacIntyre, repercute la negación de nuestra corporalidad animal en el trato que ofrecemos a los discapacitados e individuos más vulnerables de nuestra sociedad? ¿Qué lugar ocupan en nuestras narrativas las instancias de 'simple animalidad' al comienzo y al final de nuestra existencia, por ejemplo,

cuando no somos aún parte del espacio semántico propio de los humanos o cuando somos arrancados de él a causa de alguna enfermedad o accidente? ¿Acaso es compatible con nuestra aspiración a la benevolencia universal hacer oídos sordos a los reclamos de misericordia inarticulados que demandan otras especies del planeta a las que hurtamos la posibilidad de desarrollar sus propios fines naturales para convertirlas en medios exclusivos para el logro de nuestros propios fines? ¿No forma parte de la gran marcha hacia la inclusión universal, cuya fuente original en occidente es el *agape* cristiano, el cuidado del vulnerable y la responsabilidad del no respondiente? ¿Quién más vulnerable en un planeta apropiado completamente por la humanidad, abocada exclusivamente a sí misma, que aquellos que no pertenecen siquiera a la raza de los elegidos?

4. La corrección post-darwiniana de MacIntyre a la Antropología filosófica

Hay, sin embargo, otras razones para prestar atención a esta cuestión. Como ha indicado MacIntyre, una ética que tome en consideración la biología conlleva explicar “cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano ofreciendo una explicación del desarrollo humano hacia una forma de vida y dentro de ella”⁶⁴. Eso significa explicar la manera en la cual los animales humanos, a partir de su condición animal, transitan hacia un modo de vida diferenciado, que no deja de ser animal debido al tránsito.

Siendo el punto de partida de nuestra existencia y el desarrollo subsecuente instancias de nuestra condición animal, nuestra incapacidad para

64 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Dependientes y Racionales*, p. 10.

enfrentar la cuestión en términos evolutivos conllevará necesariamente la ocultación de aspectos esenciales de ese desarrollo. Para evitar estas consecuencias, MacIntyre nos recomienda estudiar comparativamente al ser humano junto a otras especies animales inteligentes.

Hay un segundo aspecto en la obra citada de MacIntyre que merece ser comentado. MacIntyre realiza una serie de correcciones a sus propias lecturas de las obras de Aristóteles y Santo Tomás que consisten en apuntar la diferencia entre estos dos autores en lo que concierne a la cuestión de la dependencia. A diferencia de Aristóteles, Santo Tomás ofrece recursos que permiten reflexionar sobre “la importancia que tiene en la vida del ser humano la vulnerabilidad ante los peligros y daños físicos y mentales”⁶⁵. Por otro lado, el tratamiento que realiza el Aquinate respecto a las virtudes permite no sólo reconocer la vulnerabilidad que implica nuestra condición animal, sino también la vulnerabilidad y dependencia que resultan de ella.

El individuo depende para su supervivencia de los demás. Esto se pone de manifiesto durante la infancia y la senectud, pero también durante los períodos en los que padecemos aflicciones y enfermedades. Sin embargo, pese a la relevancia que tiene la cuestión para la antropología filosófica o cualquier otro intento de dar cuenta de la naturaleza humana, existe en la tradición filosófica de occidente una concertada unanimidad en mantener alejadas del temario la vulnerabilidad, la dependencia y la animalidad. Cuando los discapacitados o enfermos aparecen, se los trata en términos de tercera persona del plural: ellos, diferentes de nosotros.

Algo semejante ocurre con la dependencia: aunque reconocida, no se le otorga el lugar que le corresponde en vista a la magnitud que tiene en nuestras vidas. Tampoco se reconoce el hecho de que la dependencia tiene sus raíces

65 *Ídem*, p. 11.

en la vulnerabilidad. MacIntyre apunta que en épocas recientes la filosofía feminista ha hecho un trabajo de corrección en este sentido señalando: (1) la ceguera respecto a la mujer y los intentos masculinos de negar la dependencia; (2) la importancia de la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales⁶⁶.

MacIntyre señala que, siendo las discapacidades físicas y mentales aflicciones del cuerpo, los hábitos de pensamiento que expresan una actitud de negación de la discapacidad y la dependencia ponen de manifiesto una minusvaloración de la dimensión corporal de la existencia, o incluso el rechazo de dicha dimensión. Esto es especialmente evidente, nos dice MacIntyre, en aquellas antropologías que equiparan las distinciones reales entre los animales humanos y no humanos, con la creencia de que la racionalidad (por ejemplo) es independiente de la animalidad⁶⁷. Dice MacIntyre,

“En consecuencia, el ser humano puede olvidarse de su propio cuerpo y olvidar que su manera de pensar es la que corresponde a una especie animal”⁶⁸.

Por otro lado, apunta que el desarrollo que realiza el ser humano a partir de su condición inicial para llegar a convertirse en un agente racional e independiente, y el tipo de virtudes que debe cultivar a fin de enfrentar la vulnerabilidad y la discapacidad propias y ajenas, pertenecen a un conjunto único de virtudes: las virtudes de los “animales racionales y dependientes”.

Por lo tanto, las similitudes y rasgos comunes del ser humano con los miembros de otras especies animales inteligentes son importantes en tanto que en la infancia, y en diversas instancias a lo largo de su vida, el ser humano

66 *Ídem*, p. 17.

67 *Ídem*, p. 19

68 *Ídem*.

se comporta en relación con el mundo de una manera muy similar a la del resto de animales inteligentes. Aun cuando los humanos trascienden algunas de las limitaciones de la vida animal, es un error creer que podemos separarnos enteramente de ella. Dice MacIntyre,

“... la capacidad para trascender esas limitaciones depende en parte de algunas de esas características animales, entre ellas el carácter de su identidad”⁶⁹.

La cuestión es muy relevante para la discusión que nos incumbe. Una parte importante de nuestro habitual rechazo de la corporalidad es el intento por borrar todo rasgo de la animalidad de nuestra corporalidad. Se pretende que la 'humanización' de nuestro cuerpo clausura su animalidad original. Sin embargo, si prestamos atención, como haremos con más detalle en el apartado siguiente, a ciertas instancias reiteradas de nuestra experiencia humana, veremos que la identidad de nuestro cuerpo sigue siendo identidad animal. Pero aún hay algo más. Dice MacIntyre,

“La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal; la consistencia de las relaciones con los demás se define con respecto a esa identidad animal. Entre los diferentes males que afligen al ser humano están aquellos que alteran esa consistencia (la pérdida o lesión de la memoria, por ejemplo, o la desfiguración que impide que los demás nos reconozcan), así como aquellas que nos discapacitan de otra forma”⁷⁰.

Por otro lado, el reconocimiento o no de la vulnerabilidad y la aflicción, y la dependencia que éstas conllevan, tiene relevancia moral. El énfasis de la filosofía moral moderna, por ejemplo, en la autonomía de los individuos debe ser acompañada, y en cierto modo precedida, por un reconocimiento de que las virtudes propias de la vida independiente se funden en las virtudes que

69 *Ídem*, p. 23.

70 *Ídem*, p. 23.

MacIntyre llama 'virtudes de la dependencia'. Por otro lado, MacIntyre nos asegura que existen ciertos rasgos de la actuación racional que no pueden ser comprendidos con claridad a menos que nos pongamos en contacto con esas características olvidadas de la condición humana.

Cabe preguntarse, como hace MacIntyre, si las instituciones modernas pueden proporcionar las mejores circunstancias para el desarrollo de las virtudes de la independencia racional y el reconocimiento de la dependencia que son necesarios para el florecimiento humano.

5. Creencias, pensamientos y razones de los animales no humanos

Apoyándose en las observaciones de numerosas personas entre especialistas y entrenadores que han inter-accionado con animales inteligentes no humanos, en especial los delfines, MacIntyre sostiene que “es justificada la atribución de creencias, pensamientos, sentimientos, razones para actuar y la adquisición y uso de conceptos”⁷¹ a algunos animales no humanos.

Las observaciones llevadas a cabo en torno a los delfines han demostrado que estos animales que habitan en grupos poseen una estructura social definida, son diestros en el aprendizaje verbal de silbidos y chillidos, y tienen un tipo de comunicación diversificado entre ellos. Además, crean diferentes tipos de vinculación social y son capaces de mostrar afectos y pasiones, experimentar temor e incluso padecer estrés, participan en actividades lúdicas, son capaces de un intercambio con el ser humano que no se reduce al que es impuesto por iniciativa humana, sino que ellos mismos son capaces de iniciar esos contactos. Por otro lado, algunos informes muestran que los individuos de la manada son sometidos a un severo aprendizaje social.

71 *Ídem*, p. 33

Algunos observadores concluyen que los delfines son dependientes de la matriz social en prácticamente todos los aspectos de su vida. Eso significa que su florecimiento depende de las estrategias concertadas con otros miembros del grupo.

La observación de las diversas actividades corporales de los delfines ha llevado a los estudiosos a concluir que sus acciones están orientadas a un propósito, lo cual obliga a atribuirles una búsqueda intencionada de objetivos: reconocer percepciones, atender, expresar emociones de afecto o temor, cooperar con otros delfines para el logro de objetivos comunes.

Siguiendo a Santo Tomás, MacIntyre señala,

“...los seres humanos orientan su acción hacia un fin en virtud de su capacidad para reconocer los bienes propios de su naturaleza, que deben ser alcanzados. Según la argumentación tomista, para cada especie hay un conjunto de bienes que le son propios”⁷².

Como ocurre con los seres humanos,

“... es observable una relación muy cercana entre la identificación y el logro de bienes concretos por parte de delfines concretos, y el desarrollo y florecimiento de esos mismos delfines según su naturaleza específica”⁷³.

Si esto es así, concluye MacIntyre, no resulta extraño atribuir razones a las acciones realizadas por los delfines. A la objeción de la falta de recursos lingüísticos para la articulación y manifestación de razones, MacIntyre responde que lo que se requiere para atribuir razones implica:

1. la identificación de los bienes que los miembros de la especie desean alcanzar,

72 *Ídem*, p. 38.

73 *Ídem*.

2. los cálculos para la eficacia de sus acciones y
3. un conjunto de proposiciones contra-fácticas ciertas que permitan relacionar la orientación hacia el bien con los cálculos sobre la eficacia.

De modo semejante, una vez que hemos atribuido a los delfines la facultad de percepción, atención, identificación, re-identificación, facultad de tener deseos y otras emociones, manifestación de los mismos, orientación de sus acciones hacia fines que constituyen bienes específicos y razones para actuar, está justificado atribuir pensamientos y creencias a los delfines. Si podemos atribuir estos extremos, se debe reconocer que los delfines poseen determinados conceptos y saben cómo utilizarlos. Pero, ¿es posible atribuir pensamientos, creencias, razones para actuar o conceptos a los animales que carecen de lenguaje?

MacIntyre caracteriza el lenguaje del siguiente modo: (1) cada lenguaje natural posee un vocabulario y (2) un conjunto de reglas para combinar expresiones y frases. (3) También es necesario saber utilizar las oraciones para ejecutar actos de habla, cuyo uso es (4) servir a un propósito inteligible ulterior (en término de situación y propósito del agente, y en términos de contexto social).

Caben destacar de esta caracterización: (1) que el lenguaje está siempre inserto en las formas de la práctica social y (2) hace falta tener algunas capacidades para participar en la práctica social correspondiente. Ahora bien, dice MacIntyre:

“... entre los animales no humanos de las especies a las que vamos a referirnos especialmente, el éxito en la comunicación de creencias e intenciones se halla tan integrado en las prácticas sociales como en el caso del ser humano. Esto es igualmente cierto en la comunicación entre miembros de una misma especie, en el

contexto de la vida social de una manada de delfines o de leones por ejemplo, como en la comunicación que se establece entre los seres humanos y los demás animales en los muy peculiares contextos sociales que genera el entrenamiento”⁷⁴.

Las objeciones a las que se enfrenta MacIntyre son de dos tipos: (1) las que giran en torno a la convicción de que no pueden atribuirse creencias y pensamientos a quienes no están provistos de lenguaje, y que es la línea que han seguido la mayoría de los filósofos del ámbito analítico; y (2) las que giran en torno a la pobreza del mundo animal.

Respecto al primer conjunto, MacIntyre cree que es correcto decir, como sostiene Donald Davidson, que sólo el lenguaje nos permite reflexionar sobre la verdad o falsedad de las creencias, pero eso no significa que necesitemos el lenguaje para señalar lo que es falso y lo verdadero. ¿De qué otro modo podemos explicar las correcciones que los animales realizan continuamente de acuerdo a sus percepciones? El animal, por supuesto, no puede articular el significado de su corrección, pero nosotros podemos hacerlo por ellos. Dice MacIntyre:

“En el caso del ser humano también existe una distinción prelingüística elemental entre lo verdadero y lo falso, incorporada en el cambio de creencias que surge como respuesta inmediata a la percepción de cambios en el mundo y se traduce en cambios de comportamiento”⁷⁵.

Ahora bien, en el caso de los humanos, una vez que hemos adquirido el lenguaje, éste nos permite realizar distinciones prelingüísticas y no lingüísticas y reflexionar de diversos modos acerca de ellas. Dice MacIntyre,

“...pero existe una continuidad importante entre la capacidad prelingüística y la lingüística: la primera proporciona la materia que es descrita mediante el ejercicio de la segunda, y al hacerlo impone

74 *Ídem*, p. 48.

75 *Ídem*, p. 53.

límites al empleo de los conceptos lingüísticos de verdadero y falso”⁷⁶.

