

QUADERNS

de Filosofia

VOL. V : 2
VALÈNCIA, 2018

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

QUADERNS DE FILOSOFIA

Director: Tobies Grimaltos (Universitat de València)

Secretari de redacció: Sergi Rosell (Universitat de València)

Consell de redacció: Ramón Feenstra (Universitat Jaume I), Elsa González Esteban (Universitat Jaume I), Javier Gracia (Universitat de València), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella), Pablo Rychter (Universitat de València), Jennifer Saul (University of Sheffield), Faustino Oncina (Universitat de València), José Zalabardo (University College London)

Consell editorial: Jesús Alcolea (Universitat de València), Vicent Baggetto (IES Joan Fuster de Sueca), Tyler Burge (UCLA), Enric Casaban (Universitat de València), Pascual Casany (València), Jesús Conill (Universitat de València), Adela Cortina (Universitat de València), Christine Chwaszcza (Universität zu Köln), Antoni Defez (Universitat de Girona), Román de la Calle (Universitat de València), Vicente Domingo García Marzá (Universitat Jaume I), Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona), Tomás Gil (Technische Universität Berlin), Susan Haack (University of Miami), Christopher Hookway (University of Sheffield), Joan Llinares (Universitat de València), Genoveva Martí (Universitat de Barcelona, ICREA), Carlos Pereda (UNAM), Fernando Miguel Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Giovanna Pinna (Università del Molise), Xavier Serra (IES Joan Fuster de Sueca), Sergio Sevilla (Universitat de València), Ernest Sosa (Rutgers University), Nicholas White (UC Irvine)

Edita: Societat de Filosofia del País Valencià

eISSN: 2341-3042

Disseny i seguiment editorial: Antoni Domènech

Col·laborador en la correcció lingüística: Guillem Llop

© de l'edició, Societat de Filosofia del País Valencià

© dels articles, els seus autors

<http://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia>

Redacció: Societat de Filosofia del País Valencià

Universitat de València — Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació

Departament de Filosofia

Av. Blasco Ibáñez, 30-5a. 46010 València

e-mail: sfpv@uv.es

<http://www.uv.es/sfpv/>

QUADERNS DE FILOSOFIA és una revista acadèmica dirigida als professionals de la filosofia de periodicitat semestral. Publica articles de temàtica filosòfica de qualitat científica i té un interès especial en la didàctica de la filosofia.

Cada número ordinari té tres parts: 1. Articles d'investigació: contribucions originals pertanyents als diversos àmbits de la recerca filosòfica; 2. L'anomenada "Brúixola filosòfica", feta d'articles que presenten un determinat tema o debat filosòfic; i 3. Documents, entrevistes, notes de discussió i ressenyes.

Tots els articles originals són sotmesos a una revisió cega anònima per experts en l'àrea corresponent.

La revista es publica en versió electrònica d'accés obert (Open Journal System).

La revista és inclosa en alguns dels índexs de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, com són ERIH PLUS, Latindex, ISOC, Dialnet, Philosopher's Index, DOAJ, EBSCO, REDIB, i el consell de redacció treballa per a la inclusió en d'altres, en especial SCOPUS, FECYT i CARHUS Plus+.

Normes de publicació

Els articles poden estar escrits en català, castellà i anglès, i no han d'excedir de les 10.000 paraules. Han de dur títol i incloure un resum (de fins a 150 paraules) i unes paraules clau en la llengua de l'article i en anglès. Els manuscrits s'han de presentar de forma anònima per tal de garantir-ne el dictamen cec; és responsabilitat de l'autor eliminar qualsevol autoreferència.

També es poden proposar ressenyes de llibres publicats en els darrers tres anys, amb una extensió màxima de 2.000 paraules, llevat de casos excepcionals prèviament acordats amb la direcció de la revista. Les ressenyes no tindran títol ni notes. Com a encapçalament cal consignar les dades completes del llibre ressenyat, inclòs l'ISBN. Cal recordar que una ressenya no és un resum, sinó un examen crític del llibre ressenyat.

Les normes d'estil poden consultar-se en la versió electrònica de la revista, però en tot cas sols s'exigirà el seu compliment en la versió final de l'article o ressenya, si se n'accepta la proposta.

ÍNDEX

Articles

- “La cognificació de l’art”,
Gerard VILAR (Universitat Autònoma de Barcelona) 11
- “Descartes y los frutos de la mecánica: la conquista
de la buena vida terrenal”,
Sergio GARCÍA RODRÍGUEZ (Universitat de les Illes Balears)..... 29
- “¿Intuición o confianza racional?”,
María Dolores GARCÍA-ARNALDOS
(Universidade de Santiago de Compostela) 49

Brúixola filosòfica

- “Feminisme neoliberal: un oxímoron?”,
Maria MEDINA-VICENT (Universitat Jaume I, Castelló de la Plana)... 75

Obituari

- Vicent Martínez Guzmán* in memoriam,
Irene Comins Mengual & Salvador Cabedo Manuel
(Universitat Jaume I) 105

Ressenyes

- H. U. GUMBRECHT, R. KOSELLECK i H. STUKE,
Il·lustració, progrés i modernitat. Història dels conceptes.
Per Héctor VIZCAÍNO REBERTOS (Universitat de València)..... 113

Articles

GERARD VILAR

Universitat Autònoma de Barcelona

La cognificació de l'art¹

The Cognification of Art

Rebut: 24/5/2018. Acceptat: 8/10/2018

Resum: Amb el terme "cognificació", un mot pres en préstec de l'argot de la Intel·ligència Artificial, designo alguns dels processos pels quals les obres d'art han anat convertint-se cada cop més en dispositius per a la generació de coneixement. En particular, d'una banda, es tracta en aquest article dels fenòmens d'artificació d'objectes reals, com és el cas de la caixa de sabates de Gabriel Orozco, fenòmens que es remunten als ready-mades de Duchamp i que es generalitzen en el darrer mig segle, i, de l'altra, el fenomen de les pràctiques d'investigació artística que s'han generalitzat en els darrers quinze anys, fenomen que ahora és d'artificació de la recerca. Aquests fenòmens de cognificació, que ahora són d'artificació estètica en sentit fort, plantegen el problema d'en què consisteix de fet la transformació de quelcom en un dispositiu cognitiu artístic. Per aclarir-ho es discuteixen algunes idees de Kant, de Danto i de Deleuze.

Abstract: With the term "cognification", a word borrowed from the jargon of Artificial Intelligence, I designate some of the processes by which works of art have increasingly become devices for the generation of knowledge. In particular, on the one hand, this article deals with the phenomena of artification of real objects such as the shoe box of Gabriel Orozco, phenomena that go back to Duchamp's ready-mades and which are widespread in the last half century, and, on the other hand, the practices of artistic research that have become widespread in the last fifteen years, a phenomenon that is at the same time an artification of research. These phe-

¹ Aquest text va ser presentat el 17 de març de 2018 al XXII Congrés Valencià de Filosofia celebrat a la Universitat d'Alacant. Forma part dels resultats del projecte de recerca FFI2015-64138-P "Generating Knowledge in Artistic Research. A Meeting Point of Philosophy, Art, and Design".

nomena of cognification, which at the same time are examples of aesthetic artification in a strong sense, raise the problem of what the transformation of something into a cognitive artistic device really is. To clarify this, some ideas of Kant, Danto and Deleuze are discussed.

Paraules clau: cognificació, artificació, idea estètica, Orozco, Kant, Danto i Deleuze.
Key words: cognification, artification, aesthetic idea, Orozco, Kant, Danto, Deleuze.

A PARTIR DE LA PRIMERA DÈCADA DEL SEGLE XX, les arts han estat explorant incansablement noves formes d'expressió, nous llenguatges, nous medis i noves temàtiques. Malgrat que els moviments pioners d'aquesta exploració, les anomenades avantguardes, van acabar exhaurint-se als anys setanta, avui podem constatar que l'exploració ha continuat sota altres formes. Una d'aquestes línies exploratòries té a veure amb el que anomeno "cognificació", un terme recent que prenc en préstec de l'argot de la Intel·ligència Artificial que designa aquells processos que doten d'intel·ligència i sensibilitat objectes, gadgets i màquines. Trobem fenòmens de cognificació de l'art sempre que ens trobem amb processos de transformació de quelcom en un dispositiu cognitiu artístic. Un dispositiu cognitiu artístic és un dispositiu per a la generació de coneixement, un aparell per a la reflexió, una invitació al pensament. Un dispositiu cognitiu artístic és aquell que obre un espai de sentit amb pretensió d'intel·ligibilitat. Aquests processos de cognificació es poden observar des de fa cent anys. Els primers antecedents serien els ready-mades de Duchamp. I a partir dels anys seixanta van proliferar amb els múltiples gestos apropiacionistes que trobem des de Warhol al present. Totes aquestes pràctiques artístiques consisteixen en la transformació d'objectes extraartístics en obres d'art, en un procés que també s'anomena "artificació". En molts d'aquests casos, però no en tots en general, artificació vol dir cognificació.

Desenvoluparé aquest argument en tres passos. Per començar, i per tal d'assolir els meus propòsits filosòfics, distingiré tres grans categories d'artificació: primerament, l'artificació en el sentit feble o analògic, segonament la simple artificació institucional, i per fi l'artificació estètica², que és la més interessant des del punt de vista filosòfic. Per fer-ho, portaré una discussió sobre algunes

² En l'ús del mot "estètica" cal distingir, d'una banda, el sentit liminar o bàsic com aquella dimensió que té tot objecte o fenomen natural o cultural i que som capaços d'apreciar, capacitat que ancora en la natura, i que se'ns manifesta com una varietat de sentiments com el de la bellesa, la lletjor, etc. D'altra banda, tenim el sentit fort o reflexiu de l'estètica com una forma del pensar i, eventualment, de conèixer o comprendre que es dóna sobretot en l'experiència de l'art. Al llarg d'aquest text em referiré a l'estètica principalment en aquest darrer sentit fort o reflexiu.

de les idees d'Arthur Danto. En una segona part, tractaré de definir quina és aquesta dimensió cognitiva, que s'adhereix als objectes i els converteix en obres d'art en el sentit eminent. I finalment, en un tercer moment, després d'algunes consideracions sobre l'evolució de l'artificació des de l'època de Duchamp, consideraré l'última figura de l'esperit en aquesta evolució que és l'artificació de la recerca en les pràctiques conegudes gairebé a tot arreu com a investigació artística, investigació basada en la pràctica o, de vegades, també com a recerca estètica. Totes aquestes pràctiques contemporànies revelen un extens procés de cognificació de l'art, a més de l'artificació de certes pràctiques de recerca.

I. TRES CONCEPTES D'ARTIFICACIÓ

Tot i que el terme “artificació” es pot definir d'una manera molt general per a totes les disciplines, com ara “la transició del no art a l'art”, l'artificació, com l'ésser, “es pot dir de moltes maneres”. En contra de les posicions essencialistes que persisteixen a cercar una definició estricta del concepte d'art, és necessari recolzar el punt de vista que la pregunta correcta a formular és “Quan hi ha artificació?” (HEINICH 2012, 267). Tanmateix, mantenir un punt de vista pragmàtic, pluralista, nominalista i contextualista, que és la meua orientació, no impedeix que reconeguem que tots els significats del terme “artificació” fan referència al mateix fenomen, és a dir, l'extensió del domini o intensió de l'art que implica canvis en l'extensió de la definició de l'art, de manera que, en tota la pluralitat de fenòmens, podem identificar un nucli dur, per dir-ho així, amb algunes característiques comunes. La meua tesi, basada en exemples d'aquest nucli dur, és que l'artificació en el sentit eminent és una qüestió cognitiva, és a dir, la transformació de qualsevol cosa en art implica l'adquisició d'una dimensió cognitiva que faltava en l'original. I per a aquest moviment d'artificació específic, utilitzaré, com he dit, el terme “cognificació” pres en préstec de l'argot de la Intel·ligència Artificial.

En el sentit més feble, l'extensió del camp de l'art que anomenem “artificació” es pot produir a través de l'acostament del no art a l'art, acostament que dóna lloc a coses semblants a l'art o a quelcom que pren influències de les formes de pensar i practicar l'art. Actualment, aquestes formes d'artificació inclouen casos provinents de la gastronomia, algunes pràctiques de disseny, la moda, la decoració, l'estilisme i un llarg etcètera. Així, per exemple, el 2007, el xef català Ferran Adrià va ser convidat a la Documenta de Kassel i el seu restaurant *El Bulli* va figurar com a pavelló G de l'exposició. Això no vol dir que es considerés a Adrià un artista en sentit fort, però sí que la seva cuina exemplificava un procés d'artificació en sentit feble. Sens dubte, algunes preparacions

de la cuina avantguardista contemporània s'assemblen a obres d'art efímer, són resultat de formes d'experimentació semblants a l'art d'avantguarda. Altres àmbits d'artificació feble els trobem en els dominis més inesperats. Fins i tot s'ha parlat, per exemple, del "capitalisme artista" o de l'artificació dels negocis. Podem recordar aquí que l'actual president dels Estats Units, Donald Trump, ha contribuït a l'artificació de les maneres d'actuar i ser un empresari amb el seu llibre *The Art of the Deal* (TRUMP 1987). Sobre aquest sentit feble del terme, doncs, s'ha dit moltíssim³. Però no m'interessa aquí aquest sentit del nostre terme, sinó en el seu doble fort.

En sentit fort em refereixo a dos tipus d'operacions molt diferents. La primera és la que es pot definir com la simple artificació institucional d'objectes. Així, per exemple, després dels processos de descolonització que van seguir la Segona Guerra Mundial, un important fenomen d'artificació va ser el desplaçament de peces d'un museu a un altre. En particular, les peces pertanyents a col·leccions etnològiques o antropològiques, com màscares, vasos o fetitxes, es canvien de categoria per una nova inscripció als museus de belles arts. En aquests casos, som davant d'un funcionament polític-institucional. Hem canviat, certament, l'aspecte d'aquests objectes perquè hem canviat la nostra visió política. El que vam veure en el passat com a primitiu, com a artefacte artesanal, o amb una mera curiositat per part dels considerats com a "salvatges", a partir d'un cert moment resulta comparable a les obres de l'art occidental, i com a resultat ara ha entrat en la història universal de l'art. La història del Museu Metropolità d'Art de Nova York és paradigmàtic en aquest sentit⁴. Però la qüestió que es planteja en aquests casos és si la mirada políticament correcta implicada en aquesta operació de configuració és també una mirada estètica en sentit fort, reflexiu, i aquí la meua resposta seria: en general, no. El trasllat de peces d'un museu a un altre converteix l'artesanía en art en el sentit institucional i polític, però no en art en sentit estètic fort. Aquesta afirmació implica, per descomptat, una concepció normativa de l'art, de l'art amb "A" majúscula, que és la segona operació que vull considerar. Per tant, de moment tenim les coses que es poden assemblar a l'art (sentit feble) i les coses que són art en sentit institucional. Adreçem-nos ara a les coses que són Art en el sentit més fort.

La segona operació d'artificació en sentit fort és el que anomenaria artificació estètica. L'artificació estètica és el procés de transformar el no art en art en un sentit fort o emfàtic. Fort aquí vol dir dotar l'objecte d'una di-

³ La revista finlandesa *Contemporary Aesthetics* va dedicar un número especial monogràfic l'any 2012 al concepte d'artificació entès en aquest sentit feble: <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/journal.php?volume=49> [Consultat el 18 de març de 2018].

⁴ TOMPKINS 1918; DANZINGER 2007; HOWE 2009.

menació cognitiva. En el camp de les arts visuals, és habitual citar la *Fountain* de Duchamp com a paradigma d'aquesta operació. Una operació que no va obtenir el reconeixement del món de l'art de 1917 i que va romandre durant dècades oblidada, ignorada, o menyspreada com una ocurrència dadaïsta, fins que aquest tipus d'operacions es tornen comunes a la fi dels anys 50 i especialment als 60 del segle passat. Aquí veiem que les dues operacions d'artificació en sentit fort poden coincidir o no. La peça de Duchamp va ser durant dècades un exemple d'artificació estètica sense ser institucional. De fet, va ser Arthur Coleman Danto qui va descobrir el problema filosòfic de l'artificació estètica el 1964 visitant l'exposició de Brillo Box d'Andy Warhol, un problema pel qual va elaborar la coneguda teoria de la *transfiguration of the common place* i de l'*embodied meaning*, el que podem traduir com a significat encarnat. La posició filosòfica de Danto és cognitivista, és a dir, argumenta que el que fa que un objecte sigui o no sigui una obra d'art depèn del seu significat encarnat⁵. D'acord amb Danto, doncs, la diferència entre el cartró d'emalatge dissenyat per James Harvey per a la marca Brillo, l'apropiació artística d'Andy Warhol del disseny de Harvey coneguda com a *Brillo Box*, i l'apropiació de l'apropiació realitzada per Mike Bidlo el 1991 i el 2005 amb el nom de *Not Andy Warhol*, és una qüestió de significat i no visual (DANTO 2005). Les tres obres són visualment iguals, però difereixen en el seu significat, en allò que ens donen a conèixer. La primera, la caixa de Harvey, deia a les dones que anessin ràpidament a comprar i a utilitzar fregalls ensabonats per netejar estris de cuina d'alumini: si sou una bona mestressa de casa dels Estats Units, compreu-me! La segona, d'altra banda, deia al públic a les galeries d'art: visca els productes de la societat de consum, que també són art, quina ironia! La tercera caixa, la reapropiació de l'artista nord-americà Mike Bidlo, deia per la seva banda: el que Warhol va fer amb Harvey té un caràcter recursiu, així que jo puc fer-ho també i fer-me ric i famós com ell.

Danto, tanmateix, era essencialista pel que fa a la definició de l'art. Molt significativa és la posició de Danto en relació a la distinció que he introduït entre simple artificació institucional i artificació estètica. Per a Danto, la distinció entre l'art i la resta de la realitat és "filosòficament inflexible" i, per tant, el simple artefacte institucional no produeix veritables obres d'art. En un text rellevant sobre l'art africà que pertany al llibre *Beyond the Brillo Box*, una col·lecció de textos publicats el 1992 i il·lustrada per l'obra "Zande Hunting Net"⁶, Danto afirma que "la distinció entre art i realitat, com la distinció entre

⁵ He examinat el cognitivisme de Danto en el meu text (VILAR 2016).

⁶ "Art and Artifact in Africa" (DANTO 1992, 86-112).

obres d'art i artefacte, és absoluta “ (DANTO 1992, 94). La xarxa de pesca Zandé és un simple artefacte, una artesanía, no una obra d'art, com totes les peces africanes que es troben avui als museus, perquè

Degut a com s'apareixen a l'ull sensible, a causa de les semblances estètiques a les obres d'art de la nostra pròpia tradició, potser és inevitable que veiem com obres d'art objectes que no gaudeixen d'aquest estatus en les societats d'on provenen. Aquests, si són artefactes allí, són artefactes aquí, independentment de les similituds externes que poguessin derivar al que hem convertit en obres d'art en la nostra pròpia cultura. Ser una obra d'art, he argumentat, és encarnar un pensament, tenir un contingut, expressar significats, encara que els objectes... poden assemblar-se a obres d'art molt avançades en la nostra pròpia cultura, perquè no són obres d'art i les semblances són una il·lusió estètica (DANTO 1992, 112)

Tot i que la teoria de Danto és enginyosa i es mou en la direcció correcta, com tothom sap, és totalment insuficient. Insuficient perquè el fet que qualsevol objecte cultural tingui un significat i, per tant, un significat encarnat, no el transforma automàticament en una obra d'art. Un bitllet de vint euros és un significat encarnat, fa sensible un pensament sobre el valor de canvi i algunes creences polítiques sobre la Unió Europea, però aquest bitllet pot ser una obra d'art només sota certes condicions afegides a la seva existència quotidiana com a mitjà de pagament. Aquestes condicions són, d'una banda, institucionals, és a dir, han de participar “en una atmosfera conceptual. Un ‘discurs de raons’, compartit amb els artistes i amb els altres que conformen el món de l’art” (DANTO 1992, 5). Però, d'altra banda, depenen de la dimensió cognitiva de les obres i no de la dimensió estètica entesa com a valoració de les qualitats estètiques visibles de la peça.

A més de la debilitat del seu essencialisme, el problema del cognitivisme de Danto és la forma en què va entendre el que acabo d'anomenar “dimensió estètica” de l'art, perquè estava massa preocupat per la qüestió de l'art com a objecte de coneixement o reconeixement —val a dir, pel problema de la identificació de l'art— per esbrinar què diferencia les obres d'art d'objectes reals o meres representacions. En resum, Danto es va preocupar molt de conèixer l'art, i molt poc sobre l'art com a mitjà de coneixement, com a forma d'entendre certs aspectes del món. Segons la reconstrucció de Noël Carroll de la posició de Danto a la *Transfiguració*

quelcom X és una obra d'art si i només si

(a) X té un tema (és a dir, X és sobre alguna cosa)

(b) sobre el qual X projecta certa actitud o punt de vista (això pot ser descrit com que X té un estil)

- (c) mitjançant el·lipsis retòrica (generalment el·lipsis metafòriques)
- (d) les quals el·lipsis, al seu torn, inciten a la participació del públic a omplir el que falta (una operació que també es pot anomenar interpretació)
- (e) on les obres en qüestió i les seves interpretacions requereixen un context artístic-històric (generalment especificat com un rerefons de teoria històricament situada) (CARROLL 2012, 119)

Les obres d'art, per tant, segons Danto, expressen un punt de vista que el públic i la crítica han d'identificar correctament en un món de l'art (un ambient de teoria, d'història de l'art, un món articulat de raons, segons les seves definicions⁷). Al costat de l'exemple de la *Brillo Box* warholiana, al seu llibre *Transfiguració* Danto proposa l'exemple del *Retrat de Madame Cézanne* i l'apropiació realitzada per Roy Lichtenstein en 1962 d'un gràfic d'anàlisi d'aquesta obra realitzat per l'historiador de l'art formalista Erle Loran el 1943. Però tota la discussió d'aquest exemple porta a la identificació del punt de vista dels artistes, és a dir, en aquest cas, que a Cézanne no li agradava molt la seva dona, la seva mirada sobre ella és freda, llunyana i deshumanitzadora. El que el públic ha de fer és identificar què és cada obra i trobar la interpretació correcta, cosa que només es pot fer des de la teoria correcta, quelcom possible mercès al context històric. El públic ha de fer un treball cognitiu sobre les obres, una interpretació. Però el valor cognitiu de l'art rau només en això? Si reflexionem una mica sobre l'encertada reconstrucció de Carroll veurem que la dimensió cognitiva no s'exhaureix a identificar la interpretació correcta. Certament, les obres d'art ens conviden a posar-nos en el punt de vista del trop (normalment una metàfora, però no sempre, i en les pràctiques contemporànies cada cop menys) proposat per l'artista, ens conviden a veure alguna cosa nova o veure alguna cosa de manera nova. Les obres d'art són representacions transfigurades que il·luminen aspectes del món i, en aquest sentit, són instruments de coneixement, encara que no tinguem gaire clar de quina mena de coneixement es tracta. Posem un exemple. Avui sabem, gràcies a les recerques dels historiadors, que la famosa obra de Goya *Perro semihundido* té una interpretació correcta que és que el gos està observant uns ocells volant que en el curs del temps s'han esborrat. Ho sabem per unes fotos fetes per un francès el 1873 abans del trasllat de la peça des de la Quinta del Sordo on formava part de la decoració de les parets al Prado⁸. Pot ser molt interessant conèixer aquests fets, però la grandesa d'aquesta peça rau en una altra cosa, a saber, que per accidents històrics s'ha convertit en una màquina de pensar, en una obra metafísica que fa pensar.

⁷ Vegeu el meu llibre (VILAR 2005).

⁸ Torrecillas (1991). Vegeu també Bozal (2005).

Cap al final de la seva vida, però en part gràcies a les observacions de Diarmuid Costello⁹, Danto descobreix que l'obra de Kant, l'estètica del qual ha rebutjat tota la seva vida per la creença que l'estètica no forma part de la definició d'art, conté una perla filosòfica que ignora i que apropa la seva filosofia de l'art a la filosofia kantiana, a saber, la tesi que les obres d'art del geni presenten una "idea estètica", una tesi similar a la seva idea del *embodied meaning*. En l'article "Embodied Meanings, Isotypes, and Aesthetical Ideas", i en el seu últim llibre *What Art Is*,¹⁰ Danto reconeix l'afinitat de les seves tesis amb la filosofia de l'art kantiana. Però, de nou, Danto ignora aspectes centrals de la tesi kantiana. Recordem la definició kantiana d'idea estètica tal com la trobem al paràgraf 49 de la *Crítica de la facultat de jutjar*:

Per *idea estètica* entenc aquella representació produïda per la imaginació que fa pensar molt sense que, tanmateix, cap pensament determinat, val a dir, cap *concepte*, pugui resultar-hi adequat ni, consegüentment, cap llenguatge pugui abastar-la ni fer-la intel·ligible. És fàcil de veure que és el contrari (el *pendant*) d'una *idea de la raó*, que, inversament, és un concepte respecte al qual cap *intuïció* (que és una representació de la imaginació) no pot resultar adequada (KANT 2004, 318)

Aquest "fa pensar molt sense que, tanmateix, cap pensament determinat, val a dir, cap *concepte*, pugui resultar-hi adequat" és la clau de la qüestió, clau en la qual Danto no havia fixat la seva argumentació. És a dir, la gran dimensió cognitiva de les obres d'art no és solament que ens proposin un punt de vista, sinó que les obres d'art ens conviden a pensar molt, són dispositius per rumiar, són invitacions a la reflexió i, per tant, al coneixement. Aquí rau la força cognitiva de les obres d'art, com també és el cas en les obres de filosofia, i la seva diferència específica amb altres formes de conèixer, singularment les de les ciències. És possible que Danto no se sentís còmode amb la conclusió de Kant segons la qual les idees estètiques no podran ser exhaurides per cap llenguatge. Això significa que la interpretació és inescapable, i que per a Danto, que sempre havia cregut que la crítica i la interpretació tenien a veure amb la veritat, hauria d'haver semblat una conseqüència inacceptable. "Cerquem la veritat de l'art com a tal, a tot arreu i en tot moment", escriu l'últim Danto, repetint un mantra que recorre la seva obra de principi a fi.¹¹

⁹ Costello (2004 i 2008).

¹⁰ Danto (2007 i 2013).

¹¹ Danto (2013, 130), criticant la deconstrucció, afirmava: "Deconstruction has just become a slogan for people. It's difficult to see what it means. I'm pretty sure most of it has to be false, that is to say, the idea of interpretation being endless, there being no such thing as truth. I think interpretation is fine, and there had better be something like truth", entrevista a Borradori (1994, 101).

La meva conclusió provisional és, en aquest punt de l'argumentació, que quan s'ha de tractar un fenomen d'artificiació en el sentit més fort i, per tant, una artificiació estètica, no només ens trobem enfront d'un significat encarnat, amb l'expressió d'un punt de vista, sinó davant d'allò que Kant va anomenar *una idea estètica*. Amb aquesta afirmació passo al segon moment de l'argumentació.

2. ARTIFICACIÓ COM A COGNICIÓ

Com he dit al començament, anomeno 'cognificació' el procés d'artificiació estètica considerat des de la seva dimensió cognitiva i tractaré de definir en què consisteix aquesta dimensió cognitiva que s'adhereix als objectes convertint-los en obres d'art en el sentit més elevat. La paraula "cognificació" s'utilitza en anglès per referir-se als processos que gràcies a la Intel·ligència Artificial transformen tota mena d'artefactes —electrodomèstics, robots, cotxes, etc.— en cada vegada més intel·ligents i sensibles. Crec que traslladar aquest terme del món de la IA al món de l'art pot ser productiu. Així que la meua tesi és que artificiació en el sentit més estricte és un procés cognificació, és a dir, la transformació d'un objecte o artefacte estúpid, sense esperit, en un dispositiu cognitiu artístic. I això vol dir, en la meua opinió, dues coses que estan relacionades amb la distinció entre els conceptes de pensament i de coneixement. Com Kant va apuntar en la *Crítica de la raó pura* (BXXVII) es poden pensar moltes coses sense conèixer-les. El coneixement estètic és sens dubte plural: pot ser proposicional o no, pot ser subjectiu, pràctic, concret o el contrari, fins i tot pot ser una creença vertadera i justificada.

Així, en primer lloc, la cognificació significa convertir un objecte en una màquina de pensar, en un dispositiu de pensament, en una invitació al coneixement. Una obra d'art és un dispositiu per a la reflexió estètica. Dit en kantiana, podem afirmar que l'artificiació com a cognificació significa encarnar una idea estètica sobre qualsevol suport sensible per transformar-lo en un dispositiu per a la reflexió, transmutar-lo en una cosa que *dóna molt que pensar*.

En segon lloc, de vegades i només de vegades, cognificació significa no sols crear una màquina de pensar, sinó a més a més transformar l'objecte en vehicle de transmissió de coneixement. De vegades hi ha obres que contenen coneixements reals susceptibles de discussió i falsificació racionals. Certament, aquesta última possibilitat és infreqüent i, en tot cas, sempre pressuposa el primer significat del terme cognificació, és a dir, que l'objecte es converteix en un dispositiu per a la reflexió. Les obres d'art són, per tant, portals que poden obrir camins al coneixement, però en general no són un coneixement

incorporat. En termes de Danto, en general, les obres son *embodied meanings*, no pas *embodied knowledges*. Més aviat plantegen qüestions, estimulen preguntes, qüestionen el nostre sentit comú i animen a buscar noves certeses i creences quan ens obliguen a abandonar les antigues. Tanmateix, de vegades, sí que contenen coneixements contrastables, casos aquests que deixem per a la darrera secció.

Posaré un parell d'exemples senzills: la caixa de l'artista conceptual mexicà Gabriel Orozco i les captures d'Instagram de Richard Prince. Per a la Bienal de Venècia de 1993, Orozco va col·locar a la planta del Aperto (el passadís de l'Arsenal) una caixa de sabates buida. L'ús de la caixa de sabates inicialment podria ser vist com una cosa ja feta, però, per contra, la utilització per part d'Orozco d'aquest element tenia com a fi atreure l'atenció de l'espectador sobre el seu entorn. Col·locar un objecte tan familiar en un emplaçament normalment buit com és un passadís permet més consciència del que és i no és l'espai. Benjamin Buchloh va escriure sobre aquest treball: "Les raons de l'atracció discreta i irresistible d'un objecte completament banal són, és clar, moltes; però una primera explicació podria trobar-se en el fet que la presentació d'un contenidor buit, més que l'objecte en si, traça el canvi real del valor d'ús al valor d'exposició que s'ha produït en el conjunt de la cultura" (BUCHLOH 2006, 177). Per tant, per a Benjamin Buchloh l'obra fa pensar en el valor. Per a un altre espectador potser suggereix una altra cosa relacionada amb l'espai públic. I per a un tercer potser fa pensar en un sistema d'emmagatzematge. Al meu entendre, en definitiva, ens trobem davant un exemple d'artificiació com a cognificació en el sentit fort: transmutar un objecte útil i mundà com una caixa de sabates en una màquina de pensar.

Tres quarts del mateix podem dir de la recent obra, de 2015, de l'artista nord-americà Richard Prince consistent en una col·lecció de captures de pantalla d'Instagram, ampliades i reproduïdes com si fossin quadres de mida mitjana al preu de 100.000\$ la unitat. Les obres mostren *selfies* de joves de diversos gèneres, variades estètiques i en actituds diferents, als quals Prince afegeix sempre algun petit comentari. Titulada *New Portraits*, la sèrie és una típica apropiació que transmuta els *selfies* en dispositius cognitius perquè el públic pensi en les xarxes, els *selfies*, la joventut i els canvis culturals (o el que a cadascú se li acudeixi). Com que no va demanar permís a cap de les persones que apareixen en les captures de pantalla, Prince té ara un plet monumental als tribunals, però en qualsevol cas el que els tribunals han de dirimir és de qui són els drets d'imatge, el copyright i, és clar, els diners, però ningú no qüestiona que les peces siguin obres d'art, i ho són perquè són dispositius cognitius artístics. En d'altres paraules: aquestes obres encarnen idees estètiques. Però un cop dit això, realment, en què consisteix una idea estètica? Crec que aquí ens trobem amb un doble moviment.

En primer lloc, sensibilitzar una idea estètica, encarnar-la en un suport sensible, significa obrir un espai de sentit amb una pretensió d'intel·ligibilitat.¹² Crec que això és el que volia dir Danto amb la seva expressió *embodied meaning*. Una obra d'art és sempre un espai d'intel·ligibilitat, la qual cosa vol dir que porta un sentit al món que depassa el mer suport sensible. Aquesta obertura de sentit se'ns presenta com una pretensió d'intel·ligibilitat, és a dir, com un signe que pretén comunicar quelcom sobre quelcom a algú. L'experiència de l'obra és la d'enfrontar aquesta pretensió d'intel·ligibilitat i tractar de trobar un sentit, de fer una interpretació.

