



QUADERNS

de Filosofia

IX : 2

QUADERNS
de Filosofia

VOL. IX : 2
VALÈNCIA, 2022

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

QUADERNS DE FILOSOFIA

Director: Sergi Rosell (Universitat de València)

Editors: José López González (Universitat Jaume I), Saúl Pérez González (Universitat de València)

Comitè editorial: Marc Artiga (Universitat de València), Ramón Feenstra (Universitat Jaume I), Antonio Gaitán Torres (Universidad Carlos III), Elsa González Esteban (Universitat Jaume I), Javier Gracia (Universitat de València), Elena Nájera (Universitat d'Alacant), Faustino Oncina (Universitat de València), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella), Pablo Rychter (Universitat de València), Jennifer Saul (University of Waterloo, Canada), José Zalabardo (University College London)

Comitè científic: María José Alcaraz (Universidad de Murcia), Jesús Alcolea (Universitat de València), Tyler Burge (University of California, Los Angeles), María Caamaño Alegre (Universidad de Valladolid), Enric Casaban (Universitat de València), Christine Chwaszcza (Universität zu Köln), Jesús Conill (Universitat de València), Adela Cortina (Universitat de València), Román de la Calle (Universitat de València), Antoni Defez (Universitat de Girona), Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona), Domingo García-Marzá (Universitat Jaume I), Tomás Gil (Technische Universität Berlin), Antoni Gomila (Universitat de les Illes Balears), Tobies Grimaltos (Universitat de València), Susan Haack (University of Miami), Christopher Hookway (University of Sheffield), María Jiménez Buedo (UNED), Joan Llinares (Universitat de València), Genoveva Martí (Universitat de Barcelona – ICREA), Carlos Pereda (Universidad Nacional Autónoma de México), Diana Pérez (IFF-SADAF, CONICET, Universidad de Buenos Aires), Fernando Miguel Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Giovanna Pinna (Università del Molise), Xavier Serra (IES Joan Fuster, Sueca), Sergio Sevilla (Universitat de València), Ernest Sosa (Rutgers University), Agustín Vicente (Universidad del País Vasco – EHU), Vanessa Vidal Mayor (Universitat de València), Nicholas White (University of California, Irvine)

Edita: Societat de Filosofia del País Valencià
eISSN: 2341-3042

Disseny i seguiment editorial: Antoni Domènech

© 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 almenys 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 i bases de dades de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, són CIRC, Dialnet, DOAJ, Dulcinea, ERIH PLUS, ÍNDICES-CSIC, Latindex, MIAR, Philosopher's Index, REBIUN, REBID i Scopus, i compta amb el segell de qualitat de revistes científiques del FECYT.

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 2.500 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.

ÍNDIX

Simposi sobre el llibre Conocimiento expropiado

“Sinopsis de *Conocimiento expropiado*”

Fernando BRONCANO (Universidad Carlos III, Madrid)..... 11

“Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento”

José MEDINA (Northwestern University)..... 19

“El activismo que no apreciamos: Su señoría Kent, mi madre es feminista y vota aunque no sepa que está oprimida”

Saray AYALA LÓPEZ (California State University, Sacramento)..... 27

“La epistemología como epistemología política: conocimiento, daño y relato”

Josep CORBÍ (Universitat de València) 39

“Testimoniar sometida a la injusticia hermenéutica. Daño sexual y discernimiento”

Carmen MARTÍNEZ-SÁEZ (Universitat de València) 51

“Reivindicaciones del crédito epistémico en el contexto social”

Jesús NAVARRO (Universidad de Sevilla) 63

“Ciego, sordo y mudo: el sistema sanitario ante la objeción de conciencia al aborto”

Rosana TRIVIÑO CABALLERO

(Universidad Complutense de Madrid) 73

“Respuestas a los comentarios”

Fernando BRONCANO (Universidad Carlos III, Madrid)..... 83

Article d'investigació

“La constatación de un prólogo: arte, ciencia y verdad en García Bacca”

Alberto FERRER GARCÍA (Universitat Oberta de Catalunya) 95

Brúixola filosòfica

“Filosofía de la teoría cuántica”

Vicent PICÓ (Universitat de València)..... 111

Notes de discussió i ressenyes

“Gerald A. Cohen y Elizabeth Anderson. Sobre el igualitarismo pluralista de Jesús Mora” Óscar CUBO UGARTE (Universitat de València)	153
Emmanuel RENAULT, <i>Sufriments socials. Sociologia, psicologia i política</i> , 2022. Per César ORTEGA ESQUEMBRE (Universitat de València)	167
Faustino ONCINA COVES (ed.), <i>¿Tiene porvenir el futuro?</i> , 2022. Per Joan GALLEGU MONZÓ (Universitat de València)	175

Simposi sobre el llibre
Conocimiento expropiado

FERNANDO BRONCANO
Universidad Carlos III, Madrid

Sinopsis de *Conocimiento expropiado*

Summary of Conocimiento expropiado

Recibido: 3/1/22. Aceptado: 22/4/22

Resumen: El libro *Conocimiento expropiado* trata varios de los temas nucleares de la epistemología política. Parte de la hipótesis de que en la interacción entre posiciones epistémicas y posiciones sociales se producen daños epistémicos que producen daños sociales. El marco teórico del libro es la epistemología de virtudes extendida a los aspectos sociales. Desde estos dos puntos de vista examino temas como la injusticia epistémica, las ignorancias estructurales, la opresión epistémica y las relaciones entre epistemología y orden social democrático.

Abstract: The book *Conocimiento expropiado* deals with several of core issues of political epistemology. It starts from the hypothesis that in the interaction between epistemic positions and social positions epistemic certain harms are produced that amount to social harms. The theoretical framework of the book is virtue epistemology extended to social aspects. From these two points of view, I examine issues such as epistemic injustice, structural ignorances, epistemic oppression and, finally, the relations between epistemology and democratic social order.

Palabras clave: Epistemología política, injusticia epistémica, epistemología y democracia.

Keywords: Political epistemology, epistemic injustice, epistemology and democracy.

CONOCIMIENTO EXPROPIADO propone un recorrido por temas sustanciales aunque no exhaustivos de epistemología política, en particular explora una definición de qué puede considerarse político en la epistemología con la intención de distinguir entre la más general epistemología social y la variedad más estricta de la epistemología política. En este sentido, la primera parte tiene el propósito conceptual de delimitar el territorio de la epistemología política a través de una consideración de qué aspectos del conocimiento abren la epistemología a una consideración política.

La hipótesis general del libro es que la epistemología política trata de las relaciones bidireccionales entre las posiciones sociales y las posiciones epistémicas de personas, grupos, colectivos e instituciones. La línea argumental es que estas relaciones abocan a una interacción del orden epistémico y del orden social en un doble sentido: las posiciones epistémicas contribuyen a las dinámicas del orden social por cuanto tienen la capacidad de estabilizar o, por el contrario, desestabilizar el orden social. En la dirección inversa, la posición social puede modificar la posición epistémica, usualmente en el sentido negativo de dañificarla y devaluarla, aunque en ciertos aspectos locales pueda contribuir a mejorarla. Esta relación tan estrecha se puede comprender como una inseparabilidad de las cuestiones de justicia y epistémica en la producción y reproducción del orden social. Tal inseparabilidad de la justicia y las capacidades epistémicas es el núcleo normativo específico de la epistemología política respecto a la epistemología social, en la que no entra necesariamente el concernimiento por cuestiones de justicia.

En la primera parte, se desarrolla esta hipótesis en tres líneas. En primer lugar, propongo la tesis histórica de que el programa de la epistemología siempre tuvo un componente político desde sus inicios en las filosofías del Barroco y el Romanticismo. Lo que denomino “epistemologías de la derrota” refiere al movimiento cultural de reflexión sobre el lugar del conocimiento bajo el impacto de las políticas de intolerancia que recorrieron Europa en el Barroco. Las epistemologías cartesiana, spinoziana y más tarde ilustrada entrañan una reflexión sobre el valor personal y social del conocimiento en las que ya están implícitas las tesis de la profunda implicación política de la epistemología. Esta revisión interpretativa tiene como finalidad subrayar el trasfondo social que recorre toda la epistemología moderna, que ha sido muchas veces velado tanto por las líneas críticas de la modernidad como por las lecturas internistas de la epistemología.

Este recorrido histórico nos lleva a la cuestión del valor del conocimiento, un tema clásico de la filosofía analítica contemporánea que ha producido una larga controversia rotulada bajo por el epígrafe del “problema de Platón” acerca de si “conocimiento” añade algún valor a la “creencia verdadera”. El

libro aborda esta cuestión desde dos puntos de vista: el primero, el de cuál es el carácter que tendría el conocimiento considerado como un bien. En la economía se distinguen entre bienes privados, bienes de acceso limitado o bienes de club, bienes comunes o de acceso socialmente controlado y bienes públicos. Mi posición es que la diversidad del conocimiento recorre todos estos espacios, de forma que en diferentes situaciones los conocimientos pueden ser categorizados como bienes privados, de club, comunes o públicos. Sin embargo, desde el punto de vista de la epistemología política, subrayo que, en la producción y reproducción del conocimiento, tiene una importancia excepcional la contribución colectiva, común, reticulada y que esta contribución común abre una cuestión directamente política sobre la que discurre el título del libro: la expropiación de los recursos comunes que tienen muchas de las formas actuales de gestión del conocimiento en lo que se denomina “sociedad del conocimiento”.

El segundo punto de vista es qué aproximación al concepto de conocimiento pudiera ser útil como mejor herramienta para tratar los temas de epistemología política. En esta línea, sin entrar en las complejas discusiones de la epistemología contemporánea, considero que el giro agencial que supone la epistemología de virtudes, tal como ha sido formulada en las últimas obras de Ernest Sosa permite un tratamiento del conocimiento como parte de las competencias agenciales de personas y colectivos: “conocimiento” denota en esta trayectoria una suerte de capacidad agencial, la de determinar creencias correctas (“aptas”, en la jerga de la epistemología de virtudes). Esta concepción hace mucho más fluida que otra la conexión de la epistemología en el sentido normativo con una teoría de la justicia basada en el reparto de capacidades de autodeterminación de proyectos de vida. Los daños que se produzcan en el conocimiento están intrínsecamente relacionados con daños a la agencia y la capacidad de determinar las creencias propias y colectivas sobre el mundo no de un modo casual, sino como expresión de las capacidades.

Estos daños a la calidad de la agencia epistémica pueden tener muchas causas, sin embargo, las consideraciones de justicia se hacen patentes si se establece una correlación entre la posición epistémica y la posición social de personas y colectivos: las posiciones epistémicas pueden afectar a las posiciones sociales produciendo daños que se originan la mayoría de las veces en la penuria de tales posiciones epistémicas y que generan, por ejemplo, aumentos en la discriminación y la desigualdad, y por ello reproducen o incrementan la precariedad de las posiciones sociales. Correlativamente, las posiciones sociales pueden afectar a las posiciones epistémicas positiva o negativamente, bien debilitando la agencia epistémica o, en algunos casos, posibilitando su fortalecimiento, como ocurre en casos de cooperación social orientada al conocimiento. En este contexto de relaciones entre las dos dimensiones del espacio de posiciones, en

el capítulo cuarto trato el debate sobre el privilegio epistémico que ha recorrido el socialismo y más recientemente el feminismo. La teoría del *standpoint* sostiene que la discriminación social permite un cierto privilegio epistémico para entender cuáles son las raíces de las injusticias sociales. Mi actitud hacia esta teoría es de simpatía, pero considero que no hay una relación necesaria entre la lucidez y la situación de desigualdad, aunque pudiera haberla ocasionalmente. Hay formas más profundas de injusticia, como la injusticia hermenéutica, que se trata más adelante, o las *fricciones epistémicas* que han sido teorizadas por José Medina, formas que impiden que exista una correlación estructural.

La teoría de virtudes estándar sigue siendo mayoritariamente una epistemología centrada en un sujeto individual y en competencias personales y básicamente intelectuales. Para extenderla al ámbito social e introducir en ella la dimensión del orden normativo, no basta con una teoría sumativa de los grupos. Por ello, en el capítulo quinto sugiero una epistemología de la dependencia que reconozca las simetrías y asimetrías que entrañan las posiciones epistémicas de una persona respecto a otras del grupo, la comunidad o la sociedad. El testimonio es con este objetivo el tipo de relación epistémica que mejor ilustra la epistemología de la dependencia. El libro propone una teoría del testimonio como acto de compartición de conocimiento que implica una teoría de la agencia compartida como núcleo básico de la epistemología social. Sobre esta base, las consideraciones normativas de la epistemología política fluyen con pocos obstáculos. “Testimonio” es desde este punto de vista un término que puede llevar a engaño porque parece utilizarse solo en contextos parciales de la interacción epistémica, pero en realidad es la base estructural de la reproducción del conocimiento. La huella del testimonio está en todos los ejercicios de agencia epistémica. El capítulo tiene como propósito subrayar esta centralidad del testimonio como base de la dependencia epistémica y, sobre todo como base normativa de la reproducción del conocimiento, que, a su vez, es una de las fuerzas básicas de la reproducción de la sociedad, en la medida en que constituye una trama continua de acciones cooperativas sin la que no podrían reproducirse ni el conocimiento ni la sociedad. Así, el título del libro “Conocimiento expropiado” hace referencia a cómo el daño a esta red de testimonios que es producto de diversas formas de injusticia epistémica es un atentado más general a la reproducción de la sociedad.

La segunda parte del libro, titulada en homenaje al libro de José Medina, *Epistemologías de la resistencia*, recorre las diversas formas de conflicto y daño epistémico en relación con la posición social. En primer lugar hay que preguntarse por algo que no es muy obvio y es la relación entre conocimiento y justicia: todo el libro está muy influido por la concepción de Carlos Thiebaut de que el daño es el concepto central en una teoría de la justicia y en general en

toda teoría moral. Siguiendo este hilo, considero que el daño epistémico es el núcleo de cualquier definición de injusticia epistémica. Sigo así la tesis de Judith Shklar en *Los rostros de la injusticia* de que la mejor forma de aproximarse a la noción de justicia es considerar primero las formas de injusticia. En esta línea, generalizo la noción que ha nombrado y extendido Miranda Fricker, y propongo como definición de injusticia epistémica toda degradación de la posición y autoridad epistémicas de un agente que se produce cuando la posición social interfiere causalmente en el ejercicio epistémico de los agentes. El daño epistémico intrínseco a esta degradación lo analizo tomando en consideración el estudio que ha hecho Saray Ayala sobre los actos de habla discriminatorios, que, al igual que Kant consideró la mentira, producen un daño que va más allá de la situación particular donde se producen puesto que contribuyen a una reproducción estructural de las formas de discriminación y dominación.

Las variedades de la injusticia epistémica están tratadas en el capítulo séptimo desde la perspectiva del daño epistémico. Son daños que sitúan la injusticia epistémica en el corazón de la injusticia social y de las formas de dominación y opresión. Los grupos subalternos viven la experiencia de la desigualdad a través de fuerzas culturales que generan opacidad y sentidos contradictorios de la situación. Los grupos dominantes, por su parte, también sufren distorsiones sistémicas que permiten la reproducción de las desigualdades sociales. Los daños afectan a múltiples dispositivos de la reproducción social pero en el texto me limito a tres de ellos que me parecen centrales: el primero es la distorsión de los imaginarios sociales, en el sentido que Castoriadis y Taylor dan al término “imaginarios” como estructuras básicas de la dimensión cultural de la sociedad. En segundo lugar, se produce un daño en los recursos epistémicos comunes, tal como Saray Ayala ha propuesto en su análisis de las consecuencias de los actos de habla discriminadores. En tercer lugar, la injusticia epistémica produce formas estructurales de diseño institucional que reproducen distorsiones epistémicas ancladas en las identidades. En este sentido, la hipótesis subraya los daños colectivos que genera la injusticia epistémica estructural, más allá de los individuales que se producen en la situación particular. Las modalidades de la injusticia testimonial y la injusticia epistémica son manifestaciones de una más profunda injusticia epistémica estructural que daña la producción colectiva de conocimiento que podemos entender usando la metáfora de Mulier Boutang de la reproducción del conocimiento como producto de una inmensa red de actos de “polinización” cognitiva que puede ser dañada estructuralmente.

El capítulo octavo está dedicado al conflicto epistémico en la línea inaugurada por José Medina a lo largo de su obra. En esta línea, Medina ha situado el conflicto y la fricción epistémica en el centro de la epistemología política. En la dimensión positiva, están sus análisis de la dimensión epistémica del

activismo social, que permite considerar a ciertas personas y grupos como héroes y heroínas epistémicas por cuanto permiten trascender las situaciones de opacidad estructural. En la dimensión negativa está la producción estructural de ignorancia entendida como fuerza cultural y social. El capítulo aborda este concepto de ignorancia no reducible a ausencia de conocimiento y sí como fuerza social que se manifiesta en distorsiones sistémicas tales como las ignorancias y metaignorancias de los grupos dominantes, analizadas por Medina y en general por el feminismo y los estudios de raza, así como las varias modalidades de ignorancia producida estructuralmente que han puesto de manifiesto los nuevos estudios de la ignorancia. De nuevo, querría subrayar la centralidad del conflicto y la fricción epistémica en la epistemología política, en particular la pluralidad de formas que asume cuando adoptamos una mirada interseccional a la sociedad.

La tercera parte del libro está dedicada a la dimensión epistemológica de la democracia y a la consideración del conocimiento como bien desde el punto de vista de una concepción democrática de la sociedad. Los análisis que han ofrecido Kristie Doston de *opresión epistémica* y José Medina de *arrogancia e indolencia* epistémicas contienen gran potencial teórico para una teoría de la apropiación y distribución del conocimiento en una sociedad democrática. Son conceptos que nos ayudan a entender cómo el conocimiento puede ser expropiado de los recursos comunes. El capítulo noveno reflexiona sobre la naturaleza y valor del conocimiento en tanto que bien con una dimensión personal, una dimensión social y una dimensión institucional. Estas tres dimensiones lo son también de la agencia personal y colectiva, y por ello los daños que producen la opresión, arrogancia e indolencia afectan a cómo se produce una expropiación del conocimiento considerado como bien. Una parte sustancial del capítulo se dedica a la distinción de las cuatro formas en que el conocimiento se manifiesta como bien: personal (o privado), de acceso limitado, como bien común y como bien público. En las cuatro manifestaciones se producen injusticias y expropiaciones en la medida en que es dañado el acceso de forma injustificada a los recursos que exige la agencia. Estos daños lo son también cuando adoptamos una concepción republicana de la democracia basada en la cooperación de las personas en tanto que ciudadanos a la sociedad y a la reproducción de los recursos epistémicos comunes.