Esto conduce a MacIntyre a la conclusión de que es más prudente hablar de otras especies animales como seres pre-lingüísticos en contraposición a seres no-lingüísticos. Sin embargo, los argumentos en contra de la adjudicación de creencias a los animales se sostienen en el hecho de que estos no poseen ni hacen uso de lenguaje. MacIntyre considera, sin embargo, que la conclusión no está justificada, porque los animales dan muestra de creencias indeterminadas, cuando aprehenden a distinguir, como es el caso de los gatos, una musaraña de un ratón después de haber cometido un 'error' siguiendo una creencia indeterminada que luego es cambiada por otra creencia determinada. Los humanos también poseen creencias indeterminadas que se convierten en el primer paso hacia una creencia determinada, como por ejemplo cuando 'tendemos a evitar *ciertas cosas*'.

Por otro lado, es posible reconocer las creencias de algunos animales a partir de las nuestras. Una de las razones que justifican esta adjudicación es el hecho de que existe una correspondencia entre “nuestras formas de reconocimiento perceptivo, identificación, reidentificación y clasificación y las suyas”⁷⁷. Dice MacIntyre,

“Pensemos en el niño humano, que aún no tiene capacidad para usar el lenguaje pero que ya investiga con interés su entorno, presta atención, reconoce, re-identifica, actúa de acuerdo con creencias y, de vez en cuando, cambiando sus creencias”⁷⁸.

Del mismo modo que podemos trazar las correspondencias entre sus reconocimientos, distinciones y clasificaciones con las nuestras, el contenido de sus creencias son compartidas, en forma considerable, por los miembros de

76 *Ídem*, p. 54.

77 *Ídem*, 56.

78 *Ídem*.

diferentes especies, utilicen o no lenguaje.

De esto se desprende: (1) que algunas creencias del ser humano son tan indeterminadas como las que puedan tener otros animales inteligentes no humanos y, (2) que las reflexiones y expresiones del ser humano, una vez se ha vuelto usuario del lenguaje, dependen en gran medida de su experiencia perceptiva, que contaba antes de poder usar sus facultades lingüísticas.

Esto tiene una enorme relevancia para la antropología filosófica, porque como nos dice MacIntyre,

“... se puede comprender mejor a los seres humanos si se toman en cuenta los tipos de creencias y comportamientos que comparten con otras especies animales inteligentes, como los delfines, y si se entiende que las acciones y creencias humanas se desarrollan a partir de esos rasgos compartidos y que en cierta medida, siempre dependen de ellos”⁷⁹.

Veamos ahora la argumentación que propone Heidegger sobre la 'pobreza del mundo animal'. Dice MacIntyre,

“Las conclusiones de Heidegger son radicales. El ser humano 'forma el mundo' (*weltbildend*), la piedra es por completo 'sin mundo' (*Weltlos*) y el animal es 'pobre en mundo' (*weltarm*). Esta pobreza se expresa en el hecho de que un animal 'sólo pueda comportarse [*sich...benehmen*] pero nunca pueda aprehender [*vernehmen*] algo como algo, lo que no supone negar que el animal vea o incluso que perciba en un cierto sentido. Sin embargo, en un sentido fundamental, el animal carece de percepción”⁸⁰.

Según Heidegger, a diferencia de los seres humanos para quienes los entes se manifiestan como lo que son en cada caso concreto, los animales no tienen una aprehensión de aquello con lo que se relacionan 'en cuanto algo'. Por ese motivo, dice Heidegger, los animales no pueden prestar atención a

79 *Ídem*, p. 59.

80 *Ídem*, p. 62.

otros seres, que es el requisito indispensable para crear un mundo. Esa es la razón de que los considere 'pobres de mundo'. Eso significa estar cautivo por el entorno, absorto en la impulsividad.

La crítica de MacIntyre a Heidegger tiene dos aspectos. En primer lugar, señala que esta posición supone, de modo implícito, que no existen diferencias relevantes entre las diversas especies animales no humanas. Lo cual pone de manifiesto el antropocentrismo de la filosofía heideggeriana, pese al rechazo que manifiesta hacia éste en obras como la *Carta sobre el Humanismo*⁸¹. De acuerdo a John Gray, el pretendido giro de Heidegger hacia un supuesto anti-humanismo que rechaza el pensamiento antropocéntrico que ha predominado desde los pre-socráticos en la filosofía occidental oculta, tras la apelación a favor del ser en contraposición a lo humano, el recurrente principio humanista que otorga un lugar único a los seres humanos en el mundo⁸². Y esto se lleva a cabo, según MacIntyre,

“Porque, según su argumento, sólo es posible comprender a los animales humanos en comparación con la condición del ser humano, y lo que comparten todos los animales no humanos es que carecen de aquello que tiene el ser humano: una relación con los seres en la que no sólo se revelan los seres, sino también la diferencia entre los seres y el ser”⁸³.

A diferencia de las objeciones de los autores de la filosofía analítica, el argumento de Heidegger no hace referencia exclusivamente a la ausencia de lenguaje. La carencia fundamental de los animales no humanos es la carencia de la estructura 'en-cuanto', el tipo de capacidad conceptual que es condición de posibilidad del propio lenguaje. Ahora bien, cuando prestamos atención a las enormes diferencias que distinguen a los animales no humanos entre sí, caemos en la cuenta que los animales superiores no sólo responden a las

81 HEIDEGGER, Martin, *Hitos* (Madrid: Alianza, 2000)

82 GRAY, John, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (London: Granta, 2002)

83 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y dependientes*, p. 64.

características de su entorno, sino que lo exploran activamente,

“... muestran en su comportamiento intenciones que suponen creencias e intenciones guiadas por creencias, y son capaces de entender las intenciones que otros les comunican y responden a ellas, tanto si provienen de otros miembros de su propia especie como del ser humano”⁸⁴.

Aun cuando algunas caracterizaciones de los animales no humanos de Heidegger son ciertas, lo que omite es que los llamados animales no humanos superiores son capaces de distinguir individuos, reconocerlos, “percatarse de su ausencia, celebrar su regreso y responder a ellos *en cuanto* alimento o *en cuanto fuente* de alimento, *en cuanto* compañero de juego u objeto de juego, *en cuanto* acreedor de obediencia o proveedor de protección, etc”⁸⁵ Estos animales clasifican (de modo elemental) objetos particulares y reaccionan ante ellos. Lo cual implican que son poseedores de esa estructura conceptual básica.

La tesis fuerte de MacIntyre en este punto no sólo nos concierne en cuanto al estatuto de los animales, sino que tiene relevancia en el modo en el cual nos concebimos a nosotros mismos. Una antropología filosófica que ocuya estas cuestiones o las trivialice distorsiona en una forma grave todo su discurso. De la misma manera que una equivocación a comienzos del calendario arrastra una equivocación en todas las fechas del calendario que le van a la saga, una equivocación en torno al estatuto animal produce un conjunto de errores en el modo en el cual nos concebimos a nosotros mismos en el cosmos, el modo en que entendemos nuestra corporalidad, y la manera en la cual comprendemos la evolución de nuestras capacidades superiores como humanos a partir de nuestra animalidad básica e irrenunciable. Dice MacIntyre,

84 *Ídem*, p. 65.

85 *Ídem*, p. 66.

“No se trata únicamente de que el mismo modo de ejercer el mismo tipo de facultades perceptivas genera, orienta y modifica creencias en los delfines (y algunas otras especies) y en los seres humanos; asimismo, todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal”⁸⁶.

De todo esto se desprende que la transformación del ser humano de modo alguno implica una ruptura con su condición natural. El ser humano se convierte en “un animal re-encauzado y rehecho, pero no en ninguna otra cosa”⁸⁷.

“La segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza”⁸⁸.

Es por lo tanto un error prestar atención exclusiva a la línea divisoria que separa a los animales que poseen lenguaje y a aquellos que no lo poseen, porque existe una continuidad y semejanza en el comportamiento de los segundos que es relevante para la comprensión de la racionalidad práctica de los primeros. Dice MacIntyre,

“En ninguna parte resulta más llamativo este vínculo entre lo prelingüístico y lo lingüístico como en la relación entre las razones prelingüísticas para actuar y las diversas razones para actuar que son posibles únicamente por el lenguaje”⁸⁹.

Todo esto nos lleva a la distinción Tayloriana entre evaluación fuerte y evaluación débil. Para Harry Frankfurt, de quien Taylor toma la distinción

86 *Ídem*, p. 67.

87 *Ídem*, p. 68.

88 *Ídem*.

89 *Ídem*, p. 70.

entre deseos de primer y segundo orden, lo que caracteriza a los seres humanos es la capacidad de realizar juicios sobre sus propios deseos. Esta distinción, de acuerdo a Frankfurt, pone de manifiesto una característica exclusiva de los animales humanos. Concebimos a los animales como poseedores de deseos, pero a diferencia de estos, los humanos tienen la capacidad de juzgar como deseables o indeseables sus propios deseos. Taylor aprovecha esta distinción para caracterizar dos tipos de evaluadores, los evaluadores débiles y los evaluadores fuertes, que sirve a Taylor para diferenciar la profundidad del segundo que no sólo se entrega a la actividad estratégica del logro de los fines inmediatos que le imponen sus deseos, sino un tipo de reflexión en torno a la clase de seres que somos y lo que sustenta los deseos que tenemos⁹⁰.

Ahora bien, lo que está en discusión en esta sección es el tipo de continuidad que existe entre la vida animal (no cualificada) y el tipo de vida animal propiamente humana. A nuestro modo de ver, y siguiendo las enseñanzas de MacIntyre en relación a este punto, ofrecer una descripción de discontinuidad radical no sólo va en detrimento del estatuto de los animales, y en especial de los animales no humanos inteligentes, sino que es un impedimento para una antropología que pretenda ofrecer respuestas a los fundamentos constitutivos de la identidad humana.

Eso no significa que debemos ofrecer, como propone Peter Singer⁹¹, una descripción ontológica ciega de las diferencias entre los animales hablantes y no hablantes. Podemos reconocer el modo en el cual los animales humanos alcanzan sus fines y el modo en que ofrecen sus razones. Sin embargo, el hecho de que los animales no humanos, y en especial los animales no

90 TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) p. 16.

91 SINGER, Peter, *Una Vida Ética. Escritos* (Buenos Aires: Taurus, 2002), cap. 4.

humanos 'inteligentes', no puedan articular sus razones por estar desprovistos de lenguaje, no es un argumento suficiente para concluir que no tienen razones de ningún tipo para actuar del modo en que lo hacen. No entraremos ahora mismo a elaborar sobre las razones que nos llevan a semejante determinación, pero creemos que entre otras cosas, además de las consabidas razones teológicas que, como ha indicado Andrew Linzey⁹², no son concluyentes a favor de esta distinción radical entre las especies fundada en la racionalidad o poder de los humanos sobre los demás animales, el tipo de argumentaciones a las que hemos pasado revista parecen estar contaminadas por esa imagen epistemológica a la que el propio Taylor ha dedicado tanta atención, en cuanto se atrincheran o bien en un agnosticismo epistemológico respecto a la experiencia de los animales, o desecha toda consideración a la adjudicación de identidad sobre la base de la ausencia de lenguaje o de aquello que es condición de posibilidad para la existencia del mismo. Sin embargo, este tipo de razonamientos que debe mucho, como hemos dicho a la epistemología moderna, parece olvidar que en la propia experiencia humana existen instancias prelingüísticas análogas que no por ello deben inclinarnos a la revocación de la identidad de los individuos involucrados, sean estos los individuos aún no nacidos, los infantes en etapa prelingüística, los discapacitados mentales, los comatosos, etcétera.

De modo análogo a la distinción de Frankfurt, MacIntyre nos recuerda que Santo Tomás negó que los animales no humanos tuvieran la libertad que atribuía a los animales humanos. La razón de esta negativa era justamente la capacidad de juzgar la propia actividad de enjuiciar que concedía a los humanos, es decir, una cierta capacidad de distanciamiento que es una capacidad distintiva de los humanos⁹³. Sin embargo, siguiendo a Aristóteles,

92 LINDZEY A., *Los animales en la teología* (Barcelona: Herder, 1994)

93 MACINTYRE, Alasdair, *Animales Racionales y Dependientes*, p. 72.

que diferencia la *phronesis* del ser humano y la del resto de los animales, admite que estos 'se mueven por preceptos', son capaces de aprender de la experiencia pasada y son capaces de reconocer lo amigable y lo hostil. Es decir, según el Aquinate, que son capaces de realizar 'juicios naturales'. Los juicios de los animales, por lo tanto, son analógicos a los juicios reflexivos humanos.

La diferencia entre una y otra postura es relevante. Aunque los humanos tienen una capacidad reflexiva que está ausente en los demás animales, ésta se basa en posesión de ciertas razones que ya están presentes en los demás animales, como es el caso de los humanos en su primera infancia, cuando aún no han hecho la transición entre la potencialidad racional y su actualización o, como diría Taylor, aún no han ingresado en la 'dimensión semántica' de su existencia. Dice MacIntyre,

“Reconocer que existen estas precondiciones animales para la racionalidad humana obliga a pensar acerca de la relación entre el ser humano y los miembros de otras especies inteligentes en términos de una escala o espectro, y no de una sola línea divisoria entre 'ellos' y 'nosotros'. En un extremo de esta escala hay animales para los que la percepción sensorial no es más que recepción de información, sin contenido conceptual... En otro nivel, hay animales cuyas percepciones son en parte el resultado de una investigación intencionada y atenta, y cuyos comportamientos cambian para ajustarse de algún modo, según lo verdadero y lo falso; entre éstos es posible distinguir aquellos cuyas percepciones y respuestas son más sutiles de aquellos otros de percepciones y respuestas más rudimentarias”⁹⁴.