En segon lloc, en una obra o projecte artístic, una idea estètica està cristal·litzada en una forma simbòlica peculiar. Una equació de la física és una forma simbòlica, però no encarna una idea estètica llevat que no formi part d'una obra d'art.¹³ Com definir aquesta peculiar forma simbòlica? Anirem a buscar ajuda a la filosofia francesa contemporània. Exactament dos-cents anys després que Kant formulés la seva tesi sobre les idees estètiques, el filòsof francès Gilles Deleuze, en la darrera part de la seva vida, preguntant-se per les diferències entre art, ciència i filosofia, i per la naturalesa de cadascuna d'aquestes pràctiques, va inventar-se el concepte de "percepte" (i el d'"afecte" que hi va connectat), un concepte que, tot i que Deleuze no ho va afirmar explícitament, és una reconceptualització de la noció kantiana de la idea estètica.¹⁴ La seva tesi era que les tres pràctiques esmentades creen o inventen idees. Així, per exemple, les idees científiques les va anomenar *funcions*, mentre que les idees filosòfiques les denominava *conceptes*. Els científics inventen funcions com les equacions de la teoria general de la relativitat són funcions de l'espai, el temps i la massa, o la teoria de l'evolució en termes d'adaptabilitat dels organismes vius als entorns canviants. Els filòsofs, per la seva banda, creen conceptes. Per exemple, ell mateix creia que havia contribuït a la filosofia creant conceptes com ara "cos sense òrgans", "plec", "rizoma" o "imatge-moviment" i "imatge-temps", igual que Plató va crear el concepte d'idea o Leibniz el de mónada. Els artistes no creen ni funcions ni conceptes. Els artistes són els que creen *perceptes*. Els perceptes, que no s'han de confondre amb percepcions, són "conjunts de percepcions, sensacions que sobreviuen a les persones que les experimenten". Els perceptes pictòrics, per exemple, inventats pels impressionistes o per Francis Bacon, estan arrancats de les percepcions, a les quals retorcen per esdevenir alguna cosa duradora, alguna cosa independent de la subjectivitat del receptor. La tesi universal de Deleuze és que els perceptes ja no són percepcions, sinó que

¹² Per a aquesta qüestió vegeu el meu llibre (VILAR 2005, cap. 5: "Intel·ligibilidad").

¹³ Vegeu Vilar (2017, 96 i ss).

¹⁴ Els textos més importants són l'*Abécédaire*, lletra I, i el darrer capítol de *Qu'est-ce que la philosophie?*

són independents i van més enllà de qualsevol experiència. D'aquesta manera, cada obra d'art ha encarnat un percepte que s'ofereix al pensament del receptor perquè el pugui experimentar, però quan això ha passat, el percepte és encara allà obert indefinidament a noves experiències. L'art, contràriament a la filosofia, pensa a través dels perceptes, és a dir, que l'art és una forma de pensar amb els sentits: pensar amb les mans, pensar amb els ulls, pensar amb les orelles. Encara que no podem ampliar aquí per detallar aquesta noció deleuziana, crec que el que he dit és suficient per esbossar la línia argumentativa que proposo. En resum, produir obres d'art és produir formes simbòliques reflexives. Kant les va anomenar idees estètiques, Danto els va designar com a significats incorporats en el marc de la seva teoria, i Deleuze, per la seva banda, va triar els conceptes de percepte i afecte.

Ara arribo al meu tercer i últim pas.

3. L'ARTIFICACIÓ DE LA RECERCA

Durant els últims quinze anys d'evolució de l'art contemporani, es pot percebre que hi ha hagut un moviment progressiu cap a la cognificació de l'art. L'art com a màquina de pensar ha anat substituint l'art com a mer dispositiu de generació d'afectes, i l'artista d'avantguarda subvertidor de valors s'està convertint en un generador de coneixements. Avui dia gairebé tots els artistes es consideren a sí mateixos investigadors, els projectes artístics són considerant projectes de recerca, els programes de formació artística de centres acadèmics de tot el món porten en el títol la paraula "investigació", i fins i tot són avui comuns els programes de doctorat en arts i disseny on les tesis doctorals són projectes artístics o de disseny. Cada cop és més evident, per tant, que la comprensió de l'art com a forma de generació del coneixement es troba en un procés de generalització.¹⁵ Així doncs, l'última figura de l'esperit de l'artificació en el sentit fort, estètic és, sens dubte, l'artificació de la recerca. Hal Foster ja va identificar aquesta tendència als anys noranta del segle passat en el seu text "The Artists as Ethnographer". Des d'aleshores l'artista etnògraf, l'artista antropòleg, l'artista historiador, l'artista polítòleg o sociòleg s'han convertit en figures tan comuns avui dia com en un altre moment ho van ser el pintor de la cort o l'artista bohemí.

Vull acabar citant tres exemples de pràctiques de recerca artística contemporànies que ho són no només en el sentit de la cognificació com a generació de màquines de pensar, sinó que també són exemples d'artificació de la

¹⁵ Vegeu Vilar (2017).

investigació en el sentir més fort, és a dir, de la producció de veritable coneixement, de conjectures refutables, de proposicions discutibles i refutables.

El meu primer exemple és Hito Steyerl, l'artista més influent del món segons la llista 2017 ArtNews,¹⁶ professora de la Universitat d'Arts de Berlín i potser la més reconeguda dels artistes que treballen en el camp de la investigació artística en el sentit més estricte. Deixeble de Haroun Farocki, amb un doctorat en Filosofia de l'Acadèmia d'Arts de Viena, va començar a adquirir fama amb un projecte d'investigació a la ciutat de Linz, com a part de les activitats que van tenir lloc en la celebració com a Capital Cultural Europea de l'any 2009. El projecte, titulat "Der Bau unter uns - Dekonstruktion eines Gebäudes" [L'edifici entre nosaltres - la desconstrucció d'un edifici] era una investigació de l'edifici que alberga Kunstuniversität, la facultat de belles arts de la Universitat de Linz, Àustria. Es tracta d'un edifici de la Segona Guerra Mundial a la Hauptplatz, la plaça principal de la ciutat. Steyerl va estudiar-ne els antecedents, la història de les persones que la van construir i també els materials utilitzats a l'edifici. La recerca va revelar que la construcció va ser duta a terme per treballadors forçats estrangers i que alguns dels antics habitants del lloc van ser perseguits, desposseïts i assassinats. Durant la investigació, també va aparèixer que algunes de les pedres de l'edifici es van produir a la famosa pedrera del camp de concentració de Mauthausen, on van morir milers de persones. Per tant, la "desconstrucció" de la història d'aquest edifici va mostrar que els treballadors que la van construir eren presoners del camp de concentració de Mauthausen, incloent republicans espanyols que van fugir al final de la guerra civil el 1939, que foren detinguts per la Gestapo a la França ocupada, lliurats als nazis pel règim de Vichy i deportats als camps d'extermini. L'edifici, per altra banda, era part dels plans del Führer per a l'expansió i l'ennobliment de la seva ciutat natal, on Hitler tenia grans projectes. Steyerl va fer sortir tota la història oculta a les parets i fins i tot en els radiadors encara en ús, i com una metàfora d'aquest descobriment va fer una intervenció a la façana (diguem-ne *falsa*), acompanyada d'una exposició de vídeo i runa a l'interior. Les seves pròpies reflexions, en un article que es va fer famós sobre "l'estètica de la resistència", aclareixen:

hi ha almenys dues maneres diferents de descriure aquest edifici. De cadascuna de les pedres usades a l'edifici es pot dir que va assolir la seva forma d'acord amb el paradigma de l'arquitectura neoclàssica, la qual cosa seria la descripció oficial donada sobre l'edifici mateix. O bé pot ser descrita com havent estat produïda molt probablement per un picapedrer del cap de concentració de Mauthausen que probablement havia estat un combatent republicà espanyol. La conclusió

¹⁶ https://artreview.com/power_100/ [Consultat el 20 de març de 2018].

és òbvia: una i la mateixa pedra pot ser descrita des del punt de vista d'una disciplina que classifica i anomena. Però també pot ser llegida com una traça d'un conflicte reprimat (STEYERL 2010, 31-2)

El projecte artístic de Hito Steyerl va generar, doncs, un coneixement proposicional sobre la història oculta d'un important edifici a la ciutat de Linz, al mateix temps que va posar a aquesta ciutat —que no va reaccionar de manera gaire positiva, com és habitual en una Àustria que, a diferència d'Alemanya, no va treballar gens ni mica el seu passat nazi— i a la universitat de les arts davant d'un mirall inesperat que requeria una reflexió crítica. Per a professors i estudiants, descobrir aquest passat ocult a les seves aules i despatxos va ser molt xocant i provocador, generant una reflexió sobre les condicions ignorades de la producció i la recerca artística.

El segon exemple que volia adduir és *Forensic Architecture*, el grup internacional fundat el 2010 al Goldsmith's College de Londres, liderat per Eyal Weizman i integrat per arquitectes, artistes, cineastes i periodistes d'investigació que analitzen crims de guerra i violacions dels drets humans a través de mitjans estètics com anàlisis arquitectòniques, animacions i models 3D que pretenen donar proves per a eventuais procediments judicials en el context de conflictes armats i lluites polítiques. Aquestes evidències es presenten en marcs polítics, jurídics i judicials, inclosos els tribunals internacionals, comissions de veritat i fòrums per al desenvolupament humà i mediambiental, així com en institucions artístiques com ara museus i centres d'exhibició.

La paraula *Forensics* té el seu origen en el terme “forensis” que és la paraula llatina que significa “pertanyent al fòrum”. El fòrum romà era un espai multidimensional de negociació i recerca de veritat en què els humans i els objectes participaven en la política, el dret i l'economia. Amb l'arribada de la modernitat, el significat de la paraula forense en català s'ha desplaçat per referir-se exclusivament als tribunals i l'ús de la medicina, i avui com a ciència al servei de la llei. L'ús actual de la medicina forense, amb les seves representacions populars, ha esdevingut cada cop més central en la forma en què els estats controlen policialment i governen els seus ciutadans. El grup *Forensic Architecture* intenta recuperar una dimensió crítica de les pràctiques forenses o mèdico-jurídiques, és a dir, de recuperar el seu potencial polític. Així, en una recent exposició al Museu d'Art Contemporani de Barcelona,¹⁷ s'hi podien trobar diversos projectes d'aquesta “estètica investigadora” (*investigative aesthetics*) com ells l'anomenen. Per exemple: *Rafah: Black Friday*, un informe sobre les operacions de guerra a Rafah, a la Franja de Gaza; *Ground Truth*, testimonis de

¹⁷ <https://www.macba.cat/ca/expo-forensic-architecture> [consultat el 20 de març de 2018]

desposseïció, destrucció i retorn a Naqab, Negev; *M2 Hospital*, sobre els atacs oficials a l'hospital M2 d'Alep, Síria; *Ecocide in Indonesia*, un projecte destinat a proporcionar proves per a casos de jurisdicció universal sobre els delictes contra el medi ambient. I alguns altres. Cada projecte ha estat una contribució al coneixement dels crims contra els drets humans, és a dir, cada projecte vol saber com van passar aquests crims i per quins mitjans. Per exemple, diversos bombardejos de l'exèrcit israelià utilitzant bombes especials que no esclaten en entrar en contacte amb les parets d'un edifici, sinó una fracció del segon després, quan el projectil ja es troba a l'interior després d'haver perforat la paret, la qual cosa augmenta l'eficàcia del seu poder mortal per matar i ferir a les persones que es troben dins dels edificis.

Es pot preguntar què té a veure la investigació forense amb l'estètica. La resposta d'Eyal Weizman en les seves pròpies paraules és que l'estètica és generalment vista com quelcom per a i per l'humà, quelcom relacionat amb els sentits, però aquí no són els sentits humans en el sentit ordinari sinó la "capacitat sensorial de la matèria mateixa". És el mode com la matèria pot detectar, registrar i respondre no només al contacte i l'impacte, sinó també a les influències en el seu entorn i la seva presència a distància. La matèria es pot considerar com un sensor estètic en la mesura que les seves mutacions registren les transformacions, les fluctuacions, les variacions i les diferències en el si de camps de la força... Però la dimensió estètica de la investigació forense no és simplement un retorn a una estètica prekantiana en què l'objecte sensorial es prioritza sobre el subjecte sensible, sinó una combinació dels dos " (WEIZMAN 2014, 14-5). La dimensió estètica aquí es compon de dos nivells. La primera es basa en el descobriment de materials i la seva exposició davant d'un fòrum. La segona reagrupa les tècniques i tecnologies que permeten el seu estudi, la seva interpretació i, finalment, la seva exposició davant del fòrum (WEIZMAN 2014, 15).

El tercer i darrer exemple és el projecte de recerca artística proposat per l'artista alemanya Maria Eichhorn a la Documenta 14 de l'any 2017, projecte que porta el nom de *Rosa Valland Institute*.¹⁸ L'Institut Rose Valland és un projecte artístic interdisciplinari independent. Investiga i documenta l'expropiació de les propietats de la població jueva d'Europa i l'impacte permanent d'aquestes confiscacions. L'institut porta el nom de la historiadora de l'art Rose Valland, que va registrar secretament detalls del saqueig nazi durant l'ocupació alemanya de París. Després de la guerra, va treballar per a la Commission de Récupération Artistique francesa (Comissió per a la Recuperació de les Obres d'Art) i va tenir un paper decisiu en la restitució de les obres d'art saquejades pels nazis. Basant-se en els coneixements obtinguts dels anteriors projectes d'exposició de

¹⁸ <http://www.rosevallandinstitut.org/> [Consultat el 18 de març de 2018].

Maria Eichhorn *Restitutionspolitik / Política de la restitució* (2003) i *In den Zeltten...* (2015), l'Institut Rose Valland es dedica a la qüestió de les propietats sense resoldre i de les relacions de propietat des del 1933 fins al present. L'Institut investiga qüestions fonamentals sobre la propietat de les obres d'art, terrenys, béns immobles, actius financers, negocis, objectes i artefactes mòbils, biblioteques, treballs acadèmics i patents que van ser robades als seus propietaris jueus a Alemanya i als territoris ocupats durant l'època nazi i que, a dia d'avui, encara no s'han retornat. L'Institut Rose Valland es va presentar públicament al març de 2017 amb una convocatòria de treballs centrats en el tema de la propietat d'Orfes a Europa. Amb la convocatòria oberta sobre la qüestió de la propietat il·legal a Alemanya, l'Institut continua les seves activitats. L'Institut Rose Valland apel·la al públic per investigar el botí nazi que pot existir en propietats heretades i enviar les conclusions a l'Institut. L'Institut es va fundar amb motiu de la documenta 14 i va tenir la seva seu a la Neue Galerie de Kassel entre el 10 de juny i el 17 de setembre de 2017. De manera semblant al projecte *Forensic Architecture*, aquest Institut recull informació i genera coneixement sobre fets que després pot servir davant de tribunals en processos de restitució de la legítima propietat. No sols és un dispositiu per a la reflexió, sinó que també genera coneixements corroborables i amb pretensió de validesa davant dels tribunals.

En conclusió, aquí tenim tres exemples de projectes artístics que són dispositius per pensar que al mateix temps aporten vertaders i justificats coneixements. Sembla que és un fet que la cognificació de l'art és una clara línia evolutiva dins del complex món de l'art del darrer mig segle, i que l'artificació de la investigació productora de coneixement, que fins ahir era un domini exclusiu de la ciència i les pràctiques judicials i policials, és la darrera figura espiritual d'aquest desenvolupament. La recerca artística no és un episodi transitori, sinó que ha vingut per quedar-se com una pràctica artística en el sentit més fort.

BIBLIOGRAFIA

- BORRADORI, G. 1994, *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press.
- BOZAL, V. 2005, *Francisco de Goya, vida y obra*, 2 vols., Madrid: Tf Editores.
- BUCHLOH, B. H. 2006, "Gabriel Orozco: Sculpture as Recollection," a *Gabriel Orozco*, Thames & Hudson.
- CARROLL, N. 1993, "Essence, Expression, and History: Arthur Danto's Philosophy of Art", a M. ROLLINS (ed.) 2012, *Danto and His Critics*, 2a ed., Cambridge: Blackwell, 118-45.
- COSTELLO, D. 2004, "On Late Style: A. Danto's *The Abuse of Beauty*", *British Journal of Aesthetics*, 44: 424-39 (esp. 428).
- COSTELLO, D. 2008, "Kant and Danto, Together at Last?", a K. STOCK i K. THOMSON-JONES (ed.), *New Waves in Aesthetics*, Palgrave MacMillan, 244-66. [Reimprès a M. ROLLINS (ed.) 2012, *Danto and his Critics*, 2a ed., Wiley-Blackwell, 153-71.
- DANTO, A. C. 1992, *Beyond the Brillo Box. Visual Arts in Post-historical Perspective*, Los Angeles i Londres: University of California Press.
- DANTO, A. C. 2005, "Tres Brillo Boxes: cuestiones de estilo", a DANTO *et al.*, *Estética después del fin del arte*, Madrid: Machado, 19-40.
- DANTO, A. C. 2007, "Embodied Meanings, Isotypes, and Aesthetical Ideas", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 65: 121-29.
- DANTO, A. C. 2013, "Kant and the Art Work", a *What Art Is*, Yale University Press, 116-34.
- DANZINGER, D. 2007, *Museum: Behind the Scenes at the Metropolitan Museum of Art*, Nova York: Viking.
- DELEUZE, G. 2004, *L'Abécédaire*, amb C. PARNET, 3 DVD, París: Editions Montparnasse.
- DELEUZE, G. 1991, *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Editions de Minuit.
- HEINICH, N. i SHAPIRO, R. 2012, *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*, París: Editions de l'EHESS, 267.
- HOWE, W. i KENT, H. W. 2009, *A History of the Metropolitan Museum of Art. Vol. 1*. Memphis: General Books.
- KANT, I. 2004, *Crítica de la facultat de jutjar*, trad. de J. JAQUES, Barcelona: Edicions 62.
- STEYERL, H. 2010, "An Aesthetic of Resistance. Artistic Research as Discipline and Conflict", *Mahkuzine* 8, pp. 31-37 (url = http://www.mahku.nl/download/MAHKUzine08_web.pdf) [consultat el 20 de març de 2018]. Reimprès a STEYERL 2017, *Duty Free Art. Art in the Age of Planetary Civil War*, Londres: Verso, 75-99.

- TOMPKINS, C. 1989, *Merchants & Masterpieces: The Story of the Metropolitan Museum of Art*, Nova York: Henry Holt and Company.
- TORRECILLAS FERNÁNDEZ, M. C. 1991, “Las pinturas de la Quinta del Sordo fotografiadas por J. Laurent”, *Boletín del Museo del Prado*, t. XIII, 31: 57-69.
- TRUMP, D. 1987, *The Art of the Deal*, Nova York: Random House.
- VILAR, G. 2005, *Las razones del arte*, Madrid: Machado.
- VILAR, G. 2016, “Was Danto a Cognitivist? Art and Knowledge in Danto’s Philosophy of Art”, S. CASTRO y F. PÉREZ CARREÑO (ed.), *Arte y Filosofía en Arthur Danto*, EDITUM: Murcia, 31-45.
- VILAR, G. 2017, “El valor cognitivo del arte”, a PÉREZ CARREÑO, F. (ed.), *El valor del arte*, Madrid: Machado, 77-108.
- WEITZMAN, E. 2014, *Forensis: The Architecture of Public Truth*, Nova York i Berlin: Sternberg Press.

SERGIO GARCÍA-RODRÍGUEZ¹
Universitat de les Illes Balears

Descartes y los frutos de la mecánica: la conquista de la buena vida terrenal

Descartes and the fruits of mechanics: the conquest of the earthly good life

Recibido: 2/3/2017. Aceptado: 25/7/2018

Resumen: El proyecto de Descartes profesa un notable interés encaminado al dominio de la naturaleza que, en última instancia, debe conducir al sujeto a *vivir la mejor vida posible*. A este propósito se dirigen los distintos frutos, resultado de la ciencia cartesiana: Medicina, Moral y Mecánica. El presente artículo analiza los frutos de la mecánica a fin de determinar su papel respecto a la consecución de una buena vida. Para ello se analizará el tipo de bien de que nos provee la mecánica, así como los distintos instrumentos que permiten su consecución.

Abstract: The Cartesian project professes a remarkable interest in the mastery of nature which, ultimately, leads the subject to live the best possible life. The various fruits of the philosophical tree which result from the Cartesian science —Medicine, Moral and Mechanics— are directed to this purpose. This paper analyzes the fruits of mechanics in order to determine its role in the achievement of a good life. For this purpose, it will be analyzed the kind of good which mechanics provides us and the various instruments necessary to achieve it.

Palabras clave: artefactos, artesanos, bienes terrenales, buena vida, comodidad, Descartes, frutos de la mecánica.

Keywords: artifacts, craftsman, Descartes, comfort, earthly goods, fruits of mechanics, good life.

¹ Contacto: grsergio91@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

LA MODERNIDAD INSTAURA la radical variación de la forma en que el sujeto concibe su papel en el mundo, cuya consecuencia última radicará en la profunda transformación del ideal de vida hacia la revalorización de la existencia terrenal. En esa misma línea, el proyecto de Descartes, lejos de constituir una aspiración meramente teórica vinculada a la obtención de conocimiento como meta última, está dirigido hacia la búsqueda de la *buena vida* (AT IV, 228; VI, 22; IX-B, 13).² El sujeto cartesiano representa el triunfo de las pretensiones renacentistas, cuyo fin no se circunscribe a la mera preservación de la vida sino a la conquista de la *mejor vida terrenal posible*, orientando, en consecuencia, su conocimiento teórico hacia fines prácticos bajo la máxima baconiana “el conocimiento es poder”. Se trata, en definitiva, del triunfo del sujeto activo renacentista:

contra el ascetismo del Medioevo, contra la tendencia ascética del mundo antiguo; la vida monástica cristiana y la rigidez estoica son criticadas con idéntica vivacidad. Y, para esta lucha terrenal, se busca una recompensa terrenal; la individualidad, que quiere afirmarse por cualquier medio, desea extenderse en el tiempo y el espacio, desea dilatarse y romper los límites que la suerte del hombre ha establecido³

En este sentido, la ciencia representa para Descartes la praxis responsable de concedernos el conocimiento con el que “hacernos como dueños y poseedores de la Naturaleza”.⁴ El símil del árbol de la filosofía expuesto en los *Principios* (AT IX-B, 15) no hace sino constatar este hecho: que el proyecto científico cartesiano se encamina hacia una traslación práctica, centrada en la búsqueda de resultados que se materialicen en nuestras vidas. Así, siguiendo esa imagen, se percibe cómo del tronco —que representa la física— brotan tres ramas: Moral, Medicina y Mecánica. Dichas disciplinas serán importantes por los frutos que nos permitan conquistar y que harán posible el gozar de una mejor vida, pues “como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino

² Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (*Ceuvres de Descartes (XII Vol.)*, París: Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo FLÓREZ (*Descartes*, Madrid: Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. Los *Principios de la Filosofía y la Dióptrica* se ceñirán a las traducciones de Guillermo QUINTÁS (*Principios de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1995), (*Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Madrid: Alfaguara, 1981).

³ E. GARÍN, *El hombre del Renacimiento*, Madrid: Alianza, 1990, 67.

⁴ DESCARTES, *Discurso del método*, 142 (AT VI, 62).

sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar”.⁵ En efecto, tales disciplinas dirigirán al sujeto hacia la obtención de distintos bienes sobre los que se funda precisamente la buena vida. De ese modo, mientras la Medicina centra su objetivo en la búsqueda de la salud (AT IV, 264; IV, 266; V, 327), la Moral se circunscribe a la consecución de los distintos contenidos y el ejercicio de la virtud y la prudencia (AT IV, 264; IV, 274; IV, 275; V, 82). Ahora bien, ¿hacia dónde se encamina la Mecánica?

El presente artículo analiza los denominados “frutos de la mecánica” así como la función que estos desempeñan en la consecución de la mejor vida posible. Para ello, en primer lugar, se evidenciará el carácter eminentemente instrumental de la mecánica cartesiana a fin de mostrar cómo sus frutos son resultado de una intervención en el mundo por medio de artefactos que permite perfeccionar la calidad de la vida terrenal. Posteriormente, se determinará en qué sentido la mecánica puede contribuir a la obtención de una buena existencia terrenal. Para ello, se dilucidará qué estatuto poseen los bienes terrenales de la mecánica dentro de la moral cartesiana apelando a la noción de “comodidad” como el eje que permite definir sus aportaciones a la buena vida. Finalmente se analizarán distintos ejemplos de frutos de la mecánica expresados a lo largo del proyecto de Descartes con vistas a evidenciar casos concretos de cómo la mecánica permite una vida terrenal más cómoda.

I. LOS ORÍGENES DE LA MECÁNICA CARTESIANA: LA IMPRONTA DE LA MAGIA ARTIFICIAL REAL

La mecánica representa desde el principio una de las preocupaciones centrales del joven Descartes, quien dedica gran parte de la investigación científica de sus *iuvenilia* a cuestiones mecánicas como la hidráulica (AT X, 67-74). Si bien la mecánica había constituido tradicionalmente una disciplina resultante de la mera aplicación práctica de las matemáticas,⁶ Descartes cuestiona desde un primer momento dicho reduccionismo, redefiniendo el campo de la mecánica como perteneciente a la física (AT I, 421; II, 542; IX-B, 321), en tanto que “La Mecánica aborda los procesos físicos en términos de los movimientos sufridos por los cuerpos y la naturaleza de las fuerzas responsables de esos movimientos”.⁷ El tratamiento mecánico de los fenómenos será realizado

⁵ DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 16 (AT IX-B, 15).

⁶ Cf. D. CAPPECHI, *The Problem of the Motion of Bodies. A Historical View of the Development of Classical Mechanics*, Springer, 2014, 7.

⁷ S. GAUKROGER, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge University Press, 2003, 93.

por Descartes, en consecuencia, desde una novedosa perspectiva donde se conjugarán tanto *física* —pues, “la mecánica, considera las formas, tamaños y movimientos”⁸—, como *matemáticas*, dando lugar a una *física matematizada*, tal y como el propio Beeckman subraya:

Los físico-matemáticos son poquísimos. Éste [Descartes] se ha educado con los jesuitas y otros hombres estudiosos, y dice, sin embargo, que nunca antes de mí ha encontrado a nadie que uniera en el estudio, como hago yo, la matemática con la física. E, igualmente, yo no había hablado a nadie de este modo de trabajar antes que a él⁹

Como ha señalado acertadamente Gaukroger, esta novedosa comprensión de la física cuestiona completamente la concepción aristotélica de la misma, “que explícitamente imposibilita plantear y resolver matemáticamente los problemas de la física”.¹⁰ La consecuencia más directa de la inclusión de la física en los problemas mecánicos se evidencia en el mejor control de los fenómenos naturales. Dada la reducción cartesiana de la materia a *res extensa*, cuyas propiedades —extensión, forma y movimiento— son plenamente cuantificables, la mecánica cartesiana, al combinar ambas disciplinas, facilitará un control calculístico pleno de los fenómenos sobre el que se establecerá su posterior dominio.

Es posible distinguir, dentro de los estudios cartesianos de mecánica, entre una vertiente teórica y una dimensión práctica (AT II, 232). La primera estaría representada por aquellos opúsculos orientados a solventar problemas técnicos como el *Lapis in vacuo versus terrae centrum cadens* (AT X, 75-8) o el *De Solidorum elementis* (AT X, 265-76), mientras que la faceta práctica de la mecánica cartesiana se circunscribiría a sus diversos frutos, esto es, a aquellos artefactos e ingenios diseñados por Descartes con capacidad para transformar efectivamente la vida de los hombres. La generación de efectos prácticos sometidos a control humano constituye, así, uno de los objetivos principales de la mecánica cartesiana cuyo origen ha tendido a ser situado en la denominada “tradicón artesanal” de la Edad Media, donde artesanos como Roger Bacon o Villard de Honnecourt centraban su actividad en una práctica considerada “un ‘saber hacer’ más que un ‘saber qué’ [...] fundado en una experiencia acumulativa orientada especialmente hacia el logro de realizaciones prácticas”.¹¹ Siguiendo precisamente esa línea, autores como Burnett, interpretan dicho contexto

⁸ DESCARTES, “Carta a Plempius del 3 de octubre de 1637” (AT I, 420). [Mi traducción]

⁹ DESCARTES, “Diario de Beeckman” (AT X, 52).

¹⁰ S. GAUKROGER, “Descartes’ Project for a Mathematical Physics” en S. GAUKROGER (ed.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, The Harvart Press, 1980, 100.

¹¹ S. TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Anthropos, 1985, 103.

como el responsable del interés práctico de la concepción artefactual cartesiana. Contrariamente, sin negar la posible relevancia de dicha tradición práctica, sostengo que la influencia más directa sobre la mecánica cartesiana aplicada se ubica en los intereses herméticos manifestados por Descartes en sus años de juventud, durante los cuales leyó “cuantos libros pudieron caer en [sus] manos referentes a las ciencias que se consideran como las más curiosas y raras”.¹² La alusión a este tipo de ciencias, siguiendo la descripción del *Dictionnaire Universel* de Furetière (1690), refiere a aquellas disciplinas “que son conocidas por pocas personas y que poseen secretos particulares, como la química, una parte de la óptica que hace ver cosas extraordinarias mediante espejos y lentes”.¹³ Por tanto, Descartes reconoce explícitamente que dedicó parte de su juventud entablar contacto con el hermetismo, cuyos artefactos mecánicos se encaminaban a la generación de efectos maravillosos. Así, sostengo que, mientras el influjo de la magia renacentista es evidente y explícito en sus *ijuvenilia*, no hay constancia de que Descartes “trabajara con artesanos antes de sus días como óptico en París a mediados de 1620”,¹⁴ por lo que sus aportaciones al campo de la mecánica muy probablemente sean fruto del interés cartesiano por el hermetismo.

La figura del mago renacentista encarna el espíritu de una nueva cosmovisión activa encaminada a la intervención en el mundo, pues su praxis hermética “expresa el aspecto práctico [...] [y] enseña que sobre la base de la identidad de sujeto y objeto, el sujeto no sólo comprende al objeto sino que además puede dominarlo”.¹⁵ De ese modo, la explícita y reiterada mención de Descartes a magos renacentistas como Giambattista della Porta (AT III, 17; X, 348), Cornelio Agrippa (AT X, 165; X, 347) o Ramón Llull (AT VI, 17; X, 63-5) no deja duda alguna de la impronta del hermetismo sobre los intereses prácticos del cartesianismo. Aún más sugerente es la vinculación de Agrippa y Porta con la denominada “magia artificial real”, una vertiente de la praxis hermética orientada hacia la construcción de artefactos que representará el intento más claro del sujeto activo renacentista de generar efectos asombrosos, sirviéndose para ello de la aplicación práctica de las matemáticas en el ejercicio de la mecánica a fin de establecer un dominio humano sobre la naturaleza. Esta tradición mágica instó a una constante revalorización de la función de las matemáticas aplicadas en la magia, como se evidencia en el *Prefacio*

¹² DESCARTES, *Discurso del método*, 103 (AT VI, 5).

¹³ A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, Arnout et Reinier Leers, 1664, Vol. 1, 390.

¹⁴ GAUVIN, J. F., “Artisans, Machines, and Descartes’s *Organon*”, *History of Science*, 44 (2006): 196.

¹⁵ E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Emecé Ed., 1951, 214.

matemático a los Elementos de Euclides de John Dee, cuyo propósito era “servir a la popularización de las matemáticas en lengua vernácula y mostrar cómo ellas podrían mejorar las artes y las invenciones”.¹⁶ En esa misma línea, Agrippa sostuvo la necesaria conexión entre la magia y las matemáticas hacia la consecución de resultados prácticos, pues:

Las ciencias matemáticas son tan necesarias para la Magia, y se relacionan tanto con ella, que quienes se dedican a ésta sin emplear aquéllas, no realizan nada de valor, pierden su tiempo, y jamás llegan al fin de sus designios [...] En la historia se observa, además, que las estatuas de Mercurio hablaban; y que la paloma de madera de Arquito volaba [...] Todas las maravillas derivadas de la Geometría y la Óptica son de esta índole [...] Así, cuando un mago que conoce la Filosofía natural y la Matemática y conoce las ciencias medias que de allí provienen, la Aritmética, la Música, la Geometría, la Óptica, la Astronomía y las ciencias que se ejercitan con pesos, medidas, proporciones, artículos y junturas; y que también conoce la Mecánica que de allí deriva, al estar por encima de los demás hombres a través del arte y del espíritu, realiza muchas cosas maravillosas que asombran muchísimo a los más sabios y esclarecidos¹⁷

El conocimiento por parte de Descartes de esta tradición mágica es evidente, dado que no solo alude a algunos de los artefactos presentes en dichos tratados de magia —como la paloma de Arquitas (AT X, 232-3)—, sino que también expone su reiterado interés en el análisis de diversas invenciones capaces de ocasionar efectos maravillosos. Ejemplos de ello son los distintos artefactos con espejos parabólicos mencionados en la *Thaumantis Regia* (AT X, 215-6) dirigidos, entre otras cosas, a “hacer aparecer en una habitación lenguas de fuego, carros de fuego y otras figuras en el aire; todo ello mediante determinados espejos que reúnan los rayos en aquellos puntos”.¹⁸ Asimismo, Descartes dedica parte de su correspondencia a analizar el espejo ustorio gigante de Arquímedes diseñado para incendiar barcos a grandes distancias (AT I, 109-10; II, 383; VI, 193-4), exponiendo la imposibilidad de su realización, dado que «los rayos del Sol no son todos paralelos, como solemos imaginar. Y si un ángel hubiera hecho un espejo para incendiar, si éste no tuviera más de seis toesas de diámetro [aproximadamente doce metros], no creo que tuviera fuerza suficiente como para hacer arder a una legua de distancia”.¹⁹ Se evidencia, por

¹⁶ G. E. SZÓNYI, *John Dee's Occultism: Magical Exaltation through Powerful Signs*, State University of New York Press, 2005, 175.