Por último, el décimo capítulo trata de la controversia en filosofía política sobre el conocimiento y la democracia y, en particular, la discusión de la “epístocracia” como una restricción de ciertos derechos democráticos a personas con un supuesto mayor conocimiento de los problemas sociales implicados en las decisiones. El capítulo considera que la dimensión epistémica entra como dilema constitutivo de la democracia desde sus mismos orígenes, como

el juicio de Sócrates puso de manifiesto al enfrentar la exigencia de corrección en las decisiones y la de deliberación democrática. Las tesis epistocráticas tienden a conceder un privilegio en las decisiones democráticas a los expertos y, en sus formas más radicales, a restringir incluso los derechos de decisión basándose en alguna suerte de controles epistémicos. En este capítulo me sumo a todas las críticas de la epistocracia que aducen la superioridad epistémica de las sociedades democráticas sobre cualquier forma de restricción epistémica. La democracia ateniense respetaba las funciones del conocimiento experto, pero consideraba esencial el conocimiento común en la deliberación para distribuir este conocimiento. El que los dilemas epistémicos sean constitutivos, sin embargo, debe llevar a una reflexión sobre el lugar central de la responsabilidad epistémica en los fundamentos de las sociedades democráticas.

Como resumen, el libro recorre los temas más significativos de la epistemología política tal como son tratados en las diversas antologías y en general en la literatura contemporánea aportando una hipótesis básica de cómo se debe anclar la epistemología política en una teoría de la agencia epistémica y de la injusticia debida al daño en las diversas formas de agencia.

REFERENCIA

BRONCANO, F. 2020, *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid: Akal.

JOSÉ MEDINA
Northwestern University

Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento

Epistemic Activism and the Epistemology of Empowerment

Recibido: 3/1/22. Aceptado: 17/6/22

Resumen: Este artículo argumenta que la teoría de la agencia epistémica compartida de Fernando Broncano llama a un análisis de cómo compartir la agencia epistémica resistente para entender cómo luchar contra los daños epistémicos agenciales en comunidades de resistencia y a través de lo que el autor denomina *activismo epistémico*. El autor sostiene que la epistemología de la dependencia de Broncano necesita ser suplementada con una epistemología del activismo y del empoderamiento que muestre cómo los daños agenciales epistémicos pueden ser reparados, cómo los obstáculos estructurales e institucionales que constriñen la agencia epistémica de grupos oprimidos pueden ser desmantelados, y cómo la falta de agencia epistémica de grupos marginados puede subsanarse con el empoderamiento epistémico de estos grupos.

Abstract: This article argues that Fernando Broncano's theory of shared epistemic agency calls for an analysis of how to share resistant epistemic agency in order to understand how to fight against agential epistemic harms in communities of resistance and through what the author terms *epistemic activism*. The author maintains that Broncano's epistemology of dependence needs to be supplemented with an epistemology of activism and empowerment that shows how agential epistemic harms can be repaired, how structural and institutional obstacles that constrain the epistemic agency of oppressed groups can be dismantled, and how the epistemic agency of marginalized groups can be restored through the epistemic self-empowerment of those groups.

Palabras clave: Activismo epistémico, agencia epistémica, epistemología de la dependencia, empoderamiento epistémico.

Keywords: Epistemic activism, epistemic empowerment, epistemic agency, epistemology of dependence.

EN *Conocimiento expropiado* (2020) Fernando Broncano ofrece el tratamiento más exhaustivo y provocador de la epistemología política que existe hasta el momento. Broncano delimita el territorio de la epistemología política tanto desde un punto de vista histórico como desde un punto de vista conceptual y normativo, y encuentra el núcleo normativo específico de la epistemología política en las cuestiones de injusticia epistémica y, más específicamente, en los daños a la agencia epistémica producidos por condiciones sociales y epistémicas opresivas que constriñen de manera injusta el ejercicio de nuestras capacidades epistémicas. Esta conceptualización de la injusticia epistémica como daño a la agencia epistémica producido por condiciones, relaciones y tratos injustos se centra en el giro agencial de la epistemología de las virtudes llevado al terreno socio-político donde interaccionan las virtudes y vicios epistémicos no sólo de individuos, sino también de grupos e instituciones. Este planteamiento está en consonancia con el concepto de *agential epistemic injustice* (injusticia epistémica agencial) que he propuesto recientemente (MEDINA 2021) como una categoría más general que la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica y que puede explicar estas últimas como interferencias injustas con la agencia testimonial y la agencia interpretativa de comunidades marginadas u oprimidas. El marco teórico del *conocimiento expropiado* que Broncano articula nos hace ver cómo el fenómeno normativo fundamental que subyace a todas las formas de injusticia epistémica es el del daño epistémico agencial que resulta en (o contribuye a) la expropiación del conocimiento.

En el capítulo quinto de *Conocimiento expropiado* Broncano desarrolla lo que denomina *una epistemología de la dependencia* que propone una teoría de la agencia epistémica compartida: la agencia epistémica se adquiere y se ejerce en relaciones de dependencia epistémica con otros; dentro de estas relaciones de dependencia epistémica, comunidades e instituciones pueden apoyar y facilitar, o pueden mermar y obstruir, el ejercicio de nuestras capacidades epistémicas. Por ejemplo, sólo es posible desarrollar y ejercer la agencia epistémica que nos permite dar testimonio de nuestras experiencias en dinámicas testimoniales donde se nos escucha; el destino de la contribución epistémica de nuestro testimonio dependerá de cómo se trata nuestra agencia en redes testimoniales donde esa contribución aparece o desaparece, se usa en nuestro

beneficio o en nuestro perjuicio, se respeta o se estigmatiza, se trata de manera autónoma o se coopta, etc. Según la epistemología de la dependencia de Broncano, las prácticas epistémicas (como, por ejemplo, el dar testimonio) han de entenderse como prácticas compartidas, comunales e institucionales que, en condiciones de opresión, excluyen, marginan y/o explotan la agencia epistémica de ciertos grupos así como los productos de esa agencia. A mi modo de ver, la epistemología de la dependencia de Broncano es el marco teórico más acertado que existe hoy día en epistemología política para entender las injusticias epistémicas y las formas de conocimiento expropiado que surgen de ellas. En este artículo quiero proponer que la teoría de la agencia epistémica compartida necesita ser complementada con un análisis de cómo compartir la agencia epistémica *resistente* para entender cómo luchar contra los daños epistémicos agenciales en comunidades de resistencia y a través de lo que he denominado el *activismo epistémico* (MEDINA 2021; MEDINA y WHITT 2021). Argumentaré que la epistemología de la dependencia de Broncano necesita ser suplementada con una *epistemología del empoderamiento* que muestre cómo los daños agenciales epistémicos pueden ser reparados, cómo los obstáculos estructurales e institucionales que constriñen la agencia epistémica de grupos oprimidos pueden ser desmantelados, y cómo la falta de agencia epistémica de grupos marginados puede subsanarse con el empoderamiento epistémico de estos grupos. Esto es precisamente lo que mi noción de *activismo epistémico* intenta mostrar. Como señalo junto con Whitt, el activismo epistémico tiene como objetivo “aumentar la agencia epistémica de sujetos oprimidos, ampliando sus voces y facilitando el desarrollo y ejercicio de sus capacidades epistémicas” (MEDINA y WHITT 2021, 309).

Mi objetivo es ampliar las propuestas de Broncano, poniendo su epistemología de la dependencia y su teoría del conocimiento expropiado en diálogo con mi epistemología de la resistencia (o más bien continuando ese diálogo que Broncano ya inicia en la segunda parte de su libro). Empezaré por resaltar la utilidad de los elementos diagnósticos de la teoría de Broncano sobre los daños agenciales que llevan al conocimiento expropiado y pasaré, después, a mostrar cómo usar esos elementos diagnósticos para formular propuestas en la epistemología del empoderamiento que nos enseñen cómo resistir y reparar el daño agencial en sus diferentes vertientes mediante prácticas de activismo epistémico. Como intentaré defender, las propuestas de la epistemología del empoderamiento sobre la base de prácticas de activismo epistémico ponen de relieve el papel fundamental de los movimientos de protesta social —como, por ejemplo, *Black Lives Matter* y *Me Too*— para entender los daños epistémicos que sufren grupos oprimidos y, sobre todo, para entender cómo resistir y reparar esos daños.

En el capítulo séptimo de *Conocimiento expropiado* Broncano identifica tres mecanismos que producen daños a la agencia epistémica de grupos oprimidos: en primer lugar, los daños derivados de la distorsión de los imaginarios sociales; en segundo lugar, los daños que derivan de la obstrucción de los recursos expresivos e interpretativos que permiten a las víctimas de la injusticia entender sus experiencias, construir significados, y desarrollar voces y perspectivas resistentes; y, en tercer lugar, los daños que derivan de estructuras sociales y diseños institucionales que constriñen o marginan la agencia epistémica de grupos oprimidos. Estos tres mecanismos permiten identificar y diagnosticar daños a la agencia epistémica en toda su complejidad. Son precisamente estos tres mecanismos que resalta la teoría del conocimiento expropiado de Broncano los que los movimientos de protesta social visibilizan en su resistencia epistémica y en su lucha contra la insensibilidad o *la ignorancia activa* (MEDINA 2013) promovida por epistemologías de la ignorancia que encubren la dimensión epistémica de las relaciones de opresión. Según la politóloga Jane Mansbridge (2001), lo que define a un movimiento de protesta social como *movimiento de liberación* —a diferencia de un movimiento reformista que opera dentro del sistema establecido sin cambiarlo (“*a single-issue social movement*”)— es que articula un nuevo tipo de sensibilidad o conciencia oposicional (“*oppositional consciousness*”) que nos permite percibir el mundo social de una manera diferente, ver daños y exclusiones a las que antes estábamos insensibilizados, e imaginar las realidades sociales y sus futuros de manera alternativa. En lo que sigue usaré esta concepción de los movimientos de liberación como base para entender los daños agenciales identificados por Broncano, y como fuente de activismo epistémico para luchar contra esos daños.

En primer lugar, una de las labores esenciales de resistencia epistémica que hacen los movimientos de liberación es precisamente denunciar cómo el imaginario social dominante estigmatiza a miembros de grupos oprimidos: por ejemplo, en el imaginario racista de la sociedad norteamericana, el estigma de la criminalidad se asocia a ciudadanos negros de manera que estos son más vulnerables al maltrato policial, al encarcelamiento y a la discriminación sistemática y estructural. El imaginario racista incluye una estigmatización *específicamente epistémica* que da lugar a una falta de credibilidad e inteligibilidad de la agencia expresiva y epistémica de las personas negras. El activismo epistémico de los movimientos antirracistas de liberación no sólo se encarga de denunciar estos daños, sino que también ejerce fricción epistémica con el imaginario racista estigmatizante para neutralizarlo y evitar sus daños o repararlos cuando ocurren. Por ejemplo, parte de lo que ha conseguido *Black Lives Matter* es combatir el imaginario racista que se ciega ante la raza en Estados Unidos y dar visibilidad social a la violencia racista *empoderando* —es decir, apoyan-

do y amplificando; lo que he denominado *echoing* (Medina, en prensa)— los testimonios de víctimas de violencia policial racista. De forma similar, el empoderamiento testimonial de una voz colectiva se da también en movimientos feministas contra la violencia de género como *Me Too* y *Ni Una Menos* —y el eslogan “Me Too” es efectivamente una manera de romper silencios y cegueras sociales y de conectar voces testimoniales y desarrollar una agencia epistémica colectiva—. En general, los movimientos sociales de liberación movilizan imaginarios y sensibilidades alternativas que puedan hacerse oír y desplazar (o al menos erosionar) las insensibilidades formadas y mantenidas por el imaginario social dominante y excluyente que ha ocultado activamente los daños epistémicos sufridos por grupos marginados.

El segundo mecanismo de daño agencial que Broncano destaca afecta a los recursos expresivos e interpretativos de los grupos oprimidos. Aquí encontramos otro frente de lucha de la resistencia epistémica de los movimientos sociales de liberación. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos feministas contra la violencia de género como *Ni Una Menos*. Una parte fundamental del activismo epistémico de estos movimientos ha consistido en lo que denomino *empoderamiento hermenéutico* (MEDINA, en prensa), que consiste en dar fuerza y preeminencia a las voces y perspectivas interpretativas de las mujeres y de las víctimas de violencia de género. El empoderamiento hermenéutico implica no sólo acuñar nuevas palabras y articular nuevos conceptos, sino también cultivar espacios comunicativos donde se dé prioridad a la agencia expresiva e interpretativa de las víctimas y donde se puedan desarrollar nuevas sensibilidades y nuevas dinámicas de escucha y de interacción comunicativa, facilitando que las víctimas puedan dar sentido a sus experiencias y articular formas de inteligibilidad *en sus propios términos*. En su análisis de los feminicidios en Ciudad Juárez, Rita Laura Segato enfatiza que el primer problema al que nos enfrentamos para luchar contra este tipo de violencia de género es un problema comunicativo y epistémico: “un problema de inteligibilidad”, la apariencia de sinsentido (2013, 13). Un aspecto clave del activismo epistémico de los movimientos feministas contra la violencia de género es la articulación de nuevos conceptos, como el concepto de *feminicidio* (es decir, el asesinato de una mujer por su identidad de género o expresión de género). Pero no sólo la creación de nuevos vocabularios y recursos expresivos, sino también su uso y adecuada recepción son cruciales para que un público pueda protestar contra la injusticia que sufren *en sus propios términos*. Como Gaile Pohlhaus (2012) ha enfatizado, los daños de la injusticia hermenéutica no son sólo daños producidos por la falta de recursos expresivos, sino también daños producidos por grupos e instituciones que bloquean el uso de esos recursos ejerciendo una “ignorancia hermenéutica deliberada” (“*willful hermeneutical ignorance*”) y, por tanto, blo-

queando el ejercicio de la agencia expresiva e interpretativa de las víctimas de la injusticia hermenéutica en cuestión. Colectivos e instituciones exhiben una ignorancia hermenéutica deliberada cuando se niegan a aprender, a comprender o a utilizar términos nuevos o no convencionales que grupos minoritarios o marginados han desarrollado para hablar sobre sí mismos y sus experiencias. Los nuevos términos que se introducen para protestar contra la injusticia por parte de un público oprimido, como “acoso sexual”, “feminicidio”, “homofobia”, “transfobia”, etc., no suelen ser automáticamente aceptados sin resistencia por todas las comunidades, por el público en general y por las instituciones públicas. En particular, la ley y el sistema de justicia tienden a ser particularmente lentos en aceptar y utilizar los nuevos conceptos que provienen del activismo de base de los movimientos de liberación, como ha sido el caso en muchos países que se han resistido a instituir o implementar leyes contra delitos de odio o leyes contra la violencia de género y los feminicidios. Por ello, el activismo epistémico que promueve el uso de nuevos términos y se hace *eco* de nuevas sensibilidades y perspectivas interpretativas es necesario para luchar contra los daños a la agencia epistémica de grupos marginados y contribuir al empoderamiento hermenéutico de los mismos.

Por último, como apunta Broncano, el daño a la agencia epistémica de grupos oprimidos es producido por estructuras sociales y diseños institucionales. Mis publicaciones más recientes en epistemología política se han dedicado a denunciar cómo las cárceles de los Estados Unidos y el sistema de justicia criminal americano están diseñados para constreñir de manera injusta y abusiva (y, en algunos casos, prácticamente destruir) la agencia comunicativa y epistémica de las personas encarceladas, a las que se las incapacita de manera estructural e institucional cuando ingresan en prisión de manera tal que no pueden realizar actos epistémicos básicos como dar testimonio de sus propia salud física y psíquica, o como protestar por las condiciones en las que viven. Como he argumentado recientemente (MEDINA 2021), muy frecuentemente, por necesidad, para no perder su voz y poder protestar contra condiciones que ponen sus vidas en peligro, las personas encarceladas se convierten en activistas epistémicos y desarrollan formas de agencia colectiva que les lleva a lograr cierto empoderamiento epistémico como grupo, aunque no como individuos. Apoyándose los unos a los otros, las personas encarceladas a veces logran hacer cosas como grupo que no podían hacer como individuos, porque el diseño de la institución, sus protocolos y los hábitos institucionales lo impedían. Hastiados de que sus quejas individuales fueran sistemáticamente ignoradas (lo que he denominado *negligencia epistémica institucional*), en una cárcel de Durham, North Carolina, sujetos encarcelados crearon una plataforma (“*the First Five Grieving Committee*”) para poder presentar quejas colectivas, a pesar de que el

sistema no les permitía hablar o quejarse como grupo (véase el análisis del activismo epistémico dentro de esta cárcel de MEDINA 2021 y MEDINA y WHITT 2021). Buena parte del activismo contra los abusos del sistema penitenciario americano que se da fuera de las cárceles es también un activismo epistémico que se centra en apoyar las voces de las personas encarceladas y facilitar su empoderamiento epistémico. Como han analizado Medina y Whitt (2021), hay programas activistas que son específicamente epistémicos, como, por ejemplo, “*Amplify Voices Inside*”, que consiste en publicar las cartas de presos o leerlas en las audiencias públicas (“*public hearings*”) donde se revisa el funcionamiento de las instituciones penitenciarias. El activismo epistémico que lucha contra los daños agenciales de las personas encarceladas en Estados Unidos aboga por nuevas formas de diseño institucional que respondan no sólo a la opinión de los “expertos” (criminólogos y tecnócratas), sino también a las perspectivas de personas encarceladas cuyas experiencias y vulnerabilidades deben tenerse en cuenta en el diseño de protocolos, del entrenamiento del personal penitenciario y de los procedimientos para pedir responsabilidades (“*accountability procedures*”).

En profundo acuerdo y con admiración por la teoría del conocimiento apropiado de Fernando Broncano, en este artículo he propuesto ampliar su epistemología de la dependencia con una epistemología del empoderamiento que propone, siguiendo las tesis de Broncano, tres frentes de lucha para el activismo epistémico: un empoderamiento epistémico encaminado a dar fuerza a imaginarios sociales alternativos y a la fricción epistémica liberadora que pueden ejercer; un empoderamiento hermenéutico que permita el uso y la recepción adecuada de los recursos expresivos e interpretativos de grupos oprimidos; y un empoderamiento epistémico que luche contra los daños estructurales a la agencia y promueva nuevos diseños institucionales más justos y adecuados para la agencia epistémica de los más vulnerables. Mi argumentación ha intentado mostrar que los tres frentes de lucha contra el daño agencial epistémico que Broncano identifica son tres dimensiones fundamentales del activismo epistémico y tres fuentes de resistencia y liberación que facilitan el empoderamiento epistémico de sujetos oprimidos y la mitigación de la injusticia epistémica.