Negar el espectro de relaciones causales entre los diversos animales y sus contornos, y las diversas conductas en cada nivel, en vista a la caracterización del entorno que realizan las diversas especies, ocluye las analogías entre la inteligencia de los animales superiores no humanos y los humanos. Lo cual a

94 *Ídem*.

su vez hace ininteligibles las condiciones pre-lingüísticas necesarias para el desarrollo de la racionalidad humana. Dice MacIntyre,

“... las relaciones de algunos animales no humanos con los animales humanos son claramente análogas a las relaciones humanas, en una medida mucho mayor de la que estaría dispuesta a admitir parte de la teoría filosófica de la que ya se ha hablado. En efecto, algunos seres humanos y algunos animales no humanos buscan sus bienes respectivos en compañía y en cooperación unos con otros, y la expresión 'bienes' significa exactamente lo mismo, ya se trata del ser humano, del delfín o del gorila”⁹⁵.

Hablar de bienes en relación a los animales no humanos supone una determinada noción de florecimiento de los mismos. Estos bienes se logran en las diferentes actividades en las que se embarcan, y son considerados bienes en cuanto son objeto de una actividad intencional, motivada por el deseo cuya satisfacción es el término de la propia actividad, contribuyendo al bienestar del individuo.

MacIntyre distingue dos modos en el que podemos utilizar el término florecimiento en estos casos:

1. Cuando hacemos un uso analógico (es el caso de atribución razones para actuar a los animales no humanos).
2. En sentido unívoco, cuando hablamos del florecimiento de los delfines *qua* delfines, de los gorilas *qua* gorilas o de los humanos *qua* humanos.

Si ahora nos centramos en el significado que tiene para el ser humano el florecimiento, pese a los diversos modos de desarrollo en dependencia de los contextos que podamos distinguir, lo que parece constitutivo es un tipo de bien que es el resultado del ejercicio de ciertas capacidades que nos convierten en razonadores prácticos independientes.

95 *Ídem*, p. 79.

Para llegar a convertirnos en el tipo de razonador práctico independiente que es el bien que nos corresponde como humanos, es necesario que el individuo atraviese una serie de transiciones que lo llevarán desde los estadios más tempranos de dependencia hasta la transformación del mismo en un razonador práctico. MacIntyre reconoce tres aspectos de este tránsito. El primer aspecto, hace referencia al paso que nos lleva del estadio en el que sólo tenemos razones para actuar, al estadio en el cual somos capaces de evaluar dichas razones como buenas o malas. El punto de partida es la orientación inicial que compartimos con otros animales no humanos que nos ofrece las primeras razones para actuar. Pero a ello hay que sumar la capacidad participativa de los individuos en las actividades compartidas como niños o adolescentes donde aprendemos a reconocer gradualmente una gama de diferentes bienes. A esto hay que sumar la actualización de nuestra capacidad de distanciamiento frente a los deseos.

El segundo aspecto de la transición gira en torno a la relevancia que tienen los otros significativos para el individuo. Estos otros forman parte de la historia de estas transiciones en un doble sentido. Por un lado, proveen los recursos necesarios para que la transición sea posible, ofreciendo cuidado, alimento, vestido, educación, etc., y por otro, ofrecen un conjunto de relaciones sociales, cuya existencia es anterior a la existencia del propio niño, que lo definen sin ser obra suya. El tránsito consiste en transformar las relaciones sociales en las de un razonador práctico independiente que contribuye a la formación y mantenimiento de sus relaciones sociales. Dice MacIntyre,

“... aprender a ser un razonador práctico independiente supone aprender a cooperar con los demás en la formación y el mantenimiento de las relaciones que hacen posible el logro de bienes comunes por parte de razonadores prácticos

independientes”⁹⁶.

Finalmente, el paso de la conciencia limitada al presente, a una conciencia de un futuro imaginado. Eso significa que el razonador práctico debe ser capaz de imaginarse futuros alternativos, que ofrezcan distintos modos de florecimiento en relación a un conjunto alternativo de bienes.

Conclusión

Recordemos el ejemplo: un grupo de cazadores del paleolítico rodean un mamut. Cuando lo tienen acorralado, la bestia se lanza atropelladamente sobre el cazador A para escapar al cerco. En ese momento, algo como el pensamiento 'Estoy acabado' cruza por la mente del cazador A, pero en aquel momento el mamut herido tuerce su dirección y se desploma sobre el cazador B. Entonces un sentimiento de alivio se mezcla con otro sentimiento de pena por la suerte de B en la experiencia de A. De este modo, Taylor reconoce una aprehensión básica del yo y lo mío, común a los individuos humanos de todos los tiempos y lugares.

Esto nos ha obligado a interrogarnos acerca de esta aprehensión básica, y lo hemos hecho a partir de una cuestión que de inmediato salta a la vista cuando pensamos en el ejemplo ofrecido por Taylor. ¿Qué diferencia hay entre la aprehensión de los animales humanos y los no humanos en lo que respecta a esta identidad básica o natural? ¿Acaso es posible negar la existencia de la aprehensión pre-lingüística de algo como un yo que la bestia tiene de sí? ¿Por qué razón no podemos decir que en el momento en el que la bestia vio que iba a morir en manos de los cazadores, algo como el pensamiento 'Estoy acabado' cruzó por su mente, lo que le llevó a lanzarse a la carrera para

96 *Ídem*, p. 92.

romper el cerco? Hemos visto, siguiendo a MacIntyre, lo frágiles que son las argumentaciones que aducen la in-adecuación de la adjudicación de creencias, pensamientos y razones a los animales no humanos.

Dice Taylor que existe cierto nivel en el que podemos confiar que los seres humanos de todos los tiempos y lugares han compartido un sentido del 'yo' y lo 'mío'. ¿No podemos decir algo similar de los animales no humanos? Si los argumentos de MacIntyre son acertados, y creemos verosímil la adjudicación de pensamientos, creencias y razones para actuar a los animales, resulta inevitable reconocerles un tipo de yo análogo al humano. Taylor reconoce este extremo en cuanto adjudica un tipo de agencia estratégica a los animales no humanos que les convierte en una suerte de limitados evaluadores débiles.

Lo que concierne a Taylor en su estudio de la identidad es exclusivamente el modo en el cual los seres humanos habitan los espacios de sentido donde florecen como personas. Dice Taylor que la identidad, tal como él la entiende, se refiere a lo que concierne a los humanos en su dimensión moral y espiritual. Sin embargo, tal como ha indicado MacIntyre, la antropología filosófica hace mal en centrar su atención exclusivamente en aquello que diferencia al ser humano de los demás animales, en vista a la importancia que tiene lo que nos asemeja para dar cuenta de aquello en lo que nos convertiremos. A nuestro modo de ver, los diversos modos históricos del ser del hombre son potencialidades actualizadas, presentes en el animal pre-lingüístico que fuimos (filogenética y ontogenéticamente) antes de convertirnos en el animal hablante que somos. Por otro lado, como hemos mostrado más arriba, no parece haber forma de escapar a nuestra condición animal después de adquirir nuestras características específicas por medio del adiestramiento social, indispensable para el logro de nuestros bienes naturales

de humanos *qua* humanos.

Creemos que la ilustración de Taylor de los cazadores y el mamut puede ayudarnos a comprender mucho más de lo que en principio pretendía decirse con ella. Si es cierto, como sostiene MacIntyre, que diversas instancias de vulnerabilidad y dependencia ponen de manifiesto aspectos de nuestra corporalidad como la salud, la racionalidad y la autonomía que quedan ocultas si no prestamos atención a ellas, cabe preguntarse de qué modo y en qué medida nuestra constitución animal contiene el potencial de nuestra individualidad.

Creemos que una comprensión acabada del desarrollo pre-lingüístico del infante realizada en forma comparativa con el proceso de desarrollo de las crías de otros animales no humanos superiores, conjuntamente con una más adecuada fenomenología existencial que ponga en consideración aprehensiones no mediadas de los humanos (como aquellas que se manifiestan en instancia de temor, violencia incontrolada, durante el orgasmo, los diversos estadios de sueño, agonía consciente, trance, etc.) pueden ofrecer un campo comparativo que saque a relucir profundas coincidencias entre las experiencias animales humanas y no humanas. Como hemos dicho, se trata de instancias de nuestra experiencia en las que se pone de manifiesto un modo de ser-en-el-mundo que ha pasado desapercibido a los fenomenólogos debido en buena medida a las razones aducidas por MacIntyre: el olvido de la biología en el estudio de nuestra antropología filosófica.

Lo que quisiéramos defender es la siguiente tesis: existe un modo de aprehensión radical de nosotros mismos, en el que nuestro modo de ser-en-el-mundo es suspendido, para dar lugar a un tipo de cohesión no mediada por el lenguaje o el intelecto analítico, que es la base sobre la cual se modulan los diversos modos de ser un yo culturalmente disciplinado.

Creemos que la atención a este extremo puede ayudarnos a desentrañar razones más profundas en la asunción individualista moderna, en cuanto permite desentrañar un tipo de experiencia existencial que es la base sobre la cual pueden explicarse las diversas manifestaciones de la identidad humana y no humana en la historia.

Nuestra tesis preliminar nos inclina a creer que algo como una identidad lingüística sólo puede ocurrir sobre la base de una identidad pre-lingüística. Eso nos lleva a concluir que hablar de agencia instrumental, sin dar cuenta de algo como el sí mismo del animal, al menos de una proto-identidad, resulta desconcertante.

Por otro lado, si hemos de creer que la inserción en la dimensión semántica y moral es resultante de la interrelación del sujeto con otros significativos que ofrecen un mundo de significaciones a los que el infante debe gradualmente incorporarse, no vemos de qué modo podemos dar cuenta de ese paso si no es reconociendo una dimensión moral primitiva en los infantes, y algo análogo en los animales no humanos que, por cierto, son capaces de comprender el premio y el castigo, ser disciplinados y actuar ofreciendo su lealtad a aquellos que son capaces de conceder o proteger los bienes a los que naturalmente están inclinados.

Todo esto nos lleva a creer que es posible ofrecer una descripción de lo viviente sentiente en términos de identidades naturales o proto-identidades, y un modo de comprensión de la moralidad que no permanezca de modo excluyente en el horizonte humano, sino que dé cuenta de las características inherentes de la efectividad, la teleología y el bien natural en el ámbito de la experiencia sentiente en general, lo cual implica, de algún modo que aún permanece oscuro para nosotros, la restitución no revisionista de una metafísica de la existencia arraigada en la biología, y una filosofía práctica que

tome en consideración los legítimos reclamos de la naturaleza sentiente.

UN TEXTO OLVIDADO DE DESCARTES SOBRE LA “CREACIÓN DE LAS VERDADES ETERNAS”

Jaume Llanes Bordes

Emprender el estudio de la obra filosófica de Descartes conlleva enfrentarse a un serio problema conceptual cuando se presentan, sin previo aviso, los textos de la denominada “doctrina de la creación de las verdades eternas” (CVE). En ellos, el filósofo francés afirma que las verdades eternas⁹⁷ han sido creadas por Dios y dependen completamente de Él, o, en otras palabras, que Dios es libre o indiferente respecto a cualquier género de ente y a cualquier razón de verdad o de bondad, porque en su obrar no hay ninguna prioridad de su entendimiento sobre su voluntad, sino una sola y simplicísima acción⁹⁸. Junto con esta fórmula, que expresa en distintos sitios con gran riqueza de matices, el autor también menciona en alguna ocasión su consecuencia necesaria: si las verdades eternas son creadas o dependientes, entonces Dios podría haber creado otras verdades que las que ya estableció, es decir, podría haber hecho que dos y tres no sumasen cinco, que los tres ángulos de un triángulo no fuesen iguales a dos ángulos rectos, que el todo no

⁹⁷ En la primera aparición de la CVE, en la carta *A Mersenne de 15 de abril de 1630*, Descartes menciona las «verdades matemáticas» y señala que el adjetivo «eternas» procede de Mersenne («...las verdades que usted llama eternas»); DESCARTES. *Oeuvres*. París: Vrin, 1996, edición de Adam et Tannery, revisada por Joseph Beaudet y Pierre Costabel, vol. I, página 145, líneas 7-8, que a partir de ahora citaremos de manera abreviada: AT I 145, ls. 7-8). Pero, sólo unos pocos años más tarde, la expresión se incorpora definitivamente al léxico cartesiano (*El Mundo*; AT XI 47, l. 12). Su campo semántico también se va ampliando con el tiempo: a las verdades matemáticas y las leyes físicas que se fundamentan en ellas, se añaden posteriormente las verdades metafísicas, lógicas y morales.

⁹⁸ «... en Dios es una misma cosa querer, entender y crear, sin que una preceda a la otra *ne quidem ratione*», *A Mersenne 27 de mayo de 1630*; AT I 153.

fuese mayor que la parte o que, en definitiva, los contradictorios pudieran darse a la vez.

Sin duda, se trata de una de las ideas más fascinantes y paradójicas de la filosofía de Descartes, cuya presencia en su obra no tiene nada de marginal, sino todo lo contrario, porque fue defendida de manera constante por el autor entre los años 1630 y 1649, es decir, durante casi toda su trayectoria intelectual. En efecto, con motivo de las discusiones suscitadas por los diversos interlocutores que tuvieron noticia de la teoría, ésta se expone en diversas cartas del periodo mencionado y, lo que es muy relevante, la encontramos en tres textos diferentes de una obra mayor: en las *Respuestas a las Objeciones a las Meditaciones Metafísicas*.