¹⁷ C. AGRIPPA, *Filosofía oculta*, Editorial Kier, 2005, Lib. II, cap.1, 21.

¹⁸ DESCARTES, *Thaumantis Regia* (AT X, 216).

¹⁹ DESCARTES, “Carta a Mersenne de enero de 1630” (AT I, 109-10). [Mi traducción]

tanto, el influjo de la magia artificial real en el joven Descartes, cuya huella será responsable de la importancia otorgada a las matemáticas como instrumento para la materialización práctica de la mecánica. De esta forma, Descartes pone de manifiesto que “el resurgimiento general de la magia en el Renacimiento sirvió, en definitiva, para dar un notable impulso a la mecánica”.²⁰ Se debe destacar, sin embargo, que la impronta del hermetismo en las matemáticas cartesianas no se redujo exclusivamente a su implementación práctica en la mecánica, pues se constata el influjo de otras tradiciones mágicas menos instrumentales como es el caso de la mágico-cabalística, cuyas similitudes con el álgebra establece Descartes en el *Excerpta Mathematica* (AT X, 297).

El progresivo abandono del hermetismo y su reemplazo por la nueva ciencia, evidente ya las *Regulae*, se traduce en una mayor relevancia de las matemáticas en el proyecto cartesiano tanto en su vertiente teórica, como en la práctica. Respecto a las novedosas funciones teóricas, si bien el joven Descartes “aún no advertía cuál era su verdadero uso, [...] pensando que sólo para las artes mecánicas servían”,²¹ se considerará el modelo de certeza (AT I, 421; V, 176; VI, 7) que ejemplifican estas con vistas a la constitución de un conocimiento seguro. En lo concerniente al aspecto práctico, se preservarán las conexiones establecidas entre la magia artificial real y la mecánica cartesiana, garantizando la aplicación práctica de las matemáticas en el diseño de invenciones. Ahora bien, la construcción de artefactos ya no se encaminará a la obtención de *efectos maravillosos* (AT I, 21; IX, 309; X, 504) —destinados a ocasionar mera admiración en los hombres—, sino que las invenciones técnicas se dirigirán a la conquista de la naturaleza a fin de mejorar nuestra vida terrenal. Para ello, se procederá a una reevaluación del estatuto de lo artefactual cuya relevancia respecto a los frutos de la mecánica residirá en que “lo artificial no representa ya para Descartes un complemento de algo natural, sino la forma genuina en la que el sujeto puede influir en la naturaleza más allá del modelo expresado en lo natural”,²² propiciando la libre intervención sobre la naturaleza y donde “la perspectiva del uso y de la utilidad es entonces el sustituto de la finalidad”.²³ Bajo ese propósito práctico, la ciencia cartesiana consumará las aspiraciones herméticas de dominio del mundo, convirtiendo el conocimiento de la física y las matemáticas en los instrumentos teóricos requeridos para la construcción de cualquier artefacto. Consecuentemente, Descartes no concebirá que la realización de invenciones pueda ya ser responsable del azar y no resultado de

²⁰ F. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona: Ariel, 1983, 176.

²¹ DESCARTES, *Discurso del método*, 112 (AT VI, 7).

²² S. GARCÍA RODRÍGUEZ, “Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía* vol. 21, 2 (2016): 87.

²³ P. GUENANCIA, *Lire Descartes*, París: Gallimard, 351.

una ciencia —como sucede con aquellos que “sin conocer la naturaleza de los cielos, y aun sin observar siquiera con perfección los movimientos, esperan poder indicar sus efectos. Así la mayor parte de los que estudian la mecánica sin la física y fabrican al azar nuevos aparatos para producir movimientos”.²⁴ De esta forma, la ciencia cartesiana adquiere la tarea no solo de concebir y elaborar nuevos artefactos, sino incluso de perfeccionar aquellos resultado del simple azar (AT VI, 82-3) —como sucedía en la tradición artesanal—, pues estos repercuten tanto en la vida de los sujetos como en la propia investigación científica.²⁵

Descartes “no era un filósofo preocupado únicamente en establecer una certeza metafísica irrefutable. Él también era un matemático interesado en la práctica”,²⁶ y precisamente el influjo de la magia artificial real en el pensamiento cartesiano establece los pilares que otorgarán relevancia a la mecánica de Descartes como instrumento transformador de la realidad. Los frutos de la mecánica se realizan en forma de artefactos que, como se evidenciará, se encaminan a facilitar la consecución de una buena vida. En el próximo apartado se dirimirá el estatuto de los bienes de la mecánica en la conquista de la buena vida cartesiana.

2. LA MECÁNICA Y LA BUENA VIDA CARTESIANA: LA COMODIDAD COMO BIEN TERRENAL

El proyecto cartesiano se articula a partir de la noción de *buena vida* (AT IV, 228; VI, 22; IX-B, 13) como el eje que dota de sentido a su epistemología y su moral. Una epistemología como la de Descartes, encaminada primordialmente a la transformación del mundo, solo es posible en la medida en que dicha praxis está orientada hacia un fin. Es preciso, pues, que exista una meta última que guíe la intervención sobre el mundo, y es por ello que la teoría cartesiana de la *buena vida* establece la conquista de distintos bienes como el procedimiento correcto sobre el que se funda la consecución de los diversos contenidos que conforman el buen vivir. La noción moderna de *buena vida* —en la que Descartes se enmarcará— es resultado de una nueva actitud frente al mundo surgida en el Renacimiento, que “restauró la confianza en la razón humana y [...] reconoció que la vida en este planeta poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con una vida ultraterrena”.²⁷ En

²⁴ DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, 16 (AT X, 380).

²⁵ Cf. G. CANGUILHEM, “Descartes et la technique”, *Trans/Form/Ação*, vol. 5 (1982): 114-5.

²⁶ C. SASAKI, *Descartes' Mathematical Thought*, Springer, 2003, 421.

²⁷ J. BURY, *La idea del progreso*, Alianza, 1971, 37.

consecuencia, la *revalorización de la vida terrenal* de raigambre renacentista, y consolidada definitivamente en la Modernidad, representa el requisito necesario para que la concepción moderna de bien vivir —a diferencia de la medieval²⁸— considere lo terrenal como parte de ella.

Descartes, como heredero de la cosmovisión renacentista, distingue entre dos tipos de bienes cuyas diferencias apelan al tipo de contento que nos proporcionan, así como a un distinto ámbito sobre el que se circunscriben. Por un lado, se hallan los denominados “bienes espirituales”, como son la virtud o la prudencia (AT IV, 264), pertenecientes al ámbito de la *res cogitans* y responsables de otorgarnos el mayor contento del que nuestra alma puede gozar: la *beatitud* (AT IV, 264; IV, 274; IV, 275), que radica en “gozar de satisfacción y contento espirituales perfectos”.²⁹ Por otro lado, debemos considerar los “bienes terrenales”, concernientes a la esfera corporal del sujeto (*res extensa*) y cuya consecución nos otorga un contento corporal, denominado por Descartes “agradable sensación sensitiva” (*chatouillement*) (AT IV, 312; XI, 144; XI, 158; XI, 430), que es, en comparación, más volátil e imperfecto que la beatitud. Siguiendo la descripción de Furetière, esta agradable sensación sensitiva se trata de un “sentimiento que da placer al cuerpo”.³⁰ Por tanto, dicho contento esta intrínsecamente vinculado a la dimensión corporal del hombre y no tiene contacto con su dimensión espiritual, por lo que se explica únicamente en términos fisiológicos apelando a los movimientos de las fibras del cuerpo (AT XI, 399). La interpretación canónica de la moral cartesiana ha tendido a privilegiar la obtención de los bienes espirituales y de la beatitud como el principal objetivo de la moral cartesiana. Bajo esta perspectiva, la beatitud representa el fundamento único sobre el que se asienta la buena vida, pues el contento que ella nos brinda es duradero y dota a nuestra alma de una tranquilidad que no puede ser perturbada por nuestras pasiones. Esta lectura, a su vez, ha ido acompañada de una percepción denostada de los bienes terrenales, donde éstos, en la medida en que son volátiles y azarosos, no deben ser perseguidos a fin de maximizar la búsqueda de los bienes espirituales.

²⁸ Hallamos a lo largo de la Edad Media un desdén hacia la vida terrenal y sus placeres, junto a una preferencia clara por la vida contemplativa con la esperanza del sujeto situada en la vida ultraterrenal. De hecho, a lo largo del siglo XII esta animadversión hacia lo terrenal se recrudece, surgiendo toda una “tradicción de escritos sobre el desprecio al mundo [...] [en] obras como el *Apologeticum de comptu saeculi* de Pedro Damián, la *Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum* de San Anselmo de Canterbury, [o] las *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* de Bernardo de Claraval” (M. J. VEGA, “La exaltación de los humildes. El *De Miseria humanae conditionis* de Inocencio III”, *Propaladia*, 5 (2011): 2-3).

²⁹ DESCARTES, “Carta a Isabel del 4 de agosto de 1645”, 586 (AT IV, 264).

³⁰ A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, Arnout et Reinier Leers, 1664, Vol. 1, 388.

De hecho, algunos fragmentos apuntalan esta interpretación, pues el propio Descartes reconoce que “como son siempre inferiores las [satisfacciones] del cuerpo, podemos decir en términos generales que sin ellas es posible ser feliz”.³¹ Así, bajo esta lectura, el bien vivir se logra únicamente mediante la conquista de la beatitud, por lo que los bienes terrenales quedarán despojados de cualquier relevancia en esa buena vida.

Contra esta interpretación, sostengo que, si bien la “perfección ontológica del espíritu justifica la superioridad de los bienes del [espirituales] sobre aquellos del cuerpo [terrenales]”,³² ello no implica el rechazo de los bienes terrenales, dado que la consecución de la mejor vida posible constituirá, desde la óptica cartesiana, una *conjunción de ambos tipos de bienes*, pues “el soberano bien de todos los hombres juntos es un conjunto o reunión de todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo y de la fortuna”.³³ Esta interpretación de la moral cartesiana difiere de la lectura canónica,³⁴ en tanto que, al centrarse exclusivamente en la consecución de la beatitud y en el rechazo de los bienes terrenales, incurre en una grave contradicción. Ciertamente, si el proyecto científico cartesiano tiene el propósito de constituir “una ciencia ‘útil para la vida’”,³⁵ sirviéndose para ello de la intervención en el mundo a fin de conquistar determinados bienes terrenales, ello es inconsistente con una perspectiva moral que rechace la relevancia de los propios bienes terrenales. La solución de esta inconsistencia radica en que, aun cuando sea posible disfrutar de una buena vida apelando exclusivamente a la beatitud (AT IV, 264), la mejor vida posible precisará, además, de los bienes terrenales —a los que Descartes consagra su proyecto científico, cuyo resultado último se encamina hacia su conquista mediante el dominio de la naturaleza—. Adviértase el énfasis realizado en la distinción entre disfrutar de una *buena vida* y gozar de la *mejor vida posible*, donde son los bienes terrenales quienes establecen la diferencia entre ambas nociones, otorgando sentido a la conquista cartesiana de la naturaleza. Ciertamente, si la más perfecta existencia del sujeto precisara únicamente de los bienes espirituales, ello implicaría una contradicción respecto la consecución de los bienes terrenales a la que se encamina el proyecto científico cartesiano, pues éstos no serían requeridos para lograr vivir bien. De ahí que Descartes abogue por una conjunción de ambas, donde “La virtud y la sabiduría son suficientes para un contento completo [...] pero donde los bienes externos son requeridos

³¹ DESCARTES, “Carta a Isabel del primero de septiembre de 1645”, 598 (AT IV, 287).

³² G. RODIS-LEWIS, *La Morale de Descartes*, París: PUF, 1970, 44.

³³ DESCARTES, “Carta a la Reina Cristina del 20 de noviembre de 1647”, 471-2 (AT V, 82).

³⁴ O. HAMELIN, *Le Système de Descartes*, París: Félix Alcan, 1921, 218-9 ; G. RODIS-LEWIS, *La Morale de Descartes*, París: PUF, 1970, 43-9.

³⁵ G. CANGUILHEM, “Descartes et la technique”, *Trans/Form/Ação*, vol. 5 (1982): 111.

para un contento aún más perfecto”.³⁶ En consecuencia, las apodadas *almas elevadas* (AT I, 632; IV, 203-4; XI, 453-4) —sujetos que encarnan la correcta búsqueda de la buena vida cartesiana— efectuarán una apropiada reunión de las dos nociones de bien, en tanto que el “deleite del alma en que consiste la beatitud no es inseparable del regocijo y el bienestar del cuerpo”.³⁷

Los frutos de la mecánica se circunscribirán al ámbito de acción de los bienes terrenales, otorgando al sujeto un contento vinculado exclusivamente a su dimensión corporal. Ahora bien, mientras la Medicina será encargada de otorgarnos el bien de la salud (AT IV, 220; V, 327; VI, 62), “el mayor de todos los bienes relativos a nuestro cuerpo”,³⁸ Descartes no explicita cuáles son los bienes resultado de la aplicación práctica de la Mecánica. Esta disciplina, en tanto que perteneciente a las ramas de la física es, junto a la Medicina y la Moral, responsable de proveernos de aquellos bienes con los que lograr la mejor vida, pues “no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas”,³⁹ por lo que es preciso dilucidar el tipo de bienes de los que nos pertrecha la mecánica. La tesis que se defenderá en el presente artículo sostiene que el bien terrenal resultado de la mecánica es la “comodidad” (*commodité*) (AT VI, 31; VI, 62; VI, 163; X, 361).

En efecto, Descartes manifiesta en diversas ocasiones la importancia de disfrutar de una vida cómoda. Así, recuerda a su amigo Balzac los beneficios de vivir en la ciudad en comparación a la vida campestre, la cual “carece de una infinidad de comodidades [*commoditez*] que solo se encuentran en las ciudades”⁴⁰ —un consejo que guiará el *modus vivendi* del propio Descartes (AT VI, 31). Por *vida cómoda* se debe entender aquella resultado de “facilitar las artes todas y disminuir el trabajo de los hombres”,⁴¹ sirviéndose para ello de “una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de todos los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella”.⁴² Como se ha sostenido anteriormente, la aplicación práctica de la mecánica tiene como fruto el diseño y construcción de diversos artefactos que constituirán la herramienta cartesiana con que mejorar la vida del sujeto. La ciencia de Descartes procurará el bagaje teórico que permita lograr dichas invenciones, pues “cuando cultivamos las ciencias por la utilidad que reportan para la comodidad de la vida [*vitae commoda*] [...] podemos esperar de las

³⁶ J. MARSHALL, *Descartes' Moral Theory*, Cornell University Press, 1998, 61.

³⁷ DESCARTES, “Carta a Isabel del 6 de octubre de 1645”, 608 (AT IV, 409).

³⁸ DESCARTES, “Carta a Chanut del 31 de marzo de 1649”, (AT V, 327). [Mi traducción]

³⁹ DESCARTES, *Principios de la filosofía*, 16 (AT IX-B, 15).

⁴⁰ DESCARTES, “Carta a Balzac del 5 de mayo de 1631”, (AT I, 203). [Mi traducción]

⁴¹ DESCARTES, *Discurso del método*, 104 (AT VI, 6).

⁴² DESCARTES, *Discurso del método*, 142 (AT VI, 62).

ciencias estos legítimos frutos”.⁴³ Esta interpretación se opone, por tanto, a la caracterización de Arenas, donde se reduce la comodidad que las tecnologías mecánicas representan al mero facilitar las tareas productivas,⁴⁴ pues esta impide una comprensión más amplia de la noción de comodidad que se precisa a fin de abordar la totalidad de los artefactos cartesianos —como se evidenciará en el próximo apartado—. En consecuencia, la vida cómoda no es sino resultado del dominio de la naturaleza ejercido por las ciencias por medio de los artefactos, haciendo posible una transformación de las condiciones materiales del ser humano —tal y como se destaca en el *Discurso* (AT VI, 62)—. Asimismo, la asunción de la comodidad como fin práctico propio de los artificios pone de manifiesto el reemplazo de los efectos maravillosos por nuevas finalidades encaminadas a hacer más comfortable la existencia terrenal de los sujetos.

3. HACIA UNA VIDA TERRENAL CÓMODA: LOS ARTEFACTOS PROPUESTOS POR DESCARTES

Una vez expuesta la función que desempeñan los frutos de la mecánica dentro del proyecto moral cartesiano —dotar al sujeto de una existencia material más perfecta que se conjugue con la búsqueda de la beatitud—, es preciso determinar en qué modo las máquinas contribuyen a ello. El presente apartado expone una categorización de los tipos de “comodidades” que los distintos artefactos pueden brindarnos así como ejemplos de aquellas máquinas diseñadas por Descartes que contribuyen a tales fines.

Descartes es responsable del diseño de innumerables artefactos cuyo objetivo es facilitar al sujeto una vida cómoda. Este propósito guía las investigaciones científicas cartesianas desde muy temprano, como demuestra la amplia correspondencia colaborativa con artesanos como Ferrier (AT I, 32-8; I, 53-69; II, 373-6) o con ingenieros como Villebressieu⁴⁵ (AT I, 212-7). De hecho, ese contacto no debe sorprendernos considerando que la tarea cartesiana respecto a los artefactos se ciñe a proporcionar el bagaje teórico que dirige la construcción de las invenciones, no obstante, “en relación a las cuestiones prácticas, le dej[a] eso a los artesanos”.⁴⁶ En efecto, la realización

⁴³ DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, 4 (AT X, 361).

⁴⁴ Cf. L. ARENAS, “Descartes y la racionalización técnica de lo real”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 26 (2001): 38-9.

⁴⁵ De hecho, Baillet enumera varios inventos de Villebressieu que fueron construidos siguiendo las sugerencias de Descartes, como “La grúa para atravesar un lugar que tenga un largo y profundo foso [...] [o] el barco para atravesar ríos formado por cuatro tablonces que se pliegan y se llevan bajo el brazo” (A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, vol. I, París, 1691, 258).

⁴⁶ DESCARTES, “Carta a Mersenne del 15 de noviembre de 1638”, (AT II, 447). [Mi traducción]

material es, a ojos de Descartes, una cuestión que concierne exclusivamente a los artesanos,⁴⁷ responsables de solventar “la brecha entre teoría y práctica”.⁴⁸ Así, la propuesta cartesiana procura las herramientas teóricas que permiten la realización práctica de las invenciones, tal y como sucede en la *Dióptrica* — que no es sino “un *manual de instrucciones* para los artesanos o los técnicos”.⁴⁹ Los artefactos de Descartes pueden ser divididos entre: aquellos que nos “proporcionan una gran ventaja para nuestro conocimiento de la naturaleza”⁵⁰ al mejorar la investigación científica —como el telescopio (AT II, 513; VI, 201-6) o el microscopio (AT I, 330-1; VI, 206-10)—, y aquellos encaminados a la obtención de *comodidades* para la vida del sujeto. Entre estos últimos podemos considerar artefactos que satisfacen dicho cometido en dos posibles formas. En primer lugar, hallamos los artificios que *facilitan las labores* (AT VI, 6; VI, 62) que el ser humano necesita desempeñar a fin de garantizar su subsistencia. La segunda categoría, se circunscribe a aquellos artificios que permiten la supresión de *incomodidades*, mejorando la forma en que los sujetos se conducen en el mundo.

En relación a las invenciones cartesianas destinadas a facilitar las tareas materiales de los hombres, éstas podrían considerarse bajo el rubro empleado por Arenas de “tecnologías productivas”, cuyo objetivo es liberar “al trabajador de parte del esfuerzo físico que supone la existencia material de las sociedades”.⁵¹ En este sentido, el mejor ejemplo lo hallamos en el *Tratado de la mecánica* (AT I, 435-47) donde Descartes presentará una serie de artefactos, resultado de la aplicación práctica de la mecánica, cuyo objetivo principal es hacer la vida más cómoda al sujeto —en el sentido de “facilitar las artes todas y disminuir el trabajo de los hombres”⁵²— al permitirle tanto *elevantar*, como *transportar* cargas pesadas utilizando una fuerza menor a la usual. Entre los artificios propuestos hallamos, por ejemplo, la polea (*poulie*), la rueda dentada (*rouë ou tour*) o el plano inclinado (*plan incliné*). En el caso de la polea, Descartes sostiene que a través de una combinación de varias de ellas es posible *elevantar* cómodamente

⁴⁷ No deja de ser interesante la concepción negativa que Descartes explicita respecto al papel de los artesanos como culpables del fracaso en la realización práctica de numerosos artefactos. Para un interesante análisis de la cuestión véase: J. F. Gauvin, “Artisans, Machines, and Descartes’s *Organon*”, *History of Science*, 44 (2006): 194-6.

⁴⁸ G. BURNETT, “Descartes and the Hyperbolic Quest: Lens Making Machines and their Significance in the Seventeenth Century”, *Transactions of the American Philosophical Society* (2005): 124.

⁴⁹ N. M. RIBE, “Cartesian Optics and the Mastery of Nature”, *Isis*, 88-1 (1997): 48.

⁵⁰ DESCARTES, *Dióptrica*, 175 (AT VI, 226).

⁵¹ L. ARENAS, “Descartes y la racionalización técnica de lo real”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 26 (2001): 38.

⁵² DESCARTES, *Discurso del método*, 104 (AT VI, 6).

un peso, pues “aumentando el número de poleas, podemos elevar las mayores cargas con las más pequeñas fuerzas”,⁵³ de forma que, “No se necesitará más fuerza para levantar un peso de doscientas libras que para levantar un peso de cincuenta libras sin poleas”.⁵⁴ La explicación de Descartes se funda en que las distintas poleas van duplicando la fuerza, así “la tercera polea triplica la fuerza de la primera, y la cuarta la cuadruplica, y la quinta la quintuplica, y así al infinito, entendiendo que esas poleas dependen la una de la otra”.⁵⁵ Por tanto, el ingenio de la combinación de poleas facilita el trabajo de aquellos que deban elevar pesos, con lo que “perdemos tanta fuerza como tiempo ganamos”.⁵⁶ El plano inclinado constituirá, por otro lado, una invención destinada a *transportar* más cómodamente grandes pesos, de forma que “Si solo tenemos fuerza suficiente para mover una carga de 100 libras y deseamos trasladar el cuerpo F que pesa 200 libras [...] lo único que debemos hacer es empujarlo [...] [a través de un plano inclinado]”.⁵⁷

Cabe apuntar que las investigaciones mecánicas de Descartes explorarán, más allá de este opúsculo, otro tipo de invenciones vinculadas a facilitar el trabajo de los hombres como, por ejemplo, el tornillo de Arquímedes (AT II, 632; III, 232) —considerado por Descartes el mejor instrumento para extraer agua—:

La forma que yo considero la mejor para elevar el agua muy alto es mediante una vara donde en un extremo se coloca un receptáculo para el agua, que de nuevo elevará el agua, por medio de una bomba u otro artefacto, a un receptáculo [...] yo encuentro el tornillo de Arquímedes más adecuado que cualquier otro instrumento: porque con la bomba se pierde demasiada fuerza⁵⁸

Los artefactos encaminados a la corrección de *incomodidades corporales* conformarán la otra vertiente a la que se dirijan los frutos de la mecánica. En efecto, Descartes menciona la existencia de determinadas afecciones que, aun cuando no conllevan la muerte del individuo, suponen un descenso en la calidad de vida de los sujetos al dificultar la forma en la que se mueven en el mundo.⁵⁹ El mejor ejemplo de ello lo constituyen las denominadas

⁵³ DESCARTES, *Tratado de mecánica*, (AT I, 438). [Mi traducción]

⁵⁴ DESCARTES, “Carta a Mersenne del 13 de julio de 1638”, (AT II, 231). [Mi traducción]

⁵⁵ DESCARTES, “Carta a Mersenne del 30 de septiembre de 1640”, (AT III, 186). [Mi traducción]

⁵⁶ DESCARTES, “Carta a Mersenne del 29 de enero de 1640”, (AT III, 13). [Mi traducción]

⁵⁷ DESCARTES, *Tratado de mecánica*, (AT I, 439). [Mi traducción]

⁵⁸ DESCARTES, “Carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639”, (AT II, 631-2). [Mi traducción]

⁵⁹ Cf. S. GARCÍA RODRÍGUEZ, “Función natural y salud: la teleología médica cartesiana”, *Estudios filosóficos*, vol. LXVI (2017): 329-31.

“incomodidades de la vejez” (AT I, 439; II, 480; VI, 62), donde es posible ubicar la progresiva pérdida de visión de cerca (presbicia), resultado de que “los ojos [que] se forman al principio un poco más largos y estrechos de lo que debieran ser [...], posteriormente, *a medida que se envejece, pasan a ser más planos y anchos*”.⁶⁰ Si bien los remedios a dichos problemas de salud parece que debieran pertenecer al ámbito de la Medicina, Descartes afirma muy claramente en la *Dióptrica* que su remedio, al apelar a artefactos, se circunscribe al dominio de la mecánica, pues “[...] la Medicina, [trata de] remediar los defectos de la vista mediante la corrección de los órganos naturales. [Mientras que] [...] la *Dióptrica*, [...] intenta remediar los mismos defectos mediante la aplicación de algunos órganos artificiales”.⁶¹ De esta forma, la invención propuesta por Descartes a fin de abordar los problemas de visión serán las gafas, pudiendo distinguir entre aquellas destinadas a problemas para la visión de lejos (*lunnetes à puces*) (AT I, 62; II, 455; III, 177) y aquellas dirigidas a mejorar la visión de cerca (*lunnetes d'approche*) (AT II, 455; III, 579). Es cierto que los anteojos no representan una genuina invención cartesiana —ya Vitelio o Roger Bacon habían realizado distintas propuestas de anteojos—, no obstante, su intención en la *Dióptrica* no era sino perfeccionar el diseño resultado del mero azar, definiendo la forma que debían tener las lentes en base a todos los factores fisiológicos y físicos explorados por la ciencia cartesiana. En este sentido, la propuesta artefactual cartesiana conforma una trascendental ruptura respecto a la tradición artesanal:

Los escritos técnicos medievales dan amplias y detalladas instrucciones sobre el modo de “elaborar”, se presentan como un conjunto de reglas, de recetas, de preceptos; [ahora bien] la “teoría”, entendida como intento de obtener los preceptos a partir de principios generales y de fundamentarlos en un conjunto de hechos verificables, se halla ausente en absoluto de aquellos “tratados” del Medioevo⁶²

Ciertamente, el descubrimiento de la ley de refracción (AT VI, 93-105) o las sólidas descripciones de los mecanismos fisiológicos del ojo (AT VI, 106-8; XI, 151-7) constituían conocimientos científicos que situaban a Descartes en una mejor posición teórica para determinar la correcta forma que las lentes debían poseer a fin de corregir de forma efectiva los defectos de la visión. Así, las lentes *perfeccionadas*, resultado de la ciencia cartesiana, permitirían suprimir los problemas de visión, conduciendo a una vida más cómoda a sus usuarios,

⁶⁰ DESCARTES, *Dióptrica*, 112 (AT VI, 150).

⁶¹ DESCARTES, *Dióptrica*, 126 (AT VI, 164-5).

⁶² P. ROSSI, *Los filósofos y las máquinas*, Labor, 1970, 41.

pues “Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos”,⁶³ de forma que resolver las incomodidades no es sino hacer más cómoda la forma de moverse en el mundo.

Siguiendo el símil del árbol de la filosofía expuesto en la Carta-prefacio de los *Principios*, las máquinas e ingenios de la mecánica no brotan sino del tronco del árbol que representa la Física. Por tanto, los frutos de la mecánica son producto de un conocimiento científico que ofrece el bagaje teórico sobre el que desarrollar del modo más perfecto el diseño y construcción de los distintos artefactos. Será esta relación entre teoría y práctica la que permitirá la elaboración de máquinas con que alcanzar adecuadamente el bien terrenal que representa la comodidad en sus dos manifestaciones posibles.

CONCLUSIÓN

El proyecto cartesiano, heredero de la cosmovisión renacentista del sujeto activo, se encamina hacia una transformación de la realidad donde la búsqueda de una mejor vida terrenal representa la meta última que permite dotar de sentido y dirigir la propia intervención sobre el mundo. En este sentido, los frutos de la mecánica constituyen uno de los productos de la praxis transformadora mediante los que someter la naturaleza a los designios humanos a fin de disfrutar de una mejor existencia terrenal. A través de los distintos artefactos anteriormente expuestos como el tornillo de Arquímedes o las distintas lentes que corrigen defectos de la visión, el ser humano puede gozar de una existencia liberada de incomodidades corporales que redunde en una mayor calidad de vida. Por tanto, los artificios mecánicos cartesianos constituirán aquellos frutos que nos permitirán conquistar un determinado tipo de bien que contribuye a disfrutar de una mejor vida terrenal: la *comodidad*. Los distintos ingenios expuestos dirigen al sujeto hacia una vida más cómoda, bien facilitando el desempeño de las tareas productivas de los hombres con menor esfuerzo, bien remediando a través de artefactos las incomodidades corporales. Asimismo, tal y como se ha expuesto, esta comprensión de los frutos de la mecánica se articula plenamente en el proyecto moral cartesiano. La búsqueda de la buena vida del sujeto no se reduce a la mera consecución de la beatitud sino que, desde la óptica cartesiana, es preciso conjugar ésta junto a la conquista de los bienes terrenales, pues éstos permitirán al sujeto disfrutar de la *mejor* existencia terrenal (AT V, 82). Es necesario subrayar que la interpretación de la moral cartesiana entendida en términos exclusivos de la beatitud y vinculada a un profundo

⁶³ DESCARTES, *Dióptrica*, 59 (AT VI, 81).

rechazo de todos los bienes terrenales recae en una grave contradicción en la medida que su proyecto científico tiene como meta principal la consecución de bienes que permitan mejorar las condiciones materiales de los hombres. Precisamente por ello, el propio Descartes afirmará que el bien vivir concilia los bienes materiales y espirituales, de forma que “el soberano bien de todos los hombres juntos es un conjunto o reunión de todos los bienes, tanto del alma como del cuerpo y de la fortuna”.⁶⁴ Se rompe, así, la imagen de la moral cartesiana fundamentada en “un ejercicio de distanciamiento de lo material y de todo aquello cuyo intento de conquista haría palmariamente visible la escasa potencia humana”,⁶⁵ construida exclusivamente sobre los bienes intelectuales del *cogito*. El hombre cartesiano conforma una unión substancial de mente y cuerpo, de modo que se debe atender a los bienes relativos a cada una de las substancias que componen dicha unión a fin de lograr la mejor vida posible. Por tanto, los frutos de la mecánica serán aquellos relativos a la dimensión corporal del hombre que proveerán al ser humano del bien de la comodidad materializado en las distintas máquinas y artefactos.

A fin de poder desarrollar plenamente el carácter transformador de la acción humana, Descartes establece una sólida relación entre ciencia y técnica, donde la primera proveerá de los conocimientos teóricos que harán posible la materialización práctica de los distintos artefactos. En este sentido es preciso recordar que la Modernidad transforma las relaciones entre artesanos y científicos, de forma que “que la colaboración entre saber técnico y saber científico que viene a hacerse habitual a comienzos de la edad moderna ha de ser considerado como uno de los aspectos centrales y fundamentales de la nueva cultura”.⁶⁶ Así, en la línea propia de la Modernidad, el repudio de la tradición artesanal que efectúa Descartes se fundamentará en la imposibilidad de construir máquinas realmente útiles y perfectas si se carece de una explicación científica que sustente su diseño. A juicio de Descartes, será preciso establecer una conexión entre teoría y praxis donde la ciencia provea del bagaje teórico y se encargue del correcto diseño de los artefactos con vistas a disponer de las máquinas más perfectas —tal y como se evidencia en la Escuela de Artesanos proyectada por Cartesio (AT XI, 659-60)—. Así pues, la concepción cartesiana de la tecnología debe ser considerada como partícipe de lo que los estudios de CTS han denominado “modelo unidireccional del progreso científico”, donde se establece un nexo definido en el que la tecnología representa siempre una materialización práctica del conocimiento científico. Consecuentemente,

⁶⁴ DESCARTES, “Carta a la Reina Cristina del 20 de noviembre de 1647”, 471-2 (AT V, 82).