REFERENCIAS

- MEDINA, J. [en prensa], *The Epistemology of Protest: Silencing, Epistemic Activism and the Communicative Life of Resistance*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- MEDINA, J. 2021, "Agential Epistemic Injustice and Collective Epistemic Resistance in the Criminal Justice System", *Social Epistemology*, 35: 2, *Special Issue: Epistemic Injustice and Collective Wrongdoing*: 185-96.
- MEDINA, J. 2013, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- MEDINA, J. y WHITT, M. 2021, "Epistemic Activism and the Politics of Credibility: Testimonial Injustice Inside/Outside a North Carolina Jail", en H. GRASSWICK y N. McHUGH (ed.), *Making the Case: Feminist and Critical Race Philosophers Engaging Case Studies*, Albany: SUNY Press, 293-324.
- BRONCANO, F. 2020, *Conocimiento expropiado*, Madrid: Akal.
- MANSBRIDGE, J. 2001, "The making of oppositional consciousness", en J. MANSBRIDGE y A. MORRIS (ed.), *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Protest*, Chicago: University of Chicago Press, 1-19.
- POHLHAUS JR., G. 2012, "Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of 'Willful Hermeneutical Ignorance'", *Hypatia*, vol. 27, 4: 715-35.
- SEGATO, R. L. 2013, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires: Tinta Limón.

SARAY AYALA LÓPEZ
California State University, Sacramento

El activismo que no apreciamos: Su señoría Kent, mi madre es feminista y vota aunque no sepa que está oprimida

The activism we don't appreciate: Your Honor Kent, my mother is a feminist and votes even if she doesn't know she's oppressed

Recibido: 3/1/22. Aceptado: 6/9/22

Resumen: Broncano mantiene que ocupar una situación de opresión no garantiza la lucidez necesaria para identificar la propia situación como injusta. Esta posición nos advierte que nos vamos a encontrar con casos de personas oprimidas que no tienen conocimiento sobre su situación de injusticia ni una actitud crítica hacia la misma. Lo que me interesa analizar en este comentario es cómo afecta esto a la agencia política de esas personas. La conclusión que quiero evitar es la siguiente: Cuando no escuchamos a alguien que está oprimida pero que no conoce su situación de opresión, no la estamos traicionando como agente política, no la estamos silenciando como posible activista. En este comentario propongo un análisis de las quejas que nos permite escapar de esa conclusión. Las quejas de muchas mujeres han de entenderse como acción política, una acción política que no está necesariamente acompañada de conocimiento sobre la injusticia que sufren. Una vez entendemos sus quejas como activismo, ya no podemos excluir a estas mujeres como sujetos políticos en la lucha contra el sexismo. Este análisis de las quejas nos lleva a concluir que estas mujeres sí que pueden ser traicionadas como agentes políticas, aunque no tengan conocimiento de su situación de injusticia. Las traicionamos cuando no entendemos sus quejas como resistencia.

Abstract: Broncano thinks that being oppressed does not guarantee knowing that you are oppressed. This view warns us that we are going to find people who are oppressed and who don't have knowledge about their oppression nor a critical at-

titude towards their situation. What concerns me here is how this view affects the political agency of those people. The conclusion I want to avoid is as follows: When we don't listen to someone who is oppressed but who doesn't know their position as oppressed, we are not betraying them qua a political agent, we are not silencing them as a potential activist. I propose an analysis of complains that allows us to escape that conclusion. I propose that the complains expressed by many women should be understood as a political action, one that is not necessarily accompanied by knowledge of the injustice they are suffering. Once we see their complains as activism, we cannot exclude these women from the fight against sexism and deny their political agency. Under this analysis, women can be betrayed qua political agents even when they don't have knowledge of their unjust situation. We betray them when we don't understand their complains as resistance.

Palabras clave: Conocimiento, agencia política, activismo, resistencia, quejas.

Keywords: Knowledge, political agency, activism, resistance, complains.

1. VICIO EPISTÉMICO Y TRAICIÓN A LA AGENCIA POLÍTICA

UNA CUESTIÓN que Broncano aborda en su libro es la del supuesto privilegio epistémico del que gozan aquellas personas situadas en posiciones de subordinación.¹ En contra de la teoría del *standpoint*, Broncano y otras investigadoras como Haslanger (e.g. HASLANGER 2021) mantienen que ocupar una situación de opresión no garantiza la lucidez necesaria para identificar la propia situación como injusta, y en general no otorga un privilegio epistémico a la hora de entender las raíces de la injusticia.² Observando a muchas mujeres heterosexuales casadas de mi pueblo resulta fácil estar de acuerdo con Broncano. Su situación de opresión, a menudo escandalosa desde una mirada crítica externa, les resulta a muchas de ellas opaca. Muchas no se reconocen como sujetos oprimidos y tampoco reconocen la opresión sexista. Quizás como resultado de lo que llaman preferencias adaptativas (NUSSBAUM 2001), muchas de estas mujeres aceptan su situación como normal y han construido su identidad de mujeres incluyendo muchos de los elementos que forman parte de esa opresión. Rechazar su situación o ponerla en cuestión sería rechazar o cuestionar su propia identidad, e implicaría desajustar la coordinación con los demás que

¹ Este tema aparece en el capítulo cuarto, como parte de su discusión sobre la interrelación entre la posición social y la posición epistémica.

² Haslanger (2021) especifica que el conocimiento situado y la experiencia de subordinación no es suficiente para desarrollar una crítica de la misma.

tan bien funciona cuando todas las personas obedecen al mismo conjunto de normas y llevan a cabo de la misma forma el conjunto de prácticas que define su cultura (lo que Haslanger llama *cultural techné*). Estas mujeres padecen la opresión ideológica de la que Haslanger habla en sus últimos trabajos (2019; 2020; 2021). A diferencia de una opresión represiva que se impone a las personas con métodos de coerción, la opresión ideológica ocurre a menudo sin darnos cuenta e incluso voluntariamente.

En este comentario pongo la atención en una consecuencia de lo dicho arriba que es relevante para el proyecto de epistemología política de Broncano. Y es que si una persona oprimida no tiene conocimiento sobre su situación de injusticia ni una actitud crítica hacia la misma, cuando no la escuchamos no la estamos traicionando como agente política, no la estamos silenciando como posible activista (al menos respecto a su situación). Desarrollo esto a continuación.

2. ¿QUIÉN ES SUSCEPTIBLE DE SER SILENCIADA COMO AGENTE POLÍTICA?

Cuando reconocemos que una persona oprimida, en mi ejemplo una mujer en situación de opresión, no tiene conocimiento (o no lo tiene necesariamente) sobre su situación de injusticia, ni ha comenzado si quiera a desarrollar una actitud crítica hacia la misma, nos encontramos con que no puede ser silenciada como agente política. Es susceptible sin duda de ser traicionada como interlocutora que nos cuenta su vida, también de ser infravalorada y excluida como conocedora de esto o de aquello, pero no la estamos infravalorando como agente política, porque desde el principio no la consideramos susceptible de ocupar esa posición. De modo que el vicio epistémico que cometemos en estos casos no es político en un sentido importante. En una sociedad en la que excluimos a quienes de primeras no son agentes políticas (al menos en relación a una actividad política concreta, en este caso la lucha contra el sexismo), no se está cometiendo un vicio epistémico que tenga relevancia política.

Una cuestión importante que no trato aquí es la causa de estos vacíos de conocimiento, i.e. ¿Por qué muchas mujeres no tienen conocimiento de su situación de opresión? La razón es una exclusión epistémica injusta, sin duda alguna. Existe un juicio colectivo más o menos tácito sobre lo que es importante, y éste devalúa ciertas experiencias. Existe también una distribución de conocimiento injusta. La causa de que muchas de estas mujeres no tengan este tipo de conocimiento es la ideología que impera en nuestra sociedad: una ideología que nos enseña a valorar unas cosas y no otras, y nos hace construir nuestra identidad de una manera que, para muchos, incluye elementos opre-

sivos (como en el caso de las/muchas mujeres), de modo que la subordinación es parte de esa identidad. Esta ideología moldea los recursos conceptuales colectivos, dejando lagunas hermenéuticas que dificultan la comunicación de ciertas experiencias en el lenguaje dominante, y que incluso dificulta la propia inteligibilidad de esas experiencias. Estas lagunas son a menudo injustas, y cuando lo son constituyen una injusticia hermenéutica (FRICKER 2007). No se trata pues de culpar a estas mujeres (víctimas de una injusticia epistémica) por su imposibilidad de ser agentes políticas (en relación al sistema de opresión que les afecta).³ Su vacío de conocimiento puede ser debido a una falta de conocimiento injusta.

Lo que me concierne no es la causa (injusta) de esos vacíos de conocimiento sino las consecuencias que se siguen de los mismos. Una vez afirmamos que la posición de subordinación no garantiza una actitud crítica hacia, ni conocimiento de, la propia situación de subordinación (ni de la injusticia en general), entonces nos encontramos con que muchos de los sujetos en tal posición (aquellos que carecen de esa actitud y ese conocimiento) no son susceptibles de ser silenciados y excluidos en tanto que agentes políticos (en relación a su situación de injusticia). No pueden ser traicionadas como agentes políticas. Porque no lo son.

Esta estrecha relación entre los ámbitos epistémico y político es el hilo conductor en el análisis de Broncano. No sorprende pues corroborar que las deficiencias epistémicas traen consigo deficiencias en las oportunidades sociales y la agencia política. La falta de virtudes epistémicas de estas mujeres, por utilizar el marco que desarrolla Broncano,⁴ conlleva una falta de poder social, de agencia, y de reconocimiento político.

3. ¿SILENCIADA EN RELACIÓN A QUÉ?

Es importante hacer aquí una puntualización que está ausente en la discusión sobre injusticia epistémica: cuando silenciamos de manera injusta (debido a su identidad social) a alguien le silenciamos qua concedora de X y no en términos absolutos. Es decir, le silenciamos en relación a un determinado dominio, dimensión o contexto social. Por ejemplo, no es raro que se silencie a

³ Este diagnóstico sobre la posición epistémica de estas mujeres podría hacerse con la propuesta de Navarro en este mismo volumen, según la cual el mal de la injusticia epistémica testimonial se deriva no de ser una evaluación prejuiciosa de la hablante sino de estar basada en su identidad social.

⁴ Basado en Sosa (2015).

activistas gitanas cuando identifican un caso de apropiación de su cultura,⁵ y a la vez otorgarles conocimiento cuando nos hablan de flamenco (sin denunciar apropiación cultural).⁶ Esta puntualización se ha de hacer también cuando el silenciamiento o exclusión ocurre a nivel colectivo: Una sociedad excluye en términos epistemológicos a un grupo social no de manera absoluta, sino en tanto que conocedoras de X.⁷ Esta X va a coincidir con un ámbito, contexto o dimensión que es crítico en la posición de subordinación que el grupo afectado ocupa.

Conectamos ahora esta puntualización con la reflexión de más arriba. Las mujeres que carecen de conocimiento sobre, y actitud crítica hacia, su propia situación de opresión no cuentan como agentes políticas en relación al sistema de opresión que les afecta, pero esto es compatible con otorgarles agencia política en otros contextos. ¿Qué consecuencias tiene negarles su agencia política, aún en un contexto determinado, para establecer los compromisos epistémicos y políticos de una sociedad democrática que quiere reparar sus vicios epistémicos y garantizar la agencia y el reconocimiento social de todas?

4. POR VOSOTRAS PERO SIN VOSOTRAS

Si muchas de las mujeres de mi pueblo no son, por no cumplir un requisito epistémico, agentes políticas en relación a un sistema de opresión concreto que les afecta directamente (i.e. sexismo), no podemos contar con ellas a la hora de enfrentarnos a ese sistema de opresión, al menos no antes de llevar a cabo algún tipo de acción de concienciación que las transforme y logren adquirir conocimiento y una actitud crítica hacia su posición de subordinación.

⁵ Por estrechuras de espacio no doy argumento aquí en favor de que este tipo silenciamiento constituye una injusticia testimonial.

⁶ Un ejemplo de esta doble consideración lo encontramos en la reciente polémica sobre si Rosalía está llevando a cabo apropiación cultural. La activista y poeta Noelia Cortés defendió que sí y causó un revuelo (e.g. <https://jenesaispop.com/2018/01/04/316948/la-cara-del-flamenco-actual-fuese-alba-molina/>). En varios artículos sobre el debate trasluce la devaluación de Cortés en tanto que conocedora de lo que es apropiación cultural, e.g.

https://www.abc.es/cultura/musica/abci-rosalia-gipsy-fake-y-machismo-feminista-201902111219_noticia.html

Tanto la atribución de falta de conocimiento sobre apropiación cultural, como la atribución por defecto de conocimiento de flamenco basadas en su identidad social son problemáticas y pueden constituir injusticia testimonial. Lo importante de este ejemplo para nuestro propósito aquí es que ambas atribuciones se pueden y a menudo se dan a la vez.

⁷ Esta especificidad no atenúa el daño de la exclusión, es más, puede que lo haga más difícil de identificar, pues ante la acusación de estar excluyendo siempre se puede alegar que en tal o cual contexto no se está haciendo tal cosa.

Que mi madre y otras muchas mujeres no estén siendo parte de la revolución feminista (mientras continúen ignorando su propia subordinación) no debería ser en principio problemático (sí que sería problemático incluirlas a la fuerza en una lucha que ellas no consideran suya). Hay sin embargo algo preocupante en esto. Me preocupa que la exclusión de mi madre, y otras mujeres, en tanto que feministas, no cuente como una exclusión política, en el sentido de ser una exclusión de su agencia política.⁸ De alguna manera me chirría que mi madre no pueda ser traicionada como agente política sobre su propia situación de opresión.

5. COMPROMISOS EPISTÉMICOS Y COMPROMISOS POLÍTICOS

Cuando, siguiendo la invitación de Broncano, reflexiono sobre la interrelación entre posiciones sociales y epistémicas, y sobre cómo esta estrecha relación ha de informar los compromisos epistémicos y políticos de una sociedad, me vienen a la cabeza dos escenarios. El primero, que podríamos llamar *prioridad del conocimiento*, consiste en mirar atrás en la cadena causal e intentar remediar la ignorancia que compromete la agencia política de algunas agentes. El segundo, que llamaríamos *prioridad de la agencia política*, consiste en mirar hacia delante y preocuparnos de las consecuencias de esa exclusión como agentes políticas. Esta mirada hacia delante responde no sólo a una preocupación por las consecuencias sino también a una preocupación por el mal que en sí constituye la negación de agencia política. A pesar de la interrelación entre lo epistémico y lo político, y justamente por ello, parece necesario elegir qué ámbito ha de tener prioridad.

Salvando las distancias, estos dos escenarios podrían compararse con los dos planteamientos que se vieron en el congreso de este país aquel otoño de 1931 cuando se debatía el voto para las mujeres. Poder votar es paradigma de la agencia política. Ignoro aquí los argumentos puramente misóginos y me centro en los que se esgrimieron en favor de aplazar el voto de las mujeres basándose en consideraciones epistémicas. Victoria Kent, dando voz a un miedo muy extendido entre los políticos de izquierdas, argumentó que antes de otorgarles el voto había que educar a las mujeres y alejarlas de la influencia católica (paso por alto varios de los obvios problemas de este razonamiento, e.g. por qué no educar a los hombres también). Se asumía que sus votos, ignorantes

⁸ Es posible considerar esta exclusión como política si consideramos que su ignorancia es política en primer lugar. En el presente trabajo prefiero dejar a un lado las causas de la ignorancia y centrarme en las consecuencias de ésta para el estatus de agente política de las personas en esta posición social y epistémica.

y miedosos, serían conservadores y favorecerían a la derecha católica. Clara Campoamor, sin embargo, defendía el voto para las mujeres no sólo pidiendo más confianza en su agencia política, sino también y quizás más importante apelando a la democracia: negarles el voto no está bien si lo que queremos construir aquí es una república cuyo poder supuestamente emana de (todo e)l pueblo. El razonamiento de Kent ejemplifica la prioridad del compromiso con una distribución justa de conocimiento, el compromiso de garantizar el acceso a las herramientas necesarias para obtenerlo, cosa que permitirá a todas ejercer su agencia política (por medio del voto) de manera adecuada. Campoamor por su parte alertaba del error histórico y político de negarles esa agencia política a las mujeres en cualquier caso, y priorizaba el compromiso político de formar una sociedad con agentes de igual agencia política.

Como simpatizante del razonamiento de Campoamor, me pregunto: ¿Hay alguna manera de reconocer como sujetos políticos (en relación al sexismo) a las mujeres que carecen de lucidez y conocimiento sobre su situación de subordinación? Mi respuesta es que sí la hay, y no pasa por recetar educación y concienciación sobre la propia subordinación. Se trata de afinar nuestro detector de posibles activistas.

6. “QUÉ HARTAZÓN DE COCINA”: LA QUEJA COMO ACTIVISMO

Como decía arriba, observando a muchas mujeres heterosexuales casadas de mi pueblo resulta fácil estar de acuerdo con Broncano y Haslanger: Muchas de estas mujeres no entienden su situación de opresión, no podrían identificar qué está mal en ella ni cómo podría mejorarse. Sin embargo, si escuchamos bien, con esa sensibilidad que José Medina recomienda para curar los males epistémicos y comunicativos (MEDINA 2012), quizás no es todo opacidad ni pasividad en su experiencia.

Mi propuesta aquí es que mi madre es feminista, es agente (activa) política respecto al sexismo, y no porque goce de lucidez respecto a su posición de subordinación, sino porque resiste esa injusticia; aunque lo hace de una manera que no está articulada en términos de injusticia, una manera que no cuestiona su identidad ni pone en riesgo la coordinación con los demás. Es una resistencia no disruptiva que no necesariamente culmina en un movimiento colectivo que eventualmente lleve al cambio. Es una resistencia en solitario que no es lúcida respecto a la injusticia que sufre en tanto que mujer, pero sí lo es respecto a qué resistencia es compatible con su identidad, una identidad que ha sido construida con las herramientas distorsionadas de una ideología sexista.

La expresión “desiring negation” de Iris Marion Young (1990) ayuda a clarificar esto. Con esta expresión Young explicaba que antes de desarrollar una actitud de resistencia propiamente, las personas en situación de opresión puede que simplemente deseen que las cosas sean de otra manera (YOUNG 1990, 6-7). Haslanger elabora esta idea cuando defiende que resistir la opresión ideológica puede comenzar por una sensación de insatisfacción, por una queja (HASLANGER 2021, 17). Esa insatisfacción, esta queja de la que hablan Young y Haslanger crea una cierta distancia respecto a la propia situación, una distancia que deja espacio al posible desarrollo de una actitud crítica hacia la misma pero que no la garantiza. ¡Ay, las quejas de las mujeres de mi pueblo! Mi madre y estas mujeres de las que hablo no tienen una actitud crítica hacia su situación de opresión qua mujeres, pero, y esta es mi propuesta, tampoco son sujetos pasivos que aceptan sin rechistar. Resisten sin articular su queja en términos de injusticia. Pero se quejan. Continuamente.