El significado filosófico de esta doctrina y su encaje conceptual dentro del sistema cartesiano son objeto de controversias entre los estudiosos, puesto que nunca aparece explícitamente en *El Mundo*, el *Discurso del método*, en las *Meditaciones Metafísicas* o en los *Principios de Filosofía*. También vemos notables diferencias –en función de las perspectivas de interpretación adoptadas– entre las selecciones de textos que se consideran referencias a la CVE⁹⁹, aunque existe un núcleo de escritos que nunca es objeto de discusión, básicamente porque en cada uno de ellos se expresa algún elemento reconocible de la tesis antes enunciada.

⁹⁹ Una de las líneas principales de análisis de la CVE la sitúa en la articulación de la metafísica y la física de Descartes (cf. RODIS-LEWIS, Geneviève. *L'oeuvre de Descartes*. París: Vrin, 1971, p. 131; KOBAYASHI, Michio. *La philosophie naturelle de Descartes*. París: Vrin, 1993, p. 11; BEYSSADE, Jean-Marie. *Études sur Descartes*. París: Éditions du Seuil, 2001, p. 53 y ss.), pero otra interpretación reciente, sostenida por Joan Albert Vicens y el autor del presente artículo, identifica la tesis en el núcleo central de la metafísica cartesiana, como un elemento esencial del proceso de fundamentación de la verdad de las ideas claras y distintas. (cf. LLANES, Jaume; VICENS, Joan Albert. «La creació de les veritats eternes en Descartes. Textos y comentaris». *Institut d'Estudis Catalans: Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XII*, Barcelona, 2001, pp. 113-256; <http://www.raco.cat/index.php/AnuariFilosofi/article/view/14990>). Ambos planteamientos implican una importante ampliación de la lista de textos de la CVE, puesto que identifican referencias a la doctrina en las obras principales del autor: *El mundo*, el *Discurso del método*, los *Principios de Filosofía* e, incluso, las *Meditaciones Metafísicas*.

Los textos fundamentales de la CVE son los siguientes:

- *A Mersenne, 15 de abril de 1630* (AT I 143-146).
- *A Mersenne, 6 de mayo de 1630* (AT I 148-150).
- *A Mersenne, 27 de mayo de 1630* (AT I 151-153).
- *A Mersenne, 28 de abril de 1638* (AT II 138).
- *Respuestas a las Quintas Objeciones* (1641; AT VII 380¹⁰⁰).
- *Respuestas a las Sextas Objeciones, nº 6* (1641; AT VII 431-433 / AT IX 232-234).
- *Respuestas a las Sextas Objeciones, nº 8* (1641; AT VII 435-436 / AT IX 235-236).
- *A Mesland, 2 de mayo de 1644* (AT IV 118-119).
- *Conversación con Burman* (1648; AT V 159-160).
- *Conversación con Burman* (1648; AT V 165-166).
- *A Arnauld, 29 de julio de 1648* (AT V 223-224).
- *A Morus, 5 de febrero de 1648* (AT V 240-242)¹⁰¹.

El fragmento que aquí traducimos y comentamos puede sin duda añadirse a la lista anterior, ya que en él se manifiesta sin ningún tipo de ambigüedad que Dios podría crear lo contradictorio, pero paradójicamente no está incluido ni analizado en los estudios más importantes sobre la CVE¹⁰². En este artículo,

¹⁰⁰ No incluimos la referencia a la traducción francesa de las *Respuestas a las Quintas Objeciones* porque no fueron revisadas por Descartes.

¹⁰¹ Habitualmente, también se incluyen dos textos que aunque no se centran en la CVE, tienen una relación muy estrecha con ella: *A Hyperaspistes, nº 7* (AT III 429-430) y *A *** , julio de 1641* (AT V 405-406).

¹⁰² Jean LAPORTE (*Le rationalisme de Descartes*. París: P.U.F., 1980⁴, p. 166; "La liberté selon Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, p. 109) y Ernst CASSIRER (*El problema del conocimiento*. vol. I, F.C.E., p. 505) lo citan, pero sin comentarlo. En cambio, no es ni citado ni analizado en ninguna de estas obras que tratan en profundidad sobre la CVE: BOUTROUX, Émile. *Les vérités éternelles chez Descartes*. París: Alcan, 1927 (traducción de la tesis latina del autor de 1874); E. GILSON, Étienne. *La*

intentaremos demostrar que se trata de una referencia que debería ser incorporada a las anteriores, independientemente del prisma interpretativo a partir del cual se establezca la selección, y que, además, aporta elementos singulares y decisivos para la comprensión de esta teoría tan específicamente cartesiana.

Veamos la versión original del texto en latín y una propuesta de traducción en castellano:

De iis quae contradictionem involvunt, absolute potest dici, illa fieri non posse; quamvis interim non sit negandum quin a Deo fieri possint, nempe si leges naturae mutarit. Quod illum fecisse nunquam suspicari debemus, nisi sit ab ipso revelatum: ut de Mundo infinito, aeterno, de atomis, vacuo, etc. (AT XI 654).

Sobre las cosas que implican contradicción, se puede afirmar absolutamente que es imposible que existan, aunque, por otra parte, no se puede negar que Dios podría hacerlas, siempre que alterase las leyes de la naturaleza. Pero nunca debemos suponer que Él haya hecho eso sin que nos lo haya revelado: como sería el caso del Mundo infinito en cuanto a la eternidad¹⁰³, o de los átomos, o del

liberté chez Descartes et la Théologie. París: Vrin, 1982 (reproducción de la edición de Alcan de 1913); ALQUIÉ, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. París: P.U.F., 1984³ (1ª edición de 1950); GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. París: Aubier, 1968 (1ª edición de 1953); ALQUIÉ, Ferdinand. *Leçons sur Descartes*. París: La Table Ronde, 2005 (transcripción de un curso impartido en 1955) GOUHIER, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. París: Vrin, 1969 (1ª edición de 1962); RODIS-LEWIS, Geneviève. *Op. cit.*; BEYSSADE, Jean-Marie. *La philosophie première de Descartes*. París: Flammarion, 1979; MARION, Jean-Luc. *Sus la théologie blanche de Descartes*. París, P.U.F., 1981; DEVILLAIRS, Laurence. *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*. París: P.U.F., 1998; ROBINET, André. *Descartes*. París: Vrin, 1999; ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. *Descartes et l'ambivalence de la création*. París: Vrin, 2000; BEYSSADE, Jean-Marie. *Op. cit.*; BEYSSADE, Jean-Marie. *Descartes au fil de l'ordre*. París: P.U.F., 2001; MARTEL, Serge. *Corps et âme*. París: Galilée, 2004; DEVILLAIRS, Laurence. *Descartes et la connaissance de Dieu*. París: Vrin, 2004; OLIVO, Gilles. *Descartes et l'essence de la vérité*. París: P.U.F., 2005.

¹⁰³ A nivel gramatical, cabría la posibilidad de traducir «...del Mundo infinito, del Mundo eterno», como dos afirmaciones independientes, pero creemos que en el contexto de la nota no tendría ningún sentido proponer el ejemplo de la infinitud extensa del mundo, porque Descartes ya afirma que éste es indefinido, es decir, que no podemos concebir límites en él, y, por lo tanto, no excluye la posibilidad de que el mundo pueda ser realmente infinito espacialmente y, por consiguiente, el ejemplo no sirve para ilustrar el poder que tiene Dios para crear los contradictorios. En el *Apéndice* que se añade al volumen IX-II de la edición revisada de AT, se incluye una traducción francesa de este texto (p. 361), realizada por P. Costabel y M. Testard, que proponen la siguiente versión: «...d'un monde infiniment éternel».

vacío, etc.

Hay que destacar la singularidad de este fragmento respecto a los de la lista citada. Primero, porque se trata del único texto de Descartes centrado de manera exclusiva en la consecuencia mayor de la CVE: el poder de Dios para instaurar lo contradictorio, es decir, para crear unas verdades diferentes de las que creó. Segundo, porque el autor expresa sus ideas con una inusual desnudez, seguramente sin la intención de hacerlas públicas, es decir, sin la necesidad de aplicarles los filtros a los que las había sometido hasta ese momento con el fin de evitar ciertas polémicas con sus lectores o interlocutores. Por lo tanto, disponemos aquí de un precioso instrumento hermenéutico para la comprensión de su teoría más compleja.

Pero antes de entrar en la interpretación del contenido del fragmento, conviene tomar en consideración alguna duda leve que pesa sobre su autenticidad y situar aproximadamente la fecha de su redacción.

Autenticidad del texto

El texto que presentamos es la tercera de un conjunto de quince notas de denso contenido filosófico que formaban parte de los numerosos escritos no publicados que Descartes dejó a su muerte en Estocolmo, el día 11 de febrero de 1650¹⁰⁴. Todos estos manuscritos quedaron en propiedad del embajador francés en Suecia y amigo del filósofo, M. Chanut, que a su vez los donó a su cuñado, M. Clerselier, traductor al francés de las *Objeciones y Respuestas* a las *Meditaciones Metafísicas*, publicadas en 1647. Se perdió el ejemplar autógrafo de las notas mencionadas y tan sólo se conoce una copia (realizada por Tschirnhaus por encargo de Leibniz) hallada entre el legado de documentos

¹⁰⁴ Las *Regulae ad directionem ingenii*, el *Traité de la lumière (Le Monde)* y la *Recherche de la vérité*.

de Leibniz de la Biblioteca Real de Hannover, donde también se encuentran otras copias de importantes escritos cartesianos. Clerselier puso los textos originales de Descartes a disposición de Leibniz durante una estancia de éste en París, en 1675-76¹⁰⁵. Las quince notas no llevaban título y se conocen con el siguiente encabezamiento del filósofo alemán: *Anotaciones que Descartes parece que escribió sobre sus Principios de Filosofía (Annotationes quas videtur D. des Cartes in sua Principia Philosophiae scripsisse)*. La edición crítica de Ch. Adam y P. Tannery ve en la palabra «parece» un motivo de duda sobre la autoría cartesiana del conjunto de las quince anotaciones¹⁰⁶, aunque, según P. Costabel y M. Testard¹⁰⁷, el título puede ser interpretado de otra manera: «Leibniz no dudó de que este texto procedía del mismo Descartes, solamente “titubeó” sobre la afirmación de la relación del texto con una voluntad del autor de comentar la versión latina impresa de la 1ª parte de los *Principia*¹⁰⁸».

Por nuestra parte, creemos que hay razones suficientes para afirmar su autenticidad, algunas de las cuales compartimos con los editores de la obra cartesiana C. Adam y P. Tannery. Veámoslas:

1) El uso de la primera persona en afirmaciones inequívocamente cartesianas: «denomino¹⁰⁹» (*appelo*), «entiendo¹¹⁰» (*intelligo*, 2 veces), «me

¹⁰⁵ En una nota manuscrita de Leibniz encontrada entre sus papeles (reproducida en AT X 208-209), dice lo siguiente: «Hoy he estado con el señor de Tschirnhaus para presentarle al señor Clerselier y enseñarle los escritos de Descartes». En la correspondencia entre Leibniz y Brosseau se precisa que aquél había encargado a Tschirnhaus la copia de los manuscritos de Descartes, pero no pudo terminarla (*ibid.*).

¹⁰⁶ XI 545.

¹⁰⁷ AT IX-II 360.

¹⁰⁸ Aunque compartimos el enfoque de estos eruditos, resulta sorprendente que refieran las notas de Descartes a la *Primera Parte* de los *Principios*, cuando es evidente que la mayoría de ellas tienen relación con la *Segunda Parte* de esta obra.

¹⁰⁹ «...nada conocemos que no comprendamos, excepto el infinito y todas aquellas cosas que, por el hecho mismo de que no son comprendidas, las “denomino” indefinidas: como es el caso de la extensión del universo, la divisibilidad de las partes de la materia, etc.» (§ 8; AT V 655). Cf. *Artículos 26 y 27* de los *Principios de Filosofía I*.

¹¹⁰ «No “entiendo” que la idea de Dios se encuentre en nosotros de otra forma que como todas las ideas que son evidentes y verdaderas por sí mismas: ciertamente, no “entiendo” que éstas estén representadas en acto en ninguna parte de nuestra mente, como la multitud de versos que están contenidos en un libro de Virgilio, sino solamente en potencia, como las diversas figuras en la cera» (§ 9; AT V 655). Cf. *Epistola ad G. Voëtius*; AT VIII-II 166-167; *Notae in programma*; AT VIII-II 357-358.

parece¹¹¹» (*mibi videtur*, 2 veces), «creo¹¹²» (*puto*). Hay que destacar que la nota 12, que trata del mismo tema que el *Artículo 30* de la *Segunda Parte* de los *Principios de Filosofía*, usa dos veces la palabra «dije¹¹³» (*dixi*) en unas expresiones que coinciden casi literalmente con algunas del artículo.

2) Una referencia explícita, al final de la nota 13, al *Artículo 76* de la *Primera Parte* de los *Principios de Filosofía*¹¹⁴, aunque no en primera persona.

3) La presencia de diversas correcciones de la mano de Leibniz sobre algunos errores de transcripción que contiene la copia realizada por Tschirnhaus revelan la seguridad de aquél sobre la procedencia de un texto que leyó directamente en el original manuscrito de Descartes. En el supuesto contrario, ¿qué sentido tendría hacer correcciones a un escrito que el filósofo alemán sabía con certeza que no formaba parte de las obras inéditas cartesianas?