⁶⁵ R. LÁZARO, “Pasión y virtud en la moral cartesiana”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 65, 244 (2009): 334.

⁶⁶ P. ROSSI, *Los filósofos y las máquinas*, Labor, 1970, 43.

se sostiene que la tecnología siempre es un producto resultante de la teoría científica previamente desarrollada, de modo que esta vinculación entre teoría y praxis conlleva un progreso material inexorable en la medida en que es el conocimiento científico aquello que garantiza el correcto diseño y elaboración de los distintos artefactos mediante los que mejoran las condiciones de existencia material. Este esquema operatorio es el que se percibe en los frutos de la mecánica, donde Descartes explicita siempre la importancia de disponer de una comprensión física y matemática a fin de poder desarrollar los distintos artefactos.⁶⁷ Por tanto, los frutos de la mecánica y el progreso que ellos entrañan mediante el bien de la comodidad serán posibles tan solo a luz de una ciencia previa que permita guiar su diseño y construcción.

En definitiva, el proyecto cartesiano consuma la revalorización de la vida terrenal y propone como meta última la conquista de una buena vida donde los distintos bienes terrenales de la mecánica permitirán al ser humano disfrutar de un verdadero progreso material liberado de incomodidades.

⁶⁷ Un ejemplo claro de cómo Descartes critica duramente aquellas invenciones que se elaboran al margen de una explicación científica lo encontramos en el caso del diseño de las primeras lentes parabólicas por Santiago Metio (AT VI, 80).

BIBLIOGRAFÍA

- AGRIPPA, C. 2005, *Filosofía oculta. Tratado de magia y ocultismo*, Buenos Aires: Editorial Kier.
- ARENAS, L. 2001, "Descartes y la racionalización técnica de lo real", *Thémata. Revista de Filosofía*, 26: 27-40.
- BAILLET, A. 1691, *La Vie de Monsieur Descartes*, vol. I, París.
- BURNETT, G. 2005, "Descartes and the Hyperbolic Quest: Lens Making Machines and their Significance in the Seventeenth Century", *Transactions of the American Philosophical Society*: 1-155.
- BURY, J. 1971, *La idea del progreso*, Madrid: Alianza.
- CANGUILHEM, G. 1982, "Descartes et la technique", *Trans/Form/Ação*, 5: 111-22.
- CAPPECHI, D. 2014, *The Problem of the Motion of Bodies. A Historical View of the Development of Classical Mechanics*, Nueva York: Springer.
- CASSIRER, E. 1951, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Emecé Ed.
- DESCARTES, R. 1897-1913, *Œuvres de Descartes (XII Vol.)*, ADAM, C. y TANNERY, P. (ed.), París: Leopold Cerf.
- DESCARTES, R. 1981, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, QUINTÁS, G. (trad.), Madrid: Alfaguara.
- DESCARTES, R. 1995, *Principios de la filosofía*, QUINTÁS, G. (trad.), Madrid: Alianza Editorial.
- DESCARTES, R. 2011, *Descartes*, FLÓREZ, C. (ed.), Madrid: Gredos.
- FURETIÈRE, A. 1664, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haya : Arnout et Reinier Leers.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. 2016, "Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la *Dióptrica* de Descartes", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, vol. 21, 2: 75-90.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, S. 2017, "Función natural y salud: la teleología médica cartesiana", *Estudios filosóficos*, LXVI: 313-34.
- GARÍN, E. 1990, *El hombre del Renacimiento*, Madrid: Alianza.
- GAUKROGER, S. 1980, "Descartes' Project for a Mathematical Physics", en S. GAUKROGER (ed.), *Descartes. Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex: The Harvest Press, 97-140.
- GAUKROGER, S. 2003, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUVIN, J. F. 2006, "Artisans, Machines, and Descartes's *Organon*", *History of Science*, 44: 187-216.

- GUENANCIA, P. 2000, *Lire Descartes*, París: Gallimard.
- HAMELIN, O. 1921, *Le Système de Descartes*, París: Félix Alcan.
- LÁZARO, R. 2009, “Pasión y virtud en la moral cartesiana”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 65, 244: 313-38.
- MARSHALL, J. 1998, *Descartes’s Moral Theory*, London: Cornell University Press.
- RIBE, N. M. 1997, “Cartesian Optics and the Mastery of Nature”, *Isis*, 88-1: 42-61.
- RODIS-LEWIS, G. 1970, *La Morale de Descartes*, París: PUF.
- ROSSI, P. 1970, *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Barcelona: Labor.
- SASAKI, C. 2003, *Descartes’ Mathematical Thought*, Londres: Springer.
- SZÓNYI, G. E. 2005, *John Dee’s Occultism: Magical Exaltation through Powerful Signs*, Nueva York: State University of New York Press.
- TURRÓ, SALVI 1985, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos.
- VEGA, M. J. 2011, “La exaltación de los humildes. El *De Miseria humanae conditionis* de Inocencio III”, *Propaladia*, 5.
- YATES, F. 1983, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona: Ariel.

MARÍA DOLORES GARCÍA-ARNALDOS
Universidade de Santiago de Compostela

¿Intuición o confianza racional?

Intuition or rational trust?

Recibido: 26/7/2018 . Aceptado: 15/10/2018

Resumen: Según la concepción tradicional, la justificación de las creencias lógicas básicas —entendida tanto inferencial como no-inferencialmente— no logra evitar ni la circularidad, ni la regresión al infinito. Justificar reglas básicas lógicas inferencialmente conlleva usar principios lógicos con lo que se genera un círculo vicioso. Apelar a fuentes básicas como la intuición, no sorteja todas las dificultades. Argumentaré que es preciso recurrir a una “habilitación” (*entitlement*), una sub-clase dentro de las garantías epistémicas. Si además aceptamos que intuir es algo que hacemos y no algo que nos pasa, podemos sostener que la intuición, de hecho, se apoya en una confianza racional.

Abstract: According to the traditional conception, the justification of basic logical beliefs —understood both inferentially and non-inferentially— cannot avoid either circularity or regression to infinity. To justify logical basic rules inferentially involves using logical principles, so a vicious circle is generated. Appealing to basic sources such as intuition, does not avoid such problems. I will argue that it is necessary to resort to an entitlement, a sub-class within the epistemic warrants. If we also accept that intuiting is something that we do and not something that happens to us, we can sustain that intuition, indeed, is based on a rational trust.

Palabras clave: justificación, conocimiento lógico, garantía racional, intuición, habilitación.

Keywords: justification, logical knowledge, rational warrant, intuition, entitlement.

§1. INTRODUCCIÓN

NORMALMENTE, cuando razonamos siguiendo una regla lógica como el *modus ponendo ponens* (MPP) (Si p , entonces q . Y es el caso que p . Luego, q), creemos que, si las premisas son verdaderas, la conclusión será necesariamente verdadera. Por ejemplo, si razonamos:

Si tengo el virus de la gripe, entonces he pillado una enfermedad infecciosa
Tengo la gripe,
Luego, tengo una enfermedad infecciosa.

no nos cabe duda de que, si las premisas son verdaderas, la conclusión lo es.

La dificultad se plantea a la hora de responder a la pregunta: cómo sabemos que ese principio fundamental de razonamiento es válido. Es decir, cómo justificamos el *conocimiento* de la validez de un principio lógico, o de una verdad lógica como el MPP.

Sin agotar las posibilidades, las respuestas al problema de la justificación del conocimiento lógico que analizaremos aquí son, sobre todo, aquellas que han dado una solución *no-inferencial*.

La justificación no-inferencial de las creencias en el carácter correcto o preservador de verdad de una regla de inferencia puede ser entendida como una facultad *quasi*-perceptiva o intuición lógica o como una justificación del conocimiento lógico apelando a creencias razonables *por defecto*¹ (FIELD 2000). Argumentaré que, ante las dificultades que se les presentan a las teorías basadas en la intuición, es preciso recurrir a una justificación en sentido débil o “habilitación” (*entitlement*), una sub-clase dentro de las garantías epistémicas. En última instancia, intuir es algo que hacemos y no algo que nos pasa. Sostendré que la intuición, así entendida, se apoya en una confianza racional.

§2. CONOCIMIENTO LÓGICO BÁSICO: JUSTIFICACIÓN NO-INFERENCIAL

Cuando razonamos siguiendo la regla lógica del MPP, nos parece evidente que, si las premisas son verdaderas, la conclusión lo es, como hemos indicado arriba. El MPP es una regla tan básica que, de pronto, nos puede parecer que *no* es posible justificar una creencia tan fundamental o que es *auto-evidente*. Frege (1964; 1979), por ejemplo, apela a la auto-evidencia (*self-evidence*) para

¹ En este artículo no abordamos el análisis de las teorías de la justificación por defecto.

la justificación del conocimiento lógico. Para explicar el carácter auto justificativo de los axiomas lógicos o de las reglas de inferencia básicas Frege (1979, 175) considera que, lo que fundamenta (*grounds*) una proposición básica es ella misma². En la visión tradicional, la auto-evidencia era un modo de caracterizar el conocimiento *a priori*. Leibniz, por ejemplo, consideraba que los axiomas eran evidentes *ex terminis*: “(...) esas proposiciones [axiomas] son evidentes *ex terminis*, en cuanto se entiendan sus términos, de modo que estaban persuadidos de que la fuerza de la convicción se fundamentaba en la inteligencia de los términos, es decir, en la relación entre sus ideas” (LEIBNIZ 1983, 488).

No obstante, a la hora de dar cuenta del conocimiento lógico básico, la *intuición* ha sido la fuente de conocimiento básico *a priori* más ampliamente aceptada porque evita el círculo vicioso en el que inevitablemente se cae al establecer que los principios de la lógica se justifican a partir de inferencias. Asumir que se adquirieren inferencialmente supone que uno sabe previamente que dichos principios o reglas de inferencia son válidos, con lo cual se genera circularidad (BERMEJO 2011). Ahora bien, es necesario explicar en qué consiste una facultad *quasi*-perceptiva como la intuición y cómo esta justifica las creencias lógicas básicas. Clásicamente, ha sido presentada como la facultad por la que directamente captamos las propiedades necesarias, de tal modo que, si una inferencia proporcionaba conocimiento *a priori*, era debido a una evidencia racional directa. Ahora bien, según Boghossian (2000, 231), nadie ha sabido explicar en qué consiste esa facultad.

Si optamos por la otra fuente alternativa de conocimiento básico (la experiencia), encontramos teorías de la justificación del conocimiento lógico como la quineana. Según este enfoque, cualquier afirmación de conocimiento de principios lógicos básicos como la regla del MPP, así como de conocimiento de las leyes de la ciencia empírica, y cualquier regla, sea lógica o no, puede ser revisada, en principio, cuando el sistema de creencias entra en conflicto con la experiencia. La propuesta de Quine (1936; 1963) es una alternativa al conocimiento intuitivo de las leyes fundamentales de inferencia y al conocimiento inferencial *a priori*, de tal modo que el conocimiento de las leyes lógicas básicas sería parte de nuestro conocimiento *empírico*. El problema del conocimiento empírico es que la adquisición de conocimiento a través de inferencias exige el conocimiento de la validez de los principios de inferencia que se estén usando y, por ello, cae también en la circularidad (BOGHOSSIAN 2000; WRIGHT

² Así también lo indica y comenta Burge: “Los axiomas no son demostrables, ya que no es posible una prueba genuina, ninguna justificación de las verdades más básicas. Como son auto-evidentes, no necesitan pruebas. Son auto-evidentes porque su justificación se encuentra en sus propios contenidos. Entender el contenido de un axioma es suficiente para garantizar que uno lo crea” (BURGE 2005, 337-8). [La traducción, cuando no se indique lo contrario, es mía.]

2004B). Desde el punto de vista fundacionista, se sostiene entonces que la circularidad en la que incurren las justificaciones empíricas o *a posteriori* es tan rechazable como la que se presenta en el caso de las teorías *a priori* acerca del conocimiento lógico básico (MARTÍNEZ-VIDAL 2008).

Hay otros enfoques, como el escepticismo, desde los que se argumenta que, aunque sería necesaria la justificación, no es posible justificar inferencias básicas como la regla del MPP. Otros planteamientos, como el expresivismo³ (GIBBARD 1990), no admiten que haya hechos lógicos y se engloban por ello en el *no-factualismo* respecto de la lógica, postura desde la que se sostiene, en términos generales, que las reglas lógicas no pueden justificarse ni es necesaria justificación alguna. Otra teoría que ha dado una respuesta positiva pero *inferencial* a partir de justificaciones *regla-circulares* es la de Boghossian (2000), teoría en la que aquí no entraremos.

§3. QUÉ ES UNA INTUICIÓN

En las teorías de la justificación del conocimiento *a priori*⁴, la intuición se entiende de diversos modos. Para Bonjour (1998) por ejemplo, consiste fundamentalmente en un *insight*⁵ (captación interna, aprehensión) racional. Otras teorías apelan a un tipo de creencias o a un estado *quasi*-perceptivo, como las de Sosa (2007), Bengson (2015), Bealer (2000) —que en realidad es catalogado como una postura híbrida entre la concepción que se basa en la intuición y la que se basa en el significado—, entre otros. Ahora bien, es necesario explicar en qué consiste una facultad *quasi*-perceptiva y cómo esta facultad justifica las creencias lógicas básicas.

Una presentación clásica de la concepción basada en la intuición la encontramos ya en Aristóteles o Descartes⁶. Según Aristóteles, la “percepción

³ Dos de los representantes del expresivismo semántico son Sellars (1963) y Brandom (2000). Cuando el enfoque expresivista se aplica a nociones lógicas es llamado “expresivismo lógico”.

⁴ En el debate contemporáneo en torno a la justificación del conocimiento *a priori* —partimos del supuesto de que el conocimiento lógico es un tipo de conocimiento *a priori*—, las dos concepciones principales son aquellas basadas en la *intuición* y las basadas en el *significado* (DOGRAMACI 2012), opción esta última en la que aquí no entraremos.

⁵ Bonjour prefiere usar el término ‘*a priori insight*’ al término ‘intuición’.

⁶ Descartes sostiene que las dos fuentes primeras de todo conocimiento son la intuición y la deducción: “Así todos vemos por intuición que existimos, que pensamos, que un triángulo está formado por tres líneas, que un globo no tiene más que una superficie, y otras verdades semejantes [...]. La intuición debe llevar consigo la certeza no sólo en las enunciaciones, sino en toda clase de razonamientos” (*Reglas para la dirección del espíritu* (1701), Reglas III). Una deducción del tipo que presenta Descartes necesita de premisas universales, lo cual se convirtió en el talón de Aquiles del racionalismo y se prestó a la crítica de Hume, no se puede intuir una conexión necesaria de la realidad (HUME 1740, *An Abstract of a Treatise*, §35-41. Y también (1739-1740), *Treatise* §53-55).

intelectiva” es el estado cognitivo que nos permite adquirir los primeros principios. Esta noción de aprehensión directa es semejante a la que Gödel, en el siglo xx, utiliza para referirse a cómo conocemos o captamos los axiomas de la teoría de conjuntos⁷: “[...] tenemos algo así como una percepción de los objetos de la teoría de conjuntos, como se ve en el hecho de que los axiomas se imponen sobre nosotros como siendo verdaderos. No veo ninguna razón por la que deberíamos tener menos confianza en este tipo de percepción, es decir, en la intuición matemática que, en la percepción sensorial, [...]” (GÖDEL 1964, 271).

Actualmente, las teorías que se basan en la intuición han cobrado un renovado vigor al presentarse en forma de teorías explicativas unificadas de la justificación epistémica en las que se establece una cierta analogía: así como las experiencias perceptivas explican la justificación empírica, las intuiciones explican la justificación *a priori* (GARCÍA-CARPINTERO 2005).

Por otra parte, el término “juicio intuitivo” es usado en la práctica filosófica habitual como contraposición al término “juicio contra-intuitivo”. Aunque también se usa de un modo especial en la filosofía contemporánea, en el sentido de que las intuiciones son acerca de casos que pueden ser hipotéticos, como los casos Gettier, por ejemplo. En cuanto al modo de entender lo que son, Bealer, como veremos, denomina a la intuición “parecer intelectual”: “una actitud proposicional *sui generis*, irreductible [...] que ocurre de forma episódica” (BEALER 1998, 207). BonJour (2001; 2005), en cambio, mantiene que las intuiciones son un tipo de estado mental semejante a las experiencias perceptivas.

Ahora bien, las teorías del *a priori* basadas en la intuición se encuentran con dos problemas, al menos, a los que no logran dar una salida satisfactoria. En primer lugar, cómo la intuición puede explicar la justificación inferencial. En segundo lugar, si se entiende la intuición como “parecer”, cómo sabemos que un cierto “parecer” es o no fiable, cómo da cuenta del fiabilismo. BonJour y Bealer han tratado de buscar soluciones a ambos problemas.

§3.1 BonJour: *el insight racional*

La propuesta de BonJour (1998) se enmarca en el racionalismo —aunque desde un fundacionismo racionalista moderado⁸ dado que admite la fali-

⁷ En matemáticas se ha explotado mucho la cuestión de la intuición y de las facultades *quasi*-perceptivas de la intuición matemática. Además de Gödel, también Maddy y Parsons, entre otros, han discutido esto. Martínez-Vidal analiza, teniendo en cuenta estos autores, si la intuición proporciona fundamento epistémico concluyendo que ninguna de las propuestas de dichos autores proporciona una explicación aceptable de la intuición (MARTÍNEZ-VIDAL 2016).

⁸ Otro tipo de fundacionismo moderado es el que admite, por otra parte, que haya ciertas creencias *prima facie* (AUDI 2001, 20 y ss).

bilidad (BONJOUR 1985, 193)—. Para Bonjour⁹, las intuiciones son evidencias racionales que posibilitan contrastar la verdad o la falsedad de la proposición, es decir, proporcionan justificación epistémica evidencial. En particular, el *insight* racional es fuente genuina de justificación:

[...] cuando considero cuidadosa y reflexivamente la proposición (o inferencia) en cuestión, simplemente puedo ver o captar o comprender que la proposición es *necesaria*, que debe ser verdadera en cualquier mundo o situación posible (o, alternativamente, que la conclusión de la inferencia debe ser verdadera si las premisas son verdaderas). Tal *insight* racional, [...] no parece depender en general de ningún tipo particular de criterio o de ningún otro proceso discursivo o de razonamiento, sino que es directo e inmediato [...] (BONJOUR 1998, 106-7)

La captación de la necesidad de la proposición se produce a partir de una atenta reflexión, pero el *momento* de la captación o aprehensión es directo e inmediato. No la reflexión sino la captación, el *ver* la necesidad de la proposición, es el conocimiento directo e inmediato (y por eso básico) que Bonjour denomina *insight*. Del *insight* racional resultan las razones *a priori*. Una razón *a priori* (BONJOUR 2005, 98) es aquella fuerza racional que *no* deriva de la experiencia¹⁰ *directa* (percepción) o *indirecta* (por ser una inferencia deductiva, inductiva, o de cualquier otra naturaleza, a partir de premisas derivadas de la experiencia). No obstante, tener una razón *a priori* requiere entender la afirmación para la cual es una razón, y la experiencia puede ser necesaria para entender esa afirmación. La idea de razón *a priori*, entendida en este sentido, no implica que no haya experiencias que puedan servir de base para una determinada proposición, o que tales experiencias no puedan anular (de manera más o menos concluyente) la razón *a priori* en cuestión. Tampoco significa que la razón *a priori* haga que la afirmación resulte ser cierta o infalible.

Por otra parte, una razón *a priori* resulta de la percepción intelectual (*insight*) directa o inmediata de la verdad —verdad necesaria— de una determinada afirmación. El *insight* racional indica no sólo *que* la afirmación es o puede ser verdad sino también *por qué* lo es y debe ser así (BONJOUR 2005, 99). No son meras convicciones brutas de la verdad, sino que deben revelar por qué

⁹ Explica su teoría en Bonjour (1998, 8-11 y 100-13). También Plantinga (1993, 106): “Todo lo que sabemos *a priori* es necesariamente verdadero”; y Bealer (1999, 30): “podemos tener un conocimiento *a priori* de *p* solo si ‘se presenta como necesario’”.

¹⁰ Bonjour entiende por experiencia no sólo los casos paradigmáticos sino también el ser consciente de los propios pensamientos, sensaciones y otros estados mentales deberían contar como variedades de experiencia, y las razones que ese tipo de experiencias proporcionan debieran contar como empíricas. (La introspección es un tipo de experiencia) (BONJOUR 2005, 99). Ej. *Cogito* cartesiano.

determinada afirmación es verdadera. Para BonJour, esta explicación surge de la captación directa de cómo se relaciona la conclusión con las premisas y de cómo *la validez fluye a través de ellas* (BonJour 2005, 100). Así es como deben entenderse los *insights* lógicos, dice BonJour; deben construirse, además, *no-proposicionalmente*¹¹. El intentar hacerlo proposicionalmente conlleva un círculo vicioso como L. Carroll (1895) puso de relieve. Esto es, cuando aceptamos la verdad de la conclusión de un argumento deductivo, hemos de aceptar la verdad de las premisas y la validez del argumento. Eso supone aceptar una nueva premisa: la validez del argumento (“si la premisa A y la premisa B son verdaderas y C se sigue de A y B, entonces C debe ser verdadera” puede considerarse una nueva premisa). Pero ahora tenemos un argumento nuevo, que consta de $n+1$ premisas. Si aceptamos la validez de este nuevo argumento, entonces tendremos un nuevo argumento, que constará de $n+2$ premisas y así *ad infinitum*. Una vez se aprecia la necesidad de aceptar esta concepción no-proposicional del *insight* para el caso de la inferencia deductiva, es fácil extender este tipo de *insight* a otros ámbitos.

Para BonJour (2005, 100) hay razones que son genuinamente *a priori* y que podemos encontrar analizando ejemplos de la matemática y la lógica, algunos de los cuales tienen carácter no-proposicional¹², como los siguientes:

- a) $2 + 3 = 5$
- b) todos los cubos tienen 12 aristas
- c) para toda proposición P y Q, si es verdadero que P o Q y es falsa que P, entonces es verdadero que Q

Si entendemos y pensamos con atención cualquiera de estas proposiciones, podremos ver o captar inmediatamente que deben ser verdaderas, y verdaderas en todo mundo o situación posible. Precisamente, este tipo de *captar* o ver constituye una buena razón, una razón que se impone, para creer que las cosas son así. En este sentido, el *insight* no depende de la experiencia. Estos

¹¹ Este aspecto que considera el carácter no-proposicional de los *insights* lógicos y que había sido objeto de la crítica de Boghossian (2001B) no era del todo claro en BonJour (1998), [como el mismo BonJour reconoce (2005, 105) y también en la réplica a Boghossian (BONJOUR 2001B)].

¹² “[...] Sugiero que el *insight* lógico relevante debe interpretarse como de carácter no-proposicional, como una captación directa de la forma en que la conclusión se relaciona con las premisas y fluye de manera válida de ellas. Y una vez que se aprecia la necesidad de esta concepción no-proposicional de un *insight a priori* en el contexto de la inferencia deductiva, me parece, de hecho, plausible extenderla también a muchos otros casos; en particular, parece plausible considerar que los *insights* más fundamentales relativos a cada uno de los ejemplos que se enumeran en la siguiente sección, tienen carácter no-proposicional” (BONJOUR 2005, 100, cursivas mías). BonJour remite en nota a (BONJOUR 1998, 142-7).

ejemplos evidencian la existencia de razones *a priori* y de la justificación y conocimiento *a priori*. Para rechazarlos habría que dar una razón alternativa que los hiciera depender de la experiencia (BONJOUR 2005, 100-1).

Como vemos, los ejemplos *a* y *b* de BonJour, son ejemplos de lo que Kant (1787) denominaba juicios sintéticos *a priori*. Tanto *a* como *b* y *c* contienen conocimiento inferencial que BonJour justifica recurriendo a un elemento no-proposicional y no-inferencial como es el *insight*. Además de estos ejemplos, BonJour señala otros argumentos como la relación entre la experiencia y ciertas creencias que parecen intuitivamente justificadas por la experiencia. En todo caso, cualquier explicación de la fuerza justificadora de la experiencia ha de hacer la siguiente distinción: hay creencias que se justifican *directamente* y hay creencias que se justifican *indirectamente*. La cuestión compleja es la de trazar la línea que las distingue. Según un enfoque fundacionista, las creencias justificadas *directamente* son aquellas justificadas por el contenido de la experiencia sin necesidad de razonamiento. Pero hay una larga lista de creencias empíricas no justificadas directamente a través de la experiencia, sino *indirectamente*, como las creencias acerca del pasado no observado; creencias acerca de situaciones no observadas en el presente o creencias acerca del futuro, entre otras. La experiencia puede justificar tales creencias no directamente. La única manera de que la experiencia directa proporcione evidencia para las creencias anteriormente señaladas, es que dispongamos de una buena razón *a priori* (anterior desde el punto de vista lógico) para una creencia condicional (BONJOUR 2005, 102). Esto es, el antecedente de ese condicional tendría una conjunción de creencias para las cuales disponemos de evidencia directa, y en el consecuente estaría la creencia indirecta a justificar. Ahora bien, qué razón tenemos para creer en ese condicional. Si todas las creencias para cuya justificación disponemos de evidencia directa están en el antecedente del condicional, y si el consecuente va más allá de lo directamente observado entonces, la experiencia no puede proporcionar una evidencia directa para poder considerar verdadero el condicional (la evidencia indirecta involucraría a su vez otro condicional). Por tanto, la justificación de este tipo de condicional ha de ser total o parcialmente *a priori* (BONJOUR 2005, 102-3).

Para BonJour, si no podemos justificar los principios fundamentales del razonamiento, entonces tampoco podemos usar reglas lógicas básicas. Y, cualquier postura que niegue la existencia de razones *a priori* difícilmente podrá dar cuenta de modo satisfactorio de la capacidad de razonar. El punto fundamental es que una transición razonada o argumentada de un conjunto de premisas a una conclusión depende, de nuevo, de que haya una buena razón para pensar que una afirmación condicional es verdadera (el condicional que

tiene a la conjunción de las premisas como antecedente y a la conclusión como consecuente). Que tal condicional sea verdadero (o probablemente verdadero) no es algo que se pueda establecer a partir de la experiencia sino a través de un proceso de razonamiento.

Como vemos, el problema se ha desplazado ahora al problema de la naturaleza de la inferencia. Bonjour está asumiendo que toda inferencia o razonamiento es un proceso mental. Y la evaluación de la corrección de ese razonamiento es *a priori*. Para Bonjour, por consiguiente, si *nunca* tenemos razones *a priori* para pensar que, si una afirmación es verdad, otras también deben ser verdad, entonces no hay nada que pueda ser considerado como razonamiento cogente. El rechazo de las razones *a priori* es lo mismo que un “suicidio intelectual” (BONJOUR 2005, 103).

En resumen, Bonjour admite las evidencias racionales. El conocimiento lógico es parte del conocimiento *a priori* (por los argumentos expuestos anteriormente) y, si se quiere evitar la circularidad, la única opción es apelar a los *insights* lógicos o a la intuición (que para Bonjour no son equivalentes). El *insight* racional es fuente genuina de justificación, aunque pueda ser *falible*¹³. Los *insights* lógicos se deben construir *no-proposicionalmente*. El intentar hacerlo proposicionalmente conlleva un círculo vicioso. Así pues, los *insights* lógicos deben entenderse como una captación directa de cómo se relaciona la conclusión con las premisas y de cómo “la validez fluye a través de ellas” (BONJOUR 2005, 100). En definitiva, *insight* es el acto intelectual de *captar* las conexiones necesarias y se caracteriza por ser *directo*, inmediato, no-discursivo, no-proposicional.

§3.2 Problemas del *insight*

Contra propuestas como la de Bonjour, se han planteado varias objeciones. Entre otras, para Boghossian (2000; 2001A; 2001B; 2003) el *insight* racional constituye una explicación poco económica y no necesaria. La dificultad principal que señala Boghossian es que el *insight* racional no evita el problema de la circularidad, ya que se presupone la habilidad de inferir justificadamente de acuerdo al MPP que es la que tienen que explicar (BOGHOSSIAN 2003A, 234). Boghossian argumenta que nuestras prácticas deductivas no pueden estar basadas en conocimiento proposicional por dos razones. En primer lugar,

¹³ La falibilidad no es un problema, pues, para el conocimiento *a priori*. La mayoría de errores se pueden corregir a través de un cuidadoso y ordenado examen de los vínculos o conexiones y, aun cuando no fuera posible un modo de corregir sistemáticamente los errores, no sería motivo suficiente para abandonar el “*insight a priori*” “sin el cual todo razonamiento y crítica sería imposible” (BONJOUR 2005).

constituye una explicación muy sofisticada, ya que se está exigiendo que hasta los niños tengan creencias sobre la necesidad o la consecuencia lógica. En segundo lugar, y sobre todo, por el problema, que hemos indicado arriba, de la regresión al infinito que Carroll (1895) puso en evidencia (BOGHOSSIAN 2001B, 638).

Un problema añadido que se le presenta a los defensores de la intuición es el de explicar cómo un acto cognitivo es capaz de producir “immediate knowledge of the modal properties of properties” (BOGHOSSIAN 2001B, 635): Según Boghossian, parece extraño que apelemos a un tipo natural de *insight* no-discursivo, “sin raciocinio” (*non-ratiocinative*) que pueda revelar, inmediatamente y sin la ayuda de razonamiento, que todas las instancias del MPP son preservadoras de verdad (BOGHOSSIAN 2001B, 635-6). Así, el problema se presenta al explicar cómo es el acceso cognitivo. No es posible establecer una analogía con la percepción puesto que estamos tratando con objetos abstractos (BOGHOSSIAN 2001B, 636) y no podemos basarnos en relaciones *causales*. No obstante, BonJour sale al paso de esta objeción, ya que basa la idea de una justificación epistémica a partir de la idea de razón *a priori* que no depende de la experiencia ni de mediación *causal*, sino sólo “del pensamiento puro o razón” (BONJOUR 1998, 11).

La objeción de Boghossian a BonJour es que este minimiza la analogía con la percepción y está proponiendo una concepción de contenido mental aristotélica: “[...] de acuerdo a la cual, cuando pensamos en una propiedad dada, como la triangularidad, por ejemplo, esa misma propiedad es puesta como una *instancia* o evidencia concreta en nuestro pensamiento. Finalmente, BonJour sugiere asimilar el *insight* racional a una forma de examen introspectivo de ese contenido de pensamiento” (BOGHOSSIAN 2003, 231). De modo que, en el caso del *insight* racional, aunque BonJour niega que la justificación requiere una relación causal, si ponemos el acento en el primer término (el *insight* entendido como aprehensión), entonces la respuesta será *causalmente* condicionada por los eventos que comprenden los objetos “instanciados” (BONJOUR 1998, 159-60). Por otra parte, si el acento se pone en la razón *a priori*, entonces el estado cognitivo que justifica, por ejemplo, la creencia *a priori* de que *p*, incluye la creencia de que *p*, con lo que caerá en el problema de la circularidad.

Veremos si una teoría como la de Bealer resiste las críticas anteriores.

§3.3 Bealer: Intuición como “parecer” y evidencia

Bealer (1998; 2000) defiende que hay “pareceres intelectuales” (*intellectual seemings*) que son un cierto tipo de estado de conciencia que justifican las

creencias *a priori* en las que se fundan. La intuición, así entendida, se define en analogía con la percepción, proponiendo un cierto estado *quasi*-perceptivo y se explica a través de un cierto “fiabilismo modal”: “un fuerte vínculo modal entre lo que [la intuición] aporta y la verdad” (BEALER 1998, 216). Para ello, se centrará en la noción de una posesión “determinada” (en el sentido de entera, completa) del concepto. Según este análisis, poseer un concepto *determinadamente* es tener las intuiciones correspondientes que siguen la pista de la verdad, asumiendo de partida la ausencia de perturbaciones cognitivas. Para Bealer (2002, 73), lo que justifica es el seguir la pista de la verdad, de tal modo que, si alguien posee un concepto determinadamente, las intuiciones correspondientes son evidencia. Aquí, la intuición se define como el estado mental en el que una persona se encuentra cuando le parece que algo es el caso. Una intuición es, por tanto, una clase genuina de episodio consciente (*seeming*): Tener una intuición que *A* es *parecerle a uno* que *A*. Este tipo de *parecer* es intelectual, no sensorial o introspectivo (o imaginativo).