Entender tu propia situación como una de injusticia supone que tienes algo que reprobar a los demás: “Esto es una injusticia”. Tienes una crítica que hacer a la sociedad y su organización política. Cuando mi madre dice “Qué hartazón de cocina”, “No me piséis lo fregao”, no está articulando una injusticia (a pesar de mis sermones),⁹ pero sí está llevando a cabo una resistencia.¹⁰ Reivindico aquí lo que Mar Gallego defiende en su libro sobre feminismo andaluz (GALLEGO 2020): los espacios donde ocurre lo cotidiano son políticos, y muchas mujeres, en sus prácticas diarias de cuidados y de comadreo, lo que hacen es resistir y acompañarse en esa resistencia. Las quejas de estas mujeres son políticas,¹¹ aunque no estén acompañadas de conocimiento sobre la injusticia que sufren, aunque carezcan de lucidez sobre su posición de subordinación.¹²

⁹ Una actitud crítica con la propia situación de subordinación se sabe crítica, es decir, es una actitud y es una meta-actitud también. La queja sin embargo no se sabe crítica. Dejo aquí abierta la cuestión de si, aún no sabiéndose crítica, se puede decir que la queja es crítica. Es decir, si después de todo las quejas de mi madre sí son críticas.

¹⁰ No trato aquí la cuestión de si esta resistencia sin actitud crítica es una resistencia que se aleja todo lo posible de la posición de víctima, pero se podría decir mucho al respecto.

¹¹ Gallego habla por ejemplo de la irreverencia con la que muchas mujeres de su tierra se enfrentan a los anglicismos: los pronuncian mal no porque no sepan hacerlo mejor, sino como una resistencia (GALLEGO 2020, 132).

¹² Veo al menos tres maneras de entender estas quejas. Primero, inspirada en la interpretación de Haslanger de la “desiring negation” de Young, como la semilla de una actitud crítica. Segunda, según mi propuesta, como una resistencia que no necesariamente desembocará en una actitud crítica. Sugiere Josep Corbí en una conversación una tercera interpretación, según la cual la queja puede servir de desahogo mientras permite mantener el régimen opresivo sin zarandearlo ni una pizca. Esta tercera interpretación comparte con la segunda la falta de promesa de una actitud crítica y una protesta colectiva.

7. RESISTENCIA EN SOLITARIO

Cuando Haslanger habla de esta queja que puede eventualmente dar lugar a una actitud crítica, está hablando de cómo se lleva a cabo la concienciación en grupo y cómo, desde ahí, ocurre la acción política colectiva (HASLANGER 2021). Así mismo, cuando Rebecca Mason (2011), Kristie Dotson (2012) y José Medina (2012) les reconocen a los grupos subordinados la capacidad de crear sus propias herramientas de resistencia, incluidos nuevos conceptos y maneras de comunicarse que quedan excluidos de la cultura dominante, están también hablando de acción colectiva. En su trabajo en este volumen, Medina habla de activismo epistémico de nuevo en el marco de la acción colectiva (MEDINA, presente volumen). El caso que aquí contemplo es sin embargo una acción en solitario, que no es reconocida como acción política ni como protesta social, donde existe una resistencia que no necesariamente culmina en acción colectiva, y que no parece aspirar al cambio. Ni las quejas de mi madre ni las de muchas de estas mujeres se van mañana a transformar, tras una tertulia de concienciación, en una reivindicación colectiva en términos de injusticia. Al menos no ocurrirá mañana. Su resistencia ocurre en solitario, no cuestiona, no se sabe crítica, no reclama justicia. Y no quiero yo hacer depender la agencia política de mi madre y de estas mujeres de una justicia epistémica que les va a tardar en llegar. Ni quiero quitarle importancia a sus quejas por la única razón de que carece de la lucidez que sí necesito tener yo para poder articular esas experiencias en un marco de injusticia.¹³

Si lo que propongo es correcto. Si mi madre y estas mujeres son feministas cuando se quejan,¹⁴ entonces no podemos excluirlas como sujetos políticos en la lucha contra el sexismo. Cuando no doy valor a su resistencia en solitario estoy excluyendo una acción política (por razones epistémicas). Contra la conclusión provisional del segundo párrafo, mi propuesta es que estas mujeres sí que pueden ser traicionadas como agentes políticas. Lo son cuando no escuchamos sus quejas como resistencia.

Esta falta de apreciación de determinadas resistencias políticas no es extraordinaria. La resistencia feminista, en particular, tiene un pasado y un presente llenos de este desatino. Los movimientos por la liberación de las mujeres están plagados de falta de atención a, y genuina exclusión de, la resistencia y el trabajo llevados a cabo por mujeres racializadas. A las feministas blancas nunca les ha resultado fácil presenciar, escuchar y mucho menos entender la

¹³ Podría argumentarse que la falta de apreciación de esta resistencia es un caso de injusticia contributiva - *Contributory Injustice* (DOTSON 2012).

¹⁴ Califico de feminista su resistencia por tratarse de una resistencia ante el sexismo, que es uno de los objetivos de la lucha feminista.

rabia de las mujeres racializadas. Y sin embargo la rabia que el racismo provoca puede ser, nos cuenta Audre Lorde, transformadora y liberadora (LORDE 1981). Una mujer racializada enfadada con el racismo encuentra a menudo total incomprensión en sus supuestas aliadas feministas, que fácilmente reaccionan ante esa rabia de manera defensiva o quedan paralizadas por la culpa. En cualquier caso, el contenido de esa rabia y su potencial transformador son ignorados, desapercibidos. Y aún peor: en muchos casos las muestras de rabia son utilizadas para reforzar ideas racistas. Sin descuidar diferencias cruciales, propongo que algo parecido podemos decir de las quejas de las que hablo en este artículo.¹⁵ Desde una perspectiva clasista y llena de locuacidad académica, estas quejas pueden parecer una forma inculca e ineficaz de reaccionar ante la opresión, incluso una forma de aliarse con el monstruo sexista permitiéndose un desahogo inocuo que no altera ni cuestiona la posición de sumisión. Tanto en el caso de la rabia como en el de la queja, esta percepción opaca infantiliza la agencia del sujeto y la destituye como agente política. Hay incomprensión y hay crueldad en esta percepción, pues está movida por una voluntad más o menos articulada de rechazar lo incomprendido y mantener esa percepción ignorante.¹⁶

Las preguntas para Broncano son dos. En primer lugar, ¿qué lugar tiene en su epistemología política el activismo desapercibido descrito arriba que no cumple con las condiciones epistémicas? En segundo lugar, ¿qué tiene prioridad en una sociedad que intenta aliviar las injusticias epistémicas, los compromisos políticos o los compromisos epistémicos?

Agradecimientos

Siento una gran gratitud hacia Fernando Broncano, por sus lecciones, su generosidad y sus libros. Agradezco a Josep Corbí la organización de este simposio y sus comentarios a mi manuscrito. Les doy las gracias también a dos evaluadoras anónimas por sus comentarios y sugerencias.

¹⁵ Algo que Gaile Pohlhaus ha llamado ignorancia hermenéutica deliberada — *Willful Hermeneutical Ignorance* (POHLHAUS 2012)—.

¹⁶ Conviene aclarar una gran diferencia entre el caso de la exclusión de mujeres racializadas y el de las mujeres que tomo como ejemplo en mi artículo. En el segundo caso se trata de una exclusión en principio justificada epistémicamente: carecen de conocimiento sobre su propia situación de opresión. Esta justificación “en principio” es lo que intento poner en cuestión. La exclusión de mujeres racializadas que leemos en los trabajos de bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins y muchas otras no es una exclusión que tuviera, ni explícita ni implícitamente, una base epistémica. Se podría sin embargo todavía hablar de razones epistémicas en un sentido opuesto: eran las mujeres blancas las que padecían una falta de conocimiento sobre las mujeres racializadas y sus experiencias de opresión.

BIBLIOGRAFÍA

- DOTSON, K. 2012, "A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression", *Frontiers*, 33 (1): 24-47.
- GALLEGO, M. 2020, *Como vaya yo y lo encuentre. Feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*, Libros.com
- HASLANGER, S. 2021, "Political Epistemology and Social Critique", *Oxford Studies in Political Philosophy*, 7: 23-65.
- HASLANGER, S. 2020, "Going On, Not in the Same Way", en *Conceptual Ethics and Conceptual Engineering*, A. BURGESS, H. CAPPELEN y D. PLUNKETT (ed.), Oxford: Oxford University Press, 230-60.
- HASLANGER, S. 2019, "Cognition as Social Skill", *Australasian Philosophy Review*, 3 (1): 5-25.
- LORDE, A. 1981, *Sister Outsider*.
- MASON, R. 2011, "Two Kinds of Unknowing", *Hypatia*, 26 (2): 294-307.
- MEDINA, J. 2012, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M. 2001, "Adaptive Preferences and Women's Options," *Economics and Philosophy*, 17: 67-88.
- POHLHAUS JR., G. 2012, "Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of 'Willful Hermeneutical Ignorance'", *Hypatia*, vol. 27, 4: 715-35.

JOSEP E. CORBÍ
Universitat de València

La epistemología como epistemología política: conocimiento, daño y relato

Epistemology as Political Epistemology: Knowledge, Wound and Narrative

Recibido: 30/12/21. Aceptado: 6/9/22

Resumen: El tipo de conocimiento que a menudo se toma como modelo en *Conocimiento expropiado* es el que nos proporciona la ciencia, vinculado a la idea de información y a los desarrollos tecnológicos; solo emerge otro modelo cuando se analiza la injusticia hermenéutica y otras formas de daño epistémico. Broncano aúna ambos modelos bajo el rótulo 'conocimiento' y esta opción terminológica tiene sentido en la medida en que considera que la agencialidad entañada social y políticamente está en el centro de todo tipo de conocimiento. Defenderé, con todo, una tesis más radical, a saber: que, si nos tomamos en serio el papel de la agencialidad en la articulación del conocimiento, debemos acercarnos a la noción de conocimiento que se utiliza en la ciencia y en los desarrollos tecnológicos desde la perspectiva del esfuerzo de las y los supervivientes por articular sus experiencias de daño, y no a la inversa.

Abstract: Quite often, *Conocimiento expropiado* takes the natural sciences as the model of knowledge, namely, the notion of knowledge that we associate with information and technological progress; an alternative model only emerges in this book when hermeneutic injustice and certain forms of epistemic harm are analysed. Broncano alludes to both epistemic experiences as knowledge, and this terminological choice makes sense insofar as he has placed socially and politically embedded agency at the centre of knowledge. My thesis is however that, if we are to take seriously the role of agency in the articulation of knowledge, we must examine the notion of knowledge as used in science and technological developments from the perspective of the survivors' attempt to make sense of their moral wound rather than the other way round.

Palabras clave: Conocimiento, relato, daño, objetividad, transformación.

Keywords: Knowledge, narrative, moral wound, objectivity, transformative.

I. ¿EN QUÉ SENTIDO ES POLÍTICA LA EPISTEMOLOGÍA?

EN *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Fernando Broncano hace un uso aparentemente equívoco de la expresión ‘epistemología política’. A veces, parece que esta expresión alude a *una nueva disciplina* que crece en la intersección entre la epistemología y la filosofía política (HANNON y RIDDER 2021, 1); en otros momentos, se da a entender que el rótulo ‘epistemología política’ concierne a *una manera de hacer epistemología* centrada en el lugar que ocupan nuestras capacidades y productos epistémicos en la organización de la vida social y política; en otras ocasiones, en cambio, Broncano parece asumir que la intersección entre la epistemología y la filosofía política es un rasgo *constitutivo* (aunque a menudo sepultado) de la epistemología misma (BRONCANO 2020, 12-3).

Es fácil comprender de qué modo se entrelazan estos tres usos de la expresión si nos acercamos a la epistemología desde la perspectiva que Broncano nos propone, es decir, como “... reflexión colectiva sobre el conocimiento y su lugar en nuestras vidas y la de la sociedad.” (BRONCANO 2020, 10) o, más concretamente, como un intento de responder a dos preguntas fundamentales: “[a] ¿Qué lugar ocupa el conocimiento en la constitución de las personas? [b] ¿Qué lugar ocupa en la constitución de las sociedades?” (BRONCANO 2020, 112). Si entendemos así la epistemología, la preocupación social y política parece constitutiva de esta disciplina, tal y como sugiere la tercera de las acepciones de ‘epistemología política’; pero, a su vez, destacar la relevancia política de ciertas propuestas epistémicas puede verse como una manera particular de practicar (esta sería la segunda acepción) la epistemología que se opone a otras; finalmente, para los planteamientos epistémicos que niegan la centralidad de las preguntas [a] y [b], la epistemología política se presenta como una disciplina peculiar, como sugiere la primera acepción.

Parece, por tanto, que reivindicar la centralidad de las preguntas [a] y [b] para la epistemología es en sí misma una tarea filosófica. Solo si esa tarea culmina con éxito podremos transitar del entendimiento de la epistemología política como una disciplina peculiar al reconocimiento del carácter *constitutivamente* político de la epistemología, que no se reduce a defender la legitimidad de acercarse a las cuestiones epistémicas desde una perspectiva política, sino que excluye la legitimidad de los acercamientos que hagan caso omiso de esa perspectiva. En este sentido, *Conocimiento expropiado* puede entenderse como *una genealogía histórica*

de la epistemología como epistemología política,¹ es decir, como un intento de mostrar por qué la epistemología es y ha sido siempre epistemología política, incluida la epistemología que pretende afirmar su independencia de cualquier preocupación política o social para refugiarse en consideraciones meramente abstractas.²

Para el desarrollo de esa genealogía histórica, Broncano hace acopio de las más variadas fuentes y materiales; llega incluso a desdibujar fronteras que habitualmente se consideran sagradas, como la que supuestamente separa la tradición analítica de la continental. En este sentido, si bien *Conocimiento expropiado* atiende primordialmente a los debates desarrollados en el seno la tradición analítica, *Fenomenología del Espíritu* de G.W. Hegel no deja de estar presente como modelo inspirador de su escritura. No es que Broncano se atenga o responda a la terminología hegeliana; su condición de modelo alude tanto a la relevancia que Broncano concede a la genealogía histórica en la articulación de su posición filosófica como a la defensa del carácter esencialmente social y relacional del conocimiento y del sujeto que conoce.³

¹ Sigo en este punto el concepto de genealogía que propone Williams en *Truth and Truthfulness* (2002), así como su distinción entre genealogía histórica y genealogía ficcional: “Una genealogía es una narración que trata de explicar un fenómeno cultural mediante la descripción del modo en que se produjo o pudo haberse producido o podría imaginarse que se produjo. Algunas de esas narraciones responden a la historia real y, de algún modo, aspiran a ser, como dijo Foucault, ‘documentalmente grises, meticulosas y pacientes’. Esto es especialmente importante en relación con nuestra vida ética... Sin embargo, la genealogía no es solo una cuestión de lo que he denominado historia real. Hay también un espacio para la narración ficticia, para el relato de un desarrollo imaginado, que nos ayude a explicar un concepto, un valor o una institución al mostrar los modos en los que podría haberse producido en un entorno simplificado que contenga ciertos tipos de capacidades o intereses humanos que, en el contexto del relato, se asumen como dados.” (WILLIAMS 2002, 20-1; traducción del autor. Cfr. CRAIG 1999).

² No tiene reparo alguno Broncano en mostrar la significación política de ciertos planteamientos tradicionales de la filosofía analítica ni tampoco en reivindicar el potencial crítico de algunos cambios relativamente recientes en esa tradición, tales como como la defensa del contextualismo, del externismo y el giro agencial en el análisis del conocimiento. A la inversa, Broncano subraya también el componente epistémico de teorías políticas que parecen ignorarlo: “La filosofía política ‘seria’, digamos la que representaba la aplicación de la microeconomía a la teoría de la elección pública, de un lado, y las polémicas entre rawlsianos liberales, comunitaristas y republicanos habermasianos, abandonó de forma casi absoluta cualquier referencia a la epistemología. Esta desaparición ya era una forma de epistemología política.” (BRONCANO 2020, 12).

³ En *Racionalidad, acción y opacidad* (2017), Broncano quiso desmarcarse de una concepción de la racionalidad centrada en las condiciones ideales de deliberación, que hacen abstracción de los rasgos particulares del sujeto empírico que delibera y de su entorno político o social. Este concepto de racionalidad está vinculado a una concepción individualista del sujeto, es decir, la idea de un sujeto que interviene en la vida social, pero está constituido independientemente de ella, pues, de otro modo, vería amenazada su autonomía, que el kantismo reivindica como constitutivo de nuestra agencialidad (BRONCANO 2017, 91-2). En *Conocimiento expropiado*, Broncano se aleja de nuevo de esa concepción individualista del sujeto, de su agencia, con el fin de articular un análisis del papel del conocimiento en nuestras vidas que permita reivindicar o legitimar la democracia radical no tanto por motivos éticos o morales, sino por sus ventajas epistémicas.

2. LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO Y LA PRIMACÍA DEL RELATO

El proceso de articulación de la epistemología como epistemología política se sustenta en *el giro agencial* que propone Ernest Sosa para el análisis del conocimiento: “Estas tesis se resumen en la idea de que ‘conocimiento’ es un término que manifiesta un logro de la agencia en una de las dimensiones en las que se despliega esta característica humana.” (BRONCANO 2020, 18). Una vez entendemos el conocimiento como un logro de la agencia es fácil ver que ese logro se produce en situaciones sociales y políticas concretas, que el ejercicio de nuestra aptitud como agentes es un ejercicio situado. Conviene destacar, no obstante, que nuestra agencialidad no puede desarrollarse exclusivamente en el ámbito de las posibilidades disponibles, pues, como insiste Broncano (2017), tiene la capacidad de constituir la posibilidad de una posibilidad, es decir, de alumbrar nuevas posibilidades, posibilidades que no estaban dadas, con el fin de realizarlas o determinarlas. De este modo, emergen como centrales para el conocimiento no solo los recursos colectivos al alcance del sujeto, sino los que él mismo pueda contribuir a esbozar o perfilar en cooperación o disputa con otros sujetos o como miembro de uno u otro grupo social: “El conocimiento, teórico y práctico, es la expresión de las capacidades personales y colectivas de la determinación de la información correcta y de los resultados propuestos de la acción.” (BRONCANO 2020, 17).