4) El hecho de que las quince notas se hallen a continuación (después de un espacio y un signo) de otro conjunto de notas que también fueron copiadas por Tschirnhaus y que lleva por título *Cartesius*, sobre el que generalmente no se duda de su autenticidad. A pesar de la ambigüedad del título de la segunda

¹¹¹ «No habrá ninguna dificultad en afirmar la extensión indefinida del Mundo, si consideramos lo siguiente: que cuando afirmamos que es indefinido no negamos que en realidad quizás sea finito, sino que tan sólo negamos que nuestro entendimiento pueda comprender en él algunos límites o extremos. Esta sentencia “me parece” mucho más suave y firme que la de aquellos que, afirmando que el Mundo es finito, osan prescribir límites a la obras de Dios...» (§ 13; AT V 656).

¹¹² «“Creo” que la esencia de la mente es pensar en acto, así como la del cuerpo, ser extenso en acto» (§ 11; AT V 655).

¹¹³ Para que se pueda establecer la comparación con el *Artículo 30* de los *Principios de Filosofía I*, he aquí el texto completo de la nota 12: «Nada es absoluto en el movimiento excepto la separación de dos cuerpos que se mueven mutuamente. Porque, aunque se diga que uno de esos cuerpos se mueve y que el otro está en movimiento, esto es relativo y depende de nuestro concepto, así como también que aquél se denomine movimiento local. Así, por ejemplo, cuando ando sobre el suelo, todo lo que es absoluto, es decir, real y positivo en este movimiento, consiste en la separación de la superficie de mi pie y la superficie del suelo, que no es menor en el suelo que en mí. Y es en este sentido que “dije” que no hay nada real y positivo en el movimiento que no esté en el reposo. Y cuando también “dije” que el movimiento y el reposo son contrarios, se ha de entender con respecto a sus respectivos cuerpos, porque se comportan de modo contrario cuando sus superficies se separan del otro cuerpo que cuando no se separan.» (AT V 656).

¹¹⁴ Véase la nota 33.

serie, ¿por qué dudar de ésta y no de la primera?

5) Finalmente, también hay que tener muy en cuenta que los contenidos de los diversos fragmentos son coherentes con la filosofía de Descartes, y no en una formulación escolar, sino más bien con los matices más sutiles y profundos de su pensamiento.

En definitiva, creemos que no existe ningún motivo mínimamente consistente para dudar de la autenticidad de las quince notas y, por lo tanto, hay que atribuir claramente su autoría a Descartes.

En cuanto a la fecha de redacción de este conjunto de anotaciones cartesianas, se ha de situar en un momento bastante avanzado del proceso de redacción de los *Principios de Filosofía*, puesto que la mayoría de ellas se refieren a algunos temas físicos de la *Segunda Parte* de esta obra y en la última nota también se hace alusión a los modelos astronómicos de Copérnico y Tycho Brahe, estudiados extensamente en la *Tercera Parte* de los *Principios*. Desde esta perspectiva, los fragmentos pueden fecharse aproximadamente entre los años 1642 y 1644¹¹⁵.

Las reflexiones no tienen el aspecto de borradores de artículos de los *Principios*, más bien parecen consideraciones puntuales relacionadas con algunas ideas físicas tratadas en artículos ya redactados, a modo de justificaciones o aclaraciones gnoseológicas, metafísicas o incluso teológicas que, insistimos, por su brevedad y contundencia, no parecen orientadas a la publicación. Y, como hemos señalado, este detalle nos parece fundamental, ya que nos aporta una perspectiva ligeramente distinta del resto de los textos

¹¹⁵ Los *Principios* se publicaron el 10 de julio de 1644, pero, según Descartes, deberían haber salido de la imprenta a principios de marzo (*A P. Grandamy, 2 de mayo de 1644*, AT IV 122, l. 26), lo que significa que ya estaban a punto a principios de aquel año. Y si las notas se fueron escritas poco después de los artículos de la *Segunda Parte* de los *Principios* (o después de los primeros artículos de la *Tercera Parte*), quizás se podría precisar aún más su redacción entre 1642 y mediados de 1643 (*A Colvius, 23 de abril de 1643*, AT III 646, l. 15).

relativos a la CVE.

Comentario y análisis del texto

Pero procedamos a analizar el contenido de la nota tercera. En ella se expone que de los contradictorios «se puede afirmar absolutamente que es imposible que existen» (*absolute... fieri non posse*)¹¹⁶, e inmediatamente después, en una especie de juego malabar filosófico, se afirma también que ello no implica negar el poder de Dios para hacerlo, siempre que cambie las leyes de la naturaleza. La expresión «siempre que» (*nempe si*) podría interpretarse como una limitación del poder divino, en el sentido de que si «ya» no puede cambiar las leyes, de hecho tampoco puede hacer «ya» lo imposible. Sin embargo, nos parece que más bien expone el medio por el cual Dios podría hacer lo contradictorio: contraviniendo precisamente los principios naturales establecidos por Él mismo. El texto se instala, sin preámbulos y sin aportar ningún tipo de argumentación, en la afirmación más problemática de la CVE, expresándola en los términos más radicales y paradójicos que pueden encontrarse en toda la obra cartesiana¹¹⁷.

La mención de las leyes de la naturaleza señala el ámbito de acción del poder divino: la creación, el Mundo. Las verdades eternas, como axiomas de la mente que fundamentan la deducción de las leyes físicas (que a su vez son verdades eternas¹¹⁸), tienen su sede en la mente¹¹⁹, pero se corresponden con

¹¹⁶ La primera nota dice lo siguiente: «Una gran prueba de la verdad de una cosa es que no pueda no ser concebida, y de la falsedad, que no pueda ser concebida: como el vacío, lo indivisible, el mundo finito, etc. Aquellas implican el ser, éstas el no-ser» (§ 1; AT XI 654). Lo inconcebible y lo contradictorio, es decir, el no-ser, en el fragmento 3 sobre la CVE son enfatizados con más fuerza.

¹¹⁷ La frase tiene claramente el sello de Descartes, como se puede observar también en este texto sobre la CVE: «...no tiene que separarse la necesidad y la indiferencia en los decretos divinos, porque aunque Dios haya obrado con la máxima indiferencia, simultáneamente ha obrado con la máxima necesidad» (*Conversación con Burman*; AT V 116).

¹¹⁸ *El Mundo*: «...aparte de las tres leyes que he explicado, no quiero suponer otras leyes que las que se

la realidad, porque expresan verdaderamente los principios que rigen la creación. El texto deja muy claro el poder divino para crear otras verdades eternas (y, por lo tanto, otro *ordo rerum*) que las que estableció. Los defensores de imposibilidades absolutas en la acción *ad extra* de Dios tienen en este texto un escollo difícil de salvar¹²⁰.

Si consideramos separadamente las afirmaciones principales de la tercera nota, hallaremos en ellas un gran paralelismo con otros escritos públicos de Descartes, tanto por los términos contundentes con los que se refiere a lo contradictorio¹²¹, como por el alcance del poder divino para hacerlo posible (como se demuestra en algunos de los textos citados de la CVE). ¿Dónde está, pues, la novedad del texto? Según nuestro parecer, en la radicalidad de la afirmación que resulta de integrar dos tesis tan aparentemente incompatibles. Por una parte, el uso de una expresión tan fuerte —«se puede afirmar absolutamente que es imposible que existan»— referida a los contradictorios; por otra parte, la manifestación tan explícita y radical del poder divino en relación a estas cosas absolutamente contradictorias —«no se puede negar que Dios podría hacerlas»—. Una fórmula como ésta no tiene parangón en toda la obra de Descartes.

El texto que más se le acerca se encuentra en la carta *A Mesland de 2 de mayo de 1644*, donde, después de dejar muy claro el poder absoluto de Dios

siguen infaliblemente de la “verdades eternas” en las cuales los matemáticos han acostumbrado a basar sus demostraciones más ciertas y evidentes...» (AT XI 47).

¹¹⁹ Cf. el Artículo 49 de los *Principios de Filosofía I*.

¹²⁰ M. Gueroult es el caso más extremo de esta perspectiva de interpretación, ya que incluye el vacío, el principio de causalidad, etc. como imposibilidades absolutas para el propio Dios (*op. cit.* vol. II, p. 26 y ss.).

¹²¹ Por ejemplo, por lo que se refiere a la primera parte de la tesis: «No podemos tener ningún conocimiento de las cosas a no ser por las ideas que concebimos de ellas y, por consiguiente, no debemos juzgarlas sino siguiendo esas ideas, e incluso debemos pensar que todo lo que se opone a dichas ideas es “absolutamente imposible” e implica contradicción» (*A Gibieuf*, 19 de enero de 1642; AT III 476, l. 9-14).

respecto a los contradictorios ¹²², se dice lo siguiente: «Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no nos las podemos representar en nuestro espíritu sin que las juzguemos “completamente imposibles”, como ésta que usted propone: *Que Dios habría podido hacer que las criaturas no fuesen dependientes de Él*». Al principio, se afirma que no se puede dudar de que Dios pueda hacer lo contradictorio, pero a continuación se establece una cierta incompatibilidad terminológica entre ciertos contradictorios que se juzgan como «completamente imposibles» y el mismo poder de Dios. No obstante, con el empleo del verbo «juzgar» se hace recaer la imposibilidad en el entendimiento humano y no en el poder divino: sólo al entendimiento humano se le impone la completa necesidad de juzgar ciertos contradictorios como completamente imposibles, aunque eso no excluye la posibilidad de que Dios pueda realizarlos. El sentido profundo de la carta a Mesland es, pues, el mismo que el del fragmento que comentamos, pero los términos en los que aquella se expresa son un poco más suaves.

Por otro lado, esta versión tan radical de la doctrina de la CVE choca con otras del mismo autor donde aparentemente afirma algún *non potest* divino, es decir, un límite de la libertad de Dios¹²³. Entre éstas, hay que destacar el *Artículo 20* de la *Segunda Parte* de los *Principios de Filosofía*, que constituye exactamente el contrapunto de la nota que analizamos y ello nos sugiere que fue escrita como una consideración sobre aquel texto.

El punto de partida de dicho artículo es la afirmación de que es imposible (*fieri non posse*) que los átomos existan, porque los concebiríamos al mismo tiempo como extensos y como indivisibles por el pensamiento.

¹²² «...que Dios no puede haber estado determinado a hacer que los contradictorios no puedan ser a la vez y, por consiguiente, que Él pudo hacer lo contrario» (AT IV 118, ls. 19-22)

¹²³ Por ejemplo: «...Dios puede hacer todo aquello que podemos entender claramente, y las cosas que “se dice” que Dios “no puede hacer”, no son sino aquellas que implican contradicción en su concepto, es decir, que no son inteligibles» (*A Regius, junio de 1642*; AT III 567).

Aplicando el criterio de verdad demostrado en el *Artículo 44* de la *Primera Parte*, resulta lo siguiente: «si juzgáramos que un átomo es indivisible, nuestro juicio entraría en contradicción con nuestro conocimiento». En este punto, se introduce una consideración sobre el poder divino: aun en el supuesto de que Dios hubiera querido hacer que alguna partícula material no pudiera ser dividida «por otras criaturas», no obstante, «propriadamente» (*proprie*), «absolutamente» (*absolute*), «realmente¹²⁴» (*realiter*) hablando, no podría considerarse indivisible. La razón es que es completamente imposible (*ieri plane non potest*) que Dios disminuya su poder. En este texto, pues, la omnipotencia divina constituye la fundamentación metafísica de la imposibilidad de los átomos, entendidos como partículas absolutamente indivisibles.

Insistimos en la total asimetría de los dos textos comentados: el *Artículo 20* de los *Principios de Filosofía II* y la nota sobre la CVE. En el primero: «es completamente imposible que Dios disminuya su poder... Por lo tanto, hablando absolutamente, la partícula seguirá siendo divisible...»; en el segundo: «Sobre las cosas que implican contradicción, se puede afirmar absolutamente que es imposible que existan, aunque, por otra parte, no se puede negar que Dios podría hacerlas». Pero esta paradoja no es ninguna novedad en la filosofía cartesiana, puesto que se trata del problema conceptual que proyecta la doctrina de la creación de las verdades eternas sobre principios metafísicos y físicos expuestos en las obras sistemáticas.

Volviendo a la interrelación de los dos textos, nos preguntamos: ¿el poder de Dios sobre lo contradictorio afirmado en la nota se limita, de acuerdo con el texto de los *Principios*, a la posibilidad de hacer unos átomos que no pudiesen ser divididos por otras criaturas, pero que, en realidad,

¹²⁴ Esta expresión se encuentra en el *Artículo 60* de la *Primera Parte* de los *Principios*, al que se remite el *Artículo 20* de la *Segunda Parte*.

continuaran siendo potencialmente divisibles? En otras palabras, ¿no sería obstáculo para un Dios omnipotente realizar la división que a las criaturas les es imposible y, sin embargo, le sería imposible incluso a Él mismo hacer un tipo de partículas realmente indivisibles y, por tanto, contradictorias?

No creemos que sea éste el sentido profundo de la nota, que es muy clara en cuanto a la afirmación de la radicalidad del poder divino para hacer efectivamente lo contradictorio, lo imposible para nuestro entendimiento. De hecho, no es ni la primera ni la última vez que Descartes expresa esta idea en los numerosos textos relativos a la CVE. En efecto, a pesar de la importancia fundamental de la divisibilidad de la materia en la física cartesiana, demostrada metafísicamente a partir de la omnipotencia divina, el texto que traducimos –y la teoría de la CVE en general– muestra otro aspecto aún más radical de Dios: lo entendemos claramente (*Principios de Filosofía I: Artículo 19*) como fundamento racional de la verdad de lo que es inteligible, puesto que reconocemos que ésta verdad ha sido *establecida* por Él; pero a la vez lo entendemos (pero sin comprenderlo¹²⁵) como un poder infinito que excede los límites de nuestra inteligibilidad y que, por tanto, puede traspasarlos incluso en aquello que se impone a nuestro entendimiento con la más absoluta necesidad. La explicación filosófica de cómo pueden conciliarse tales afirmaciones en un mismo sistema conceptual que pretende ser coherente requeriría un análisis que excede los límites de este artículo¹²⁶, pero es innegable que Descartes defendió de manera explícita e intencionada estas ideas.