La intuición, además, es un “dato de la razón” y no un “dato de la experiencia”. Por ejemplo, al considerar una de las leyes de Morgan, en principio no nos parece ni verdadera ni falsa, sin embargo, “después de un momento de reflexión, sucede algo nuevo: de repente *parece* verdad” (BEALER 2000, 3). Según Bealer, las intuiciones relevantes para las disciplinas *a priori* son las intuiciones *racionales* que se presentan como necesarias, por ejemplo: “si *P* entonces no no *P*”, esta verdad se presenta como necesaria, parece que no podría ser de otro modo. No obstante, como Martínez-Vidal (2016) ha objetado, si consideramos el caso de un lógico intuicionista y otro clásico, en el caso del concepto asociado a la negación, mientras que para el primero resultará intuitivamente evidente que de $\neg P$ no se sigue *P*, para el clásico resulta intuitivamente evidente que de $\neg P$ se sigue *P*; de modo tal que el concepto de negación que se tenga será el que va a determinar la intuición derivada de la posesión del concepto; así pues, según la teoría de Bealer no lograríamos establecer entre ambos, cuál de los dos es el concepto correcto (tal vez porque no haya uno que sea el concepto correcto de negación en términos absolutos). Si la intuición depende en Bealer de la posesión determinada de un concepto, parece que defensores de la noción clásica de negación y defensores de la intuicionista no se entenderían, aunque cualquiera de ellos coincide con el otro acerca de lo que se sigue si el concepto en uso es el de la negación clásica o el de la intuicionista. Fenomenológicamente, tanto al lógico como al matemático, un enunciado se les presenta como siguiéndose necesariamente de las premisas en la lógica interna a determinado sistema lógico. En el caso de las inferencias básicas, si consideramos que el significado de las expresiones lógicas está dado por las reglas básicas, entonces aceptar que el significado viene dado por la regla es previo a ver regla

alguna (las básicas también) como válida; las reglas (o las condiciones de verdad o de prueba de las expresiones lógicas) tienen que asumirse como punto de partida. Una vez asumidas, todos podrían estar de acuerdo en qué se sigue de qué, según esta o aquella lógica, y en que los axiomas lógicos son verdaderos (MARTÍNEZ-VIDAL 2016). Si el problema es la validez de una regla lógica al margen de su aplicación, entonces la explicación de Bealer podría funcionar.

Por otra parte, según Bealer, la intuición es distinta de otras actitudes proposicionales (los juicios, adivinanzas, corazonadas), y del sentido común. Es una actitud proposicional *sui generis* (BEALER 2002, 74): “Mi punto de vista es, sencillamente, que el parecer intelectual (intuición) es, como el parecer (*seeming*) sensorial, solo una actitud proposicional primitiva más” (BEALER 2000, 4).

Ahora bien, las paradojas lógicas y otras antinomias han demostrado que ciertas intuiciones pueden ser inconsistentes. Precisamente, la existencia de las paradojas (como, por ejemplo, la paradoja del mentiroso) nos lleva a pensar que las teorías *no-falibilistas* de la intuición no son tan infalibles. La paradoja del mentiroso muestra que, o bien alguna de nuestras intuiciones de una teoría de verdad ingenua, o bien alguna o algunas de nuestras intuiciones acerca de la lógica clásica, dice Bealer, deberían ser erróneas o reportadas erróneamente. Sin embargo, esto pone en evidencia, más bien, que hay coherencia en nuestras intuiciones elementales concretas, entre otras cosas, y que el equilibrio de dicha coherencia es un hecho general acerca de la cognición humana (BEALER 2000, 4). La conclusión de Bealer es que no podemos evitar *racionalmente* la tesis de que las intuiciones son evidencia no cancelable.

Sin embargo, una alternativa *racional* sería la de optar por una noción de justificación más débil, la habilitación (*entitlement*), por lo que sí podemos evitar racionalmente la tesis de que las intuiciones son evidencia. Esto abre la posibilidad de considerar que la mejor teoría del conocimiento lógico básico es la que opta por defender una debilitación de la noción de justificación. Un tipo de garantía racional no-evidencial, como la de Wright (2004A; 2004B), se puede considerar solo un primer momento, por ejemplo, en la justificación del conocimiento lógico, es decir, una *habilitación* al uso de la regla básica de inferencia, y ulteriormente podría ratificarse con una justificación del conocimiento de la validez de dicha regla, como veremos. El problema para Bealer es que, al asociar las intuiciones a la evidencia, provoca que se genere el problema de toda justificación epistémica fuerte o evidencialista.

En efecto, Bealer sostiene que el único modo de responder adecuadamente a la pregunta por qué las intuiciones son evidencias *es la basada en la verdad*: “algún tipo de explicación basada en la verdad (es decir, fiabilista)” (BEALER 2000, 7). En este caso, el *fiabilismo* no se asocia al conocimiento o a la justificación, sino a la *evidencia*; pero no como una teoría *general* de la evidencia, ya

que las fuentes *no básicas* de evidencias están sujetas a muchos contraejemplos. Una fuente *básica* de evidencia fiable es aquella que tiene un vínculo apropiado a la verdad. Y algo es una fuente *no básica* relativa a un sujeto dado únicamente si a través de la mejor teoría comprensiva basada en las fuentes básicas de evidencia del sujeto, tiene un vínculo fiable a la verdad (BEALER 2000, 8). Según la tesis tradicional, la *experiencia* y la *intuición* fenoménicas son fuentes *básicas* y las demás son fuentes *no-básicas*. Para Bealer, el fiabilismo debe limitarse a las primeras. El fiabilismo modal proporciona una explicación natural en virtud del vínculo modal entre estas fuentes y la verdad. Este vínculo entre intuiciones y verdad es consecuencia de lo que, por definición, es *comprender* los conceptos involucrados en nuestras intuiciones. Así, según su teoría de la *posesión del concepto* (BEALER 2000, 10), llamamos ordinariamente “comprensión de un concepto”¹⁴ a poseer un concepto en sentido *pleno, completo, fuerte* (BEALER 2000, 11). Por tanto, según Bealer, el fiabilismo modal junto al análisis de posesión de un concepto, explican el vínculo entre las fuentes básicas y la verdad.

Así, si lo que le *parece* intelectualmente a un sujeto tiene el vínculo modal indicado a la verdad, entonces no puede estar equivocado con respecto a lo que le parece reflexivamente que es el contenido de su experiencia fenoménica. No obstante, se podría considerar que, si cambia el modo de posesión de un concepto, no necesariamente por ello va a cambiar la intuición aumentando la comprensión, ya que el modo de posesión podría cambiar, aunque sin implicar necesariamente que haya más comprensión o que la comprensión sea más correcta. Por ejemplo, una persona que ha hecho un curso *introductorio* de lógica puede pasar de poseer de modo débil el concepto de ‘corrección’ a llegar a poseerlo determinadamente y saber aplicarlo a inferencias correctas; aunque a la vez, puede no haber llegado a saber que la corrección se considera una propiedad metalógica. Veamos ahora otras objeciones.

§3.4 Problemas para las teorías basadas en la intuición

Algunos de los problemas que se les plantean a estas teorías son: en primer lugar, tenemos que ser capaces de explicar cómo la mera comprensión de una proposición puede conferir una capacidad de tener intuiciones fiables, ya que es algo que no se puede dar simplemente por sentido, o explicarlo tomando las mismas intuiciones que constituyen la comprensión de la que se dicen que son una manifestación (BOGHOSSIAN 2009, 61). En “Inference and Insight”, Boghossian (2001B) argumenta, además, que las justificaciones fiabilistas no consiguen explicar el vínculo entre la responsabilidad de un individuo y su práctica cognitiva.

¹⁴ Bealer usa el término técnico “poseer un concepto determinadamente” = comprensión de un concepto (posesión de un concepto en el sentido pleno).

Generalmente, se establece una analogía con la visión y se supone que, así como la vista responde fiablemente al sujeto que percibe con normalidad objetos en el ambiente que le rodea, la intuición responde fiablemente a la validez de la lógica básica; sin embargo, mientras que en el caso de la percepción se puede dar una explicación científica de dicho conocimiento, de la intuición no. De modo semejante, Williamson (2007) objeta a teorías como la de Bealer, que defienden las intuiciones racionales como pareceres intelectuales, que tales tipos de “pareceres” carecen de la rica fenomenología de la que, en cambio, sí gozan los pareceres perceptivos (WILLIAMSON 2007, 216-7).

En el caso de la intuición lógica, es necesario, por tanto, explicar en qué consiste una facultad *quasi*-perceptiva de la intuición lógica y cómo esta facultad justifica las creencias lógicas básicas.

En ese sentido, Wright (2001A, 45) distingue entre justificar las reglas involucradas y verificar que dichas reglas han sido correctamente aplicadas en una instancia dada. Cuando se trata de esto último, un tipo de juicio que se efectúa de modo plenamente consciente de las reglas de inferencia implicadas es un juicio acerca de la forma lógica. Pero este tipo de juicios, dice Wright, no son inferenciales sino directamente comprensivos. Así, la intuición no se puede entender como algo perceptivo literalmente, ya que en los *juicios* que están contenidos y justificados en los casos en los que la inferencia se realiza en el pensamiento puro, sin ningún tipo de representación física escrita o hablada, en esos juicios no hay objeto de percepción literal. Los juicios básicos de la forma lógica son *a priori*, pueden ser justificados por pura reflexión (WRIGHT 2001A, 45). Wright caracteriza, así, un tipo de creencias que son justificadas no-inferencialmente, son básicas y *a priori*, y están implicadas necesariamente en toda inferencia que sea plenamente consciente. Los juicios básicos de la forma lógica los representamos esquemáticamente a partir de oraciones del lenguaje. El problema de querer aplicar esta justificación no-inferencial a las reglas básicas de inferencia es que las creencias acerca de la forma lógica son *particulares*, se refieren a una proposición determinada, mientras que la creencia de que el MPP es correcto, es la creencia de que *toda instancia posible* de MPP con premisas verdaderas tiene conclusión verdadera:

Esta generalidad hace que, además, sea inverosímil pensar que tales reglas tienen una justificación (cuasi-) perceptiva. Uno podría (cuasi-) percibir que un objeto particular de atención es así y así, pero ¿cómo puede uno (cuasi-) percibir que todos los objetos de un cierto tipo son así y así? ¿Acaso la generalidad del contenido de la supuesta (cuasi-) percepción simplemente no deja de lado alguna analogía sería con la percepción? (WRIGHT 2001A, 46)

Wright (2001A, 81-2, nota 5) indica que el conocimiento de la validez de una regla de inferencia conlleva dos cosas, i) la identificación de la instancia y ii) la fundamentación de que esa instancia es válida.

A nuestro parecer, la objeción de Wright es la mayor dificultad a la que se enfrentan las teorías de la intuición y cualquier justificación no-inferencial para el caso de la lógica, porque se enfrenta al problema de cómo pasar de una regla particular a la generalidad para todas las instancias de la regla.¹⁵

Desde la noción de intuición de Bealer, no se puede salvar tampoco este problema porque se basa en una teoría de la justificación epistémica en sentido fuerte, donde las intuiciones son evidencias. Si se pone el acento en los pareceres intelectuales, a partir de la analogía con los pareceres perceptivos, tendríamos conocimiento *quasi*-empírico cuya certeza racional provendría de su vínculo modal a la verdad, pero si el contenido de la intuición es no-proposicional, no se entiende muy bien cómo sería posible. El problema, desde nuestro punto de vista, es sostener que las intuiciones son evidencia, porque se convierten en el *hecho* que debe ser a su vez explicado; si la intuición tiene contenido proposicional (en el caso de Bealer por su teoría de la posesión del concepto), se genera circularidad en la justificación, ya que necesitamos una intuición de la intuición que justifique la intuición-evidencia. Como toda justificación en sentido fuerte, se ve abocada a la regresión al infinito o a la circularidad.

No obstante, sería posible respaldar el enfoque de la intuición comenzando por revisar la definición de intuición; en segundo lugar, ajustando la teoría de Bealer, asumiendo que las intuiciones no son evidencias, sino que se apoyan en garantías no-evidenciales que siguen la pista de la verdad. En tercer lugar, habría que sostener que, al contrario que para Bealer, es la comprensión del concepto la que deriva de la intuición.

§4. ¿INTUICIÓN O GARANTÍA RACIONAL NO-EVIDENCIAL?

Como hemos visto, según Bealer, una intuición *a priori* deriva de la comprensión determinada del concepto, y esta es fiable porque sigue la pista de la verdad, hay un vínculo modal entre la intuición y la verdad. Bealer indica que es un “parecer” verdadero: “Por ejemplo, cuando consideras por primera vez una de las leyes de Morgan, a menudo ni parece ser verdad ni parece ser falsa; después de un momento de reflexión, sin embargo, algo nuevo sucede: de repente *parece* verdadera” (BEALER 2000, 3). Para BonJour, no la reflexión sino

¹⁵ Aunque por ese motivo la vía rápida de solución ha sido clásicamente la intuición: “(...) es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Z, 1143b). No obstante, no llega a explicar de un modo viable cómo es ese paso de lo particular a lo universal.

la captación, el *ver (insight)* la necesidad de la proposición, es el conocimiento directo e inmediato (y por eso básico).

Además de las descripciones fenomenológicas de Bonjour y Bealer, hay metodologías como la de Würzburg School¹⁶ que permiten una mayor especificación de la intuición. Bühler (VALSINER *et al.* 2009, 330) define la intuición caracterizándola dentro de los “momento-aha” (“*Aha-experience*”). Son momentos de sorpresa y comprensión (“*Aha-Erlebnis*”) en los que lo que antes era difuso se vuelve algo concreto y se puede articular, se convierte en algo elaborado sintéticamente a través de asociaciones (VALSINER *et al.* 2009, 341). Se trata de una comprensión retrospectiva, que puede ocurrir o no de modo repentino; son –según Bühler– tipos de pensamiento que no tienen imágenes (VALSINER *et al.* 2009, 330). Tres de los ejemplos paradigmáticos que Bühler señala son: la conciencia de una regla (*Das Regelbewusstsein*), esto es, el pensar en la forma de una regla o a través de una regla lógica, por ejemplo; es decir, tomar conciencia de cómo resolver un problema a través de un método. En segundo lugar, la conciencia de las relaciones (*Das Beziehungsbewusstsein*): el tomar conciencia de las relaciones entre pensamientos. Y, el momento-aha (“*Aha-moment*” o “*Aha-Erlebnis*”) que se caracteriza, según Bühler, en la comprensión entre dos totalidades (*zwischen Ganzem und Ganzem*), de donde se colige que “(...) ‘lo que debe ser comprendido, primero necesita convertirse en un todo’ (BÜHLER 1908A, 17)” (VALSINER *et al.* 2009, 330-1).

Teniendo en cuenta esta caracterización, podríamos perfilar las de Bonjour y Bealer. Según Bonjour (1998, 106-7), al considerar, por ejemplo, una inferencia, *captamos* que la conclusión debe ser verdadera si las premisas son verdaderas. Como vemos, en esta caracterización podemos distinguir los tres ejemplos de Bühler: captamos el pensamiento en la forma de la regla, tomamos conciencia de las relaciones entre pensamientos y se produce la comprensión a partir de la consideración de la inferencia tomada como un todo. La diferencia es que para Bonjour se trata de una “aha-experience” representacional y de modo semejante, para Bealer. Se trata de quasi-percepciones. En cambio, Bühler entiende que este tipo de pensamientos no necesariamente conlleva imágenes. Recordemos que dos de las fuentes principales de conocimiento básico, según el fundacionismo, son la *intuición* y la *experiencia* y se consideran principales porque ambas son inmediatas y no-inferenciales lo cual permitiría evitar la circularidad en la justificación (aunque ya hemos visto que no lo consiguen). Tanto la intuición como la experiencia tienen contenido representacional, no-conceptual, por lo tanto, son no-proposicionales¹⁷. En cambio, para

¹⁶ Würzburg School methodologies: “Aha-experience” (VALSINER *et al.* 2009, 330-1).

¹⁷ Aunque hay autores como McDowell (1994) que defienden que la experiencia tiene contenido conceptual.

Bühler, la intuición o ‘aha-experience’ tiene contenido conceptual. El problema es si ese contenido es además proposicional, pues entonces, caemos de nuevo en la circularidad que queríamos evitar.

Aquí habría que distinguir entre captar que una cosa “se sigue” inferencialmente de otra, y captar un pensamiento. Para Frege, captar un pensamiento no es intuir, es pensar. Según Frege, captamos pensamientos y los podemos reconocer como verdaderos: “Si, por ejemplo, capto el pensamiento que expreso en el teorema de Pitágoras, la consecuencia puede ser que lo / acepte como verdadero y, además, lo aplique al tomar una decisión que dé lugar a una aceleración de las masas” (FREGE 1918-1919, §77 [trad. esp.: FREGE 2013, 224]).

Teniendo en cuenta estos elementos y a la luz del párrafo final de *Der Gedanke* de Frege, se podría intentar matizar una definición de intuición. Intuir, así como imaginar¹⁸, por ejemplo, son capacidades que se ejercitan con la facultad de la inteligencia, son actos de intelección; así como uno *imagina* una determinada situación, también *piensa-intuye* una forma/regla lógica, “ve” o “se da cuenta” cómo una cosa se sigue de otra, toma conciencia de las relaciones entre pensamientos. Tomando un ejemplo de Bealer, puedo estar delante de una ley lógica como la ley de De Morgan sin “parecerme” ni verdadera ni falsa; hasta que en un momento “me doy cuenta”, “capto” cómo están relacionados sus elementos entre sí, el pensamiento que expresa la ley de De Morgan (que no tiene por qué ser inmediato, puede llevar más o menos tiempo). De este modo, se hace presente un pensamiento bajo un aspecto inteligible que es posible distinguir de una imaginación. Así, en un primer momento, captamos cómo en la regla del MPP, por ejemplo, la conclusión se sigue de las premisas. El momento posterior comprensivo de esa regla¹⁹ (captar el pensamiento de la validez del MPP) *justifica* el conocimiento de que esa instancia es válida. Se trata de dilucidar cuál es la cuestión más básica, si la *práctica* o uso de una regla, captar cómo una cosa se sigue de otra, o captar el pensamiento de la validez de la regla. En otras palabras, ¿“intuir” es algo que hacemos o es algo que nos pasa? Desde el enfoque que aquí sostenemos, intuir es algo que hacemos, es

¹⁸ Williamson (2007), a propósito del conocimiento de la modalidad metafísica, sostiene que el “concebir” o “imaginar”, el ejercicio imaginativo podría considerarse un tipo de razonamiento (WILLIAMSON 2007, 143). Según Williamson, la justificación y las normas epistémicas deben ser entendidas de una manera radicalmente externista. Los experimentos mentales y los métodos filosóficos no se basan en la intuición racional o en la competencia conceptual, sino en nuestra imaginación empíricamente formada.

¹⁹ En Boghossian (2001B) se encuentran también dos momentos, pero caracterizados de modo distinto: en primer lugar, una *disposición* a razonar de acuerdo a la regla de inferencia MPP que habilita *a priori* a realizar dicha inferencia. En segundo lugar, la *creencia* de que el MPP es válido, que *justifica* el conocimiento lógico. Boghossian (2001B, 633) señala que la cuestión de la práctica es más básica que la cuestión acerca de la creencia. Esa práctica resultará ser un razonamiento “ciego”.

poner en relación las partes considerando el conjunto o el sistema, pero no como un proceso (relacionar o inferir), sino como un acto (captar la relación inferencial). En ese sentido, captar o intuir una inferencia básica es una acción mental no-inferencial y no-proposicional. No obstante, si entendemos así la intuición, dejamos de considerarla una fuente básica ya que parece apoyarse en una cierta garantía racional.

En efecto, Burge (1993), sostiene que, en ausencia de razones contrarias, un sujeto está racionalmente *legitimado*²⁰ a confiar en el razonamiento deductivo, dado que una de las funciones primarias de la razón es la de presentar la verdad (BURGE 1993, 475). Este tipo de justificación, en sentido débil, que es fundamentalmente *a priori*, no deriva de la comprensión conceptual, sino que el entendimiento es epistémicamente básico (BURGE 1993, 479). O, dicho de otro modo, la legitimación fundamental para aceptar algo que se presenta como verdadero, deriva en última instancia del entendimiento (BURGE 1993, 483), ya que, la inteligibilidad es *a priori* un signo de racionalidad *prima facie* (BURGE 1993, 488). Es decir, antes de cualquier posibilidad de justificación, aquello que se nos presenta como verdadero debe ser inteligible. Esa inteligibilidad es de la que parte Burge como elemento necesario y previo de toda posible justificación. En el caso del conocimiento lógico, al lógico se le *presenta* un enunciado como siguiéndose necesariamente de las premisas en la lógica interna a determinado sistema lógico. Esta *presentación*, es el modo de entender la intuición para Bengson (2015). Desde nuestra perspectiva, la intuición no es tanto la presentación cuanto el *poner en relación* concibiendo la lógica propia interna del sistema.

No obstante, persistiría la crítica de Wittgenstein:

No hay acto de captación, de intuición, que nos haga usar la regla como lo hacemos en el punto particular de la serie. Sería menos confuso llamarlo un acto de decisión, aunque también esto es desorientador, pues no tiene que realizarse nada parecido a un acto de decisión, sino tal vez solo un acto de escribir o hablar. Y la falta que tendemos a hacer aquí y en mil casos semejantes está

²⁰ Según Casullo, la noción de *entitlement* no es nueva desde el punto de vista conceptual: “¿Es la habilitación (*entitlement*) un nuevo concepto epistémico? No. La habilitación es una especie de apoyo epistémico positivo que es (solo) moderadamente externo. (...), tanto Alston como Burge sostienen que existe una especie de apoyo epistémico positivo que es suficiente para el conocimiento y que es solo moderadamente externo (y solo débilmente interno). (...) Burge, por otra parte, desea reservar el término ‘justificación’ para referirse exclusivamente a una especie particular moderadamente interna de apoyo epistémico positivo. Por lo tanto, debe introducir el nuevo término ‘garantía’ para referirse al género y el nuevo término ‘habilitación’ para referirse a las especies débilmente internas del género. La innovación es terminológica más que conceptual” (CASULLO 2007, 278).

marcada por la palabra “hacer” tal como la hemos usado en la frase: “No hay acto de captación que nos haga usar la regla tal como lo hacemos”, porque hay una idea de que “algo tiene que hacernos” hacer lo que hacemos. Y esto vuelve a enlazarse con la confusión entre causa y razón. *No necesitamos tener razón alguna para seguir la regla tal como lo hacemos*. La cadena de razones tiene un límite (WITTGENSTEIN 1958, 143, “Brown Book” secc. II §42 [trad. esp.: WITTGENSTEIN 2014, 191])

Para salvar esta objeción, consideramos con Wright (2014) que las inferencias básicas son *acciones mentales básicas*, de modo que tales inferencias tienen que asumirse como punto de partida, en un sentido semejante al que encontramos en Wittgenstein. En ese caso, la intuición es posterior, no es lo que justifica. Partimos de una confianza racional. Según Wright, cuando un sujeto tenga los recursos para preguntar si una inferencia particular es válida, una garantía que permita confiar en su validez (WRIGHT 2001A, 80) será suficiente para justificar la inferencia. En ese sentido, es una justificación en sentido débil, ya que la garantía racional es sólo una *habilitación* al uso de la regla básica de inferencia que no exige de una posterior justificación del conocimiento de la validez de dicha regla. Se trata de una especie de soporte epistémico positivo, suficiente para el conocimiento, y que se explica, a nuestro juicio, desde una teoría de la justificación moderadamente externista y solo débilmente internista (CASULLO 2007, 278). Se trata de una justificación *no-inferencial* de las reglas generales y, en los casos suficientemente simples, de la validez de las inferencias particulares. Así entendida, la justificación del conocimiento lógico básico es una garantía que, en última instancia, no está mediada por inferencia alguna ni procede de una intuición.

§5. CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos presentado las dificultades con las que se encuentran aquellos que tratan de justificar el conocimiento lógico básico no-inferencialmente recurriendo a la intuición. Esta opción podría en principio evitar el círculo que se genera al establecer que los principios de la lógica se conocen a partir de inferencias. De tal modo que, si una inferencia proporciona conocimiento *a priori*, es debido a una evidencia racional directa. La hemos descartado porque a la hora de explicar el conocimiento intuitivo de las reglas lógicas básicas, aunque podríamos establecer una definición que haga ver cómo actúa la intuición, en el caso de las inferencias básicas, intuir no es el elemento activo necesario para la justificación ya que se apoya en una confianza racional. De

ahí que, el camino a tomar es debilitar la noción de justificación en sentido de una “habilitación”.

Agradecimientos

Agradezco a los profesores Concha Martínez Vidal y Xavier de Donato Rodríguez que tuvieron la paciencia de leer numerosas versiones previas del trabajo. Sus comentarios son siempre una ayuda y un estímulo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 1988.
- AUDI, R. 2001, *The Architecture of Reasons*, Nueva York: Oxford University Press.
- BEALER, G. 1998, "Intuition and the Autonomy of Philosophy", en DE PAUL and RAMSEY (ed.), *Rethinking Intuition*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- BEALER, G. 1999, "A Theory of the *A Priori*", *Philosophical Perspectives*, 13: 29-55.
- BEALER, G. 2000, "A Theory of the *A priori*", *Pacific Philosophical Quarterly*, 81: 1-30.
- BEALER, G. 2002, "Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance", en T. GENDLER and J. HAWTHORNE, *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press, 71-125.
- BENGSON, J. 2015, "The Intellectual Given", *Mind*, 124, 495: 707-60.
- BERMEJO, L. 2011, "Circularidad", en L. VEGA y P. OLMOS (ed.), *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, Madrid: Trotta, 94-5.
- BOGHOSIAN, P. A. 2000, "Knowledge of logic", en P. A. BOGHOSIAN, *New Essays on the A Priori*, Oxford: Oxford University Press, 229-54.
- BOGHOSIAN, P. A. 2001A, "How are Objective Epistemic Reasons Possible?" *Philosophical Studies*, 1/2, 106: 1-40.
- BOGHOSIAN, P. A. 2001B, "Inference and Insight", *Philosophy and Phenomenological Research*, LXIII, 3: 633-40.
- BOGHOSIAN, P. A. 2003, "Blind Reasoning", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supl., 77: 225-48. En BOGHOSIAN, P. A. 2008, *Content and Justification: Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press, 250-67.
- BOGHOSIAN, P. A. 2008, *Content and Justification: Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press.
- BOGHOSIAN, P. A. 2009, "Virtuous Intuitions: Comments on Lecture 3 of Ernest Sosa's 'A Virtue Epistemology'", *Philosophical Studies*, 144 (1): 111-9.
- BOGHOSIAN, P. A. y PEACOCKE, C. 2000, *New Essays on the A Priori*, Oxford: Oxford University Press.
- BONJOUR, L. 1985, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University Press.
- BONJOUR, L. 1998, *In Defense on Pure Reason: a Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BONJOUR, L. 2001A, "Precis of In Defense of Pure Reason", *Philosophy and Phenomenological Research*, 63: 625-31.
- BONJOUR, L. 2001B, "Replies", *Philosophy and Phenomenological Research*, 63: 673-98.
- BONJOUR, L. 2005, "Is there A Priori Knowledge? In Defense of the A Priori", en E. SOSA y M. STEUP, *Contemporary Debates in Epistemology*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 98-105.

- BRANDOM, R. B. 2000, *Articulating Reasons: An introduction to Inferentialism*, Harvard University Press.
- BURGE, T. 1993, "Content Preservation", *The Philosophical Review*, 102: 457-88.
- BURGE, T. 2005, *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*, Oxford: Oxford University Press.
- CARROLL, L. 1895, What the tortoise said to Achilles, *Mind*, 4 (14): 278-80.
- CASULLO, A. 2007, "What Is Entitlement?" *Acta analytica*, 22: 267-79.
- DE PAUL, M. (ed.) 2001, *Resurrecting Old Fashioned Foundationalism*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- DESCARTES, R. 1701, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- DOGRAMACI, S. 2012, "Apriority", en D. G. FARA y G. RUSSELL, *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, Nueva York: Routledge, 768-82.
- FIELD, H. 2000, "Apriority as an Evaluative Notion", en P. BOGHOSIAN y C. PEACOCKE (ed.), *New Essays on the A Priori*, Oxford: Clarendon Press, 117-49.
- FREGE, G. 1897, "Logic", en *Posthumous Writings*, H. HERMES, F. KAMBARTEL y F. KAULBACH (ed.) 1979, Oxford: Basil Blackwell, 126-51.
- FREGE, G. 1918-1919, "Der Gedanke", en M. BEANEY (ed.) 1997, *The Frege Reader*, Wiley-Blackwell.
- FREGE, G. 1964, *The Basic Laws of Arithmetic*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- FREGE, G. 1979, *Posthumous Writings*, H. HERMES, F. KAMBARTEL y F. KAULBACH (ed.), Oxford: Basil Blackwell.
- FREGE, G. 2013, *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid: Tecnos.
- GARCÍA-CARPINTERO, M. 2005, "Intuiciones y contenidos no-conceptuales", en GRIMALTOS-PACHO (ed.), *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*, Valencia: Pre-textos, 109-23.
- GIBBARD, A. 1990, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*, Oxford: Oxford University Press. [Reedición 2002]
- GÖDEL, K. 1964, "What is Cantor's Continuum Problem?", en P. BENACERRAF (ed.), *Philosophy of Mathematics*, Englewood Cliffs, 258-73.
- KANT, I. 1787 [2007], *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue.
- LEIBNIZ, G. W. 1983, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid: Editora Nacional.
- MCDOWELL, J. 1994, *Mind and World*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- MARTÍNEZ-VIDAL, C. 2008, "El 'Status' epistemológico de la lógica: verdad y necesidad", en M. J. FRAPOLLI, *Filosofía de la Lógica*, Madrid: Tecnos, 83-118.
- MARTÍNEZ-VIDAL, C. 2016, "A vueltas con la intuición y el conocimiento matemático", en A. LASSALLE CASANAVE y J. FERREIRÓS (ed.), *El árbol de los números*.

- Cognición, lógica y práctica matemática*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 171-90.
- PLANTINGA, A. 1993, "A Priori Knowledge", en *Warrant and Proper Function*, Nueva York: Oxford University Press, 102-21.
- PLANTINGA, A. 2000, "Warrant: A First Approximation", en Sosa, E., *Epistemology*, Oxford: Blackwell, 445-56.
- QUINE, W. V. 1936, "Truth by Convention", en W. QUINE 1966, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Nueva York: Random House. [2ª ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.]
- QUINE, W. V. 1963, "Carnap and Logical Truth", en W. QUINE 1966, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Nueva York: Random House.
- SELLARS, W. 1963, "Empiricism and the Philosophy of Mind", en *Science, Perception and Reality*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- SOSA, E. 2007, "Intuitions: Their nature and Epistemic Efficacy", en *Grazer Philosophische Studien*, special issue: C. BEYER y A. BURRI (ed.), *Philosophical Knowledge: Its Possibility and Scope*, Ámsterdam: Rodopi.
- SOSA, E. 2013, "Intuitions and Foundations. The Relevance of Moore and Wittgenstein", en CASULLO, A. y THUROW, J. C. (ed.), *The A Priori in Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- VALSINER, J., MOLENAAR, P. C. M., LYRA, M. C. D. P. y CHAUDHARY, N. (ed.) 2009, *Dynamic Process Methodology in the Social and Developmental Sciences*, Dordrecht: Springer. DOI 10.1007/978-0-387-95922-1.
- WILLIAMSON, T. 2003, "Understanding and Inference", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, LXXVII: 249-93.
- WILLIAMSON, T. 2007, *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. 1958, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd. [Segunda edición 1969.]
- WITTGENSTEIN, L. 2014⁵, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos.
- WRIGHT, C. 2001A, "On Basic Logical Knowledge", *Philosophical Studies*, 106: 41-85. [Reimpresión en J. BERMUDEZ y A. MILLAR (ed.), *Reason and Nature*, Oxford, Clarendon Press, 49-84.]
- WRIGHT, C. 2001B, *Rails to Infinity: Essays in Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- WRIGHT, C. 2004A, "Warrant for nothing (and foundations for free)?", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 78 (1): 167-212.
- WRIGHT, C. 2004B, "Intuition, Entitlement and the Epistemology of Logical Laws", *Dialectica*, 58: 155-75.
- WRIGHT, C. 2014, "Comments on Paul Boghossian, 'What Is Inference?'", *Philosophical Studies*, 169: 27-37.

Brúixola filosòfica

MARIA MEDINA-VICENT¹

Universitat Jaume I, Castelló de la Plana

Feminisme neoliberal: un oxímoron?²

Neoliberal Feminism: An Oxymoron?

Resum: En el present escrit tractem d'aproximar-nos al concepte de "feminisme neoliberal" per tal d'identificar-ne les principals característiques i contradiccions. Així doncs, l'objectiu principal que ens plantegem tracta de discernir si és possible, atenent al context actual de desenvolupament del moviment feminista en un marc neoliberal, parlar de "feminisme neoliberal", o si pel contrari, es tracta d'un concepte que és en sí mateix un oxímoron. Partint del sentit de transformació social cap a la justícia intrínsec al moviment feminista, tractarem de veure com la lògica neoliberal ha condicionat o influenciat en aquest moviment en l'actualitat. Alhora establim una hipòtesis que es formula com segueix: l'existència d'una identitat feminista neoliberal conviu amb un ressorgiment de l'arrel política del feminisme, cosa que converteix l'escenari actual en un context ple de reptes i dilemes per a aquest moviment. Concloem que en aquests temps el compromís crític del feminisme s'ha de mostrar més fort que mai front a les immanències del sistema neoliberal.