Este énfasis en el papel de la agencia en el conocimiento, y la concepción entrañada de ambos, parece subrayar la importancia de la noción de *punto de vista*. Los puntos de vista están articulados socialmente y difieren según se encuentra un sujeto o un grupo en una u otra posición social. La importancia y el peso epistémico del testimonio de las y los supervivientes de todo tipo de daño requiere el reconocimiento de la multiplicidad de puntos de vista. Una vez aceptamos esta multiplicidad, la dificultad estriba en determinar el valor epistémico de cada punto de vista y, ciertamente, en identificar el punto de vista desde el que realizar esa valoración (MARTÍNEZ-SÁEZ 2022; NAVARRO 2022; TRIVIÑO 2022). Broncano excluye explícitamente una perspectiva descomprometida o neutral desde la que realizarla, pero, si no es así, ¿de qué otro modo? Broncano aspira ciertamente a combinar la objetividad del conocimiento con su anclaje a uno u otro punto de vista:

El conocimiento es un logro humano que manifiesta la agencia epistémica de la persona. Como tal, el conocimiento considerado como acto y como producto, es *un hecho objetivo del mundo*, no un simple adjetivo que damos a una proposición... Ahora bien, este hecho objetivo es multidimensional, es dependiente de la situación del agente y de su perspectiva sobre el mundo. En primer lugar,

están sus conocimientos adquiridos, en segundo lugar, están las disposiciones personales en la forma de facultades innatas o estructuras asentadas en el carácter de la persona; pero, en tercer lugar, deben ser consideradas las relaciones del agente con su contexto. Estas relaciones pueden ser episódicas o estables. Las disposiciones y relaciones situacionales definen en su conjunto la *perspectiva epistémica* del agente y determinan su *posición epistémica* (BRONCANO 2020, 135; la cursiva es mía)

No acabo de ver, con todo, que la articulación de la idea de objetividad con la multiplicidad de los puntos de vista sea algo más que una ambición o un deseo que Broncano expresa reiteradamente, pero sin que *Conocimiento expropiado* elabore los recursos conceptuales que nos permitirían avanzar en esa dirección. La insistencia en la multiplicidad de las voces que se articulan o conversan en el seno de una democracia no acaba de resolver el problema, pues lo que realmente deberíamos explicar son las condiciones en las que es posible no tanto un enfrentamiento de puntos de vistas antagónicos o dispares, sino una conversación entre esas voces contrapuestas que dé lugar a una forma de entendimiento que nos lleve a reconocer una situación o condición como un hecho.

La concepción absoluta de la realidad, es decir, una concepción de la realidad que, entre otras cosas, integre todos los puntos de vistas sobre lo real, fue el modo en el que Bernard Williams quiso dar cuenta en algún momento del ambicioso proyecto de René Descartes para reivindicar la aportación epistémica de las ciencias naturales; en concreto, su capacidad de conocer el mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de nosotros, así como explicar cómo se ve el mundo desde uno y otro punto de vista (WILLIAMS 1979). Cuando Broncano reivindica que el conocimiento como acto y como producto es un hecho objetivo no quiere comprometerse con la concepción absoluta de la realidad, pero parece necesario que nos muestre cómo se constituye la noción de objetividad una vez reconocemos la centralidad de la idea de agencia para el conocimiento y, por tanto, del punto de vista en el que cada sujeto o grupo social está inevitablemente situado.

En este sentido, Williams (2022, cap. 10) presenta el relato o la narración como más básico que la idea de objetividad que Broncano parece asociar al conocimiento, pues considera que las explicaciones científicas simplemente nos proporcionan un tipo de relato:

Cuando tratamos de dotar de sentido a un suceso particular, a menudo contamos un relato acerca de la secuencia de acontecimientos que condujo a él. Si conseguimos dotarlo de sentido (o explicarlo o llegar a entenderlo), debemos suponer que los elementos del relato son verdaderos, pero eso no es suficien-

te: la secuencia de acontecimientos debe tener sentido para nosotros así como dotar de sentido a su resultado. Este relato es un tipo de narración. Puede ser una narración muy modesta y breve, que denominaremos ‘mini-narración’, con dos variantes que nos resultan particularmente familiares y significativas. Una variante atiende a procesos naturales y aquí la mini-narración explica o dota de sentido a un resultado mediante la apelación a regularidades... y la otra... presenta una secuencia de sucesos como entrelazados por las intenciones de un agente (WILLIAMS 2002, 233; traducción del autor)⁴

Un primer rasgo de los relatos es que se valoran en términos de su capacidad para dotar de sentido (*‘make sense’*) a una situación o a un proceso; el segundo es que la capacidad de dotar de sentido es relativa a un sujeto o a un grupo; un relato puede tener sentido para un grupo social y no para otro, en función de sus respectivas necesidades y de su situación social. Naturalmente, cualquier relato está comprometido con la pregunta por la verdad, pero esa pregunta no puede satisfacerse por hechos enteramente externos al relato, como parece que podría ocurrir con una crónica. Y digo que parece porque ni siquiera una crónica lo es nunca del todo, pues en el modo en que ordenamos las situaciones y acontecimientos queda reflejado un punto de vista y, por tanto, un relato (WILLIAMS 2002, 238-40). Debemos, pues, abandonar la idea de un punto de vista privilegiado, supuestamente neutro, desde el que se accedería a los hechos objetivos, tal y como son en sí mismos, que una crónica recogería y que constituirían el material de cualquier relato. Más bien, las ideas de verdad y de conocimiento tienen que ver con los supuestos que comparten, o no están dispuestos a cuestionar, los relatos en disputa en cada situación particular.

Una estrategia alternativa para defender el conocimiento como hecho objetivo consistiría en recuperar la contraposición tradicional entre explicación y comprensión. En tal caso, podríamos o bien reservar el término ‘conocimiento’ para los productos de la explicación o bien permitir que englobe tanto los productos de la explicación como los de la comprensión; pero, en este último caso, el uso de un solo término no haría más que ocultar la disparidad de los procesos subyacentes. Dicho otro modo, difícilmente podremos comprender la naturaleza de la injusticia epistémica si nos atenemos al modelo de conocimiento que habitualmente se vincula a la ciencia y a la tecnología y, en definitiva, a la idea de explicación; deberemos acercarnos, más bien, al modelo que inspira a las ciencias sociales y a la historia y que tie-

⁴ Un análisis apropiado del modo en que se forma la voz de las y los supervivientes a través de procesos de interlocución (cfr. CORBÍ y MARTÍNEZ-SÁEZ 2021), podría ayudarnos defender la centralidad de este segundo modelo de relato.

ne que ver con la idea de sentido, de comprensión, de relato. Parece seguirse que o bien aceptamos que Broncano (y muchos otros) incurre en una ambigüedad en el uso del término ‘conocimiento’ o bien preservamos la univocidad de ese término al reconocer, como propone Williams, la primacía del relato sobre el conocimiento y, por tanto, entendemos el modelo científico de explicación como un tipo de relato; todo ello sin olvidar la persistencia de la pregunta por la verdad que articula los relatos y siempre que logremos dar cuenta de la posibilidad de una conversación entre relatos contrapuestos.

La esperanza de generar un espacio de razones, una conversación, entre relatos antagónicos parece, en cualquier caso, muy lejana cuando observamos la industria de la confrontación y de la ignorancia a la que estamos expuestos y que Broncano analiza con esmero. Necesitamos, pues, algún modo de situarnos ante esta dinámica que, sin refugiarse en la mirada olímpica de quien todo lo ve y comprende, busque el entendimiento a partir de la condición situada de su relato. En este punto me parece relevante la distinción que introduce Isaiah Berlin entre *relativismo* y *pluralismo*. Mientras que el relativismo no requiere dar razones de las propias opciones o preferencias; el pluralismo las exige y no cualquier cosa vale (inteligiblemente) como una razón:

‘Yo prefiero café, tú prefieres champán. Tenemos gustos diferentes. No hay más que discutir.’ Esto es relativismo. Pero la tesis de Herder y de Vico no es esa; es lo que deberíamos describir como pluralismo, es decir, como la concepción de que los hombres persiguen muchos fines diferentes y, sin embargo, siguen siendo completamente racionales, completamente humanos y capaces de entenderse entre sí, como se infiere de leer a Platón o las novelas medievales de Japón, con palabras y perspectivas muy diferentes de las nuestras (BERLIN 1993, 9; traducción del autor)

Se sigue de ello que nadie puede esgrimir, por ejemplo, que una razón para defender la pena de muerte que hoy no le ha sentado bien el desayuno. No todo rasgo del mundo puede contar inteligiblemente como una razón en favor o en contra de un juicio moral o político. Esta necesidad de dar razones, y que estas razones deban aludir a cierto tipo de rasgos y no a otros, presupone un lecho de compartido entre los interlocutores sin el que la idea misma de una disputa o de una confrontación de puntos de vista carece de sentido (cfr. CORBÍ 2012, 98-101).

Si aceptamos la primacía del relato sobre el conocimiento (o, dicho de otro modo, si vemos el conocimiento científico o de otro tipo como una forma de relato), entonces la categoría básica de nuestra agencia no será el cono-

cimiento, sino la articulación y el reconocimiento del sentido de un relato que atienda a los hechos. Esos hechos no son totalmente independientes de los relatos en cuyo seno se determinan, pero el relato mismo tampoco puede cobrar sentido sin el respeto por una cierta disciplina narrativa. Este giro hacia el relato nos sitúa, tal y como seguidamente argumentaré, en una perspectiva más adecuada para entender el valor del testimonio de las y los supervivientes del daño que la noción de conocimiento habitualmente asociada a la ciencia y nos permite, además, elaborar una idea en la que insiste Broncano, a saber, que el conocimiento (y, en concreto, el testimonio) no solo tiene un valor instrumental.

3. LA VOZ DE LAS Y LOS SUPERVIVIENTES Y EL PODER TRANSFORMADOR DEL CONOCIMIENTO

El valor del testimonio se sitúa con frecuencia en el contexto de la investigación judicial o científica para la determinación de los hechos. En el seno de esa investigación, la voz de una mujer que trata de expresar el daño sexual que ha sufrido, se enfrenta, en primer lugar, a la duda de quien la escucha acerca de si los hechos que narra ocurrieron, si realmente tuvieron el significado que les atribuye, si no estará confundida en sus recuerdos o si no estará simplemente justificándose. Se encuentra, así, ante un elenco de argumentos escépticos que pueden hacerla resbalar hacia el abismo. Eso nos puede llevar a ver hasta qué punto el escepticismo que subyace a ese contexto investigador o inquisitivo puede ser una maniobra interesada que protege a los acomodados, a los que no quieren ver su vida zarandeada por el daño ajeno (MARTÍNEZ-SÁEZ 2022). En cambio, para esa mujer, para esa superviviente, la pesquisa escéptica carece de sentido, también para las muchas otras supervivientes de ese daño o de otros similares. A veces, la superviviente se sume en la oscuridad, se rinde ante la duda y es incapaz de actuar; en otras ocasiones, se organiza, busca ayuda, complicidades, y comienza a articular junto con otras un relato, a definir un punto de vista, a desplazar el peso de la prueba, a reclamar cierto tipo de atención o de sensibilidad, a reconocer como sesgada la mirada de quien niega el daño, a identificar los mecanismos que facilitan su ceguera, a reconocer en sí misma la fuerza del daño, su carácter innegable (MEDINA 2022). No puede aspirar a que los otros, los incomodados por su voz, la escuchen y acojan porque escuchar conlleva negar el lugar que habitan, dislocarse, pero ahora su voz se asienta en una mirada que contiene muchas incertidumbres (e, incluso, incoherencias) pero también algunas certezas. Y en su actuar desde esa mirada se afirma su agencia, el sentido de su quehacer y la verdad que a un tiempo se forma y se desvela.

En este punto, conviene distinguir dos maneras de estar en un punto de vista: uno puede adoptar un punto de vista y, después, abandonarlo o, por el contrario, uno puede estar atrapado en un punto de vista de manera que no puede dejar de ver su situación y el mundo desde esa perspectiva. Cuando una amiga ha perdido a su padre, podemos ponernos en su punto de vista mientras la consolamos, pero después lo abandonamos; nuestra amiga se encuentra en una situación diferente: no puede abandonar ese punto de vista más que a través de un largo proceso de duelo. Este no poder abandonar no es una mera pulsión psicológica, sin carga normativa; está anclada a lo que nosotros y nuestra amiga no podemos dejar de reconocer como importante. Sería una mera pulsión si el objeto de su desconsuelo fuese la pérdida de un anillo o de una cucharilla; en tales casos, su respuesta solo nos resultará comprensible si insertamos la pérdida en un relato que respete una cierta disciplina narrativa: es el anillo que le regaló su madre cuando era niña o la cucharilla de plata que la acompañó en sus primeras comidas. Por razones similares, entendemos que alguien sienta tristeza o desazón ante los infortunios de la protagonista de una novela o de una película, pero nos resultaría extraño que no pudiese abandonar ese punto de vista, que ese pesar requiriese un proceso de duelo.

Estas dos maneras de estar en un punto de vista están presentes cuando alguien escucha el testimonio de una superviviente. La superviviente está anclada al punto de vista desde el que narra, se ve obligada a vivir desde él o con él, a elaborarlo, a refinarlo, a buscar un punto de vista alternativo desde el que el mundo le resulte más habitable, pero eso requiere tiempo y destreza, también fortuna y buena compañía; mientras que quien escucha puede esforzarse o ser exquisitamente sensible hasta alcanzar por un rato un punto de vista cercano al de la superviviente, pero después lo abandona y, por tanto, de algún modo la abandona.

El conocimiento que adquieren las supervivientes a través de la articulación de un relato no puede ya tener un valor meramente instrumental, pues constituye su ser personal y social, su manera de estar en el mundo, de relacionarse con los otros, su voz (MEDINA 2022). Mientras insistamos en la idea de conocimiento como desprendido del relato, existirá la tentación de concebir el conocimiento meramente como un instrumento que cada persona o institución utilizará para sus fines. Al fin y al cabo, el tipo de conocimiento que a menudo se toma como modelo en *Conocimiento expropiado* es el que nos proporciona la ciencia, el que se vincula a la idea de información, el que se presupone en los desarrollos tecnológicos; solo emerge otro modelo cuando se analiza la injusticia hermenéutica y ciertas formas de daño epistémico. Broncano aúna ambas experiencias bajo el rótulo «conocimiento» y esa opción terminológica tiene sentido en la medida en que ha situado la agencialidad entrañada social y

políticamente en el centro del conocimiento. Mi tesis es que, si nos tomamos realmente serio el papel de la agencialidad en la articulación del conocimiento, debemos leer la noción de conocimiento que se utiliza en la ciencia y en los desarrollos tecnológicos a la luz de la experiencia de la articulación del sentido de las y los supervivientes del daño, y no a la inversa.⁵

⁵ Esta investigación se ha desarrollado gracias a la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación a través de los proyectos: Eliminativism, Fictionalism, and Expressivism (PID2019-106420GA-I00) y The Philosophy of Hybrid Representations (PID2020-119588GB-I00).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYALA, S. 2022, “El activismo que no apreciamos: Su señoría Kent, mi madre es activista y vota aunque no sepa que está oprimida”, *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 27-37.
- CORBÍ, J. E. 2012, *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering*, Nueva York: Routledge.
- CORBÍ, J. E. y MARTÍNEZ-SÁEZ, C. 2021, “El uso expresivo de las palabras: daño sexual, narración y transformación”, *Quaderns de filosofia*, VII, 2: 11-41.
- BERLIN, I. 1993, “The Pursuit of the Ideal”, en ídem, *The Proper Study of Mankind*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1-16.
- BRONCANO, F. 2017, *Racionalidad, acción y opacidad*, Buenos Aires: Eudeba.
- BRONCANO, F. 2020, *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid: Akal.
- CRAIG, E. 1999, *Knowledge and the State of Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- HANNON, M. y RIDDER J. 2021, “General Introduction”, en ídem, *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, Londres: Routledge, 1-7.
- MARTÍNEZ-SÁEZ, C. 2022, “Testimoniar sometida a la injusticia hermenéutica”, *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 51-61.
- MEDINA, J. 2022, “Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento”, *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 19-26.
- NAVARRO, J. 2022, “Reivindicaciones del crédito epistémico en el contexto social”, *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 63-72.
- TRIVIÑO, R. 2022, “Ciego, sordo y mudo: el sistema sanitario ante la objeción de conciencia al aborto”, *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 73-82.
- WILLIAMS, B. 1979, *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Londres: Penguin.
- WILLIAMS, B. 2002, *Truth and Truthfulness*, Princeton y Oxford: Princeton University Press.

CARMEN MARTÍNEZ-SÁEZ¹
Universitat de València

Testimoniar sometida a la injusticia hermenéutica. Daño sexual y discernimiento

Testifying subjected to hermeneutical injustice. Sexual harm and discernment

Recibido: 5/4/22. Aceptado: 6/9/22

Resumen: Junto a la concepción del testimonio como institución social sometida a condiciones y normas, hay en *Conocimiento expropiado* (BRONCANO 2020) una segunda forma de concebir la práctica epistémica del testimonio que entra en conflicto con la primera y que parece pasar inadvertida. Esta segunda concepción se manifiesta en el modo en que Broncano delimita el acto de testimoniar y la dependencia epistémica. El objetivo de esta contribución es mostrar el conflicto existente entre ambos modos de concebir el testimonio a partir de la tensión interna que presentan: mientras que la concepción del testimonio como institución social nos permite reconocer algunas formas fundamentales de testimonio (a saber, el testimonio de las víctimas de injusticia hermenéutica), las definiciones del acto de testimoniar y de la dependencia epistémica parecen excluirlas. Lejos de invalidar el análisis de Broncano, la tensión interna, aunque problemática para los casos en los que quien testimonia está sometida a la injusticia hermenéutica es, en primer lugar, necesaria para comprender los casos de injusticia discursiva o injusticia testimonial —y, por lo tanto, no defiendo su rechazo—; y, en segundo lugar, pone de relieve la importancia vital de concebir el testimonio como una institución social.

¹ Agradezco a Josep E. Corbí, a Javier Castellote Lillo y a la informante anónima de *Quaders* su discusión de la versión preliminar de este texto. Sin sus comentarios, el texto no habría incorporado aspectos y matices relevantes que, si bien han rebajado la fuerza de la tesis planteada inicialmente, han enriquecido de un modo sustancial la discusión. La investigación necesaria para la redacción de este texto ha sido financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación a través de los proyectos *Eliminativism, Fictionalism, and Expressivism* (PID2019-106420GA-I00) y *The Philosophy of Hybrid Representations* (PID2020-119588GB-I00), así como por el Ministerio de Universidades a través de una *Beca de Formación del Profesorado Universitario* (FPU17/03968).

Abstract: Alongside the conception of testimony as a social institution subject to conditions and norms, there arises in *Conocimiento expropiado* (BRONCANO 2020) a second way of conceiving the epistemic practice of testimony that conflicts with the first and seems to go unnoticed. This second conception is manifest in the way Broncano delimits the act of testimony and the epistemic dependence. The aim of this contribution is to show the conflict between these two ways of conceiving testimony through the internal tension they present: while the conception of testimony as a social institution allows us to recognize some fundamental forms of testimony (namely, the testimony of victims of hermeneutic injustice), the definitions of the act of testifying and epistemic dependence seem to exclude them. Far from invalidating Broncano's analysis, the internal tension, although problematic for cases in which the testimonial agent is subject to hermeneutic injustice is, firstly, necessary to understand cases of discursive injustice or testimonial injustice—and, therefore, I do not advocate its rejection—; and, secondly, it highlights the relevance of conceiving testimony as a social institution.

Palabras clave: Testimonio, injusticia hermenéutica, cooperación epistémica, daño sexual.

Keywords: Testimony, hermeneutic injustice, epistemic cooperation, sexual harm.