¹²⁵ Es fundamental, en el léxico cartesiano, la distinción entre «entender» y «comprender», establecida ya en la primera aparición de la CVE (*A Mersenne, 15 de abril de 1630*; AT I 145-146) y mantenida a lo largo de toda su trayectoria filosófica. En algunas de las notas que acompañan el texto que comentamos aparece claramente esta distinción: en el fragmento 8 (AT V 655: véase la nota 10 del presente artículo), en el 10 (AT V 655) y en el 13 (AT V 656).

¹²⁶ En nuestro estudio citado en la nota 2 analizamos con detalle los textos de la CVE en su despliegue histórico y en relación con las obras principales de Descartes.

Queda aún un por analizar un último aspecto del texto que hemos presentado: la advertencia de que nunca debe suponerse que Dios haya hecho lo contradictorio sin que a su vez lo haya manifestado al hombre por la revelación de la fe. No resulta nada sorprendente esta concepción cartesiana de la relación entre la razón y la revelación, ya que es coherente con las ideas expresadas en los artículos 25 y 76 de la *Primera Parte* de los *Principios*. Sin embargo, los ejemplos que aparecen en la nota para ilustrar la afirmación mencionada –la eternidad del mundo, los átomos y el vacío– no se comentan y pueden dar lugar a alguna confusión.

Los dos últimos son los menos problemáticos: los átomos y el vacío son inconcebibles, contradictorios desde el punto de vista cartesiano analizado anteriormente (en especial, el caso de los átomos¹²⁷) y, por tanto, con ellos queda muy claro el alcance del poder divino que se quiere resaltar y también el hecho de que tales contradictorios no hayan sido realizados porque Dios no nos los ha revelado.

Si se trata de la eternidad del mundo, debe entenderse una eternidad independiente de Dios para que constituya un buen ejemplo de la idea general de la nota¹²⁸. En el fragmento 13, se afirma que, aunque quizás haya razones naturales para probar que el mundo podría haber sido creado desde la eternidad, como es artículo de fe su creación en el tiempo, no hay que considerar aquellas razones. Es decir, según Descartes, aunque sería lógicamente contradictorio aceptar la eternidad increada del mundo, no sería, en cambio, imposible pensar la eternidad creada del mundo, y ello no implicaría ninguna contradicción, excepto para la fe, ya que la Revelación despeja cualquier duda posible porque afirma precisamente que el mundo ha

¹²⁷ Sobre el vacío en relación a la CVE: cf. *A Arnauld*, 29 de julio de 1648 (AT V 223-224) y *A Morus*, 5 de febrero de 1649 (AT V 271-274).

¹²⁸ Es decir, lo inadmisibles para Descartes sería considerar que la eternidad del Mundo implicara que éste no depende de Dios, es decir, que se atribuya alguna limitación al poder divino.

sido creado en el tiempo¹²⁹.

En conclusión, aunque las consideraciones aportadas no pretenden entrar a fondo en el complejo tema cartesiano de la creación de las verdades eternas, creemos que quizás pueden contribuir a poner de relieve la trascendencia filosófica de un texto hasta ahora olvidado.

¹²⁹ «... aunque quizás haya algunas razones naturales que pudieran probar que el mundo haya sido creado desde la eternidad, sin embargo, como la fe enseña lo contrario, sabemos ciertamente que en modo alguno hemos de atender aquellas razones, tal y como se expresa en el art. 76 de la primera parte» (§ 13; AT V 656).

EL TEMA DE LA CULPA A “THE QUIET AMERICAN”

Salvador Bruna Reverter

1. Els innocents, els neutrals i els culpables

Anthony Burgess, el conegut autor de *A Clockwork Orange*, que no s'avenia gaire amb Graham Greene, va afirmar a contracor que aquest últim era l'escriptor contemporani que epigrafiava millor els seus llibres. Certament, el novel·lista catòlic s'esmerçava molt a l'hora de triar els encapçalaments dels seus llibres, com ho prova el primer epígraf de *The Quiet American* (1955) de A. H. Clough:

‘I do not like being moved; for the will is excited; and action
Is most dangerous thing; I tremble for something fictitious,
Some malpractice of heart and illegitimate process;
We're prone to these things, with our terrible notions of duty’¹³⁰.

En aquestos versos d'un poeta gairebé ignorat pels crítics s'hi troben alguns dels grans motius de la novel·la, que són comuns a tota la narrativa de Greene:

- a) La pietat perillosa.
- b) El compromís que ens duu cap al mal..

¹³⁰ Graham GREENE, *The Quiet American*. Londres: Vintage, 2004, pàg. 1

c) El sentit del deure i de la culpa.

A *The Quiet American* (1955), tal vegada la novel·la de més contingut polític de l'autor, el tractament d'aquestes tres qüestions es pot resumir en el tema de la conservació i de la pèrdua de la innocència. L'obra té un rerefons autobiogràfic; de fet, després d'una llarga estada a la Indoxina, durant l'etapa de dominació francesa, Greene aprofita les seves experiències de primera mà per portar a la ficció una història amb elements bèl·lics, ideològics i sentimentals, però, també, per discutir sobre el dubte i el fanatisme, que paralitzen o empenyen les nostres accions i, especialment, per explorar acuradament la responsabilitat de tots els personatges, colonitzadors i colonitzats, en un temps en què, com reflecteix un segon epígraf de Byron, els avenços tecnològics són emprats per assassinar 'innocentment' i per manipular les ments d'acord amb el poder i les ideologies redemptores:

"This is the patent age of news inventions
For killing bodies, and for saving souls.
All propagated with the best intentions"¹³¹.

Què és per a Greene la innocència? Qui és innocent i qui és culpable? Sobretot en la descripció del comportament de Pyle, el graduat de Harvard, però, també, d'altres caràcters de la novel·la, Greene ens fa adonar que hi ha moltes classes d'innocència. Tanmateix, dins el context del conflicte d'Indoxina, els innocents es redueixen bàsicament a tres grans tipus:

- 1) L'innocent actiu, perillós, i fins i tot criminal (Pyle).
- 2) L'innocent passiu i egoista (Phuong)
- 3) Els innocents veritables, també passius i víctimes dels altres (els paisans).

¹³¹ *Ibidem*, pàg. 1.

Davant aquests innocents, sempre en termes del món de Greene, hi ha els no compromesos, ni víctimes ni botxins, com el capellà de Phat Diem ('We are neutral here. This is God's territory'¹³²) o el primer Fowler, abans del "involvement", abans de la bomba del general Thé a la plaça Garnier, prototipus de personatge realista, cínic, ateu, sensual, amb por de la vellesa, la solitud i la mort; un observador objectiu i impassible del que l'envolta:

"You can rule me out," I said. 'I'm not involved. Not involved.' I repeated. It had been an article of my creed. The human condition being what it was, let them love, let them murder, I would not be involved; I preferred the title of reporter. I wrote what I saw. I took no action – even an opinion is a kind of action"¹³³.

Però Fowler, un "alter ego" fictici del mateix Greene i narrador en primera persona que empra la tècnica cinematogràfica del "flashback", és l'únic personatge de la novel·la que evoluciona a partir de l'actitud inicial, a partir de l'estat d'un home que resta inactiu, perquè es troba empantanegat en la brutícia de la vida i no vol veure el dolor que hi ha al seu entorn. Aquest canvi, aquest pas de "degagé" a "engagé", que constitueix el nus de la novel·la només, succeeix quan s'adona del sofriment dels altres. Així, el protagonista abandona la seva neutralitat i esdevé un home compromès amb la mort de Pyle i, per tant, culpable.

Pel que fa a la magnitud de la culpa, hi ha també una gradació precisa:

1. El "culpable moral", és a dir, el que té consciència del que ha fet, com el Fowler compromès, que ha col·laborat en matar un home que coneixia i amb el que, fins i tot, a despit de la rivalitat per Phuong, mantenia una certa amistat.

2. "L' "intel·lectual culpable" o ideòleg demagog, que llança idees i solucions temeràries i catastròfiques en llibres, conferències etc. sense importar-

¹³² *Ibidem*, Part 1, pàg. 43.

¹³³ *Ibidem*, Part 1, pàg. 20.

li la corrupció mental que generen (York Handing).

3. Els combatents com el capità Trouin o el comunista Heng.

4. El (des)informador Granger, un dels personatges més odiosos de la narrativa de Greene.

5. El “culpable indolent”, l’agent de policia Vigot, home intel·ligent però menyspreable.

2. La innocència criminal de Pyle.

Alden Pyle, “the quiet american”, és un personatge idealista, fanàtic, sincer, immadur, valent, amb una pretesa superioritat moral, dotat de bones intencions, però incapaç de veure el dany físic i moral que causa als altres en nom d’abstraccions i conceptes utòpics. És una persona que està fora de lloc, un home que anteriorment mai no s’havia mogut de l’ambient social de Boston (“He belonged to the skyscraper and the express elevator, the ice-cream and the dry Martinis, milk at lunch, and chicken sandwiches on The Merchant Limited”¹³⁴) i, en arribar a un món que li és totalment desconegut com Indoxina, no vol, ni sap, ni pot adaptar-s’hi, perquè creu que els valors americans són tan superiors que cal imposar-los als pobles asiàtics.

La seva innocència és una ignorància total de la vida, sostinguda per la inexperiència i la pedanteria, en nom de la pau que arribarà a través de l’ajuda americana a una ‘tercera força’, que és, de fet, un grup terrorista comandat pel general Thé, un bandit amb uniforme. Greene, a través de Fowler, defineix

¹³⁴ *Ibidem*, Part 1, pàg. 12.

magníficament el perillós que resulta un ‘innocent’ com Pyle, amb la metàfora del leprós, un tòpic al llarg de la seva obra:

“I stopped our trishaw outside the Chalet and said to Phuong, ‘Go in and find a table, I had better look after Pyle’. That was my first instinct-to protect him. It never occurred to me that there was greater need to protect myself. Innocence always calls mutely for protection when we would be so much wiser to guard ourselves against it; innocence is like a dumb leper who has lost his bell, wandering the world, meaning no harm”¹³⁵.

Des de la seva arribada a Saigon al final de setembre fins a la seva mort al febrer següent, assassinat sota un pont pels comunistes de la ciutat per haver subministrat explosius al general Thé, Pyle es manté aferrat fanàticament a la idea de York Handing sobre la necessitat d’una Tercera Força per a l’Est¹³⁶. No el fan canviar de forma de pensar ni el coneixement real del país ni les reflexions, sovint iròniques, de l’escèptic però lúcid Fowler, qui, abans i després de la seva col·laboració en el crim, comprèn clarament que una persona amb els trets del jove nord-americà, probablement serà assassinada, perquè és massa innocent per a viure i, a més, s’ha vist implicat a causa de la seva ignorància i estupidesa¹³⁷. De nou la mateixa idea: deixar-se comprometre no és assenyat i això només poden fer-ho, a part dels qui tenen interessos molt directes, aquells que no han après a viure. Tanmateix, la innocència fanàtica de Pyle esdevé tan immoral – per a ell, perversament, moral – que causa una massacre entre la població civil, entre els qui hi ha alguns infants, en esclatar la bomba llençada pel general Thé en la plaça Garnier de Saigon; tot plegat, un “efecte col·lateral” d’una intervenció bèl·lica, un preu ridícul que cal pagar en nom d’uns suposats ideals occidentals. Un acte sense massa importància, tal com reflecteix la seva actitud en una de les escenes en què es palpa millor el sofriment: ambulàncies, metges massa enfeinats per poder atendre els morts,

¹³⁵ *Ibidem*, Part 1, pàg. 29.

¹³⁶ *Ibidem*, Part 1, pàg. 17.

¹³⁷ *Ibidem*, Part 1, pàg. 23.

un conductor de “trishaw” amb les cames tallades, un dona asseguda a terra amb el seu fill mort a la falda amb un barret de palla com a sudari, un silenci només trencat pels plors dels europeus¹³⁸.

Pyle, enmig de l’horror que ell mateix ha convocat, amb les seves sabates brutes de sang, que haurà de netejar apressadament abans de veure el ministre. Tot ha resultat un error perquè són morts uns civils que no hi havien de ser, uns civils que no han estat advertits del que anava a esdevenir, com ho havia estat Phuong..

Hi ha, a més, el risc que la “tercera força” segueixi amb la cadena d’atemptats i el nombre de morts es multipliqui. Aquesta possibilitat, afegida al record dels infants que Fowler ha vist morir de prop en les accions bèl·liques –els innocents per antonomàsia- l’indueix a actuar de manera urgent, col·laborant amb el grup comunista que dirigeix Mr. Heng¹³⁹.

No és, doncs, suficient, tenir la consciència neta, perquè, més enllà o més endins del paternalisme de la situació colonial i sota el pretext de la lluita contra el comunisme, són possibles tota mena de mentides venudes a l’engròs, com la lluita errada per la llibertat, la defensa a ultrança de l’individu o la democràcia imposada (val a dir que gairebé tots els crítics han vist en aquesta novel·la el profund rebuig de Greene per la política americana, expressat a través de Fowler) amb un resultat demolidor: la innocència que mata molts innocents, la innocència culpable de Pyle, que, abans que fos assassinat per un escamot comunista, havia estat responsable pel cap baix de cinquanta morts¹⁴⁰.