Abstract: In this paper we approach the concept "Neoliberal Feminism" in order to identify their main characteristics and contradictions. The main objective of this paper is to discern whether it is possible to talk about "Neoliberal Feminism" in response to the development of feminism in a neoliberal framework, or on the contrary, whether this concept is just an oxymoron. Departing from the sense of social transformation towards justice intrinsic to the feminist movement, we address how the neoliberal logic has conditioned or influenced this movement at present. At the

¹ Contacte: medinam@uji.es

² Aquest treball s'inscriu dins del projecte d'investigació "El potencial de las éticas aplicadas en las herramientas de participación del Gobierno Abierto y de la sociedad civil" [UJI-A2016-04] finançat per la Universitat Jaume I.

same time, we establish a hypothesis that is formulated as follows: the existence of a neoliberal feminist identity coexists with a resurgence of the political roots of feminism. This reality turns the current scenario into a context full of challenges and dilemmas for the feminist struggle. We conclude that nowadays the critical commitment of feminism must be stronger than ever in front of the immanence of the neoliberal system.

Paraules clau: feminisme neoliberal, postfeminisme, neoliberalisme, governabilitat.

Keywords: Neoliberal Feminism, Postfeminism, Neoliberalism, Governability.

I. UN MARC DE SENTIT: EL TEMPS POSTFEMINISTA

PER TAL D'EMMARCAR LA REFLEXIÓ que ací es tracta de desenvolupar, hem d'endinsar-nos primer en el concepte de "Postfeminisme", que ha estat àmpliament estudiat en els estudis de gènere i la teoria política feminista (MODELSKI 1991; COPPOCK, HAYDON i RICHTER 1995; BROOKS 1997; PROJANSKY 2001; GAMBLE 2004; MCROBBIE 2004; GILL 2007; TASKER i NEGRA 2007; FERRISS i YOUNG 2008; GENZ i BRABON 2009), però que es caracteritza per una certa falta d'especificitat (NEGRA 2009; 2014), fet que provoca que hi existeixen diferents formes d'enfocar-lo. A continuació abordarem les quatre concepcions principals.

En primer lloc, el postfeminisme es podria entendre com una ruptura epistemològica en el marc feminista, un canvi que produeix el trencament del feminisme hegemònic i anglo-americà i dóna pas a altres veus feministes que es desenvolupen arreu del món (ALICE 1995; BROOKS 1997; MCROBBIE 2009A). En segon lloc, aquest terme també s'empra per fer referència al període que s'obre pas després de la segona onada del feminisme desenvolupat en la dècada de 1970 en el marc nord-americà. Això provoca que en moltes ocasions s'utilitzi com a sinònim del feminisme de la tercera onada (HOLLOWS 2000; GILLIS, HOWIE i MUNFORD 2007). En tercer lloc, el postfeminisme també pot fer referència a un *backlash against feminism* (FALUDI 2006), és a dir, una reacció negativa cap al feminisme que pren diverses formes. Aquesta reacció formaria part del que avui podem anomenar la identitat postfeminista.

No obstant això, com assenyala Rosalind Gill (2007A), posar el focus d'atenció en la negació del feminisme que caracteritza a aquest moment històric ens pot fer perdre de vista altres qüestions importants referents a les actuals representacions sobre del moviment. És a dir, es pot arribar a perdre de vista un tret crucial dels discursos actuals al voltant del moviment feminista: l'encreua-

ment que es dona entre les idees feministes i les antifeministes dins de la construcció de les identitats contemporànies. Això ens porta a la quarta accepció: el postfeminisme entès com una sensibilitat, una subjectivitat o governabilitat (GILL 2007A).

El treball d'Angela McRobbie (2004; 2009B) ens aporta una visió interessant en aquest sentit, ja que basant-se en la teoria butleriana, entén que el tret distintiu de la cultura postfeminista és la manera en què selectivament els diferents subjectes defineixen el feminisme com assumit i repudiat a la vegada, és a dir, la invocació del feminisme per part dels subjectes serveix per fer i desfer aquest moviment. Així, la importància d'entendre el postfeminisme com una sensibilitat recau en la seva constitució com a objecte d'anàlisi crític (McROBBIE 2011, 4), fet que ens permet desenvolupar la present reflexió. Per aquesta raó, ens basarem en la quarta accepció, que posa el focus en els processos de conformació de les subjectivitats i les seves relacions discursives amb el feminisme.

En termes generals es pot assenyalar que dins la sensibilitat postfeminista s'emmarquen diferents qüestions de gran complexitat i ambigüitat, com les que s'enumeren a continuació: una noció de feminitat entesa com a propietat del cos (RINGROSE, HARVEY, GILL i LIVINGSTONE 2013; KOFFMAN, ORGAD i GILL 2015), èmfasi en l'autosuficiència femenina (SALMENNIEMI i ADAMSON 2015), èmfasi en l'individualisme, l'elecció i l'apoderament (BANET-WEISER 2012A; 2012B; 2015), el domini del paradigma del maquillatge (JERMYN 2016; JERMYN i HOLMES 2015), un renéixer de les idees de la diferència sexual natural (GILL 2011; GILL i DONAGHE 2013), la re-sexualització dels cossos de les dones (GILL 2012A; 2012B), i un èmfasi en la comercialització de la diferència sexual (GILL i SCHARFF 2011). Cal assenyalar, abans de seguir, que l'ambigüitat d'aquesta subjectivitat és fruit de l'escenari contradictori del neoliberalisme, qüestió que abordarem amb més profunditat en els següents apartats.

En resum, quan parlem del temps postfeminista ens referim a un context on conviuen diverses posicions i corrents feministes que poden resultar contradictòries. Però especialment ens referim a una forma de subjectivitat que afirma que les dones ja han assolit la igualtat, per la qual cosa ja no és necessari continuar amb la lluita feminista. D'alguna manera, aquest feminisme seria una mena de reacció "anti-feminista" (MENÉNDEZ MENÉNDEZ 2014, 53). Així doncs, en gran mesura aquest nou moment del feminisme, que conviu amb altres corrents, podria entendre's com un risc per al manteniment i la reclamació de la millora de la vida de les dones arreu del món, i és en aquest marc on el feminisme neoliberal pren el seu sentit. Un cop establerta aquesta primera reflexió sobre l'estat de la qüestió del moviment feminista en l'actualitat, a continuació ens centrarem en una de les dimensions més importants d'aquest

temps postfeminista. Estem parlant de la dimensió referida al rebuig del feminisme que duu implícita aquesta subjectivitat.

1.1 *El rebuig del feminisme com a part de les subjectivitats contemporànies*

L'obra *The Aftermath of Feminism* (2009B) d'Angela McRobbie resulta vital per comprendre el procés mitjançant el qual les dones poden arribar a des-identificar-se amb el moviment feminista per mitjà de la invocació del mateix en els seus discursos quotidians. Aquesta autora parteix dels processos d'individualització identificats per Zygmunt Bauman (2003), Anthony Giddens (1999), Ulrick Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim (2003) en la societat contemporània, per tal de parlar de la *female individualization*. Aquest concepte defineix el procés discursiu mitjançant el qual el feminisme ha estat progressivament substituït per un individualisme agressiu. McRobbie afirma que en la construcció de les identitats de les dones en l'actualitat, la connexió amb el feminisme es veu substituïda per l'individualisme propi de l'etapa neoliberal, un element que és incompatible amb els principis col·lectius de transformació social propis del moviment feminista.

Així doncs, el predomini d'una retòrica individualista i neutra respecte al gènere serveix per sostenir que abans que dones són individus i que, per tant, els problemes a què hauran de fer front es deuen més a aquesta qüestió que al gènere en sí mateix. En aquest context, els discursos individuals de l'apoderament i la lliure elecció (CHEN 2013) són construïts com un substitut del caire polític del feminisme (McROBBIE 2009B, 125). S'invoca el feminisme alhora que se'l nega, tal com assenyala l'autora: "postfeminism actively draws on and invokes feminism as that which can be taken into account in order to suggest that equality is achieved, in order to install a whole repertoire of meanings which emphasize that it is no longer needed, a spent force" (McROBBIE 2004B, 255).

Com es pot fàcilment deduir de les qüestions exposades, el caire individualista acaba per sufocar qualsevol nucli de reflexió crítica o compromís polític, posant per damunt de tot l'individu i els seus desitjos particulars. D'aquesta manera, en l'època postfeminista les dones serien conscients de l'existència de la desigualtat de gènere, però aquest adonar-se'n no suposaria una reflexió crítica sobre les arrels d'eixa desigualtat. Conseqüentment, es podria assenyalar que la consciència social de la desigualtat de gènere és reemplaçada per un punt de vista individual on les patologies són normalitzades i resoltes per l'individu (SCHARFF 2016, 224). En aquest sentit, estaríem parlant d'una cultura en què l'èmfasi es posa en la dimensió de consum i de la constitució d'una identitat pròpia i diferenciada de les altres persones en un context d'alta competitivitat (GENZ 2017; LAZAR 2009).

Per tant, en el context postfeminista estem assistint a la re-conceptualització del feminisme, al seu progressiu procés de desvalorització. Es buida de significat la paraula feminisme i totes les que l'acompanyen (igualtat, justícia, reivindicació, lluita, apoderament, etc.). Quan comencen a produir-se tots aquests canvis en la relació de les dones, especialment les joves, amb el moviment feminista? McRobbie (2015) marca els anys noranta com el moment en què es produeix un punt d'inflexió en el desenvolupament de la teoria feminista i el començament del que podem anomenar postfeminisme. És el moment en què, a través de la ironia postmoderna, s'articulen un conjunt d'imatges socials i culturals sobre "la feminista" difoses als mitjans de comunicació i les revistes, que produeix una divisió generacional.

Això vol dir que ara la figura de "la feminista" enfadada i que odia els homes se substitueix per la d'una dona que es riu de si mateixa i està sexualment alliberada. Es reconstrueix el feminisme cap a un fenomen de poder simbòlic que pugui connectar amb el nou públic conformat per les joves, i es dóna peu a l'emergència de discursos feministes despolititzats i poc democràtics (McROBBIE 2011, 179). Es passa de l'estereotip de les feministes dels anys setanta, lesbianes, de gest masculí i agressiu, a una altra imatge en què les feministes poden connectar de nou amb una noció de feminitat tradicional, que ara anirà revestida d'un caire fortament consumista. En l'actualitat, la derivació d'aquest procés que s'inicia als anys noranta es pot observar en *best sellers* com *Hot Feminism* (VERNON 2015) o *Bad Feminist* (GAY 2014), dirigits a les noves generacions de feministes. Es tracta d'obres que posen el focus de l'argumentació en una visió individualista de l'emancipació femenina, entenent-la dins de la lògica de mercat. A la primera obra veiem un clar exemple de la despolitització del feminisme i del to edulcorat que adquireix aquest en els mitjans de comunicació de masses i les xarxes socials emprades sobretot per dones joves.

Al mateix temps, aquest fenomen s'acompanya d'una altra qüestió que cal remarcar, ens referim al fet que la paraula "feminisme" es troba cada cop més present als mitjans de comunicació (GILL 2016). Pot semblar, doncs, que a diferència d'èpoques anteriors on la paraula que comença per "F" era repetidament evitada tant en els mitjans com en la vida diària dels subjectes (BAKER 1998), s'ha encetat un nou període en què no es dóna aquest rebuig (MOI 2006). No obstant això, indica Gill (2016A) que resulta arriscat llegir aquest procés en una clau positiva que identifiqui que els mitjans s'hagin tornat més conscients de la problemàtica de gènere, més bé al contrari, aquesta autora ho entén com a part d'un procés cíclic, i a vegades fins i tot cínic, que incorpora les temàtiques relacionades amb el moviment feminista en funció dels interessos de mercat de cada moment (GILL 2016, 615).

Des d'aquesta perspectiva, la visualització del feminisme en els mitjans de comunicació massiva pot ser un indicatiu de la pèrdua de significat i força del mateix en un context neoliberal (VALENTI 2014; ELIAS, GILL i SCHARFF 2017). No obstant això, des de la nostra perspectiva, considerem que aquesta és una qüestió molt més complexa, i que no té tant a veure amb la des-radicalització del moviment com al seu possible ressorgiment. És a dir, en termes generals, el fet que, cada cop més, estiguin fent-se ressò als mitjans de comunicació les qüestions relacionades amb el moviment feminista pot estar relacionat amb el ressorgiment d'una lluita feminista als carrers. Alguns exemples són la reacció a les polítiques racistes i masclistes del govern de Donald Trump mitjançant les #WomensMarch celebrades al gener de 2017 i 2018 (BOOTHROYD *et al.* 2017; MOSS i MADDRELL 2017), les campanyes com el #metoo (MENDES, RINGROSE i KELLER 2018) i el seu ressò internacional sota els hashtag #yotambien i #balancetonporc, els ventalls vermells que van omplir la gala dels Goya amb el lema “Més dones”, o el discurs d'Oprah Winfrey en els Globus d'Or, que va inaugurar el moviment *Time's up*. Sens dubte, aquestes campanyes ajuden a situar en el debat públic temàtiques que abans quedaven a l'ombra, com ara l'assetjament sexual.

Al territori de l'Estat espanyol, també estem sent testimoni d'un nou interès, tant social com mediàtic, en els temes que afecten les dones. La reacció social de rebuig davant de casos com el de “La Manada” (UBIETO OLIVÁN 2018) o el de Juana Rivas són una mostra del que estem comentant. Tot això sumat a la gran participació social —i institucional— a la Vaga del 8M en l'any 2018 (RUIZ FRANCO 2018). Així doncs, pot ser el ressò de les qüestions feministes als mitjans de comunicació no és tant cíclic o cínic com apuntava Gill, sinó més bé el reflex del que pareix estar canviant a la societat. I és que els temps actuals ho són de contradicció, de reptes, de dilemes; per aquesta raó, potser sigui possible que l'existència d'una subjectivitat feminista “neoliberal” pugui conviure amb un reviscolament de la identitat feminista radical, basada en la lluita política i social. Aquesta és una hipòtesi que tractarem d'abordar en la conclusió d'aquest article.

1.1.1 La lògica del pensament positiu i el feminisme

Dins del procés discursiu referent al rebuig del feminisme com a part de la identitat postfeminista actual³ pren gran importància la cultura del risc i el pensament positiu (BINKLEY 2011; GERSHON 2011). Ambdós processos resulten centrals per comprendre l'aliança del neoliberalisme amb el feminisme en aquests

³ Aquesta és una més entre moltes de les formes que tenen els subjectes de relacionar-se amb el feminisme en l'actualitat. No obstant això, pareix ser la que millor s'alia amb l'esperit neoliberal, ja que es troba subjecta als requeriments i les exigències del mercat.

nous subjectes feministes neoliberals, ja que, a través del prisma de la positivitat i la confiança en una mateixa, qualsevol agent o individu pot passar a concebre els errors com a oportunitats d'aprenentatge i millora en un context competitiu. En incorporar la lògica del pensament positiu, la desigualtat de gènere passa a llegir-se com un repte que cal superar individualment. En conseqüència, les injustícies de gènere es perceben com a “errors” de les dones que no són capaces de superar les barreres amb què es troben (GILL i ORGAD 2015; 2017).

L'autora Barbara Ehrenreich (2009) assenyala que el pensament positiu es fa útil en un context com el neoliberal, on les desgràcies i injustícies augmenten, i aquest tipus de pensament permet als individus “perdonar” o “excusar” les injustícies estructurals a què s'enfronten en un sistema de mercat tan agressiu com l'actual. Es tracta, doncs, de lògiques argumentals que contribueixen a la despolitització i l'aïllament social dels individus, que són incapaços d'identificar les causes materials i sistèmiques que els han dut a eixa situació. I és que, el canvi social ve en molts casos impulsat pel descontent i la ràbia amb les situacions d'injustícia, que augmenten els desitjos de transformar una societat. Si aquests sentiments socials són bloquejats i els individus no són capaços d'identificar les injustícies, les reclamacions d'una millora social queden oblidades i suprimides.

Al cap i a la fi, el pensament positiu emmascara les situacions d'injustícia que es perpetuen davant l'absència d'un pensament crític substituït ara per la positivitat que espera que les coses canviïn per si soles. El discurs del supervivent és molt important en aquest prisma o lògica, ja que l'individu es converteix en l'únic responsable de superar les barreres i quan ho aconsegueix, se centra en els seus mèrits individuals i no fa una lectura crítica de les causes estructurals que el van portar a viure aquesta situació de desemparament (ORGAD 2009). Així doncs, aquesta nova relació de les joves amb el feminisme es basa en la cultura de la confiança (BANET-WEISER 2015; GILL i ORGAD 2015; 2017), que actua com una tecnologia disciplinària del jo. Una tecnologia individualitzadora que exigeix un treball intens, posa l'èmfasi en l'auto-regulació de les dones i localitza la font dels problemes i les seves solucions dins d'una mateixa, elaborant una subjectivitat autosuficient que rebutja la inseguretat i la desconfiança, i es converteix en un subjecte completament apolític i estètic.

En aquest apartat hem abordat un dels trets principals de la nova subjectivitat postfeminista, que entra en diàleg amb el neoliberalisme: el rebuig del feminisme en relació amb la lògica del pensament positiu i del risc. Aquest rebuig serveix de pedra angular per a negar les injustícies que perviuen en el món social, ja que reconeix que la igualtat ja es troba en gran part aconseguida, i que per tant no es fa necessària la lluita social feminista. Si bé aquesta subjectivitat és clau dins del context neoliberal, cal assenyalar també que aquesta identitat conviu amb d'altres que en certa manera s'enfronten a la seva pròpia

lògica. Ens referim a aquelles subjectivitats d'arrel política que ressegueixen i es fan latents mitjançant mobilitzacions com la del 8M a l'Estat espanyol, on veiem com el caire polític del feminisme està d'alguna manera renaixent. A continuació ens endinsarem en el concepte "feminisme neoliberal", abordant les seves principals característiques i contradiccions.

2. EL FEMINISME NEOLIBERAL

Com ja s'ha assenyalat en l'apartat anterior, en l'època postfeminista conviuen diferents corrents i construccions de les subjectivitats feministes (GILL, KELAN i SCHARFF 2016, 5). Es tracta d'un temps de contradiccions on la construcció de les subjectivitats es caracteritza per la complexitat, una complexitat que adquireix sentit en el marc neoliberal. Dins d'aquest context de difícil classificació, una de les noves subjectivitats feministes de major interès és aquella que s'alia amb el neoliberalisme. Per tal d'endinsar-nos en aquesta qüestió, ens remetrem al treball de Catherine Rottenberg (2013; 2014; 2017; 2018), que es centra en la reflexió al voltant del *Neoliberal Feminism* o feminisme neoliberal. Aquesta autora identifica la progressiva emergència de certs discursos neoliberals en la construcció dels subjectes feministes, novetats argumentals que contribueixen a la resignificació del moviment, arrancant-li les arrels polítiques i despullant-lo del seu caràcter crític.

Rottenberg assenyala un desplaçament del feminisme liberal que predominava als EUA fins fa pocs anys, al feminisme neoliberal. Aquest nou feminisme estaria en completa concordança amb l'ordre neoliberal, contribuint al seu desenvolupament i exportació. La seva clau central es troba en què no ofereix cap crítica a aquest sistema, sinó més aviat al contrari, se centra a construir una aliança amb ell, disfressant les problemàtiques socials amb individualisme i meritocràcia. D'aquesta manera, s'encarrega d'edificar un nou tipus de subjecte feminista: aquell que és conscient de l'existència de les desigualtats de gènere, però que accepta la responsabilitat individual del seu benestar, fet que està específicament relacionat amb aconseguir la felicitat i la satisfacció a través del que Rottenberg (2013, 3; 2017, 331) anomena el model de la *Balanced Woman*, una mena de "superdona" que ha aconseguit equilibrar la seva presència en els àmbits privat i públic, en tant que pot satisfer les necessitats de mercat des dels dos rols de mare i de treballadora, salvant per ella mateixa les barreres i les problemàtiques estructurals que li impedeixen poder equiparar-se als companys de feina i de vida masculins, dins del marc heteronormatiu en què es mou sempre el feminisme neoliberal.

Per tant, estem parlant d'uns subjectes feministes caracteritzats per l'individualisme i la recerca de la felicitat particular, idees que desarticulen completament les bases col·lectives de la lluita feminista que busquen la consecució de la

justícia social. D'aquesta manera, tal com Rottenberg (2013, 3) indica: “The neoliberal feminist subject is thus mobilized to convert continued gender inequality from a structural problem into an individual affair”. És a dir, el subjecte feminista que es deriva de la lògica neoliberal defuig les explicacions estructurals dels problemes socials, convertint-los en una qüestió personal. I aquí és on es troba la clau de la relació entre el neoliberalisme i el feminisme a què assistim en l'actualitat: el pas de la lluita col·lectiva a l'autosuficiència individual. Cal assenyalar que aquest model de subjectivitat encaixa directament amb un tipus de subjecte, el model de dona blanca occidental, de mitjana edat, amb estudis universitaris, heterosexual i de classe alta. Un perfil sociodemogràfic que pot ajustar-se fàcilment al mercat i vèncer, ja que disposa dels recursos econòmics i socials per tal de gestionar la desigualtat. Com es pot observar, aquesta subjectivitat, o el públic a qui es dirigeix aquest feminisme neoliberal, no es refereix a aquells grups que parteixen d'una situació de desavantatge social, sinó a aquells grups que disposen d'una situació més adient per a complir les exigències neoliberals.

Així doncs, quan parlem del feminisme neoliberal ens estem referint a un model de subjectivitat que parteix del reconeixement de la desigualtat entre dones i homes, però que proposa una transformació individual i despolitzada. Una “lluita” que cada dona duu a terme en el seu dia a dia. Per exemple, en aquest cas la consecució d'un augment de sou per part d'una alta directiva seria considerat una consecució feminista que contribueix a la igualtat de totes les dones. No obstant això, aquest reconeixement no conté cap to crític, ja que deixa de banda el fet que estem parlant de dones privilegiades que contenen amb recursos per fer front a les desigualtats. En aquest sentit, l'autora Nancy Fraser (2014) reivindica un “feminisme del 99%” que es contraposa a aquesta deriva neoliberal i que respongui a les necessitats del subjecte heterogeni del feminisme. Aquesta realitat fa més urgent la necessitat d'articular un feminisme que superi la “crisi del subjecte” que el caracteritza des de fa unes dècades i construeixi una noció diversa que permeti la continuació de la lluita política en un context globalitzat (REVERTER-BAÑÓN 2009; 2017; STRAZZERI 2009).

2.1 *Les arrels mercantilistes del feminisme neoliberal*

Rottenberg se centra en l'anàlisi de certes obres pertanyents a la literatura managerial⁴ dirigides a dones, on trobem títols com ara *Unfinished Business*

⁴ La literatura gerencial, managerial o popular del management (LISCHINSKY 2008) es refereix a aquell tipus de literatura que converteix els principis de les teories econòmiques en línies d'actuació simplistes amb un gran caire divulgatiu. Són obres de consum massiu dirigides a la classe directiva (ALONSO i FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ 2011; 2013; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ 2007). Es tracta d'una ferramenta per a difondre els discursos de la gestió empresarial en funció de les necessitats de cada època (FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ i MEDINA-VICENT 2017).

(SLAUGHTER 2015), *Lean In* (SANDBERG 2013) o *Women Who Work* (TRUMP 2017), escrites per dones d'èxit en el món dels negocis i/o amb un estatus social alt.⁵ En aquestes obres, les autores estableixen una mena de guia perquè altres dones puguin arribar a assolir el mateix èxit que elles. A diferència dels llibres sobre *management* general, dirigits principalment a un públic masculí, aquestes obres aborden qüestions relacionades amb la igualtat de gènere. No obstant això, la manera d'abordar aquestes qüestions no és gens profunda, sinó tot el contrari, respon a les necessitats i exigències neoliberals. Així, sota l'aparença d'un discurs feminista, es reproduïxen les lògiques de l'autoexplotació i desigualtat pròpies del sistema neoliberal. En aquestes obres, que s'autodeclaren manifestos feministes del nostre temps, es produeix un ús del feminisme esbiaixat, afirma Rottenberg, que té per objecte la seva progressiva desarticulació.

L'obra *Lean in* de Sandberg (2013) és el clar exemple del feminisme neoliberal, ja que es dirigeix al públic concret que protagonitzaria aquest tipus de feminisme de manera general (dones occidentals amb recursos materials, estudis i una posició social alta). Alhora, aporta les instruccions necessàries perquè cada dona es construeixi com un subjecte d'èxit que miri pel seu propi benestar sota l'argument que l'èxit de cadascuna és l'èxit de totes. L'obra de Sandberg contribueix a la conformació d'una subjectivitat basada en la lògica de la racionalitat mercantil i en els valors predominants en el mercat neoliberal. A través dels seus consells, l'autora aconsegueix que cada triomf particular esdevingui un èxit feminista, oferint una visió completament esbiaixada de les diferents realitats que viuen les dones arreu del món.

Aquesta és una de les lògiques discursives més importants darrere del feminisme neoliberal: ara la missió del feminisme no resideix tant a transformar les estructures de desigualtat a través d'una acció col·lectiva, com en què cada dona es canviï a si mateixa. El poder de la decisió individual és vital, ja que no es pretén que les dones realitzin una reflexió crítica respecte a les estructures de desigualtat de la societat, sinó que es limiten a reproduir una lògica neoliberal, substituint l'històric objectiu del feminisme —la consecució de la igualtat entre dones i homes— per un altre de més nou i pervers: conquerir la cúspide de la piràmide empresarial superant els obstacles interns i deixant fora els condicionants socials (ROTTENBERG 2013, 9). Aquesta és una realitat que adquireix sentit en un marc de precarietat generalitzada, on els individus

⁵ Aquesta qüestió s'ha tractat en profunditat en la tesis doctoral *Género y management en el marco neoliberal. Un análisis crítico para la emergencia de liderazgos feministas* (MEDINA-VICENT 2018B), on s'han identificat els principis neoliberals del discurs sobre el lideratge de les dones a les empreses. Un discurs que es troba en plena consonància amb els principis del feminisme neoliberal, i que permet donar una certa aparença d'igualtat de gènere al món empresarial, sempre atenent als interessos neoliberals.

es veuen obligats a establir la lògica de l'autosuperació i del sacrifici dins d'uns projectes vitals completament irrealitzables (MUÑOZ-RODRÍGUEZ i SANTOS-ORTEGA 2017; BRIALES 2017; GARCÍA FERRER 2017; ALONSO i FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ 2018; ZAFRA 2018).

A més, ens trobem davant de la construcció d'una mena de lògica que concep als altres com a mitjans per a aconseguir altres coses. En aquest sentit, Wendy Brown (2006, 694) ens parla d'un nou feminisme que se centra en la creació d'un subjecte centrat exclusivament en la satisfacció de les seves necessitats. Per tant, el feminisme neoliberal configura un subjecte que només atén a la seva pròpia felicitat i satisfacció, i que buida de significat conceptes com els d'igualtat, elecció, justícia, llibertat, etc. Quan les accions dels subjectes es regeixen per la visió dels altres com a instruments, s'està impeding la configuració d'una lluita feminista real i la construcció d'una mirada crítica d'exigència cap a l'Estat i altres estructures compartides, tal com assenyalava de nou Rottenberg a la cita següent:

Neoliberal feminism is predominantly concerned with instating a feminist subject who epitomizes 'self-responsibility,' and who no longer demands anything from the state or the government, or even from men as a group; there is no longer any attempt to confront the tension between liberal individualism, equality, and those social pressures that potentially obstruct the realization of 'true' equality (ROTTENBERG 2013, 11)

Per tant, podem sostenir fermament que el feminisme neoliberal es caracteritza per tenir unes arrels mercantilistes, no només en el sentit de concebre als altres com a mers mitjans per a la consecució dels propis interessos —una mena de lògica pròpia del *homo oeconomicus* (CALVO 2010)—, sinó també per trobar-se doblegat als interessos i les exigències canviants i capritxoses del mercat. Degut a aquest fet, estem parlant d'un feminisme que no identifica els nuclis de desigualtat i el seu caràcter tant estructural com multidimensional. D'alguna manera, es podria assenyalava que el subjecte identifica la desigualtat de gènere quasi com un problema personal que cal solucionar individualment.

2.2 *La gestió del futur com a ferramenta disciplinària*

Dins de la influència que té el feminisme neoliberal vers la construcció de les identitats femenines, un dels elements claus és la idea de l'equilibri entre la presència de les dones en l'àmbit públic i el privat. És a dir, el balanç entre el paper de les dones com a professionals i com a mares (ROTTENBERG 2013, 5). Aquesta idea respon a la necessitat que té el neoliberalisme del doble treball de

les dones, que dins d'aquest prisma es veuen explotades tant en la seva dimensió productiva com en la reproductiva. Així doncs, la subjectivitat femenina neoliberal va lligada al principi d'automillora (LAVAL i DARDOT 2013), que en aquest cas està directament lligat a la capacitat d'organitzar el propi projecte vital.

Per tant, el discurs neoliberal feminista està produint una nova forma de governabilitat per a les dones, una que no es basa tant en la gestió dels riscos futurs com en la promesa d'una autorrealització individual lligada a la maternitat, qüestió que implica una planificació sobre l'edat en què s'és mare i la consecució de certa estabilitat en l'àmbit professional (ROTTENBERG 2017, 331-2). La idea del rellotge biològic resulta important en la construcció de les dones com a subjectes neoliberals, ja que és aquesta noció la que estableix els límits temporals en funció dels quals les dones fixen els seus projectes de vida.

Aquesta qüestió es veu molt clara en el cas de Facebook i Apple, que ofereixen a les seves directives la possibilitat de congelar els seus òvuls per poder tenir fills en el futur (JIMÉNEZ CANO 2014). Des d'una perspectiva crítica, es pot veure que aquesta proposta, a pesar de pretendre dur el segell de progressista i igualitària, atén a interessos mercantilistes. D'alguna manera, el que s'està fent és mercantilitzar la capacitat reproductiva de les dones i la pròpia vida humana en funció dels interessos i les necessitats empresarials. Aquesta qüestió és de suma importància en la construcció de les dones com a subjectes neoliberals, i en la construcció de l'ambigüitat estratègica amb la qual s'insta a les dones a ser mares basant-se en la lògica de l'elecció, al temps que se'ls exigeix una total disponibilitat en el treball i carrera professional. És a dir, la qüestió d'escollir quedar-se a casa, seguir amb la carrera professional o gestionar les dues coses, es planteja aquí en termes d'elecció personal. Així, el discurs de la conciliació reescriu en el model normatiu de feminitat l'expectativa que les dones han de tenir i voler tenir fills.

D'aquesta manera, construint un subjecte feminista neoliberal capaç de gestionar la seva presència a les dues esferes de manera "autònoma", s'està traient el problema de la separació dicotòmica moderna de les dues esferes del debat feminista i polític. Aquest tipus de subjecte serveix millor a les necessitats d'un sistema com el neoliberal, que requereix de la total disponibilitat dels individus en totes les esferes i en tot moment, i aquest objectiu s'aconsegueix millor a través de la lògica argumental de la literatura gerencial dirigida a dones que hem esmentat anteriorment. Un cosa queda clara, i és que la lògica des de la qual es projecten aquestes vides és la del cost-benefici, la inversió de futur i el plaer com a valors previs a una maternitat que sí que es preveu per a l'horitzó futur.

Per tant, mitjançant aquest discurs s'acaba promovent una visió normativa de la feminitat, que associa les dones de manera irremeiable a la maternitat

tradicional. A més, reforça el model de família nuclear heterosexual, ja que en cap moment es posa en dubte el sistema heteronormatiu. Per tant, en el marc del feminisme neoliberal la felicitat s'entén en termes de balanç entre la vida privada i la pública (ADAMSON 2017). No obstant això, es tracta d'una felicitat individual que no presta atenció a les qüestions de la justícia social, creient que aquest assoliment particular significarà una fita feminista per a totes les dones. Alhora, hem de ser conscients que mitjançant l'elaboració d'aquest discurs s'estan deixant de banda les contradiccions inherents a la divisió entre esfera pública i privada derivada de la teoria política moderna (BENHABIB i CORNELL 1990; PATEMAN 1995). Ací es veu reflectit el pas del feminisme liberal a un feminisme neoliberal, és a dir, el pas d'un feminisme que denunciava la separació entre les esferes pública i privada que relegava les dones al món privat i reclamava la transformació social d'aquesta situació; a un altre on la contradicció entre ambdues esferes és salvada per la dona individual, que actua en base a una doble explotació.

2.3 El feminisme neoliberal com una nova forma de governabilitat

La racionalitat neoliberal, entesa com a mode de governabilitat, tendeix a colonitzar cada vegada més dominis de la vida dels individus (HALL 2011; HARVEY 2005). D'aquesta manera, si bé històricament el feminisme s'ha encarregat de posar en evidència les desigualtats de gènere i les contradiccions inherents al neoliberalisme i al capitalisme, amb l'emergència del feminisme neoliberal ens estem enfrontant a un nou estadi caracteritzat per una gran complexitat i contradicció. Una fase on les contradiccions inherents al sistema neoliberal es superen mitjançant l'autogestió, la superació personal de les barreres i la consecució de la felicitat, una felicitat individual (ROTTENBERG 2013, 15).