EN *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Fernando Broncano sostiene la tesis de que el testimonio es una práctica de cooperación epistémica y, por tanto, una institución social sometida a condiciones y normas (BRONCANO 2020, 166). Sin embargo, junto a esta concepción del testimonio, a la que llamaré TS, aparece en el texto una segunda forma de concebir la práctica epistémica del testimonio que entra en conflicto con la primera y que parece pasar inadvertida. Esta segunda concepción se manifiesta en el modo en que Broncano delimita el acto de testimoniar (AT) y la dependencia epistémica (DE). El objetivo de este escrito es mostrar el conflicto existente entre ambos modos de concebir el testimonio a partir de la tensión interna que presentan TS, AT y DE: mientras que TS nos permite reconocer *algunas* formas fundamentales de testimonio (a saber, el testimonio de las víctimas de injusticia hermenéutica), las definiciones AT y DE parecen excluirlas. Lejos de invalidar el análisis de Broncano, la tensión interna entre TS, AT y DE, en primer lugar, es necesaria para comprender los casos de injusticia discursiva o injusticia testimonial —que no son, a su vez, casos de

injusticia hermenéutica—² y, en segundo lugar, pone de relieve la densidad e importancia de concebir el testimonio como una institución social. El caso de Carmita Wood, recopilado por Susan Brownmiller (1975) y analizado por Miranda Fricker (2007) como el caso central de injusticia hermenéutica, será el lugar desde el que pensaré tanto la tensión planteada como la relevancia de concebir el testimonio como institución social. No obstante, existen otros casos para los que mi argumentación también es válida; por ejemplo, el caso de Nevenka Fernández (SÁNCHEZ-MAROTO 2021).

Universidad de Cornell, mediados de los años setenta: Carmita Wood, quien desde hace varias semanas ya no trabaja como administrativa en el departamento de física nuclear, acude a un seminario sobre mujeres y trabajo coordinado por la profesora Lin Farley para pedirle ayuda. Al llegar, Wood cuenta lo siguiente:

[...] no sabía por qué había sido señalada, o si incluso había sido señalada, pero un distinguido profesor parecía incapaz de mantener sus manos lejos de ella.

Según contaba Wood, aquel hombre ilustre se sacudía la entrepierna cuando se detenía cerca de su escritorio y miraba su correspondencia, o le rozaba deliberadamente los pechos mientras trataba de alcanzar unos papeles. Una noche, cuando los trabajadores del laboratorio salían de la fiesta de Navidad que celebraban cada año, la acorraló en el ascensor y le plantó varios besos no deseados en la boca. Tras ese incidente, Carmita Wood comenzó a utilizar las escaleras del edificio del laboratorio para evitar que se repitiera el encuentro, pero el estrés de los abusos furtivos y sus esfuerzos por mantener al científico a distancia mientras preservaba una relación cordial con su esposa, que le era grata, le produjeron una serie de síntomas físicos. Wood empezó a padecer dolores crónicos de espalda y cuello. El pulgar derecho le hormigueaba y se le adormecía. Solicitó un traslado a otro departamento y, cuando se lo denegaron, dimitió (BROWNMILLER 1990, 280-1; cit. en FRICKER 2007, 150; traducción de la autora)

Cuando Wood contó su historia por primera vez a Farley, el concepto de ‘acoso sexual’ no existía. Ella y el resto de mujeres del seminario sufrían lo que, años más tarde, Miranda Fricker acuñó con el término de injusticia hermenéutica: situaciones en las que un área significativa de la experiencia social de alguien queda oculta a la comprensión colectiva debido a un vacío en

² Es decir, la tesis que planteo en este texto es que la tensión entre, por un lado, TS y, por otro lado, AT y DE es problemática para los casos en los que quien testimonia está sometida a la injusticia hermenéutica. Sin embargo, es importante señalar que esta tensión no sólo no es conflictiva, sino que incluso es necesaria en los casos de injusticia testimonial e injusticia discursiva que no cursan junto a una injusticia hermenéutica.

los recursos de interpretación compartidos causado por prejuicios identitarios³ (FRICKER 2007, 1, 155 y 158). Sin un concepto con el que reconocer con precisión las situaciones de acoso sexual, éstas se desdibujaban ante Wood y ante algunas de las personas que trataban de conocer las razones por las que había dejado su trabajo. A la pregunta del funcionario de la oficina de desempleo sobre los motivos de su dimisión, todo lo que Wood supo decir fue “razones personales”. Para nombrar las situaciones que la dañaban necesitaba un recurso hermenéutico que no existía. Sin embargo, sí podía narrar, con las palabras de que disponía y con el nivel de precisión que estas y sus afectos y sensaciones le concedían, los escenarios que le causaban tanto daño. Es decir, sí podía dar testimonio acerca de un asunto que, en cierto sentido, desconocía. ¿O acaso diríamos que lo que hizo en el seminario fue algo distinto de testimoniar? En lo que sigue veremos que la respuesta a esta pregunta difiere en función de si la respondemos apoyándonos en TS o en las definiciones AT y DE. Según estas últimas, testimoniar estando sometida a la injusticia hermenéutica es una paradoja que, en cambio, se deshace desde la perspectiva de TS.⁴

³ “[...] la injusticia de tener algún área significativa de la experiencia social propia oscurecida a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos colectivos de interpretación” (FRICKER 2007, 155; cfr. FRICKER 2007, 1 y 158; traducción de la autora).

⁴ Existe una lectura alternativa del caso de Carmita Wood según la cual Wood contó lo que le pasó como un caso de “contacto sexual no deseado”. De acuerdo con esta lectura, la objeción que planteo a AT podría salvarse si se considerase que *contacto sexual no deseado* = *acoso sexual* = *p*. Sin embargo, a mi juicio, esta lectura es problemática ya que se basa en una traducción poco precisa del texto original al español. El texto original de Brownmiller que sigue al fragmento que he citado en el cuerpo del texto dice así: “Lin’s students *had been talking* in her seminar about the unwanted sexual advances they’d encountered on their summer Jobs,” Sauvigne relates. ‘And then Carmita Wood *comes in* and tells Lin her story. We realized that to a person, every one of us—the women on staff, Carmita, the students—had had an experience like this at some point, you know? And none of us had ever told anyone before. It was one of those *click, aha!* Moments, a profound revelation.” (BROWNMILLER 1999, chap. “Its name is sexual harassment”; las cursivas son mías). Sin embargo, la traducción que se hace de este fragmento en la versión española del libro de Fricker es la siguiente: “En el seminario, las alumnas de Lin *hablaban* sobre los contactos sexuales no deseados con que topaban en sus empleos veraniegos’ —refiere Sauvigne—. ‘Y entonces *interviene* Carmita Wood y le cuenta a Lin su historia. Descubrimos que hasta la última persona, todas y cada una de nosotras —el personal femenino, Carmita, las alumnas— habíamos tenido una experiencia parecida en algún momento, ¿se dan cuenta? Y ninguna le había contado nunca nada a nadie. Entonces hicimos *clíc*, dijimos *ajá*, fue uno de esos momentos de revelación profunda.” (FRICKER 2017, 242; las cursivas son mías). Es decir, mientras en el texto original se habla en pasado perfecto —habían estado hablando (*had been talking*)— la traducción utiliza la forma verbal del pasado imperfecto —hablaban—. Por otra parte, traduce ‘comes in’ como ‘interviene’ en lugar de traducirlo por ‘llega’. Es decir, si leemos el texto en la versión original parece que la interpretación más apropiada de la escena es que en el seminario habían estado hablando de contactos sexuales no deseado antes de que llegara Wood y que Wood, nada más llegar, le cuenta su historia a Lin —sin haber estado presente en la conversación previa—. Por tanto, según la interpretación que propongo del texto original, y a diferencia de la lectura alternativa, Wood no cuenta su historia como un caso de contacto sexual no deseado. Con todo,

I. TESTIMONIAR COMO VÍCTIMA DE LA INJUSTICIA HERMENÉUTICA

Broncano ofrece la siguiente definición del acto de testimoniar (AT):

El testimonio es un acto de *decirle a la audiencia que p con el objetivo de informar que p*. Es necesario que el agente testificador se dirija a la audiencia con el objetivo informativo a la vista. No es suficiente que el orador deje caer algo que el público pueda utilizar para obtener conocimiento de la propuesta de que p (BRONCANO 2020, 167; la cursiva es mía)

A la luz de AT, las narraciones de Wood y de sus compañeras en el seminario de Farley no pueden ser consideradas testimonio. Wood no le dijo a la audiencia que *había sufrido acoso sexual* con el objetivo de informar que *había sufrido acoso sexual*. Ni existía ese concepto ni conocía con exactitud qué era lo que había ocurrido. Tampoco le dijo al resto de participantes que *su jefe la había besado en el ascensor, que había dejado el trabajo, que últimamente tenía muchos dolores, etc.*, con el único objetivo de informar que *su jefe la había besado en el ascensor, que había dejado el trabajo, que últimamente tenía muchos dolores, etc.* Es decir, Wood *no dijo a la audiencia que p con el objetivo de informar que p*. La narración de Wood mostraba algo que, simultáneamente, quedaba velado y requería de un discernimiento mayor del que había alcanzado. Sin un p determinado o, lo que es lo mismo, sometida a la injusticia hermenéutica, el acto de testimoniar tal y como se define en AT se vuelve irrealizable.⁵

si esta lectura alternativa se considera apropiada, mi argumentación seguiría siendo válida para otros casos de acoso sexual en los que la acosada estaba sometida a la injusticia hermenéutica, como es el caso de Nevenka Fernández (ver SÁNCHEZ-MAROTO, 2021). Por último, cabe señalar que la lectura alternativa de esta escena es diferente de la objeción que Rebecca Mason (2011) plantea a la concepción de la injusticia hermenéutica elaborada por Fricker, y que comentaré más adelante. Según esta objeción, podría considerarse que el resto de participantes no estaban sometidas a la injusticia hermenéutica ya que sí hablaban de ‘contacto sexual no deseado’. Con todo, no está claro si ambos conceptos son equivalentes, puesto que el concepto de ‘acoso sexual’ señala una dimensión estructural que, en ese momento, no estaba presente en la otra expresión.

⁵ Un caso similar es el de Nevenka Fernández, quien fue víctima de acoso sexual durante los meses en los que fue concejal en Ponferrada, su población natal. Cuando Fernández acudió por primera vez a una cita con su terapeuta, no conocía el concepto de acoso sexual —aunque este concepto ya existía desde hacía 20 años—. Fernández le contó determinadas situaciones a la terapeuta y cómo se sentía al respecto. Tras escucharla, la terapeuta nombró el concepto que podía dar nombre a las situaciones a que Ismael Álvarez la sometió. Nevenka Fernández no le dijo a la terapeuta que había sufrido acoso sexual con el objetivo de informarla de que había sufrido acoso sexual. Eso era imposible, pues estaba, al igual que Wood, sometida a una injusticia hermenéutica. Sin embargo, lo que narró parece que sí debería caer bajo el término de testimonio. Tanto Wood como Fernández querían mostrar algo que a ellas mismas les quedaba velado de algún modo.

La narración de Wood señala que aquello que se le escapa de su experiencia, aquello que le resulta incómodo y extraño, y que no puede definir con palabras exactas, reclama una respuesta. Por ello, quien testimonia siendo víctima de la injusticia hermenéutica no puede, al menos no solamente, informar. Quien *informa*, además de conocer aquello sobre lo que informa —el p—, no lo hace necesariamente con la expectativa de que quien escuche responda ante la gravedad de la situación narrada y le ayude a desentrañar lo que queda oscurecido en su narración. Al acudir al seminario y narrar su historia, Carmita Wood informa de ciertos acontecimientos, pero también atiende las demandas normativas del daño sexual e interpela a quienes escuchan para que se involucren en dicha atención. A diferencia de quien informa, quien *interpela* no tiene por qué conocer aquello para lo que está reclamando atención; lo que hace es requerir de otro una explicación, el cumplimiento de una obligación o su ayuda para discernir lo que todavía está indeterminado. En consecuencia, con la interpelación, a la agente testificadora se le abre la posibilidad de dar testimonio sobre una situación o experiencia que le resulta confusa, sobre algo que aprehende pero que todavía no reconoce conceptualmente (BUTLER 2016). En definitiva, se abre la posibilidad de articular un testimonio aunque al inicio esté sometida a la injusticia hermenéutica.

Un segundo problema que plantea el verbo informar es que concede hegemonía al terreno jurídico. El peligro de un movimiento así radica en que lo que se considera testimonio o conocimiento responde a unos límites demasiado estrechos para promover, o incluso permitir, la articulación social del daño sexual (ALCOFF 2018); como ocurre en los casos en que el daño sexual cursa junto a una injusticia hermenéutica. No se plantearía el mismo problema si la definición descansase sobre el verbo interpelar. Es cierto que la interpelación nos conduce a la escena judicial cuando quien interpela es la autoridad (BUTLER 2005) y lo hace con el fin de que la víctima informe, cuente todos los hechos tal y como sucedieron, con todos los detalles, casi como si se tratase de una fotografía; pero no nos conduce a la escena judicial cuando quien interpela es la víctima impulsada por el objetivo de comprender y articular una experiencia relevante para ella que todavía le resulta confusa.

Se podría objetar que Wood y sus compañeras “dejar(on) caer algo que la audiencia (en este caso, ellas mismas) pudo utilizar para obtener conocimiento de que p” y que, por tanto, sus relatos no pueden considerarse testimonios. Esto sería una mala interpretación. Para empezar, mientras narraban esas situaciones no se mostraban ajenas a la percepción de que había algo en ellas que no lograban ver. En segundo lugar, no dejaron caer unas palabras de cuyo significado tenían pleno conocimiento con el fin de incitar a las demás a conocer que p porque ellas no querían decir que p explícitamente. Tanto Wood como sus

compañeras trataban de entender —si bien no habían fijado un objetivo claro al inicio de la reunión— y dar sentido al barullo y la confusión en los que las escenas narradas les hacía vivir.

En suma, de acuerdo con la definición AT, Carmita Wood no dio testimonio en el seminario: no sabía que *p* y, en consecuencia, no podía informar que *p*. ¿Dónde quedan relegadas, entonces, las voces de muchas víctimas de daño sexual que también lo son de la injusticia hermenéutica? ¿Dónde queda la posibilidad de conceptualizar una esfera de la experiencia que queda oculta a toda la sociedad?⁶

La problemática despertada por AT se ve reforzada por la definición DE, según la cual:

La perspectiva Ps1 depende de otra perspectiva Ps2 con respecto a *p* si y solo si la relación de acceso cognitivo R que define Ps1 mejoraría sus estándares de calidad confiando en Ps2. Una situación de dependencia epistémica ocurre cuando S1 está en condiciones de obtener conocimiento de *p* condicionalmente a que S2 tenga conocimiento de *p* y S1 mejore su perspectiva por medio de la información que obtiene S2 (BRONCANO 2020, 177)

De acuerdo con DE, la dependencia epistémica en un acto testimonial consiste en que hay un lego que depende de un experto para saber que *p*. De nuevo, el caso de Wood plantea algunos interrogantes. ¿Quién ocupa en el seminario la posición S2 si ninguna de ellas tiene conocimiento de *p*? ¿Cómo es posible que si ninguna de ellas tiene conocimiento de *p* todas estén en condiciones de obtener conocimiento de *p*? Es más, ¿cómo es posible que todas obtengan conocimiento de *p* como fruto de aquella reunión si ninguna de ellas sabía que *p*? ¿Tienen sentido en un caso así las categorías de lego y experto?

Una manera de responder a estas preguntas sin cuestionar la definición DE sería otorgar reciprocidad a la dependencia epistémica. Decir que *p* es el

⁶ Como decía en la segunda nota a pie, hay casos en los que conservar la definición de AT que propone Fernando Broncano es necesario —si bien, a mi juicio, habría que ampliarla de modo que el objetivo de la agente testificadora no fuese simplemente informar—. Se trata de casos en los que se da una injusticia testimonial —sin que, a la vez, se dé una injusticia hermenéutica— o en los que ocurre una injusticia discursiva, y en los que, por tanto, no es aplicable la tesis que planteo. En estos casos, la agente testificadora dice que *p* con el objetivo de informar que *p*. Sin embargo, no es creída, (1) bien porque la receptora tiene prejuicios (FRICKER 2007), o (2) bien porque la posición que ocupa la agente testificadora en la estructura social (AYALA 2016) hace que a pesar de que la agente haya emitido un acto de habla *p* para el que tiene autoridad, y lo haya hecho usando el tono, las palabras y los gestos apropiados de acuerdo con la convención, dicho acto de habla *p* no es considerado como el tipo de acto de habla que efectivamente es —lo que se puede saber no por la intención de la hablante, sino por los recursos convencionales que se han puesto en juego al emitir el acto de habla (KUKLA 2014)—.

resultado de sumar p1 y p2, y que S1 sabe que p1 y S2 sabe que p2 de modo que ambos dependen del otro para saber p1 y p2. Pero que S1 y S2 se informen respectivamente ¿implica que lleguen a la conclusión de que p1 y p2 muestra que p? Como la propia definición indica, hace falta algo más que dar una información para llegar a la conclusión de que p: S1 y S2 deben *mejorar su perspectiva*. Para saber que Wood ha sido víctima de acoso sexual, no basta con que la información viaje en ambos sentidos, también son necesarios ciertos modos de desarrollo del diálogo y de la manera en que las perspectivas de las participantes se modulan en el curso de la conversación. Ahí reside la importancia y densidad de la concepción del testimonio como institución social que propone Broncano.⁷

2. EL TESTIMONIO COMO INSTITUCIÓN SOCIAL: EL LOGRO DE UNA NUEVA PERSPECTIVA

La concepción del testimonio como institución social (TS) nos ayuda a dar cuenta del logro de una perspectiva mejor, más adecuada, así como del proceso de empoderamiento hermenéutico (MEDINA 2022) que esta concepción articula.