¹³⁸ *Ibidem*, Part 3, pàg. 153-154.

¹³⁹ *Ibidem*, Part 4, pàg. 166

¹⁴⁰ *Ibidem*, Part 1, pàg. 13.

3. La innocència egoista de Phuong.

La innocència de Phuong neix de la seva profunda ignorància, no de la vida, com és el cas de Pyle, sinó de tot allò que no estigui estrictament relacionat amb la immediata rutina quotidiana, de tot allò que no li afecti molt directament, com sembla ser el cas de la lectura de revistes amb retrats de la família reial britànica. Ella representa un tipus de dona característic en la ficció de Greene: la noia desvalguda i àvida de protecció, però, al mateix temps, valenta per a sobreviure en qualsevol circumstància. Phuong, a més, sembla restar indiferent davant el sofriment del seu poble en guerra, malgrat que tota discussió sobre si aquesta fredor és pròpia del temperament asiàtic, com algun cop diu Fowler, o si és un tret específic d'ella mateixa, és irrellevant per al desenvolupament de la novel·la. Ella representa el personatge d'una dona oriental, l'única missió de la qual és casar-se bé i esdevenir l'esposa legítima d'un home que li ofereixi un bon passament, a canvi de la seva fidelitat i companyia.

Enmig de dos homes, Fowler i Pyle, que la desitgen, Phuong és aparentment passiva i, aconsellada per la seva germana Miss Hei, actua sense miraments amb els pretendents, bé que de vegades sembla decantar-se pel primer. Tanmateix, ella és materialista (què difícil no ser-ho en un país on es viu per malviure!) i tria entre els dos amants segons les circumstàncies, tot especulant, com si fos una inversió, amb les possibilitats de futur que cadascun d'ells li pot oferir, sense amoïnar-se pel seu "amor", una paraula occidental que té un sentit diferent en la cultura dels països asiàtics, en què preval l'afecte i la sensualitat. Phuong abandona Fowler per Pyle quan el periodista no pot aconseguir el divorci de la seva esposa i retorna a ell, de nou, sense dir una paraula ni expressar res, després de la mort de l'americà impassible; el seu únic "amor" possible és aquell que li permet de deixar

enrere la pobresa. Aquest valor de canvi que té la seva persona es mostra clarament quan, en una conversa amb Fowler, Phuong diu que viurà amb Pyle, encara que no segueixi el costum oriental de fumar opi, perquè li ha promès casar-se amb ella aviat¹⁴¹. I seguint el consell de la seva germana Miss Hei, demana al periodista anglès, el seu amant de torn, una assegurança de vida perquè els afers econòmics han d'anteposar-se a les grans declaracions d'amor i de fidelitat¹⁴².

4. La innocència de les víctimes: els paisans

A *The Quiet American* és molt perceptible l'experiència de primera mà de l'autor, talment que hi ha escenes properes a un reportatge i el lector s'adona que molt probablement Greene ha estat present en alguns episodis. Això val sobretot quan l'autor descriu de forma breu, precisa i contundent el rerafons local: la vida als carrers de Saigon, la idiosincràcia dels paisans mobilitzats, la llar de míster Chou etc. L'autor ens transmet llavors dues idees, o millor, dues impressions:

1. La gent d'Indoxina viu apartada dels estrangers i, si cal, són capaços d'integrar-los. La guerra els ha fet molt propera la mort, com al mateix Fowler, i, en comptes de tancar-se en ells mateixos, viuen de cara enfora.

2. Als paisans la guerra ni els va ni els ve; només la pateixen, la suporten com a una plaga inexorable. Són les víctimes d'uns interessos aliens, uns innocents que sofreixen i es moren sense saber gairebé el perquè. El seu únic desig és resistir i sobreviure, perquè no esperen res de bo de tot aquest desgavell i saben que hauran de continuar treballant feixugament com han fet

¹⁴¹ *Ibidem*, Part 1, pàg. 6.

¹⁴² *Ibidem*, Part 2, pàg. 111.

sempre. Aïllada, abandonada en el seu combat diari per sobreviure menjant una part de l'arròs que ella mateixa conrea, aquesta gent seguirà transportant en corrua el seu producte al mercat, cofada amb els mateixos barrets punxeguts que duu ara, independentment del que s'esdevingui al món occidental. El seu neguit és viure i no res més, perquè, com diu Fowler: "Thought's a luxury. Do you think the peasant sits and thinks of God and Democracy when he gets inside his mud hut at night?"¹⁴³.

5. La culpabilitat moral de Fowler

Anteriorment han estat assenyalades les raons i sentiments que duen a Fowler al compromís, a prendre partit. Tot plegat es resum així: Fowler, com el mateix Greene, és compassiu. Abans, però, de decidir col·laborar en la mort de Pyle després de l'atemptat a Saigon, el reporter britànic havia tingut tres premonicions- en l'obra de Greene hi ha sempre advertiments, anticipacions, somnis reveladors, etc., del que s'esdevindrà als protagonistes- sobre la necessitat d'actuar per aturar la guerra davant la mort i el sofriment de les víctimes:

1. A Phat-Diem, la ciutat del nord d'Indoxina, on els francesos han estat sorpresos per un atac de les forces del Viet-minh. En una de les escenes més dramàtiques de la novel·la, l'exèrcit francès travessa un canal atapeït de cadàvers, i Fowler es commou tan per la mort d'una dona i un noieta que se sent realment culpable quan un militar li diu que n'és responsable, com a representant dels interessos europeus que entren en joc en el conflicte.

2. A la carretera de Tay Ninh a Saigon, quan Fowler, amb la cama esquerra trencada, escolta el plor d'un dels dos guardes de la torre de

¹⁴³ *Ibidem*, Part 1, pàg. 17

vigilància, mentre espera l'ajuda de Pyle i es considera, malgrat la seva pretensió de restar incontaminat per la guerra, moralment responsable de llur sofriment¹⁴⁴.

3. A la frontera amb la Xina, quan ell acompanya voluntàriament el capità Trouin en un raid vertical i aquest oficial francès dispara contra un sampan petit, on viuen paisans totalment aliens al combat, que són assassinats a sang freda¹⁴⁵.

Fowler és empès a intervenir, a enfangar-se amb l'acció, i, no gensmenys, s'absté, perquè ell, com ja ha estat esmentat en l'apartat 1, no es considera un periodista polític sinó un reporter i un reporter ni s'ha de comprometre ni ha de pensar a fer-ho. Tanmateix, Greene fa que ens adonem que el compromís és inevitable, que no és possible estar al marge sense implicar-se davant els danys de la guerra, sobretot el que sofreix la població civil que n'és aliena. Ho expressen palesament dos homes que lluiten en bàndols diferents: el capità Trouin¹⁴⁶ i el comunista Heng¹⁴⁷. Malgrat tot, diuen, 'cal prendre partit per seguir sent humà'. Aquest és un motiu característic de l'autor, entorn del qual es desenvolupa la novel·la.

El nucli de l'obra és, doncs, una de les paradoxes de Greene: Fowler és contrari al compromís perquè això suposa fer mal als altres i, arrossegant, per tant, una culpa difícil de suportar. Però, al seu torn, l'objecció al "involvement" li resulta impossible de mantenir, ja que és un home compassiu que no pot tancar els ulls, passar de llarg i restar indiferent al dolor que pateix la gent que l'envolta.

Així, finalment, el periodista anglès traeix Pyle i esdevé un home

¹⁴⁴ *Ibidem*, Part 2, pàg. 105

¹⁴⁵ *Ibidem*, Part 3, pàg. 142.

¹⁴⁶ *Ibidem*, Part 4, pàg. 166.

¹⁴⁷ *Ibidem*, Part 3, pàg. 143.

culpable. Llavors, primerament, ell assumeix la culpa davant el sofriment que pot haver causat a Phuong, i ho expressa en una frase que és una afirmació, amb ressonàncies cristianes, sobre el valor immens que té el sofriment de cada persona, perquè “one body can contain all the suffering the world can feel”¹⁴⁸.

En segon lloc, el seu pesar és tan gran que, quan sap amb certesa que, a causa de la seva delació, Pyle és mort, no li importa massa la possibilitat que l'agressiu Granger li apallissi fins a deixar-lo inconscient, perquè això li permetria d'alliberar-se del remordiment¹⁴⁹.

En tercer terme, l'aclaparament de la culpa es torna insuportable durant l'última visita que li fa Vigot per parlar sobre la mort de l'americà. Fowler expressament li serveix el vas de whisky perquè el policia vegi que el pols no li tremola, el compara amb un sacerdot que vol confessar-lo, insisteix a negar la seva implicació sense que el visitant l'acusi formalment i, en acabar-se la conversa, es diu a si mateix que s'ha sentit tan contorbat que hauria volgut explicar la veritat a Vigot i reconèixer la seva culpa per alliberar-se'n.

Una quarta expressió del seu penediment es troba al final de la novel·la, quan demana perdó a Phuong, la qual no sembla comprendre quin és el motiu. I és que ella, en aquell moment, està boja d'alegria per una bona notícia, llargament esperada: el consentiment a divorciar-se de l'esposa de Fowler.¹⁵⁰

Finalment, em sembla interessant assenyalar que, malgrat l'ateisme de Fowler, Déu té en l'obra una absència clamorosa: no hi és, però és esperat; la seva possibilitat és un punt de referència gairebé constant a les converses que Fowler manté amb el capellà de Phat Diem, Pyle i Vigot. En el decurs d'una

¹⁴⁸ *Ibidem*, Part 4, pàg. 175.

¹⁴⁹ *Ibidem*, Part 4, pàg. 176.

¹⁵⁰ *Ibidem*, Part 4, pàg. 180.

llarga xerrada nocturna amb l'americà, el protagonista diu que han parlat de gairebé tot, llevat de Déu¹⁵¹, però tot seguit continuen discutint sobre qüestions tan transcendents - i tant pròpies de l'autor- com el significat de les coses sense Ell. En aquest sentit, l'ateisme de Fowler és el màxim senyal de la seva objecció al compromís i, per això, després “d'enfangar-se” i de sentir-se culpable, li comencen els dubtes i desitja trobar Algú que l'escolti, Algú amb qui pugui realment desfer-se'n de la culpa:

“I thought of the first day and Pyle sitting besides me at the Continental, with his eye on the soda-fountain across the way. Everything has gone right with me since he had died, but now I wished there existed someone to whom I could say that I was sorry”¹⁵².

6. L'intel·lectual culpable: Handing

York Handing és un déu per a Pyle, entès com aquell que, a més de no poder equivocar-se, és l'autoritat indiscutible en afers de l'Orient, una autoritat que aporta una solució innovadora allà on han fracassat els anteriors colonialismes: la creació d'una força intermèdia, sorgida al propi país de la intervenció, que el dugui cap a la llibertat, el progrés econòmic i la democràcia.

La seva culpabilitat rau en el fet que menysprea la realitat i la substitueix per un esquema, que pot atreure perillosament per la seva simplicitat. És, doncs, un demagog que no cerca la veritat ni preveu les conseqüències de les seves mentides. I si les preveu, no importa massa: finalment tot s'esdevindrà tal com ell ho ha dissenyat, perquè la seva gran idea i no pas la mísera realitat té un valor inqüestionable, mentre mantingui el mestratge sobre persones

¹⁵¹ *Ibidem*, Part 2, pàg. 87.

¹⁵² *Ibidem*, Part 4, pàg. 180.

idealistes i inexpertes, que, com Pyle, el segueixin. La seva culpa sembla poc discutible. A més, aquest guru americà no s'arrisca gens, perquè, com diu Fowler, té, a diferència dels paisans, un bitllet de tornada, el famós “return ticket” de Greene, que elimina qualsevol possibilitat de viure a fons els problemes del país i fa que l'aventurer esdevingui un turista. Així, York Handing, contràriament al que creu Pyle, no és un home que milita a favor del desafavorit poble indoxinès sinó, a l'inrevés, un intel·lectual del qual no es pot esperar més que elucubri solucions hipotètiques i que es faci escàpol en condicions adverses¹⁵³.

7. La culpabilitat activa: Trouin i Heng

Combatre per una causa, encara que pugui ser noble (hi ha guerres nobles?), sempre necessita una justificació objectiva per part dels qui manen fer-la i una altra de subjectiva pels qui la fan. Així, tant el capità Trouin com el comunista Heng, assenyalen, com ha estat explicat abans, per què s'hi han implicat o s'hi han vist implicats. Ells, però, també experimenten l'amargura de la culpa, talment que volen establir uns límits a llur compromís. Així, el militar francès diu que detesta els bombardeigs aeris amb napalm, ja que no suposen cap perill pels incendiàries però resulten esgarrifosos des de terra, amb camperols que cremen de viu en viu sota una pluja de foc, que s'estén com una ona d'aigua¹⁵⁴.

Per la seva banda, Mr. Heng, expert en la lluita clandestina a Saigon, on ha creat una xarxa d'espionatge, sosté que el partit comunista, en lluita contra el colonialisme francès, no pot assumir la responsabilitat d'atemptats que

¹⁵³ *Ibidem*, Part 2, pàg. 87.

¹⁵⁴ *Ibidem*, Part 3, pàg. 143.

comportin víctimes civils a la seva ciutat. Conseqüentment, avisa Fowler perquè en sigui testimoni en cas que algú, de forma errònia, els atribueixi la responsabilitat de fer esclatar bombes elaborades a partir de Diolacton, l'explosiu fabricat a Amèrica, que és subministrat per Pyle al general Thé¹⁵⁵.