Es podria entendre que, per tal de promocionar aquestes noves subjectivitats en les dones, el neoliberalisme es veu en la necessitat d'establir certes sinèrgies amb els principis del feminisme; sobretot perquè avui dia parlem de dones que treballen fora de l'àmbit privat, amb estudis i expectatives que el sistema meritocràtic els garantirà la igualtat promesa. Així doncs, queda clar que estem parlant d'un conjunt de dones concret, amb una posició social que els permet escalar cap a la cúspide empresarial i gestionar aquesta doble presència de què parlàvem de manera exitosa —amb tota probabilitat, contractant els serveis d'una tercera persona que s'encarregui de la llar (FEDERICI 2013)—. Aquesta nova formulació del feminisme serveix al neoliberalisme en la mesura que substitueix la consecució de la justícia social per la consecució de la felicitat personal, responent al que Sara Ahmed (2010) anomena la *Happiness Industry*. Ens trobem davant un nou feminisme que té com a objectius la consecució

de la felicitat i la satisfacció personal, deixant de banda la recerca de la justícia social i la igualtat de gènere. Es tracta d'un feminisme que construeix subjectes acrítics i adormits, completament despolititzats.

Els valors predominants en aquest model (automillora, autoinversió, assumptió de riscos, individualisme, planificació, etc.) actuen com a mecanismes disciplinaris conformadors d'una nova governabilitat, per la qual la recerca d'una transformació social es veu substituïda per la consecució de l'èxit personal. D'alguna manera, els seus principis s'assemblen a aquells que hi podem trobar en la literatura d'autoajuda (SIURANA 2018), que ofereix trucs provinents de la psicologia per a superar traves socials. Així doncs, recordem que estàvem emmarcant la nostra reflexió en una concepció del postfeminisme com una sensibilitat; el feminisme neoliberal actua com un element disciplinari que influeix en la conformació de sensibilitats autosuficients incorporant valors aliats amb el neoliberalisme en la identitat dels individus. Un cop tractades les característiques i contradiccions relacionades amb el feminisme neoliberal, es torna necessari abordar l'objectiu principal d'aquest escrit, és a dir, discernir si és possible, atenent al context actual de desenvolupament del moviment feminista en un marc neoliberal, parlar de "feminisme neoliberal", o si pel contrari, es tracta d'un concepte que és en sí mateix un oxímoron, qüestió que abordarem en l'últim apartat.

3. UNA CRÍTICA AL CONCEPTE DE "FEMINISME NEOLIBERAL"

Arribats a aquest moment de la nostra reflexió, hem de preguntar-nos si és convenient o fins i tot correcte parlar de "feminisme neoliberal", tal i com proposa l'autora Catherine Rottenberg. Resulta obvi que es tracta d'un concepte problemàtic, molt més si ens remetem a les arrels de transformació social i recerca de la igualtat que implica la paraula feminisme o feminismes. En aquest sentit, resulta essencial plantejar-se de què estem parlant quan ens referim al feminisme neoliberal. Què s'està intentant subratllar? Té sentit parlar de feminisme neoliberal? I finalment respondre a la pregunta que dóna sentit a aquest article: És el feminisme neoliberal un oxímoron?

Per tal d'avançar en la resposta a aquestes preguntes, partirem d'una definició de "Feminisme" que ens ve donada per Victoria Sau al *Diccionario Ideológico Feminista* (1981), per tal de contraposar els seus principals trets al que ja hem tractat sobre el feminisme neoliberal. Evidentment, som conscients que la definició d'un concepte com aquest és complexa i conté dimensions diverses, però partirem d'aquesta noció general que pareix aglutinar les qüestions centrals que es troben a les bases del moviment feminista:

El feminismo es un movimiento social y político que se inicia formalmente a finales del siglo XVIII —aunque sin adoptar todavía esta denominación— y que supone la toma de conciencia de las mujeres como grupo o colectivo humano, de la opresión, dominación, y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su sexo con todas las transformaciones de la sociedad que aquella requiera (SAU 1981, 121-122)

De la definició desenvolupada per Sau a través de les aportacions de diferents autors/es, es desprenen certes qüestions que entren en completa col·lisió amb el que prèviament hem entès per feminisme neoliberal. En primer lloc, quan parlem del feminisme, estem parlant d'un moviment social i polític (CASTELLS 1996; VALCÁRCEL 1997; AMORÓS 2000; REVERTER-BAÑÓN 2001; 2003). Aquesta qüestió és important quan el que tractem és de veure si podem arribar a parlar d'un feminisme neoliberal. Doncs bé, tot moviment social i polític requereix d'una participació de la societat civil, una participació que és col·lectiva i activa i que s'enfronta a les institucions que la perpetuen. En el cas del feminisme neoliberal, com ja s'ha comentat, no hi ha cap noció de lluita social, la lluita és interna i la desenvolupa cada subjecte per separat. Això té molt a veure amb el que comentarem a continuació.

En segon lloc, el feminisme es caracteritza per una pressa de consciència d'una col·lectivitat, d'un subjecte col·lectiu que pateix certes injustícies i té en comú un conjunt de condicionants socials. Qualsevol lluita ha de ser duta a terme per un subjecte, un conjunt de persones que s'uneixen per tal de revertir una situació d'injustícia. Aquesta qüestió també entra en col·lisió amb la definició del feminisme neoliberal, on és el subjecte particular el que es veu obligat a subvertir per ell mateixa les desigualtats que pateix. Així doncs, no es tracta tant d'una lluita social com d'una lluita individual per resoldre per un mateix problemàtiques que són estructurals. No obstant això, cal assenyalar en aquest sentit, que el moviment feminista no es caracteritza per un subjecte polític homogeni, sinó més bé al contrari, es tracta d'un moviment que es fa ressò de grups amb necessitats diferents, però que tenen en comú la desigualtat de gènere. Tal i com assenyala Sonia Reverter-Bañón:

El polo de resistir a cualquier representación universalista por contradecir el mismo espíritu de los movimientos de mujeres, quienes en sus luchas visibilizan experiencias muy diferentes y difícilmente unificadas en la enunciación de un sujeto único. Es decir, este es el polo que impide invocar un sujeto político universal, “las mujeres” (REVERTER-BAÑÓN 2017, 304)

En tercer lloc, per tal que puguem parlar de feminisme, cal que es doni un procés d'identificació de l'opressió i la desigualtat per qüestions de gènere que pateix aquest grup. Aquesta dimensió ens remet de forma directa a les relacions de poder que es donen a les nostres societats, basades en la preeminència d'un gènere sobre l'altre, és a dir, els homes per damunt de les dones. En aquest sentit, una de les trampes semàntiques que caracteritza al feminisme neoliberal és que també pareix reconèixer aquesta desigualtat. No obstant això, el reconeixement que efectua és del tot superficial, ja que el relaciona amb una qüestió merament meritocràtica. Malgrat això, des del moviment feminista es reconeix que la desigualtat es genera de forma multidimensional i estructural, i que no afecta igual a tots els grups que conformen aquest subjecte. Per tant, es produeix un reconeixement crític de les relacions de poder desiguals i desproporcionades en què es basen les nostres societats.

En quart lloc, dins del moviment feminista es dona una identificació de les estructures patriarcales de les nostres societats com a font de la desigualtat (AMORÓS 1982; 1985). Aquest reconeixement del component estructural i històric de la desigualtat, en duu implícit un altre, això és, que la transformació ha de ser social, el que implica elements materials i simbòlics —a diferència del feminisme neoliberal, que entén que el destí de cadascú depèn de la seva capacitat individual de superar les traves socials, materials i simbòliques a què ha de fer front—. Per tant, en el feminisme neoliberal la concepció de la desigualtat no seria tant estructural com conjuntural. Això ens duu a l'última dimensió que volem destacar, la de la transformació radical de les societats i de l'acció crítica front al sistema neoliberal.

En últim lloc, tota lluita social i política precisa d'un exercici crític, tant en la dimensió de la reflexió com de l'acció, que estan íntimament lligades. En aquest sentit, la perspectiva de gènere implica una mirada crítica que ens enfronta al món (MEDINA-VICENT i REVERTER-BAÑÓN 2016), una mirada que en el cas del feminisme neoliberal resulta completament inexistent, ja que es troba conformada pels principis i les exigències del neoliberalisme. Es tracta d'una mirada complaent amb dites exigències, que només es mostra indignada quan la pròpia autoestima és atacada.

En resum, entenem que, per la pròpia arrel de transformació social, política i col·lectiva que defineix al moviment feminista des del seu naixement, és difícil parlar d'un "feminisme neoliberal", ja que els principis del neoliberalisme s'oposen de forma directa a les pretensions d'igualtat i justícia social del feminisme. Per tant, es podria afirmar que el concepte de feminisme neoliberal és un oxímoron, la combinació de dues paraules de significats oposats que originen un nou sentit. Però aquest nou sentit entra en contradicció amb els principis mateixos del moviment feminista, en conseqüència, considerem que

aquest concepte no s'ha d'entendre literalment, sinó més bé com una ferramenta d'anàlisi i denúncia d'un procés cultural i polític que està tenint lloc en l'actualitat i que hem tractat d'abordar en aquest article.

És a dir, aquest concepte —cada cop més emprat en el camp dels estudis feministes— permet cridar l'atenció sobre un procés perillós per al moviment feminista: la progressiva pèrdua de la dimensió política. Aquest concepte pot ser emprat com una crida d'atenció als perills que representa l'individualisme exacerbant i la mercantilització de la vida en el moviment feminista dels últims anys. Amb aquest concepte s'intenta subratllar el caràcter individualista i despolititzat que està agafant part de la corrent feminista en el món actual, degut a la influència imparabile del neoliberalisme. Així doncs, entenem que el seu ús pot servir per posar de relleu els perills i les contradiccions a què ens enfrontem en l'actualitat dins del moviment feminista, així com subratllar el fet que ens trobem davant d'un projecte incomplet i inacabat: la transformació social (GRAU i MUÑOZ 2018).

4. UN PROJECTE INACABAT: LA TRANSFORMACIÓ SOCIAL

Com s'ha comentat anteriorment, l'adaptació de gran part de les subjectivitats contemporànies a les exigències del neoliberalisme acaba per despolititzar al feminisme, el que vol dir que es deslliga a aquest moviment de la seva raó intrínseca de ser: la lluita col·lectiva per una transformació igualitària de les estructures socials. Dins d'aquest marc, avui resulta més que necessària una rearticulació de la lluita feminista que tingui en compte la dimensió econòmica, política i social de la desigualtat de gènere. Ni el feminisme neoliberal ni les diferents manifestacions del postfeminisme permeten articular una lluita real per la igualtat, ja que perpetuen una lògica individualista centrada en la autoeficiència.

En relació amb això, Nancy Fraser (2014) denuncia la conversió del feminisme en “una criada del capitalisme” i ens recorda que les successives crisis que està patint el règim neoliberal, aguditzades per la globalització, amenacen la igualtat de forma multidimensional i que, en aquest escenari, les dones ocupen una posició crítica entre patriarcat i neoliberalisme (FRASER 2015). Partint de la necessitat de fer front a aquesta situació mitjançant la reformulació de la lluita feminista, Fraser assenyala que avui dia existeixen tres tipus d'obstacles productes d'aquestes confluències que impedeixen la participació política en igualtat dins de les societats democràtiques: la distribució (economia política), el reconeixement (cultura) i la representació (política), i adverteix d'un perillós vincle entre el feminisme i el neoliberalisme (FRASER 2015, 279). Per donar explicació a aquesta afirmació exposa tres processos en què s'ha produït aquesta perillosa aliança.

En primer lloc, l'èmfasi del feminisme en les qüestions culturals i el seu progressiu oblit de les qüestions materials ha acabat per fer un favor al neoliberalisme, interessat a sufocar les lluites socials que se centren en aspectes socioeconòmics. En segon lloc, la crítica feminista al salari familiar ha acabat per legitimar un altre interès del capitalisme: la família amb dos proveïdors, dones que treballen fora i dins de la llar; és a dir, una dona doblement explotada sota l'aparença de major igualtat. En tercer lloc, la crítica del feminisme al paternalisme de l'Estat del benestar ha acabat confluint amb la crítica del neoliberalisme a l'Estat mantenidor. Això ha suposat que cada vegada hi hagi menys intervenció estatal en les qüestions de justícia social, deixant als mercats actuar lliurement (FRASER 2012).

En resum, Fraser destaca que un feminisme que pretengui ser efectiu en un context caracteritzat per l'auge ferotge dels mercats, el neoliberalisme i la globalització, ha de saber articular tres components de la justícia: redistribució, reconeixement i representació. Aquest feminisme ha de confluir amb altres forces polítiques anticapitalistes. La seva recepta és clara: redistribució, reconeixement i representació des del feminisme socialista per recuperar la radicalitat inherent a tota lluita per la igualtat.

Des de la nostra perspectiva, el model de subjecte feminista que es deriva del feminisme neoliberal i del postfeminisme, personifica un atemptat contra les tres dimensions de la teoria de la justícia de Fraser. És a dir, es tracta d'un model de subjecte feminista que, en el pla del reconeixement, no incorpora a totes les dones, deixa de banda les experiències que caracteritzen les vides de diferents grups. En el pla de la distribució, no atén a les desigualtats salarials i als problemes econòmics derivats de l'expansió neoliberal. Abandona a cada subjecte, és a dir, a cada dona, a la recerca de la seva supervivència deixant de banda les estructures capitalistes. En el pla de la representació, no té en compte que gran part dels subjectes no estan representats en les estructures de poder polític.

En resum, el concepte de "feminisme neoliberal", si bé pot resultar contradictori al contraposar dos termes oposats, sí que permet establir una denúncia contra l'aliança del feminisme amb el neoliberalisme, una denúncia que Fraser ja ha establert al costat d'altres autores (ORLOFF i SCHIFF 2014; DAVIS *et al.* 2017; PRÜGL 2017), i a la qual ens sumem. Davant d'aquesta situació, cal reviscolar el component radical del feminisme en la seva accepció heterogènia i multidimensional, un component que es contraposa amb la deriva complaent amb el neoliberalisme de les diferents subjectivitats que emergeixen en el postfeminisme.

CONCLUSIÓ

El feminisme neoliberal s'emmarca dins d'un context concret: el postfeminisme, un temps on la individualització dels problemes socials, l'èmfasi en l'autonomia i l'autosuficiència han passat a formar part de la vida diària dels individus. Aquesta realitat, que adquireix el seu sentit dins del neoliberalisme, suposa en la seva intersecció amb el moviment feminista, una resignificació perillosa de termes com els d'igualtat, justícia i elecció, que passen a ser les pedres angulars d'unes subjectivitats caracteritzades pel seu caràcter acrític. Quan parlem del concepte "feminisme neoliberal" i del postfeminisme, prenent les definicions que hem seguit fins al moment, estem parlant de feminismes acomodats que es mostren passius davant de les desigualtats (McROBBIE 2013, 135), posant l'èmfasi en la capacitat individual de cadascú per superar les traves socials. Es tracta de feminismes que es troben molt lluny de la crítica social, ja que legitimen les desigualtats de gènere situant-les en el passat i, per tant, desarticulant de manera subtil la lluita feminista col·lectiva.

Així doncs, si bé hem afirmat que el concepte "feminisme neoliberal" es pot considerar un oxímoron, també entenem que es pot entendre com una ferramenta útil per a assenyalar un procés cultural actual: la influència del neoliberalisme en el feminisme, i el seu ressò en la configuració de les subjectivitats contemporànies (MEDINA-VICENT 2018A). És a dir, aquest concepte suposa la unió de dos termes contraposats com són el moviment feminista (caracteritzat per la seva arrel política i de transformació social cap a la igualtat de gènere) i el sistema neoliberal (caracteritzat pel lliure mercat, l'increment de les desigualtats entre els grups humans i la precarietat), i pot representar un crit d'alerta sobre la deriva individualista que està agafant part del moviment. Però sobretot serveix per identificar el naixement d'unes subjectivitats caracteritzades per l'automillora constant, l'autoexigència, el risc, la precarietat i l'autosuficiència dins de les files feministes.

No obstant això, resultaria esbiaixat assenyalar que aquestes són les úniques subjectivitats que viuen al si del feminisme, o més bé feminismes, ja que el moviment es caracteritza per l'heterogeneïtat de subjectes, de lluites. El que mai s'ha de perdre de vista és la base central, una base que és política i lluita per a la consecució d'una igualtat real entre dones i homes. En aquest sentit i tal com hem tractat de remarcar al llarg de l'article, cal assenyalar que en els últims anys s'està produint una mena de reviscolament del moviment feminista, un exemple d'això són les reaccions socials d'indignació front a les sentències de "La Manada" o el cas de Juana Rivas. Així com l'alt grau de mobilització social que es va donar a la vaga del 8M del 2018 a l'Estat espanyol (GAGO 2018; MORIANA MATEO 2018).

Per tant, la reflexió efectuada en aquest escrit ens permet afirmar que en l'actualitat l'existència d'una identitat feminista neoliberal conviu amb un ressorgiment de l'arrel política del feminisme, això converteix l'escenari actual en un context ple de reptes i dilemes per a aquest moviment de lluita social. En aquest marc, el concepte "feminisme neoliberal" s'ha d'entendre com una crida a la reflexió crítica sobre els camins que estan agafant part dels feminismes, una posada entre interrogants del ressò que els mitjans de comunicació i les institucions estan tenint dels assumptes que des de fa segles han interessat al feminisme. Al cap i a la fi, es tracta de reviscolar la capacitat crítica que es troba a la base del moviment feminista, una capacitat que el sistema neoliberal tracta d'anestesià.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMSON, M. 2017, "Postfeminism, Neoliberalism and A 'Successfully' Balanced Femininity in Celebrity CEO Autobiographies", *Gender, Work and Organization*, 24 (3): 314-27. <https://doi.org/10.1111/gwao.12167>
- AHMED, S. 2010, *The Promise of Happiness*, Durham: Duke University Press.
- ALICE, L. i STAR, L. 1995, *Feminism, Postmodernism, Postfeminism*, New Zealand: Massey University.
- ALONSO, L. E. i FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. J. 2011, "La innovación social y el nuevo discurso del management: limitaciones y alternativas", *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 187 (752): 1133-45. <https://doi.org/10.3989/arbor.2011.752n6009>
- ALONSO, L. E. i FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. J. 2013, "Los discursos del management. Una perspectiva crítica", *Lan Harremanak*, 28 (1): 42-69.
- ALONSO, L. E. i FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. J. 2018, *Poder y sacrificio. Los nuevos discursos de la empresa*, Madrid: Siglo XXI.
- AMORÓS, C. 1982, "Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía", en *Liberación y utopía*, M. Á. DURÁN (ed.), Madrid: Akal, 35-59.
- AMORÓS, C. 1985, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos.
- AMORÓS, C. 2000, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- BAKER, D. 1998, "The «F» Word: How the Media Frame Feminism", *NWSA Journal*, 10 (1): 139-53.
- BANET-WEISER, S. 2012A, *AuthenticTM: The Politics of Ambivalence in a Brand Culture*, New York: New York University Press.
- BANET-WEISER, S. 2012B, *Commodity Activism: Cultural Resistance in Neoliberal Times*, New York: New York University Press.
- BANET-WEISER, S. 2015, "Confidence You Can Carry!: Girls in Crisis and the Market for Girls' Empowerment Organizations", *Continuum. Journal of Media & Cultural Studies*, 29 (2): 184-93. <https://doi.org/10.1080/10304312.2015.1022938>
- BAUMAN, Z. 2003, *Moderidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, U. i BECK-GERNSHEIM, E. 2003, *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona: Paidós.
- BENHABIB, S. i CORNELL, D. 1990, *Teoría feminista y teoría crítica*, València: Edicions Alfons el Magnànim.
- BINKLEY, S. 2011, "Happiness, Positive Psychology and the Program of Neoliberal Governmentality", *Subjectivity*, 4 (4): 371-94. <https://doi.org/10.1057/sub.2011.16>

- BOOTHROYD, S., BOWEN, R., CATTERMOLLE, A., CHANG-SWANSON, K., DALTRUP, H., DWYER, S., GUNN, A., KRAMER, B., MCCARTAN, D.M., NAGRA, J., SAMIMI, S. i YOON-POTKINS, Q. 2017, "(Re)producing feminine bodies: emergent spaces through contestation in the Women's March on Washington", *Gender, Place & Culture*, 24 (5): 711-21. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1339673>
- BRIALES, Á. 2017, "Emprendedores fracasados: individualización neoliberal en los discursos sobre el desempleo", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 20: 79-104. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2017.20.5>
- BROOKS, A. 1997, *Postfeminisms: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*, London: Routledge.
- BROWN, W. 2006, "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization", *Political Theory*, 34 (6): 690-714.
- CALVO, P. 2010, "¿Homo economicus u homo reciprocans? Contribución de la ética y la neuroeconomía al principio de reciprocidad", en *Actas del V Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía: razón, crisis y utopía*, Á. SIERRA i Y. ROMERO (ed.), Tenerife, Universidad de la Laguna, 97-110.
- CASTELLS, C. (ed.) 1996, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós.
- CHEN, E. 2013, "Neoliberalism and Popular Women's Culture: Rethinking Choice, Freedom and Agency", *European Journal of Cultural Studies*, 16 (4): 440-52. <https://doi.org/10.1177/1367549413484297>
- COPPOCK, V., HAYDON, D. i RICHTER, I. 1995, *The Illusions of Post-Feminism: New Women, Old Myths*, London: Taylor & Francis.
- DAVIS, A., RANSBY, B., ARRUZZA, C., TAYLOR, K.-Y., MARTÍN, L., FRASER, N., ODEH, R.Y. i BHATTACHARYA, T. 2017, "Beyond Lean-In: For a Feminism of the 99% and a Militant International Strike on March 8", Recuperado a partir de <https://www.viewpointmag.com/2017/02/03/beyond-lean-in-for-a-feminism-of-the-99-and-a-militant-international-strike-on-march-8/>
- EHRENREICH, B. 2010, *Smile or Die: How Positive Thinking Fooled America and the World*, London: Granta Books.
- ELIAS, A. S., ROSALIND, G. i SCHARFF, C. 2017, *Aesthetic Labour: Rethinking Beauty Politics in Neoliberalism*, London: Palgrave Macmillan.
- FALUDI, S. 2006, *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, New York: Broadway Books.
- FEDERICI, S. 2013, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. J. 2007, *El discurso del management: tiempo y narración*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. J. i MEDINA-VICENT, M. 2017, "Los nuevos discursos del management: difusión, impactos y resistencias", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 20: 7-14. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2017.20.1>

- FERRISS, S. i YOUNG, M. 2008, *Chick Flicks. Contemporary Women at the Movies*, New York and London: Routledge.
- FRASER, N. 2012, "Feminism, Capitalism, and the Cunning of History", *HAL Archives-Ouvertes*, 17: 1-14. <https://doi.org/halshs-00725055>
- FRASER, N. 2014, "De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo", *Debate Feminista*, 50: 131-4. [https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30133-5](https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30133-5)
- FRASER, N. 2015, *Fortunas del feminismo*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- GAGO, V. 2018, "La tierra tiembla". *Critical Times*, 1 (1): 178-84.
- GAMBLE, S. 2004, *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, London: Routledge.
- GAY, R. 2014, *Bad Feminist*, New York: Harper.
- GARCÍA FERRER, B. 2017, "El precio del progreso: de la «virtualización del mundo» al «zombismo hiperindividualista»", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 20: 105-26. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2017.20.6>
- GENZ, S. 2017, "I Have Work... I Am Busy... Trying to Become Who I Am': Neoliberal Girls and Recessionary Postfeminism", en *Reading Lena Dunham's Girls. Feminism, postfeminism, authenticity and gendered performance in contemporary television*, M. NASH i I. WHELEHAN (ed.), Cham: Springer International Publishing, 17-30.
- GENZ, S. i BRABON, B. 2009, *Postfeminism: Cultural Texts and Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- GERSHON, I. 2011, "Neoliberal Agency", *Current Anthropology*, 52 (4): 537-55. <https://doi.org/10.1086/660866>
- GIDDENS, A. 1999, *La tercera vía*, Madrid: Taurus.
- GILL, R. 2007, "Postfeminist Media Culture Elements of a Sensibility", *European Journal of Cultural Studies*, 10 (2): 147-66. <https://doi.org/10.1177/1367549407075898>
- GILL, R. 2011, "Sexism Reloaded, or, It's Time To Get Angry Again", *Feminist Media Studies*, 11 (1): 61-71. <https://doi.org/10.1080/14680777.2011.537029>
- GILL, R. 2012A, "Media, Empowerment and The Sexualisation of Culture Debates", *Sex Roles*, 66 (11-12): 736-45. <https://doi.org/10.1007/s11199-011-0107-1>
- GILL, R. 2012B, "The Sexualisation of Culture?", *Social and Personality Psychology Compass*, 6 (7): 483-98. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2012.00433.x>
- GILL, R. 2016, "Post-Postfeminism?: new feminist visibilities in postfeminist times", *Feminist Media Studies*, 16 (4): 610-30. <https://doi.org/10.1080/14680777.2016.1193293>
- GILL, R. i DONAGHE, N. 2013, "As Is Postfeminism Had Come True: The Turn To Agency In Cultural Studies of «Sexualisation»", en *Gender, Agency, and Coercion. Thinking Gender in Transnational Times*, S. MADHOK, A. PHILLIPS i K. WILSON (ed.), London: Palgrave Macmillan, 240-58.

- GILL, R., KELAN, E. i SCHARFF, C. 2016, "A Postfeminist Sensibility at Work", *Gender, Work and Organization*, 24 (3): 226-44. <https://doi.org/10.1111/gwao.12132>
- GILL, R. i ORGAD, S. 2015, "The Confidence Cult(ure)", *Australian Feminist Studies*, 30 (86): 324-44. <https://doi.org/10.1080/08164649.2016.1148001>
- GILL, R. i ORGAD, S. 2017, "Confidence Culture and The Remaking of Feminism". Recuperado a partir de <http://eprints.lse.ac.uk/74346/>
- GILL, R. i SCHARFF, C. 2011, *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- GILLIS, S., HOWIE, G. i MUNFORD, R. 2007, *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- GRAU i MUÑOZ, A. 2018, "Placeres políticos: el activismo transfeminista en el Estado español y la re-politización de la sexualidad como estrategia de disidencia", *Asparkia. Investigació Feminista*, 32: 45-64. <https://doi.org/10.6035/Asparkia.2018.32.3>
- HALL, S. 2011, "The Neo-liberal Revolution", *Cultural Studies*, 25 (6): 705-28. <https://doi.org/10.1080/09502386.2011.619886>
- HARVEY, D. 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- HOLLOWS, J. 2000, *Feminism, Femininity and Popular Culture*, Manchester: Manchester University Press.
- JERMYN, D. 2016, "Pretty Past It? Interrogating the Post-Feminist Makeover of Ageing, Style, and Fashion", *Feminist Media Studies*, 16 (4): 573-89. <https://doi.org/10.1080/14680777.2016.1193371>
- JERMYN, D. i HOLMES, S. 2015, *Women, Celebrity and Cultures of Ageing: Freeze Frame*, London: Palgrave Macmillan.
- JIMÉNEZ CANO, R. 2014, "Facebook y Apple ofrecen congelar los óvulos a sus empleadas". Recuperado a partir de http://tecnologia.elpais.com/tecnologia/2014/10/15/actualidad/1413333970_087854.html
- KOFFMAN, O., ORGAD, S. i GILL, R. 2015, "Girl Power and «Selfie Humanitarianism»", *Continuum*, 29 (2): 157-68. <https://doi.org/10.1080/10304312.2015.1022948>
- LAVAL, C. i DARDOT, P. 2013, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa.
- LAZAR, M. M. 2009, "Entitled to Consume: Postfeminist Femininity and a Culture of Post-Critique", *Discourse & Communication*, 3 (4): 371-400. <https://doi.org/10.1177/1750481309343872>
- LISCHINSKY, A. 2008, "Examples as persuasive argument in popular management literature", *Discourse & Communication*, 2 (3): 243-69. <https://doi.org/10.1177/1750481308091907>

- McROBBIE, A. 2015, "Notes on the Perfect: Competitive Femininity in Neoliberal Times", *Australian Feminist Studies*, 30 (83): 3-20. <https://doi.org/10.1080/08164649.2015.1011485>
- McROBBIE, A. 2004, "Post-Feminism and Popular Culture. *Feminist Media Studies*", 4 (3): 255-64. <https://doi.org/10.1080/1468077042000309937>
- McROBBIE, A. 2009A, "Inside and Outside the Feminist Academy", *Australian Feminist Studies*, 24 (59): 123-38. <https://doi.org/10.1080/08164640802680635>
- McROBBIE, A. 2009B, *The Aftermath of Feminism: Gender, Cultural and Social Change*, London: Sage.
- McROBBIE, A. 2011, "Beyond Post-Feminism", *Public Policy Research*, 18 (3): 179-84. <https://doi.org/10.1111/j.1744-540X.2011.00661.x>
- MEDINA-VICENT, M. 2018A, "Flirting with Neoliberalism: The Transfiguration of Feminist Political Awareness", *NORA. Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 26 (1): 69-75. <https://doi.org/10.1080/08038740.2018.1424728>
- MEDINA-VICENT, M. 2018B, *Género y management en el marco neoliberal. Un análisis crítico para la emergencia de liderazgos feministas*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- MEDINA-VICENT, M. i REVERTER-BAÑÓN, S. 2016, "La perspectiva de género como una mirada crítica al mundo", *Asparkia. Revista de Investigació Feminista*, 29: 11-6. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.6035/Asparkia.2016.29.1>
- MENDES, K., RINGROSE, J. i KELLER, J. 2018, "#MeToo and the promise and pitfalls of challenging rape culture through digital feminist activism", *European Journal of Women's Studies*, 25 (2): 236-46. <https://doi.org/10.1177/1350506818765318>
- MENÉNDEZ MENÉNDEZ, I. 2014, "Alianzas conceptuales entre patriarcado y postfeminismo: a propósito del capital erótico", *Clepsydra*, 13: 45-64.
- MODLESKI, T. 1991, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a Postfeminist Age*, London: Routledge.
- MOI, T. 2006, "'I Am Not a Feminist, But...': How Feminism Became the F-Word", *PMLA*, 121 (5): 1735-41. <https://doi.org/10.1632/pmla.2006.121.5.1735> ISSN: 0030-8129
- MORIANA MATEO, G. 2018, "Y después de la huelga feminista del 8M, qué", *Revista de treball, economia i societat*, 88: 1-8.
- MOSS, P. i MADDRELL, A. 2017, "Emergent and divergent spaces in the Women's March: the challenges of intersectionality and inclusion", *Gender, Place & Culture*, 24 (5): 613-20. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2017.1351509>
- MUÑOZ-RODRÍGUEZ, D. i SANTOS-ORTEGA, A. 2017, "Las cárceles del capital humano: trabajo y vidas precarias en la juventud universitaria", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 20: 59-78. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2017.20.4>
- NEGRA, D. 2009, *What a Girl Wants?: Fantasizing the Reclamation of Self in Postfeminism*, London: Routledge.