En el seminario, la narración de Wood fue seguida de otras similares: todas y cada una de las mujeres presentes habían sido objeto de acoso sexual. Cuando compartieron sus experiencias por primera vez, no disponían del término que daba nombre a esas situaciones. Su conversación giraba en torno a un p indeterminado y, sin embargo, reconocieron la familiaridad de sus experiencias de manera casi inmediata: “Fue uno de esos momentos de revelación profunda en que haces *clic*, dices *ajá*.” (BROWNMILLER 1975, 280-1; cit. en FRICKER 2007, 150; traducción de la autora). ¿Cómo se llegó a ese momento? Aun más, ¿cómo se llegó al momento en que vieron la necesidad de nombrar

⁷ En un artículo de 2011 titulado “Two Kinds of Unknowing”, Rebeca Mason diferenciaba dos formas de desconocimiento que Miranda Fricker había confundido en su articulación de la injusticia hermenéutica: (1) la injusticia hermenéutica a la que están sometidos los miembros de un grupo marginalizado y (2) la ignorancia ética y epistémica culpable perpetrada por los miembros de los grupos dominantes. Mason señala que Fricker había confundido los recursos colectivos con los recursos dominantes y, como consecuencia, desde el marco conceptual frickeano hay ocasiones en las que se considera que un grupo marginalizado sufre una injusticia hermenéutica porque existe un vacío en el marco conceptual dominante cuando, en realidad, el grupo marginalizado sí que cuenta con un concepto y, por consiguiente, sus miembros no están sometidas a la injusticia hermenéutica. Mi argumento, por tanto, solo valdría para el primer tipo de desconocimiento o, lo que es lo mismo, para los casos de injusticia hermenéutica. El segundo tipo de desconocimiento se comprende mejor desde el concepto de injusticia discursiva acuñado por Kukla (2014).

esas experiencias? Al inicio, aquel encuentro no tenía como objetivo pre-establecido dar con el nombre de las situaciones de daño sexual que las mujeres padecían en sus puestos de trabajo. Ni siquiera iba a ser el tema de conversación. Como recoge Brownmiller, hasta ese momento “ninguna le había contado nunca nada a nadie” (1990, 280-1; cit. en FRICKER 2007, 150; traducción de la autora).

De algún modo, Wood sintió que Farley podría ayudarla, así que fue a buscarla y le contó su situación. Al escuchar el relato de Wood, el resto de participantes del seminario, de un modo u otro, se sintieron interpeladas por las palabras que escucharon y por sus propias experiencias. No podían dejar de ayudarla. Tampoco podían dejar de romper el silencio. Y, además, disponían de las condiciones para hacerlo. Como activistas del movimiento feminista contaban con una red de apoyo y con un haber de saberes y conceptos que fueron clave a la hora de encontrar el término adecuado para nombrar lo que tantas mujeres habían vivido y todavía quedaba indeterminado en sus relatos.⁸ Pero saber que Wood había sufrido acoso sexual no fue el resultado de un simple intercambio de información.⁹ Fue el resultado de algo más complejo: una conversación que condujo a una nueva perspectiva.

La conversación no se inició conociendo la meta: los objetivos se fueron conformando y perfilando mientras esta se tejía, fruto de la dinámica del encuentro. Que un objetivo no sea establecido de antemano no significa que no exista o no pueda existir. Es más, la ambigüedad o indeterminación primera es, en muchas ocasiones, condición de posibilidad de un objetivo ulterior adecuado. Del mismo modo, las disposiciones de las participantes no venían afinadas de casa. Se fueron modulando en el transcurso de la conversación conforme el objeto alcanzaba un mayor discernimiento. Contaban, eso sí, con un conjunto de saberes que facilitó que la conversación se llevase a cabo. El

⁸ Con esto no quiero decir que solo quienes están en una posición social dominante pueden articular un nuevo recurso hermenéutico. Como hemos visto a partir del trabajo de Rebecca Mason (nota a pie 7), los grupos marginalizados también tienen recursos para dejar de estar sometidos a la injusticia hermenéutica, aunque los términos que acuñan no permeabilicen en el resto de la sociedad. Tampoco quiero decir que solo quienes están en esa posición privilegiada son agentes políticas. Como señala Saray Ayala (2022) en su contribución a este mismo simposio, hay modos de resistencia no articulada que, si bien no necesariamente desembocan en una actitud crítica, pueden ser el acicate que inicie dicha actitud y, en consecuencia, un proceso de cooperación epistémica que enriquezca los recursos hermenéuticos de una sociedad. También los recursos hermenéuticos de quienes ya cuentan con esa actitud crítica pero todavía no ven en otras personas de grupos sociales no dominantes su carácter de agentes políticas.

⁹ De ser así, ya se habría dado con el concepto de ‘acoso sexual’ tiempo atrás. Muchas de ellas contaban con un bagaje teórico fruto del activismo feminista, incluso con la expresión ‘contacto sexual no deseado’ y, a la vez, habían sido objeto de acoso sexual. Es decir, muchas tenían toda la información necesaria y, sin embargo, no habían llegado a la conclusión a que llegaron en el seminario. Hacía falta algo más.

encuentro cumple, por tanto, con los tres pilares sobre los que Broncano hace descansar su concepción del testimonio como institución social. (i) El objetivo, si bien indeterminado al inicio, se perfiló y era *apropiado*; (ii) las mujeres reunidas disponían de las competencias que hacían posible alcanzar el objetivo que se fue dibujando; y (iii) las disposiciones de las participantes se *adaptaban* al fin y a los requerimientos de la conversación (BRONCANO 2020, 167). Dicho brevemente, el seminario de Farley se convirtió en un espacio de cooperación epistémica supeditado a cierta normatividad. Con un objetivo cualquiera y unas disposiciones desacertadas, no hubiese sido posible generar un espacio de cooperación epistémica y, en consecuencia, tampoco la institución social del testimonio, ya que, según la propuesta de Broncano,

(TS) La hipótesis es que el testimonio es un acto de cooperación epistémica que tiene el carácter de una institución *sometida a condiciones y normas*. Una institución que puede ser tan mínima como responder a una pregunta casual o tan compleja como resolver problemas de memoria en una sociedad que se recupera de traumas de crueldad (BRONCANO 2020, 166; las cursivas son mías)

La sesión del seminario en la que Carmita Wood relató lo que le había sucedido cumple con las condiciones y normas necesarias para ser considerada un acto de cooperación epistémica y, por tanto, el relato de Wood debe ser considerado testimonio. Las mujeres allí reunidas se escucharon, vieron el trasfondo común de sus experiencias, reflexionaron colectivamente y se hicieron cargo de las necesidades normativas que la conversación iba haciendo patentes. A través de la escucha, la atención y el diálogo, Wood y sus compañeras formaron un espacio de cooperación epistémica que sirvió para discernir lo que quedaba velado tras un lenguaje que ocultaba la dimensión estructural del acoso sexual. La institución social del testimonio, que se forjó conforme la conversación avanzaba, reconoció como testimonio las narraciones contadas por quienes también eran víctimas de una injusticia hermenéutica y consiguió el avance epistémico necesario para reclamar a quienes son incapaces de iniciar una conversación el estatuto testimonial de los relatos de daño sexual que no cuentan con el lenguaje para informar que p.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOFF, L. M. 2018, *Rape and Resistance. Understanding the Complexities of Sexual Violation*, Cambridge: Polity Press.
- AYALA, S. 2016, "Speech affordances: A structural take on how much we can do with our words", *European Journal of Philosophy*, vol. 24, 4: 879-91. DOI: 10.1111/ejop.12186.
- AYALA, S. 2022, "El activismo que no apreciamos: Su señoría Kent, mi madre es feminista y vota aunque no sepa que está oprimida", *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 27-37.
- BRONCANO, F. 2020, *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid: Akal.
- BROWNMILLER, S. 1999, *In Our Time: Memoir of a Revolution*, Nueva York: Dial Press.
- BUTLER, J. 2016, *Frames of War. When is Life Grievable?*, Londres: Verso Books.
- BUTLER, J. 2005, *Giving an Account of Oneself*, Nueva York: Fordham University Press.
- FINKELSTEIN, D. H. 2008, *Expression and the Inner*, Cambridge: Harvard University Press. [En español: 2010, *La expresión y lo interno*, Oviedo: KRK Ediciones. Traducción de Lino San Juan.]
- FRICKER, M. 2007, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press. [En español: 2017, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Barcelona: Herder. Traducción de Ricardo García Pérez.]
- KUKLA, R. 2014, "Performative Force, Convention, and Discursive Injustice", *Hypatia*, vol. 29, 2: 440-57.
- MASON, R. 2011, "Two Kinds of Unknowing", *Hypatia*, vol. 26, 2: 294-307.
- MEDINA, J. 2022, "Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento", *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 19-26.
- SÁNCHEZ-MAROTO, M. 2021, *Nevenka*. Serie-documental.
- WITTGENSTEIN, L. 1958, *Philosophical Investigations*, Oxford UK: Blackwell. Traducción de G. E. M. Anscombe.

JESÚS NAVARRO
Universidad de Sevilla

Reivindicaciones del crédito epistémico en el contexto social

Claims of epistemic credit in social context

Recibido: 3/1/22. Aceptado: 6/9/22

Resumen: En este ensayo explico la propuesta fundamental de *Conocimiento expropiado* (BRONCANO 2020) en el marco agencial y fiabilista que asume el autor. A continuación, me centro en su análisis de las situaciones de injusticia testimonial, contraponiendo los caminos seguidos por Miranda Fricker (enfocado en el prejuicio del intercambio testimonial) y Broncano (enfocado en el desajuste estructural). Tras señalar las deficiencias de cada modelo, apunto una propuesta alternativa: la injusticia testimonial se produce cuando la atribución de credibilidad es efecto de un juicio identitario, ya sea este ajustado o no, con respecto al colectivo al que pertenece la testigo.

Abstract: In this essay, I explain the main claim of *Conocimiento expropiado* (BRONCANO 2020) against the background of the agential and reliabilist framework that its author assumes. I then focus on his analysis of situations of testimonial injustice, opposing Miranda Fricker's approach (focused on prejudice in testimonial exchanges) and Broncano's one (focused on structural imbalances). By pointing out the shortcomings of both models, I sketch an alternative proposal: testimonial injustice is produced when the credibility assessment results from an identity judgment, whether it is effectively appropriate regarding the collective or not.

Palabras clave: Epistemología política, fiabilismo agencial, injusticia testimonial, credibilidad.

Keywords: Political Epistemology, agent reliabilism, testimonial injustice, credibility.

EL ÁMBITO DE LO POLÍTICO y el de lo epistémico generan dos estructuras sociales que están entrelazadas de manera esencial y constitutiva. Esta tesis, eje central de *Conocimiento expropiado* (BRONCANO 2020), implica que cualquier aproximación a uno de estos ámbitos queda peligrosamente coja si se deja de atender al otro. Una filosofía política desprovista de epistemología pierde de vista “la construcción cognitiva de la sociedad” (17), permaneciendo ciega ante una dimensión fundamental de la misma: aquella en la que se definen las posiciones epistémicas de personas y grupos en función de sus capacidades para adquirir y transmitir conocimiento, comprender el mundo que los rodea y expresar aquello que comprenden. Y una epistemología desprovista de perspectiva política no puede evitar ser profundamente ingenua con respecto a cómo funcionan de hecho nuestras prácticas epistémicas y qué es lo que hace materialmente posible la aparición de nuestras virtudes epistémicas y del conocimiento mismo.

Uno podría pensar (y muchos lo hacen) que lo ideal sería que estos dos órdenes no se interfirieran en absoluto: que una cosa fuera de cuánto poder dispones (frente al que, en justicia, debería corresponderte), y otra cuán cierto es lo que dices (y si realmente lo sabes). Pero que sea siquiera concebible esta escisión ideal es lo que Broncano desmonta con una gran diversidad de argumentos y una deslumbrante sucesión de referencias históricas y contemporáneas.

La clave de bóveda de su discurso es la epistemología de virtudes fiabilista de Ernesto Sosa (2015), según el cual el conocimiento es (simplificando al máximo la propuesta) una creencia que acierta en la verdad con *mérito* cognitivo, es decir, manifestando la competencia del agente. Ese mérito cognitivo estaría determinado por su alta fiabilidad, frente al acierto meramente casual o fortuito. Es decir: quien sabe no acierta por casualidad, sino porque *puede*. Y, en el contexto del reconocimiento social, la ponderación del mérito cognitivo legitimaría el crédito otorgado por los demás cuando ese agente da testimonio de lo que sabe.

Vistas así, las virtudes epistémicas del agente son *capacitaciones*, es decir, poderes. Y así es como la política entra de lleno en la epistemología: porque lo epistémico no se constituye como un ámbito al margen del poder, espacio de la representación de los hechos conforme a las evidencias, sino como un tipo particular de agencia, quedando así afectado de lleno por lo que es propio de la política: la cuestión de la legitimidad, el reconocimiento social y la reivindicación de justicia en el reparto de esas capacitaciones. Las condiciones que permiten o imposibilitan adquirir virtudes y competencias epistémicas están necesariamente imbricadas con lo político, con las condiciones materiales de

vida, con las oportunidades sociales que recibe cada uno como agente epistémico, por lo que, como sostiene Broncano con determinación, *toda epistemología es política*.

Tras esta vista de pájaro de este magnífico libro, mi intención en este comentario es posarme sobre una cuestión central en él: la injusticia testimonial. En el segundo apartado describiré dos maneras de afrontar teóricamente este fenómeno: las de Miranda Fricker y Fernando Broncano. En el tercero presentaré una alternativa que, en mi opinión, permite identificar mejor el punto exacto en el que este tipo de injusticia se produce y formular un diagnóstico más efectivo de cómo lo político y lo epistémico interfieren dolosamente en situaciones de injusticia testimonial.

2. POR EL CAMINO DE FRICKER: LA INJUSTICIA EPISTÉMICA COMO DÉFICIT DE CREDIBILIDAD PREJUICIOSO

Entendida, en primer lugar, al modo de Fricker (2017), la injusticia testimonial se produce cuando un oyente atribuye una menor credibilidad de la que merece al testimonio de una hablante por culpa de un prejuicio identitario. Fricker ilustra el problema con un célebre ejemplo de ficción: cuando Mr. Green desprecia el testimonio de Marge en el film *El talento de Mr. Ripley* (MINGHELLA 1999), a pesar de que ella tenía excelentes razones, contraponiendo los hechos con la ‘intuición femenina’. Este déficit de crédito es injusto, según Fricker, porque Marge sí sabe aquello que intenta comunicar, y no es creída por Green por culpa de los prejuicios identitarios que alberga contra la mujer. La idea de Fricker es que el oyente que incurre en injusticia testimonial causa un daño epistémico a la hablante *al no otorgarle el crédito que merece*, a pesar de ser ella perfectamente fiable en lo que comunica —o, por decirlo con Sosa, a pesar de haber logrado una creencia apta—.

Creo que este planteamiento adolece de un problema, y es que hay muchas ocasiones en que los juicios de bajo crédito epistémico hacia colectivos desfavorecidos, lamentablemente, aciertan; y no por casualidad, sino porque la posición que ocupan estas personas en lo más bajo de la estructura política es, en términos de Craig (1999), un “indicador fiable” de que, en la epistémica, han tenido limitada su participación en numerosos intercambios epistémicamente valiosos a lo largo de su vida: sus progenitores o docentes no consideraron pertinente instruirlos en su día en ciertos temas, carecieron de los recursos materiales para aprender de los que otros colectivos sí dispusieron; no se estimó que tuvieran capacidad cognitiva suficiente o interés suficiente para siquiera conversar sobre temas impropios de su identidad (CARMONA 2021). Por estos

y otros motivos, las personas de grupos políticamente oprimidos reciben un menor reconocimiento epistémico, y participan deficitariamente en las prácticas donde podrían haber adquirido conocimiento y desarrollado virtudes epistémicas. Bien es verdad que la clase dominante está afectada por ignorancias y cegueras propias, como se ha subrayado desde la epistemología de la ignorancia (cfr. MILLS 2007 o MEDINA 2012), y que los miembros de clases desfavorecidas pueden ostentar una posición epistémicamente privilegiada por el hecho de serlo, en cuanto a contenidos y formas de conocimiento determinadas; pero no se puede negar que, con respecto a muchos otros ámbitos del saber, una posición desfavorable en la estructura política de la sociedad suele estar acompañada de una posición desfavorable en su estructura epistémica.

Donde creo que el diagnóstico de Fricker es insatisfactorio es en que no logra identificar que también en esos casos se produce injusticia testimonial. No según sus parámetros, ciertamente, pues no se trata de estereotipos resistentes o infundados, pero sí en la medida en que la oyente puede sentirse injustamente tratada cuando *sabe* algo e intenta comunicarlo, pero no es creída porque su testimonio se valora conforme a un perfilamiento social que, si bien es empíricamente acertado, atenta contra su dignidad como testigo y no es sensible al patrón de opresión política y epistémica que padece su grupo.¹ Es decir: aun cuando el déficit de credibilidad tiene lugar conforme a un indicador social fiable (algo contra lo que Fricker, siguiendo a Craig, no tendría objeción alguna), persiste la intuición de que el oyente es injusto con la hablante, solo que tal injusticia acontece de algún modo del que el modelo de Fricker no puede dar cuentas.

3. POR EL CAMINO DE BRONCANO: LA INJUSTICIA EPISTÉMICA COMO DESAJUSTE ESTRUCTURAL

La limitación del planteamiento de Fricker nos invita a mirar a la injusticia epistémica desde una perspectiva distinta, más estructural, que es aquella en la que incide Broncano, en línea con Medina (2012), Dotson (2012) o Ayala-López (2018). La injusticia en el ámbito testimonial, desde este punto de vista, no se da tanto porque *falle* la atribución de crédito que hace el oyente, como porque no es consciente de los motivos sociales y políticos que explican los déficits de la hablante. Así, sostiene Broncano:

¹ Doy aquí por sentado que un juicio de alto riesgo epistémico, al ser *ex ante*, puede seguir siendo acertado aunque ese riesgo no llegue a materializarse (NAVARRO 2021). En nuestro ejemplo, Green podría acertar en términos de fiabilidad al considerar arriesgado (*ex ante*) creer el testimonio de Marge, por mucho que se demuestre (*ex post*) que ella llevaba la razón.

La dificultad a la que se enfrenta Miranda Fricker en su consideración de la injusticia testimonial nace de que su idea de testimonio limita este proceso a un hecho interpersonal en el que actúan en exclusiva un hablante y un oyente (o varios). Aunque Fricker, ciertamente, tiene en cuenta la pertenencia de ambos a sendas identidades con igual o diferente poder, no tiene en cuenta, sin embargo, la estructura epistémica de esta sociedad, es decir, no tiene en cuenta el hecho de que en una comunidad puede existir (o no) un clima de confianza generalizado debido a que hay un particular cuidado por compartir conocimiento (244).

Según la perspectiva subrayada en este pasaje, el oyente que comete la injusticia testimonial no estaría siendo sensible al hecho de que a lo largo de su propia vida, gracias a la posición privilegiada que le correspondió en la estructura política, él mismo se habría visto sistemáticamente favorecido en sus intercambios epistémicos, con mayor acceso a información de calidad, con mayor atención recibida por personas socialmente relevantes, con mayor autoestima debido a los éxitos epistémicos alcanzados y la alta credibilidad recibida, beneficiándose de un “clima de confianza generalizado” del que fue excluida la hablante, una exclusión con tristes efectos que no son casualidad, ni se deben a un demérito personal suyo ni a haber estado en sí misma menos capacitada epistémicamente. El momento en el que la injusticia testimonial acontece, según esta perspectiva, no es en el déficit de credibilidad, que puede ser correcto, sino en el momento en que el oyente atribuye un escaso mérito personal a la hablante, cuando las deficiencias que padece nada tienen que ver con su competencia individual en el tú a tú de la relación testimonial, sino que son efecto de un desajuste estructural en el acceso a los recursos y bienes epistémicos que padecen los de su género, raza o clase social.