8. El (des)informador culpable: Granger.

Granger és el prototip de periodista prepotent, cridaner, provocador, agressiu, fatxenda, faldiller, borratxo i profundament desagradable. Totes les vegades que surt a la novel·la, llevat de l'última, cal esperar que esdevingui el pitjor. A més, és culpable d'intoxicar l'opinió pública amb notícies falses sobre una guerra, una gent i un país que menysprea:

“Do you think I'd really go near their stinking highway? Stephen Crane could describe a war without seeing one. Why shouldn't I? It's only a damned colonial war anyway. Get me another drink. And then let's go and find a girl. You've got a piece of tail. I want a piece of tail too”¹⁵⁶.

Granger és capaç de qualsevol cosa, com mostra l'escena de la roda de premsa del coronel francès, una escena que només pot ser explicada amb tanta versemblança per algú que, com Greene, hi era o hi podia estar. L'agressivitat impertinent i insidiosa amb què aquest indesitjable periodista assetja el militar, desconsolat per la pèrdua de molts dels seus homes, per tal de fer-li dir allò que ell vol escoltar i portar-lo a declaracions equívocues, suposa una greu irresponsabilitat, de la qual, a més, se'n vana.

Tanmateix, Greene, potser per compensar el comportament indigne de Granger, el presenta capaç de patir pels altres i d'assumir excepcionalment la

¹⁵⁵ *Ibidem*, Part 2, pàg. 120.

¹⁵⁶ *Ibidem*, Part 1, pàg. 28.

¹⁵⁶ *Ibidem*, Part 4, pàg. 177

transferència de sofriment, un tema recurrent a les obres de l'escriptor anglès. En aquest cas, el subjecte del seu sacrifici és el seu fill, malalt de pòlio i a punt de morir-se, pel qual prega a Déu i li demana que el guareixi, a canvi de la seva pròpia vida¹⁵⁷.

9. El culpable indolent: Vigot

Vigot és, al meu parer, un personatge gris amb claroscurs notables. Policia intel·ligent, prou culte, que sap escoltar, fer preguntes perspicaces i treure conclusions correctes, és, tanmateix, també un home apàtic, sense voluntat, covard, estranyament enamorat de la seva dona infidel i incapaç de comprendre el dolor dels altres. I és certament un home culpable, perquè no respecta el compromís de la seva professió i considera que a la guerra indoxinesa hi ha tantes morts i tants assassinats que aquests fets ja no tenen importància. Si es preocupa més del normal d'aclarir les circumstàncies de la mort de Pyle, és perquè n'ha de donar explicacions a la Legació Americana que li ha encarregat la investigació. Altrament, en cas que el mort hagués estat un compatriota francès, ell no es prendria tantes molèsties esbrinant les circumstàncies del crim, davant el gran nombre de persones assassinades en actes de guerra, durant aquell temps convuls¹⁵⁸.

La seva admiració per Pascal fa que consideri la famosa aposta en un sentit peculiar i molt personal: acceptar l'existència de Déu és acceptar el compromís (ell creu que aquesta és la posició que "voluntàriament" ha adoptat) i refusar-la és mantenir-se al marge de la situació. Tal vegada, en un cert sentit, Vigot tingui raó, però, tanmateix, la fe és un compromís que no

¹⁵⁸ *Ibidem*, Part 3, pàg. 130.

pot reduir-se mai a un simple joc intel·lectual.

10.- Bibliografia bàsica

-ALLAIN, Marie Françoise. – *The Other Man: Conversations with Graham Greene*. London: Penguin Books, 1983.

-BERGONZI, Bernard. – *A Study in Greene*. Oxford: University Press, 2006.

-COUTO, Maria. – *Graham Greene: On the Frontier: Politics and Religion in the Novels*. London: MacMillan Press, 1988.

-GALE, Robert L. – *Characters and Plots in the Fiction of Graham Greene*. Jefferson, North Carolina: Mc Farland, 2006.

-GREENE, GRAHAM. – *Ways of Escape*. Harmondsworth: Penguin Books, 1981.

-SHARROCK, Roger. – *Saints, Sinners and Comedians: The novels of Graham Greene*. Tunbridge Wells, Kent: Burns & Oates, 1984.

-SHELDEN, Michael. – *Graham Greene: The Man Within*. London: Heinemann, 1994.

-SHERRY, Norman. – *The Life of Graham Greene. Volum II: 1939-1955*. New York: Penguin Books, 1994.

-SPURLING, John. – *Graham Greene*. London: Methuen&Co, 1983.

ABSTRACTS I NOTES SOBRE ELS AUTORS

DIEGO MALQUORI, *Música y educación. Sobre la concepción de la pedagogía musical en Theodor W. Adorno.*

En aquest article s'analitzen dos assaigs de Theodor W. Adorno sobre la pedagogia musical publicats l'any 1956 a *Dissonanzen*, una recopilació on aborda una gran part de les problemàtiques de la música contemporània. En aquests assaigs, Adorno dibuixa la seva concepció de l'educació musical distingint les consideracions pròpiament pedagògiques de la crítica en el pla estètic i social. Per al filòsof alemany, l'objectiu de la pedagogia musical, com a resposta als condicionaments de la societat contemporània, és el desvetllament de la dimensió espiritual de l'home per arribar a entendre el sentit autèntic de la música i de l'art en general.

En este artículo se analizan dos ensayos de Theodor W. Adorno sobre la pedagogía musical publicados en 1956, en *Dissonanzen*, una recopilación en la cual aborda gran parte de las problemáticas de la música contemporánea. A través de estos ensayos, Adorno delinea su concepción de la educación musical distinguiendo sus consideraciones propiamente pedagógicas de su crítica en el plano estético y social. Para el filósofo alemán, el objetivo de la pedagogía musical, como respuesta a los condicionamientos de la sociedad contemporánea, es favorecer el despertar de la dimensión espiritual del hombre, para llegar a entender el sentido auténtico de la música y del arte en general.

Diego Malquori és doctor en Astrofísica per la Universitat de Padova. Ha treballat com a investigador en Astrofísica a França, Israel, Mèxic i l'Índia i és autor de diversos articles científics i documentals. Actualment prepara el seu doctorat en Filosofia i és professor de Filosofia de la Ciència i Filosofia de la Música de la Facultat de Filosofia de la URL. Dirigeix el grup de recerca "Institut de Filosofia i Ciències Naturals Teilhard de Chardin" (URL).

JUAN MANUEL CINCUNEGUI, *Charles Taylor y Alasdair MacIntyre: sobre la identidad natural.*

L'antropologia filosòfica vol donar resposta a dues dimensions de la identitat humana. D'una banda, vol articular els elements ontològics que constitueixen

aquella identitat en totes les èpoques i llocs. D'altra banda, vol donar raó de les variacions històriques i culturals de la identitat, és a dir, les diverses maneres de ser persona o subjecte humà. L'obra de Charles Taylor intenta respondre aquests interrogants.

En consonància amb les investigacions d'autors com Merleau-Ponty, Heidegger i Wittgenstein, entre d'altres, Taylor ofereix una antropologia filosòfica que s'articula amb una fenomenologia de la percepció pre-objectiva, una noció expressivista del llenguatge i una recuperació de la noció d'acció que pren en consideració la seva estructura teleològica.

Per a Taylor, com a per Adaslair MacIntyre, una antropologia comprensiva ha de fer atenció no tan sols a allò que ens distingeix dels animals no humans, sinó a allò que ens fa semblants a ells, per tal de donar raó de les transicions mitjançant les quals els membres de la nostra espècie es converteixen en persones o subjectes plenament humans, és a dir, participants d'una dimensió semàntica, definits moral i espiritualment a partir de la nostra orientació constitutiva vers el bé.

La antropología filosófica pretende dar respuestas a dos dimensiones de la identidad humana. Por un lado, articular los elementos ontológicos que constituyen dicha identidad en todos los tiempos y lugares. Por el otro, dar cuenta de las variaciones histórico-culturales de la identidad, es decir, los diversos modos de ser persona o sujeto humano. La obra de Charles Taylor intenta responder a dichos interrogantes.

En consonancia con las investigaciones de autores como Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, entre otros, Taylor ofrece una antropología filosófica que se articula a partir de una fenomenología de la percepción pre-objectiva, una noción expresivista del lenguaje y una recuperación de la noción de acción que toma en consideración su estructura teleológica.

Para Taylor, como para Adaslair MacIntyre, una antropología comprensiva debe tomar en consideración no sólo aquello que nos distingue de los animales no humanos, sino también aquello que nos asemeja a ellos, a fin dar cuenta de las transiciones que llevan a los miembros de nuestra especie biológica a convertirse en personas o sujetos humanos plenos, es decir, participantes de una dimensión semántica, definidos moral y espiritualmente a partir de nuestra orientación constitutiva hacia el bien.

Juan Manuel Cincunegui és llicenciat en Filosofia per la Universitat Ramon Llull i Becari predoctoral de la Facultat de Filosofia de la mateixa universitat. És investigador del grup de recerca "Filosofia i cultura" de la URL.

JAUME LLANES, *Un texto olvidado de Descartes sobre la “creación de las verdades eternas”*

Descartes va exposar la seva paradoxal “doctrina de la creació de les veritats eternes” (CVE) en diversos escrits, al llarg de la seva etapa de maduresa intel·lectual, entre els anys 1630 i 1649. S’han proposat diferents interpretacions del significat filosòfic d’aquesta teoria i, en funció d’elles, s’han establert també diverses seleccions de referències textuais a la CVE. Tanmateix, la majoria dels comentadors de Descartes comparteixen un conjunt de textos que no són objecte de discussió perquè tracten d’algun aspecte explícit de la teoria. En aquest article es vol mostrar que un fragment oblidat del filòsof francès hauria de formar part del nucli de textos fonamentals sobre la CVE i, a més, aportar elements conceptuals decisius per a la comprensió d’aquesta tesi cartesiana tan polèmica i complexa.

Descartes expuso su paradójica “doctrina de la creación de las verdades eternas” (CVE) en diversos escritos a lo largo de toda su madurez intelectual, entre los años 1630 y 1649. Se han propuesto diferentes interpretaciones en torno al significado filosófico de esta teoría y, en función de ellas, se han establecido también diversas selecciones de referencias textuales a la CVE. Sin embargo, la mayoría de los comentadores de Descartes mantienen un conjunto de textos que no son objeto de discusión, porque tratan de algún aspecto explícito de la teoría. En el presente artículo se pretende mostrar que un fragmento olvidado del filósofo francés debería formar parte del núcleo de textos fundamentales sobre la CVE i, además, aportar elementos conceptuales decisivos para la comprensión de esta polémica y compleja tesis cartesiana.

Jaume Llanes i Bordes és llicenciat en Filosofia per la Universitat de Barcelona i estudiant de doctorat a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. És professor de filosofia a l'IES Bellpuig. Ha publicat llibres i articles sobre muntanyisme i filosofia cartesiana. És investigador del grup de recerca “Filosofia i cultura” de la URL.

SALVADOR BRUNA, *El tema de la culpa a The Quiet American.*

L'autor examina en *The Quiet American* (1955), una novel·la que satiritza els errors comesos per la política nord-americana en nom de la civilització occidental, el tema de la culpa que experimenten els personatges desarrelats de

Graham Greene, quan no volen o no poden superar la temptació d'abraçar un credo religiós o una fe política. Els personatges, que no tenen un sentit moral, que no es comprometen en la lluita entre el bé i el mal, no són, en general, en la seva obra, ni innocents ni culpables: són uns comedians.

En aquesta novel·la, però, no n'hi ha de comedians; tard o d'hora tothom es compromet, d'una manera o d'una altra, i assumeix la seva responsabilitat. Així, *The Quiet American* abasta un ampli ventall de compromisos, de tal manera que esdevé una obra molt representativa del motiu del "involvement" que caracteritza tota la narrativa de l'escriptor anglès. Perquè, segons Greene, hom pot abandonar una fe, però no pot abandonar tota fe; sempre hi ha una alternativa a la fe que s'ha perdut, que tal vegada és la mateixa fe amb una altra disfressa.

El autor examina en *The Quiet American* (1955), una novela que satiriza los errores cometidos por la política norte-americana en nombre de la civilización occidental, el tema de la culpa que experimentan los personajes desarraigados de Graham Greene cuando no quieren o no pueden superar la tentación de abrazar un credo religioso o una fe política. Los personajes, que no tienen un sentido moral, que no se comprometen en la lucha entre el bien y el mal, no son, en general, en su obra, ni inocentes ni culpables: son unos comediantes. Sin embargo, en esta novela no hay comediantes; tarde o temprano todos se comprometen de una manera u otra y asumen su responsabilidad. Así, *The Quiet American* contempla un amplio abanico de compromisos, de tal manera que se convierte en una obra muy representativa del motivo del "involvement", que caracteriza toda la narrativa del escritor inglés. Porque, según Greene, se puede abandonar la fe, pero no se puede abandonar toda fe; siempre existe una alternativa a la fe que se ha perdido, que quizás es la misma fe pero con otro disfraz.

Salvador Bruna Reverter és enginyer industrial (ETSEIB) i llicenciat en Humanitats per la Universitat Ramon Llull. Actualment prepara el doctorat sobre l'obra de Graham Greene.

Aquest primer volum de la revista Lletres de Filosofia i Humanitats fou editat a la ciutat de Barcelona, el dia 20 de maig de 2009, al web www.filosofia.url.edu.