- NEGRA, D. 2014, "Claiming Feminism: Commentary, Autobiography and Advice Literature for Women in the Recession", *Journal of Gender Studies*, 23 (3): 275-86. <https://doi.org/10.1080/09589236.2014.913977>
- ORGAD, S. 2009, "The Survivor in Contemporary Culture and Public Discourse: A Genealogy", *The Communication Review*, 12 (2): 132-61. <https://doi.org/10.1080/10714420902921168>
- ORLOFF, A. i SCHIFF, T. 2014, "Feminists in Power: Rethinking Gender Equality after Second Wave", en *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*, R. SCOTT i R. KOSSLYN (ed.), London: Sage.
- PATEMAN, C. 1995, *El contrato sexual*, México DF: Anthropos.
- PROJANSKY, S. 2001, *Watching Rape: Film and Television in Postfeminist Culture*, New York: New York University Press.
- PRÜGL, E. 2017, "Neoliberalism with a Feminist Face: Crafting a new Hegemony at the World Bank", *Feminist Economics*, 23 (1): 30-53. <https://doi.org/10.1080/13545701.2016.1198043>
- REVERTER-BAÑÓN, S. 2001, "Feminismo y democracia: una crítica antifundamentalista", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 1: 95-108. <https://doi.org/10.6035/Recerca>
- REVERTER-BAÑÓN, S. 2003, "La perspectiva de género en la filosofía", *Feminismols*, 1: 33-50. <https://doi.org/10.14198/fem.2003.1.04>.
- REVERTER-BAÑÓN, S. 2009, "El ruido de la teoría feminista", *Cuadernos Koré*, 1 (1): 53-68.
- REVERTER-BAÑÓN, S. 2017, "Cosmopolitismo Feminista contra Globalización" *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19: 301-25. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2017.i37.15>
- RINGROSE, J., HARVEY, L., GILL, R. i LIVINGSTONE, S. 2013, "Teen Girls, Sexual Double Standards and «Sexting»: Gendered Value in Digital Image Exchange", *Feminist Theory*, 14 (3): 305-23. <https://doi.org/10.1177/1464700113499853>
- ROTTENBERG, C. 2013, "The Rise of Neoliberal Feminism", *Cultural Studies*, 28 (3): 418-37. <https://doi.org/10.1080/09502386.2013.857361>
- ROTTENBERG, C. 2014, "Happiness and the Liberal Imagination: How Superwoman Became Balanced", *Feminist Studies*, 40 (1), 144-68.
- ROTTENBERG, C. 2017, "Neoliberal Feminism and the Future of Human Capital", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 42 (2): 329-48. <https://doi.org/10.1086/688182>
- ROTTENBERG, C. 2018, *The Rise of Neoliberal Feminism*, Oxford: Oxford University Press.
- RUIZ FRANCO, R. 2018, "El valor histórico de la celebración del 8 de Marzo como Día Internacional de las Mujeres", *Femeris. Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 3 (2): 5-7. <https://doi.org/10.20318/femeris.2018.4329>

- SALMENNIEMI, S. i ADAMSON, M. 2015, "New Heroines of Labour: Domesticating Post-feminism and Neoliberal Capitalism in Russia", *Sociology*, 49 (1): 88-105. <https://doi.org/10.1177/0038038513516830>
- SANDBERG, S. 2013, *Lean In. Women, Work and the Will to Lead*, New York: Alfred A. Knopf.
- SAU, V. 1981, *Diccionario ideológico feminista Vol.I*, Barcelona: Icaria.
- SCHARFF, C. 2016, "Gender and Neoliberalism. Young Women as Ideal Neoliberal Subjects", en *The Handbook of Neoliberalism*, S. SPRINGER, K. BIRCH i J. MACLEAVY (ed.), New York: Routledge, 217-26.
- SIURANA, J. C. 2018, *Felicidad a golpe de autoayuda*, Madrid: Plaza y Valdés.
- SLAUGHTER, A. M. 2015, *Unfinished Business: Women Men Work Family*, New York: Random House Trade Paperbacks.
- STRAZZERI, I. 2009, "Il Riconoscimento in prospettiva di genere: dal femminismo al multiculturalismo", *Cuadernos Kóre*, 1 (1): 69-77.
- TASKER, Y. i NEGRA, D. 2007, *Interrogating Postfeminism. Gender and the Politics of Popular Culture*, Durham/London: Duke University Press.
- TRUMP, I. 2017, *Women Who Work: Rewriting the Rules for Success*, New York: Portfolio.
- UBIETO OLIVÁN, A. 2018, "La violencia sexual como violencia de género: una perspectiva desde el derecho internacional de los derechos humanos". *Femeris Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 3 (2): 165-70. <https://doi.org/10.20318/femeris.2018.4324>
- VALCÁRCEL, A. 1997, *La política de las mujeres*, Madrid: Cátedra.
- VALENTI, J. 2014, "When Everyone Is a Feminist, Is Anyone?" Recuperado a partir de <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/nov/24/when-everyone-is-a-feminist>
- VERNON, P. 2015, *Hot Feminist*, London: Hodder & Stoughton.
- ZAFRA, R. 2018, *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Barcelona: Editorial Anagrama.

Obituari

IRENE COMINS MINGOL I SALVADOR CABEDO MANUEL
Universitat Jaume I, Castelló de la Plana

Vicent Martínez Guzmán *In Memoriam*

EL PASSAT 23 D'AGOST DE 2018 va morir Vicent Martínez Guzmán, filòsof compromès, autor prolífic i gran persona. Vicent, nascut a la Vall d'Uixó l'any 1949, ens deixa un important i ampli llegat acadèmic, d'investigació i de política universitària. Persona estimada, al llarg de la seua vida va ser reconegut i apreciat tant a l'àmbit social del seu poble —on va ser honorat el 1997 amb la insígnia d'or de l'ajuntament i nomenat el 2001 fill predilecte—, com a l'àmbit acadèmic-universitari, quan el 1990 va ser elegit membre de l'equip que havia de configurar la futura universitat a Castelló i fou nomenat posteriorment vicerector de la jove Universitat Jaume I.

El professor Martínez Guzmán es va llicenciar en Filosofia i Lletres per la Universitat de València en 1974. De 1977 a 1986 va ser professor de filosofia d'institut, especialment en l'institut del seu poble, convertint-se en un mestre distingit pel seu compromís amb la innovació educativa i la didàctica de la filosofia.

Vicent va participar de manera significativa en la creació i en el funcionament d'un grup de docents i investigadors en filosofia del nostre entorn geogràfic i cultural, que es reunia periòdicament per a compartir idees i projectes relacionats amb la seua professió docent. Aquest grup es convertiria després en la Societat de Filosofia del País Valencià. Vicent fou elegit vicepresident del grup i va impulsar l'edició de la revista *Quaderns de filosofia i ciència*. Una important part de la seua reflexió al voltant de la funció de la filosofia i la seua dimensió pràctica la va exposar en els escrits "Gnoseologia i didàctica de la filosofia" i en "Reptes per a una didàctica de la ètica i de la filosofia", publicats en *Quaderns de filosofia i ciència* (1983) i (1991).

Durant aquests anys de professió docent, Vicent no va abandonar els estudis i la carrera acadèmica. Sota la supervisió del professor Fernando Montero Moliner va desenvolupar la seua investigació doctoral en filosofia del llenguatge i fenomenologia, per a doctorar-se en filosofia el 1985 amb una

tesi dedicada a la fenomenologia lingüística de J. L. Austin. Un resum de la investigació va ser publicada en *Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi* (1990) amb el títol “Fenomenologia lingüístico-comunicativa, món i experiència en J. L. Austin”.

A partir de la defensa de la tesis doctoral Vicent va decidir concursar a una plaça d'associat en Filosofia que es va convocar al Col·legi Universitari de Castelló (CUC), que va ocupar sense problemes, compatibilitzant la seua docència a l'institut de la Vall d'Uixó amb la docència universitària. Posteriorment va opositar a la plaça de titular d'universitat, deixant la docència a l'institut i incorporant-se al claustre de professors del CUC i, conseqüentment, formant part del departament de Filosofia i Sociologia de la Universitat Jaume I. D'aquesta època és l'escrit “La fenomenologia lingüística de Fernando Montero”, publicat en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* (1998). El professor Martínez Guzmán era membre molt actiu de la prestigiosa Sociedad Española de Fenomenología.

El 12 de juny de 1985 el govern espanyol va signar l'Acta d'Adhesió a la Comunitat Europea (en l'actualitat Unió Europea). Eren, sens dubte, temps d'especial interès polític i acadèmic per la realitat social i cultural d'Europa. El professor Martínez Guzmán va considerar que era convenient aprofundir en el concepte i realitat d'Europa. La seua reflexió al voltant d'Europa com a realitat social i cultural, però especialment com a referència filosòfica, va ser molt interessant i la va explicar per escrit en l'article “Recuperación transcendental de la racionalidad europea”, publicat en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*.

Durant els anys 1989-91 va dedicar temps i molta il·lusió a la configuració i funcionament de la futura Universitat Jaume I. La seua activitat com a vicerector de professorat de la recent creada universitat va ser altament significativa i ben valorada.

Treballador incansable, emprenedor i compromès, al llarg de la dècada dels 1990, Vicent va realitzar treballs d'investigació a la Universitat de Frankfurt (1992), la Universitat de Berkeley (1993-1994) i la *European Peace University* a Stadtschlaining, (1994-1999). Aquestes estades li van permetre aprofundir en el treball de Karl-Otto Apel i la proposta de poder comunicatiu de Jürgen Habermas, així com en la teoria dels actes de parla de J. R. Searle i el concepte de performativitat.

Prompte començaria a posar en diàleg les seues investigacions filosòfiques amb els debats produïts en programes nacionals i internacionals de recerca sobre la pau. I és que per a Vicent la filosofia ens ha d'ajudar a prendre consciència del sofriment dels éssers humans i de la natura, a desenvolupar el compromís pràctic per la reducció d'aquest sofriment i a reconstruir formes al-

ternatives de relacionar-nos entre els ésser humans i amb la natura. Serà aquest compromís el que el va portar a desenvolupar una *filosofia per a la pau*, que més endavant esdevingué *filosofia per fer les paus*.

En aquest marc va organitzar en 1994 i 1995 les primeres i segones *Jornades de Filosofia per a la Pau*, jornades emblemàtiques, antecedents directes del curs “Filosofia per la Pau” que va dictar a nivell universitari, el primer d’aquest tipus a Espanya. Aquestes activitats el van encoratjar a establir en 1996 el Màster Internacional en Estudis de Pau i Desenvolupament (actualment Màster Universitari en Estudis Internacionals en Pau, Conflictes i Desenvolupament) i, poc després, un Doctorat Interuniversitari en Pau, Conflictes i Democràcia (ara Doctorat en Estudis Internacionals en Pau, Conflictes i Desenvolupament) a la Universitat Jaume I. L’any 1999 la tasca constant de construcció i difusió de cultures per a fer les paus d’aquests programes els va fer mereixedors del reconeixement de la Càtedra UNESCO de Filosofia per a la Pau.

Van ser anys de treball intens, il·lusionant i capdavanter, en què Vicent es va comprometre a convertir el Màster i el Doctorat de la Pau de la Universitat Jaume I en referents acadèmics internacionals. També s’involucraria des d’aleshores en diferents programes sobre Estudis de Pau a Espanya (a Madrid, Saragossa, Santiago de Compostel·la, Gernika, Granada o Barcelona, entre d’altres) i participaria activament en la fundació, en 1997, de l’Associació Espanyola d’Investigació per a la Pau (AIPAZ). Fonamental va ser també la implicació de Vicent en la promoció de programes d’estudis de pau a diferents universitats d’arreu del món, a Brasil, Mèxic, EUA, Nicaragua, Japó o Àustria, molts encapçalats per alguns del seus doctorands més brillants. I és que Vicent va dirigir un total de vint-i-quatre tesis doctorals, d’acadèmics nacionals i internacionals, alguns dels quals ocupen actualment llocs docents en institucions d’importància.

Autor prolífic, va publicar sobre Didàctica de la Filosofia, Filosofia del Llenguatge, Fenomenologia i Filosofia per a la Pau. Ens deixa més de cent seixanta publicacions entre llibres monogràfics, llibres editats, articles i capítols de llibre. Textos que seguiran enriquint la filosofia, testimonis perennes del seu pensament despert i compromès amb el seu temps.

Després de jubilar-se el 2009, Vicent va continuar la seua activitat intel·lectual i de compromís per la pau com a director honorífic de la Càtedra UNESCO de Filosofia per a la Pau de la Universitat Jaume I de Castelló i, des del 2016, també com a vicepresident de l’Institut Català Internacional d’Investigació per a la Pau (ICIP) a Barcelona. A més va continuar col·laborant amb diferents instituts universitaris de què era membre, com l’Institut Interuniversitari de Desenvolupament Social i Pau (IUDESP) de la Universitat Jaume I i la Universitat d’Alacant, el Instituto de Paz y Conflictos (IPAZ) de la Univer-

sitat de Granada, i el Instituto de Derechos Humanos, Democracia y Cultura de Paz y NoViolencia (DEMOSPAZ) de la Universitat Autònoma de Madrid. Molt important en els darrers anys havia estat també el seu compromís amb l'Associació Espanyola d'Investigació per a la Pau (AIPAZ), on era membre actiu de la Junta Directiva.

Vicent ha estat una fèrtil llavor de pau, capaç de deixar tota una constel·lació de deixebles arreu del món, que inspirats pel seu llegat continuen treballant per a la pau. Més de 1.000 alumnes de més de quaranta països s'han format al màster i doctorat en estudis de pau de la Universitat Jaume I. I la Càtedra UNESCO de Filosofia per la Pau, dirigida actualment per la seua deixeblla Sonia París Albert, és un programa interdisciplinari líder que promou, juntament amb l'Institut Interuniversitari de Desenvolupament Social i Pau de la Universitat Jaume I, un sistema integrat de recerca, formació i sensibilització en l'àmbit de la pau.

El projecte filosòfic que Vicent va desenvolupar, la *filosofia per a la pau*, és tot un corpus de fonamentació filosòfica dels estudis per a la pau, tot un llegat per als investigadors i investigadores que arreu del món continuen la seua labor. Una filosofia que ha creat escola, i que Vicent definia breument com “la reconstrucció normativa de les competències humanes per fer les paus”. Un projecte filosòfic que va desenvolupar en tres àmbits principals d'investigació: antropològic, epistemològic i normatiu.

Antropològic. En primer lloc, la reflexió filosòfica sobre la pau requereix d'un punt de partida fonamental que és el concepte d'ésser humà, concepte que caldrà dilucidar desafiant, de vegades, alguns pressupòsits tradicionals. Les lectures d'Edmund Husserl i la filosofia analítica van influir profundament en la seua concepció de l'ésser humà en termes d'intersubjectivitat, reciprocitat i diàleg. La proposta de Vicent és que els éssers humans tenim competències per organitzar les nostres relacions de moltes maneres, amb la guerra, la violència, la marginació i l'exclusió, però també tenim competències per organitzar les nostres relacions de formes pacífiques, amb tendresa, justícia i solidaritat. D'ací la famosa frase de Vicent “els pacifistes som els realistes”, ja que reconeixem la complexitat de les possibilitats humanes. Els que, considerant-se a ells mateixos realistes, qualifiquen d'idealistes als pacifistes no prenen en consideració les relacions humanes en tota la seua complexitat i contribueixen a perpetuar les situacions de dominació, exclusió i marginació.

Epistemològic. En segon lloc, les reflexions filosòfiques sobre la científicitat dels estudis per a la pau van portar a Vicent a qüestionar la mateixa noció de ciència, hereua del nostre context occidental, i a proposar el que va denominar “gir epistemològic”. Aquest “gir epistemològic” que critica la racionalitat positivista es va veure influït pel treball de Husserl sobre la crisi de les ciències

europées. La idea de la “crisi” i el “fracàs” d’Europa ha estat una metàfora recurrent en la investigació de Vicent, que considerava necessari reconstruir el paper de la ciència en general i de les ciències humanes i socials en particular. Per a Vicent indagar les formes alternatives de relacionar-nos és una tasca tan important que no hi ha ni cap cultura ni cap disciplina propietària de la patent de la solució. Caldrà buscar el concert interdisciplinari i intercultural de totes les disciplines, de totes les cultures. Per això la *filosofia per a la pau* es va convertir prompte en *filosofia per fer les paus*, des del compromís amb la diversitat i el reconeixement dels coneixements subjugats d’altres cultures i, també, de les dones. Vicent va donar un protagonisme fonamental, en aquest sentit, als estudis postcolonials i als estudis de gènere. El feminisme, les noves masculinitats o les contribucions de l’ètica de la cura han estat temes centrals en els últims treballs de Vicent. I és que Vicent va ser capaç de posar en diàleg el treball d’investigadores per a la pau feministes com Elise Boulding, Beta Reardon i Birgit Brock-Utne, amb els debats capdavanters en teoria moral de Carol Gilligan, Sheila Benhabib, Nancy Fraser i Judith Butler.

Normatiu. Finalment, Vicent va situar aquesta antropologia filosòfica i aquesta nova manera d’entendre l’estatut epistemològic dels estudis per a la pau, en una nova forma d’entendre les relacions humanes i la política que Vicent resumeix amb l’expressió “localisme cosmopolita”. Així, dirà Vicent, cal que desenvolupem les “competències i capacitats de tenir cura de l’altre amb tendresa i afecte en l’àmbit interpersonal i crear institucions governamentals justes en diferents contextos institucionals”. En aquest sentit la *filosofia per fer les paus* es pot considerar una reactualització del llegat kantianista sensible als matisos crítics que la perspectiva de gènere i els sabers del Sud pogueren introduir. Com no podia ser d’altra manera l’herència kantiana és palesa en tota la filosofia de Vicent. Ja quan en 1997 va editar el llibre *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, va escriure un capítol brillant respecte al llegat de les tesis kantianes titulat “Reconstruir la paz doscientos años después. Una Filosofía Transkantiana para la Paz”.

Aquests i més principis del projecte filosòfic de la *Filosofia per a la Pau* es poden consultar a les seues publicacions amb més detall. Entre les obres més rellevants al respecte trobem els llibres de referència *Filosofia para hacer las paces* (Barcelona: Icaria, 2001; 2a ed., 2009), *Podemos hacer las paces* (Bilbao: Desclée de Brower, 2005) i *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz* (Barcelona, Icaria, 2009). Vicent Martínez va publicar també nombrosos articles i capítols de llibre; entre els darrers es troba “Martin Luther King: les dificultats d’estimar els enemics”, en Martin Luther King, *El crit de la consciència* (Barcelona, Angle Editorial i Institut Català Internacional de la Pau, 2016).

El seu treball intens en favor de la filosofia per a la pau i el seu compromís amb l'entorn sociocultural el van fer mereixedor de diferents reconeixements al llarg de la seua vida. Així, en 1997 Vicent Martínez va rebre la insígnia d'or de l'Ajuntament de la Vall d'Uixó per la seua dedicació a promoure els Estudis per a la Pau en tot el món i el 2001 va ser nomenat fill predilecte de la Vall d'Uixó. L'any 2009 va ser guardonat, per la seua trajectòria, amb el Premi de la Pau *Memorial Joan XXIII* que concedeix l'Institut Víctor Seix de Polemologia i la Universitat Internacional de la Pau de Catalunya. L'any 2011 va rebre el Premi Internacional de la pau Ciutat de Castelló. Un dels darrers premis que li van atorgar va ser el desembre de 2017, quan va rebre a Madrid el "Reconocimiento Francisco A. Muñoz Muñoz" a la seua trajectòria acadèmica en favor de la construcció de la pau.

Vicent Martínez Guzmán, fundador del Màster i Doctorat en Estudis Internacionals de Pau, Conflictes i Desenvolupament, de la Càtedra UNESCO de Filosofia per a la Pau, i impulsor de l'Institut Interuniversitari de Desenvolupament Social i Pau de la Universitat Jaume I (UJI), ha convertit aquesta universitat en un referent internacional en estudis de pau. El seu treball docent i d'investigació ens seguirà inspirant i recordant que si volem podem fer les paus. Com molt bé deia Vicent: "Nosaltres els pacifistes som els realistes. No tenim excusa, tenim responsabilitat".

Ressenyés

GUMBRECHT, Hans Ulrich; KOSELLECK, Reinhart i STUKE, Horst 2018, *Il·lustració, progrés i modernitat. Història dels conceptes*, introducció de F. Oncina, traducció de J. Monter, València: Institució Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació. ISBN: 978-84-7822-729-7, 348 pàgines.

El llibre que presentem —el primer volum de la nova col·lecció “Novatores Major” de la Institució Alfons el Magnànim— és una selecció de tres veus del diccionari *Geschichtliche Grundbegriffe (Conceptes històrics fonamentals)* —i la primera traducció al valencià que n'existeix— que varen editar Otto Brunner (1898-1982), Werner Conze (1910-1986) i, sobretot, Reinhart Koselleck (1923-2006), principal artífex i impulsor del projecte, des del 1972 fins al 1997. Concretament, se n'han traduït aquelles que donen títol a l'obra: “Il·lustració”, “Progrés” i “Modern, Modernitat”. Hi són precedides d'una àmplia i esclaridora introducció a càrrec de Faustino Oncina, un dels millors especialistes en l'àmbit nacional i internacional en l'obra de Reinhart Koselleck, titulada “¿Què significa i per a què s'estudia la història conceptual?” (9-39), en què s'ofereix una panoràmica tant de les coordenades filosòfiques com de les tasques passades, presents i futures.

Hem d'aclarir breument que per història dels conceptes o Història Conceptual (*Begriffsgeschichte*) cal entendre una perspectiva heurística —sorgida primerament a l'Alemanya de la postguerra i després estesa a altres àmbits acadèmics (com l'italià o l'iberoamericà)—, situada a cavall de la historiografia i de la filosofia política i social però que no rebutja una estreta relació amb l'hermenèutica i l'anomenat *gir lingüístic*, que té per objectiu principal dictaminar i valorar la gènesi i les dinàmiques de la Modernitat i denunciar-ne les conseqüències dolentes, precisament a partir dels seus conceptes fonamentals.

Des d'aquesta perspectiva, els conceptes de la vida social i política són, al mateix temps, subjectes i objectes del canvi històric que veu l'ocàs del món antic i feudal, d'allò que s'ha anomenat *Ancien Régime*, i l'eclosió diacrònica del món modern entre 1750 i 1850, franja temporal a la qual Koselleck anomena *Sattelzeit* o *Schwelienzeit*. És a dir, el món de la màquina i de les revolucions, de les utopies i de les ideologies, del progrés, de la democratització, de l'extensió dels drets, dels diversos messianismes secularitzats, de l'emancipació, de la Humanitat, dels patriotismes i de nous conflictes intestins de classe, dels -ismes, del naixement del temps pròpiament històric, del futur, de la velocitat i de l'acceleració. Per tal de donar compte d'aquesta transformació històrica, de què els conceptes són

fidels enregistradors i promotors, Koselleck va idear i programar un mètode historiogràfic que, guiat per la transformació dels significats dels conceptes durant la centúria esmentada, consta de quatre criteris segons els quals, si s'estudien els estrats més recents que vehiculen els conceptes, hi troben un irrefrenable procés de *democratització* (l'extensió a cada vegada més capes de població del poder de significació i implicació dels conceptes), *politització* (la conversió d'aquests en fronts de conflicte per guanyar-ne el significat hegemònic), *ideologització* (l'abstracció i singularització dels seus significats, que deixen de referir-se a experiències concretes i/o passades) i *temporalització* (és a dir, la seua projecció en un futur intrahistòric a l'abast de l'acció política). En aquest sentit, el diccionari ofereix el vocabulari de la Modernitat política, és a dir, una reconstrucció diacrònica dels termes que van emprar els parlants —especialment a Alemanya, però extrapolable a altres llocs i llengües— i que van vertebrar el debat (¿encara ho fan els mateixos?) polític, jurídic, social i històrics dels dos darrers segles i mig.

Seguint la taxonomia de la Introducció (18-20), es poden identificar cinc pilars teòrics que caracteritzen la Història Conceptual de matriu koselleckiana. Primerament, la reconstrucció històrica (ahora sincrònica i diacrònica) dels diferents usos dels conceptes a partir de la crítica de les fonts. Segonament, la recerca estratigràfica dels usos que componen un concepte que determina la simultaneïtat de la pluralitat de temps que en contenen i a la que es té accés —és el tercer pilar— mitjançant un estudi exhaustiu dels diferents significats i designacions (la combinació de semasiologia i onomasiologia) que hi són presents. En quart lloc, la diferenciació entre paraula i concepte. Mentre que les primeres són unívokes i definibles, els segons són controvertits, polisèmics, relacionals i interpretables. Per això, no totes les paraules vehiculen conceptes, els quals “posseeixen un rostre jànic; són índex i factors. D'una banda, capten continguts polítics i socials, són descriptors o indicadors dels contextos que engloben. D'altra banda, són creadors d'expectatives, encapsulen experiències passades i promouen nous horitzons futurs.” (20) En cinqué i darrer lloc, els conceptes plasmen i depositen la història. Més que identitat, entre ambdós hi existeix tensió i convergència. Els conceptes no s'identifiquen amb la realitat però la poden modificar profundament mitjançant la lluita política per l'hegemonia del seu significat.

A partir dels trets característics de la Història Conceptual sumàriament esbossats, es poden llegir fructíferament i profitosa els tres capítols que componen el volum, que són la cristal·lització i aplicació dels esmenats principis i criteris a tres conceptes estel·lars en què es compendien bona part de les dinàmiques emancipadores però també dolentes que entreteixeixen l'Època Moderna. A continuació en donem unes lleugeres pinzellades.

El primer d'ells comprèn la traducció de l'entrada del diccionari dedicada a la Il·lustració (41-185) —*Aufklärung*, sense dubte, la més llarga de les tres—,

la redacció de la qual se'n va ocupar Horst Stuke. El concepte d'Il·lustració és un dels índexs i principals factors de l'ingrés en la Modernitat. La seua gestació està entremesclada per dos moments que coincideixen amb el seu caràcter bifront: concepte d'època i de moviment. D'una banda, al mateix temps que enregistra una nova època històrica de progrés, del triomf de la raó i de les llibertats, la promulga, perquè ha "estat entesa com a tasca actual teòrica-cognitiva o pedagògica-moral" (46), la qual cosa, d'altra banda, fa de l'il·lustrat un moviment amb impulsos universalistes que, anant més enllà del segle pròpiament que el va veure nàixer, s'estén, amplia i transforma els seus marges en virtut de la seua ductilitat, dinamicitat i flexibilitat. A partir d'aquesta caracterització inicial, el capítol analitza les formulacions i tractaments majors del concepte com a il·luminació de l'enteniment i del cor, com a propagador del coneixement, del saber i de l'educació, per a tractar la seua polivalència en Mendelssohn i Kant, entre altres. També s'estudia la importància que va tenir durant el període revolucionari (95-110) com a font de politització i polarització, per a, després, encetar un repàs del moviment a l'Alemanya de la *Sattelzeit* (110-50), des de Herder fins a Hegel, passant per Lessing, Schiller i els principals representants del Romanticisme i de l'Idealisme i tants altres. Finalment, estableix alguns trets fonamentals de la comprensió del moviment il·lustrat durant el segle XIX (150-82) que, començant-ne per la reinterpretació catòlica acaba en els joves hegelians i Nietzsche. Conclou amb una visió panoràmica (182-185) des del segle XX, en què s'afirma que "per més que la Il·lustració va unida a la idea de l'autoconeixement i de l'autolliberació de la humanitat a nivell de filosofia de la història", és a dir, a un concepte històric d'un context concret, "a partir de les discussions de les noves esquerres, però, avui ja no es pot prescindir[-ne], com a concepte instrumental, polititzat i ideologitzat" (184-5).

"Progrés" (*Fortschritt*: 187-291), que porta l'empremta indiscutible de Koselleck, és la segona veu del diccionari traduïda. El capítol comença amb una enumeració (190-1) de l'"amàs d'estructures modernes de moviment" que concita el concepte, com la seua autonomització (el progrés és subjecte de si mateix) i inclusió de tota la humanitat, el seu caràcter de partit i d'acció, però també teleològic i quasi-religiós d'esperança, indicant alhora "una acceleració que, a diferència de l'acceleració física, només es pot engegar i originar-se per mitjà de forces històriques" (191) Després d'unes pàgines escrites per Christian Meier al voltant del concepte de progrés en l'Antiguitat (193-206), Koselleck el reprén en l'Edat mitjana (207-17) per a esbrinar-ne les relacions de ruptura i de continuïtat que d'eixes forces històriques trobem en la Modernitat. L'autor presenta el concepte com un producte típic de la Il·lustració i de la filosofia de la història, en què les disposicions naturals de l'ésser humà es temporalitzen i futuritzen mitjançant les nocions de perfectibilitat i disponibilitat de la història i l'experiència de millora

contínua. Així, “En torn a 1800, a aquestes dues proposicions: (a) que tots els moviments hiàtics s’uneixen en una història irreversible del progrés i (b) que aquest progrés s’accelera, es va afegir aquesta nova posició: el subjecte hipotètic del progrés havia de transformar-se en el subjecte real del progrés mitjançant una planificació. [...] Així, convertir la hipotètica història de fons del progrés en la història real del futur es converteix en la tasca del present” (262). Al penúltim punt del capítol, s’analitza el progrés com un motor històric, polític i social que fa d’ell un “concepte-guia” del segle xx (269-87). Amb un substrat empíricament constatable mitjançant els progressos de la ciència, la tècnica i la indústria, progrés esdevingué una consigna política (270), és a dir, tant una categoria de “religió substitutiva” com una instància d’ocupació ideològica, però també un concepte de perspectiva històrica per a comparar entre si èpoques, nacions i classes diverses. Koselleck posa a Marx i Engels (283-87) com a exemple paradigmàtic d’aquest cabdell de significacions abans de concloure amb una visió panoràmica (287-91). En ella, a més d’un succint repàs de les principals crítiques a la fe en el progrés del segle XIX i XX, llançades, entre altres, per Kierkegaard, Baudelaire, Sorel, Nietzsche, Benjamin o Horkheimer, Koselleck conclou amb una qüestió: “Els contorns d’una època ja coberta del progrés es desdibuixen [...] Cal posar en dubte si amb açò la pregunta sobre la nostra modernitat, que en el seu temps es va evocar amb el progrés, pot ser transformada ja a una resposta retrospectiva, perquè forma part del progrés, no importa des de quina perspectiva, un potencial pronosticador al qual no pot renunciar la política.” (290).

L’última veu traduïda és “Modern, Modernitat” (*Modern, Modernität, Moderne*: 293-348), de què es va encarregar Hans Ulrich Gumbrecht, estudiant-la especialment des d’un punt de vista estètic. En les observacions prèvies (299) al desenvolupament del capítol, l’autor constata tres possibles significats iteratius del concepte de modern i modernitat que es consoliden amb la *Sattelzeit* i que són: en primer lloc, present, actual, coetani, oposat a anterior; en segon lloc, nou, un present viscut com separat i diferent de les èpoques anteriors i oposat a vell; per últim, passatger o efímer, “passat d’un present per venir” i oposat a l’eternitat. Amb aquestes ferramentes, després de fer un repàs dels significats dels conceptes en l’Edat mitjana i el Renaixement, el capítol s’endinsa en la Modernitat pròpiament dita començant per la coneguda *Querelle des Anciens et des Modernes*, en què es va plantejar si la superioritat del present respecte de l’antiguitat era sols en l’àmbit de les ciències o també de les arts, i segueix el seu desenvolupament al llarg dels segles XVIII i XIX, de la mà dels il·lustrats, dels classicistes i dels romàntics, passant per Baudelaire, Marx i Nietzsche, fins a arribar al segle XX en què la modernitat es concep com un programa de canvi amb conseqüències ambigües. Gumbrecht conclou amb un balanç: “cap a finals del segle XVIII, en la discussió estètica en el llindar entre Classicisme alemany i romanticisme europeu es va produir la separa-

ció del present, com a època ‘moderna’, del model normatiu de l’Antiguitat, que durant les següents dècades es va convertir en punt de partida de la concepció filosòfica d’una nova consciència del present [...] Mentre Koselleck explica el canvi de l’experiència dels temps com a adaptació a les pretensions empíriques d’un món que es tecnifica de manera creixent, Luhmann el veu condicionat per la necessitat de projectar de nou en el futur un excés de possibilitats d’acció, que entren per primera vegada en la consciència i que no s’han aconseguit a patir del paradigma del passat. Des d’aquest moment, cal concloure que l’obligació de seleccionar com a camí per a configurar el futur ha dissolt la coerció de la tradició.” (346-8). Volia acabar el repàs de les veus amb aquesta llarga citació perquè, a partir d’ella, és possible constatar que l’experiència actual del temps i la modernitat de la nostra postmodernitat es xifra precisament en una oposició a *eixe* tipus de modernitat i una reactivació de la recerca del passat i de les tradicions com a dispositius soterrats, alguns legítims, altres no, però persistents, que configuren tant el present com el futur i dels quals no ens podem acomiadar tan fàcilment.

Els principals resultats historiogràfics i teòrics que proporciona el diccionari són tres. D’una banda, serveix per a informar, com una font de consulta per a les diferents investigacions històriques, sociològiques, lingüístiques, filosòfiques, etc. Per l’altra, permet un control semàntic sobre els termes que facilita no incórrer en anacronismes, és a dir, projectar conceptes i categories actuals a fonts i contextos del passat. Per últim, proporciona les bases per a desenvolupar, com es planteja en la *Introducció* del volum, tant una teoria de la modernització com una teoria de la modernitat: “La primera consisteix en una descripció històrica centrada en el sorgiment i evolució de les societats industrials occidentals; l’última en una perspectiva filosòfica que atén a fenòmens (distorsionadors, patològics, alienants) marginats del concepte de modernització.” (39).

Per concloure, cal dir que el projecte impulsat per la nova col·lecció de la Institució Alfons el Magnànim de publicar la versió valenciana dels tres conceptes comentats, en una traducció excel·lent i acuradíssima de Josep Monter Pérez, és un esdeveniment que s’ha de celebrar com una conquesta de l’acadèmia valenciana. Esperem, però, que aquest sols siga un botó de mostra d’un conjunt per arribar tant de treballs originals com de traduccions que consoliden l’empresa del Magnànim i ens facilite l’aprofundiment en la Modernitat i els seus clarobscurs.

HÉCTOR VIZCAÍNO REBERTOS
Universitat de València

Treball realitzat en el marc del Grup de Recerca “Història conceptual i crítica de la Modernitat” (GIUV2013-037) del Departament de Filosofia de la Universitat de València.