Este planteamiento saca a la luz las vergüenzas de la ‘meritocracia’ ofreciendo una salida al atolladero de Fricker, pues incluso en situaciones donde, de hecho, el juicio de baja credibilidad es ajustado a la escasa fiabilidad de la hablante, también puede producirse una injusticia si el oyente desatiende aquellos desajustes estructurales que producen esa baja fiabilidad, considerando injustamente que las carencias de la hablante son demérito personal suyo, cuando las causas son políticamente más profundas, e invitan a la resistencia, la denuncia y la lucha política ante un sistema no sólo política sino epistemológicamente perverso.

Pero creo que también esta segunda aproximación adolece de un problema, y es que deja al oyente desprovisto de algo que sí le proporcionaba la aproximación de Fricker: razones del tipo correcto, en términos de fia-

bilidad epistémica, para reconsiderar al alza el escaso crédito que atribuye a la hablante desfavorecida. Muy al contrario, el diagnóstico que apela al desequilibrio en la estructura de poder *confirma* al oyente en su baja atribución de crédito al grupo desfavorecido, elevando su prejuicio a la categoría de un juicio bien fundamentado. Lo que desde la perspectiva de Fricker era un prejuicio resistente a la evidencia, desde la de Broncano queda reafirmado como un juicio cuyas causas cabe lamentar, pero que en sí mismo se sustenta en buenas razones, pues la desventaja epistémica, aparte de la económica o política, es un efecto más de la opresión social. Y de poco sirve en este punto señalar que, como apuntaba en el apartado precedente, la condición oprimida del grupo al que pertenece la hablante lleva consigo ciertas ventajas genuinas en el ámbito epistémico, proporcionándole un *standpoint* privilegiado con respecto a ciertas cuestiones evaluativas, o incluso factuales, relativas a la realidad social que padece, pues este movimiento sólo podría suponer un impertinente “cambio de tema”. Por mucho que existan de hecho ventajas epistémicas asociadas al hecho de sufrir opresión, no suelen ser acerca de aquello de lo cual el testimonio de la hablante recibe baja credibilidad (por ejemplo, en el caso de Marge, acerca de las posibilidades de que Ripley sea de hecho el asesino).

Se produce así esa situación un tanto cínica, pero muy pragmática, a la que estamos tristemente acostumbrados: que personas de los grupos dominantes se encojan de hombros y señalen que ya les gustaría que la realidad fuera otra, que llegado el momento serán los primeros en hacer lo que sea necesario por cambiarla, pero que, a día de hoy, las cosas son como son; que aquí y ahora no hace mal en estimar como baja la credibilidad de la hablante, pues la fiabilidad epistémica del grupo desfavorecido es, de hecho (aunque no lo sea de derecho), menor que la del resto, debido precisamente a la opresión social del grupo al que pertenece.

De modo que la segunda manera de entender la injusticia testimonial da excelentes razones para la reforma política y social, pero no para reconsiderar al alza el crédito recibido por la hablante en la situación de injusticia testimonial. La toma de conciencia de que existe un desajuste estructural subyacente aparece como una buena razón en favor de lo que Medina (este volumen) llama “empoderamiento epistémico”, que consiste en dar “fuerza y preeminencia” a la voz del oprimido; pero se trata abiertamente de una razón de orden práctico y político que no llega a ser epistémicamente defendible en términos de fiabilidad, una razón que parece requerir por nuestra parte que torzamos el fiel de nuestra balanza en nuestras atribuciones de crédito en favor de la hablante oprimida.

4. APUNTES PARA UN MODELO ALTERNATIVO: LA INJUSTICIA TESTIMONIAL COMO JUICIO IDENTITARIO

En síntesis: hay algo en el planteamiento de Fricker que no convence, pues sigue habiendo una injusticia, que está por diagnosticar, aunque el déficit de credibilidad sea acertado en lo relativo a la fiabilidad que corresponde atribuir al agente en tanto que miembro del grupo; y hay algo en el planteamiento de Broncano que no convence, pues, si bien da razones para la reforma y la lucha políticas, no proporciona razones del tipo correcto para revisar el indignante escaso crédito otorgado en cada intercambio testimonial concreto. Por eso quisiera apuntar un modo alternativo de comprender y confrontar la injusticia testimonial.

Mi propuesta es que podemos encontrar un motivo distinto para denunciar que el prejuicio identitario produce injusticia testimonial: *no porque sea un prejuicio, sino porque es identitario*. El problema no es que el oyente carezca de buenas razones, en términos de fiabilidad epistémica, para sospechar del testimonio del oprimido —ya que, por los motivos aludidos, sí que las puede tener—, sino que el oyente reduce la credibilidad de la hablante *considerando su testimonio como un caso dentro del tipo de los testimonios de los miembros de su grupo*, siendo este el modo perverso que tiene el poder identitario de afectar injustamente nuestros juicios de crédito.

Desarrollar mi propuesta requeriría dos ideas que solo podré apuntar mínimamente: primero, lo que se conoce como “el problema de la generalidad” para el fiabilismo; y segundo, el motivo por el que son inválidas las evidencias meramente estadísticas en el derecho penal.

Primero, según el “problema de la generalidad”, una actuación cognitiva no es ni deja de ser fiable *en sí misma*, en tanto que caso (*token*), sino solo en relación con una clase de contraste (*type*) relevante que puede variar según el contexto.² Con respecto a un mismo caso de actuación epistémica (como creer algo o dar testimonio), distintas clases de contraste pueden justificar juicios de fiabilidad completamente diferentes. Por ejemplo, el testimonio de Marge podría considerarse como altísimamente fiable si se lo valorara como perteneciente a ciertos tipos, y como muy poco fiable si se lo considera como perteneciente a otros. Green no considera el testimonio de Marge en tanto que testimonio de Marge, ni en tanto que testimonio de una persona cabal y bien educada, ni en tanto que testimonio emitido por una amiga íntima de Tom que lo conoce bien, sino como *palabra de mujer*. La fiabilidad de la

² Avanzado por Conee y Felman (2013) como una objeción devastadora al fiabilismo, yo lo veo más bien como una herramienta de ese planteamiento a la hora dar cuentas de los aspectos pragmáticos y políticos de nuestras prácticas epistémicas (NAVARRO 2015).

hablante es devaluada por su pertenencia al grupo desfavorecido sin que haya motivo alguno para la elección de esa clase concreta, frente a otras opciones mucho menos lesivas.

Visto así, el motivo por el que Green comete una injusticia epistémica con Marge no reside en el carácter *prejuicioso* de su actitud, sino en su carácter *identitario*: en que sea *esa* identidad de Marge, en tanto que mujer, la que recibe mayor importancia, convirtiéndose de manera impertinente y opresiva en la clase de contraste relevante. El problema, en un sentido que será preciso desarrollar, es que tal elección no es solo reflejo o efecto del desajuste estructural previo por el que la hablante sufrió una participación deficitaria en las prácticas epistémicas, sino *una contribución más* a ese desajuste, un grano de arena más que el oyente añade a la montaña de la injusticia epistémica que padece la hablante.³

Y segundo, creo que es preciso asumir a fondo que el juicio de credibilidad es uno en el que se hace a la hablante *responsable* de cierto acto cognitivo, de cuyo posible error se la considera, con justicia o no, como inocente o culpable. Y aquí es donde cierta idea del ámbito penal sería pertinente. En un juicio penal, a la hora de establecer la responsabilidad de un individuo en un delito, está generalmente reconocida la invalidez de pruebas de naturaleza meramente estadística (SMITH 2018). Por ejemplo, cuando a una persona se la acusa de un crimen es válido presentar pruebas que la incriminen directamente, pero no lo es apelar a la alta tasa de criminalidad de los miembros de su raza, barrio o segmento social. Necesitamos razones que conecten a esa persona en particular con el crimen, y que expliquen este etiológicamente como efecto de su voluntad. Lo desconcertante de este precepto es hasta qué punto puede entrar en aparente contradicción con lo que sería un juicio basado en la fiabilidad (PUNDIK 2021), sobre todo en la era del *big data*, donde la predicción basada en evidencia estadística va adquiriendo una fiabilidad sin precedentes.

Pues bien: este modelo alternativo aplica estos dos conceptos al caso de la injusticia testimonial, y lo diagnostica de manera distinta a los dos anteriores. A diferencia de la perspectiva de Fricker, y en consonancia con Broncano, el diagnóstico que propongo es independiente de si el juicio de escasa credibilidad acierta con la fiabilidad del testigo en tanto que miembro de su grupo desfavorecido: aun siendo acertado, o incluso bien justificado, se trataría de un juicio identitario, que rebaja la credibilidad al hablante por motivos que

³ En respuesta a un revisor de *Quaderns*, quiero señalar que lo que planteo no es una defensa de la ceguera ante la identidad social del testigo, planteamiento que correría el riesgo de perder sensibilidad en lo relativo a la identidad de la víctima de opresión. Más bien sugiero que, *al ser consciente de esa identidad*, se debe de evitar expresamente convertirla en la clase de contraste relevante cuando hay alternativas más favorables.

no están relacionados específicamente con su fiabilidad cognitiva personal en el ejercicio de su agencia intelectual, sino con la fiabilidad que le corresponde como caso de un tipo oprimido social y políticamente.

Donde mi propuesta diferiría del planteamiento de Broncano, o al menos lo complementaría, es en que sí provee al oyente de buenas razones, del tipo correcto, para reconsiderar al alza la credibilidad que otorga en la situación de injusticia testimonial. Mi planteamiento evita el inconveniente de hacer deseable que se otorgue mayor crédito al hablante *por el hecho de pertenecer al grupo oprimido*. Por el contrario, lo que propongo es apelar a razones relativas a la naturaleza de la responsabilidad y la atribución proporcionada de méritos y culpas; razones relativas al ejercicio de la agencia intelectual, lo cual requiere que se considere el testimonio atendiendo a la fiabilidad personal de la hablante, a fin de dilucidar si etiológicamente la creencia manifiesta en efecto sus competencias cognitivas. Es decir: valorando, *en justicia*, cuál es el crédito epistémico que cabe atribuirle.⁴

⁴ Quiero agradecer comentarios de Daniel Barbarrusa, Josep Corbí, Lola M. Vizuete y dos revisores anónimos de *Quaderns*. Esta investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación E-RISK, “New Perspectives on Epistemic Risk” (PGC2018-098805-B-I00), financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/ y por FEDER Una manera de hacer Europa.

OBRAS CITADAS

- AYALA-LÓPEZ, S. 2018, "A Structural Explanation of Injustice in Conversations: It's about Norms", *Pacific Philosophical Quarterly*, 99 (4): 726-48.
- BRONCANO, F. 2020, *Conocimiento expropiado: epistemología política en una democracia radical*, Madrid: Akal.
- CARMONA, C. 2021, "Silencing by Not Telling Testimonial Void as a New Kind of Testimonial Injustice", *Social Epistemology*: 17.
- CRAIG, E. 1999, *Knowledge and the State of Nature*, Oxford: OUP.
- CONNOR, E. y FELDMAN, R. 2013, "El problema de la generalidad para el fiabilismo", en C. L. GARCÍA, Á. ERAÑA y P. KING DÁVALOS (ed.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México: UNAM.
- DOTSON, K. 2012, "A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression", *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33 (1): 24.
- FRICKER, M. 2017, *Injusticia epistémica*, Barcelona: Herder.
- MEDINA, J. 2012, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: OUP.
- MILLS, CH. W. 2007, "White Ignorance", en S. SULLIVAN y N. TUANA (ed.), *Race and epistemologies of ignorance*, Albany: SUNY Press, 13-38.
- NAVARRO, J. 2015, "No achievement beyond intention: A new defence of robust virtue epistemology", *Synthese*, 192 (10): 3339-69.
- NAVARRO, J. 2021, "Epistemic Luck and Epistemic Risk", *Erkenntnis*, <https://doi.org/10.1007/s10670-021-00387-9>.
- PUNDIK, A. 2021, "Rethinking the Use of Statistical Evidence to Prove Causation in Criminal Cases: A Tale of (Im)Probability and Free Will", *Law and Philosophy*, 40 (2): 97-128.
- SMITH, M. 2018, "When Does Evidence Suffice for Conviction?", *Mind*, 127 (508): 1193-218.
- SOSA, E. 2015, *Judgment and Agency*, Oxford: OUP.

ROSANA TRIVIÑO CABALLERO
Universidad Complutense de Madrid

Ciego, sordo y mudo: el sistema sanitario ante la objeción de conciencia al aborto

Blind, deaf, and mute: the healthcare system regarding conscientious objection to abortion

Recibido: 3/1/22. Aceptado: 13/6/22

Resumen: A la luz de la obra de Fernando Broncano, *Conocimiento expropiado* (2020), este trabajo plantea la objeción de conciencia generalizada al aborto como un fenómeno que origina situaciones de injusticia epistémica. El acceso a la información, el disvalor del testimonio de las mujeres y el silencio cómplice, individual e institucional, perpetuador de la ignorancia sistémica son realidades que afectan a un número indeterminado de mujeres que requiere la interrupción de su embarazo. Para hacer frente al daño generado, se plantea cómo las redes y movimientos pro-elección distribuyen información y recursos sobre el aborto fuera del ámbito clínico y se organizan como fuerzas de resistencia epistémica, capaces de crear y compartir conocimiento en un ejercicio de democracia radical, en el sentido expresado por Broncano.

Abstract: In accordance with Fernando Broncano's work, *Conocimiento expropiado* (2020), this paper considers the widespread conscientious objection to abortion as a phenomenon that creates situations of epistemic injustice. Access to information, devaluation of women's testimony, as well as individual and institutional complicit silence that perpetuates systemic ignorance, are realities that affect an indeterminate number of women who require the termination of their pregnancies. In order to address the damage generated, we consider how pro-choice networks and movements distribute information and resources on abortion outside the clinical sphere. They also organise themselves as forces of epistemic resistance, capable of creating and sharing knowledge in an exercise of radical democracy, in the sense expressed by Broncano.

Palabras clave: Objeción de conciencia, aborto, injusticia epistémica, ignorancia institucional, resistencia epistémica.

Keywords: Conscientious objection, abortion, epistemic injustice, institutional ignorance, epistemic resistance.

DESDE LA APROBACIÓN de la Ley 2/2010, reguladora de la interrupción voluntaria del embarazo, esporádicamente saltan noticias en los medios de comunicación que relatan periplos de mujeres que requieren abortar y no consiguen ser atendidas debido a la objeción de conciencia (OC en adelante) generalizada del personal facultativo de ginecología y obstetricia de gran parte de los hospitales públicos en España.¹ El último caso conocido ha sido el de Marta Vigara, que se vio obligada a acudir a una clínica privada para que le practicara un aborto por malformación fetal grave, con un posible impacto sobre su propia salud del que no le informaron. En el Servicio de Ginecología del Hospital Clínico San Carlos de Madrid le notificaron que allí no podían practicárselo por motivos de conciencia. Sus miembros se declaran objetores desde 2009 y no asumen ninguna interrupción del embarazo una vez que se detecta latido fetal (LOURIDO 2021). La repercusión de este caso dio lugar a que afloraran numerosos testimonios de mujeres que se han visto en situaciones similares (Cadena Ser 2021), en una suerte de *empoderamiento hermenéutico* (MEDINA 2022) espontáneo. A pesar de su denuncia, la falta de respuesta institucional ha sido el denominador común de muchas de ellas.

La OC ante el aborto ha sido objeto de análisis frecuente desde perspectivas sociales, éticas, jurídicas (TRIVIÑO 2014). Sin embargo, la aplicación de un enfoque epistémico resulta prácticamente inexistente. A la luz de la obra de Fernando Broncano, *Conocimiento expropiado* (2020), en este trabajo se pretende analizar la OC generalizada como un fenómeno que da lugar a situaciones de injusticia epistémica. Broncano aporta claves valiosas para abordar la objeción en el seno de las relaciones bidireccionales que se producen entre las posiciones sociales y epistémicas de personas, grupos, colectivos e instituciones. En ese sentido, se produce una paradoja que merece la pena destacar. El hecho de que el acceso al aborto esté mediado por personas expertas (profesionales de la medicina) que, a su vez, son quienes ejercen de manera generalizada la OC, puede convertirse en un obstáculo para las mujeres que solicitan la

¹ En cinco comunidades autónomas (Comunidad de Madrid, Extremadura, Castilla-La Mancha, Murcia y Aragón) ningún hospital público practica abortos. En el resto, no todos los centros asumen la práctica. Solo el 15% de las interrupciones del embarazo se realizan en hospitales públicos (Ministerio de Sanidad Consumo y Bienestar Social 2020).

interrupción de su embarazo. Lo que, en un principio, puede entenderse como una medida para garantizar una prestación de calidad gracias al saber experto, en ocasiones se convierte en una dificultad que precisamente pone en peligro aquello que se pretende preservar: la salud y el bienestar de las mujeres. En línea con la tesis de Broncano, la posición epistémica y la posición social del colectivo médico interaccionan en el desempeño de un doble rol: el monopolio del conocimiento experto y el del acceso al aborto.

Así pues, la OC generalizada dificulta el acceso a la interrupción del embarazo, pero no solo; este mecanismo afecta también a la propia circulación del conocimiento sobre su alcance y consecuencias. Se sabe de su existencia, aunque en gran medida se ignora en qué lugares concretos se produce, desde cuándo, por qué motivos y qué implicaciones tiene para las mujeres que acuden a esos Servicios. Por este motivo, la atención sobre la experiencia de las mujeres, en interacción con el entramado sanitario, permite apuntar hacia las causas y consecuencias de los daños y los problemas que se generan desde una perspectiva epistémica que es, al mismo tiempo, ética y política.

En este trabajo se establece, en primer lugar, el contexto en el que se produce la OC al aborto, planteando los problemas que suscita y sus posibles causas. A continuación, se identifican los rasgos específicos que permiten considerar la OC como un fenómeno que origina situaciones de injusticia epistémica, concretamente en relación con la obstaculización en el acceso a la información, el disvalor del testimonio de las mujeres y el silencio cómplice, individual e institucional, que da lugar a cegueras y meta-cegueras perpetuadoras de la ignorancia sistémica. Finalmente, se atiende al fenómeno de cómo las redes y movimientos pro-elección, distribuidoras de información sobre el aborto farmacológico fuera del ámbito clínico,² se organizan como fuerzas de resistencia epistémica capaces de crear y compartir conocimiento en un ejercicio de democracia radical, en el sentido expresado por Broncano (2021, capítulos 9 y 10).

I. LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA AL ABORTO EN EL CONTEXTO SANITARIO

Desde el punto de vista teórico, la OC es un mecanismo que permite la preservación de la integridad moral del individuo frente a una norma, establecida democráticamente, con la que las propias convicciones entran en conflicto

² Frente al quirúrgico, se entiende por aborto farmacológico aquel que se realiza mediante la administración oral o vaginal de medicamentos capaces de interrumpir la gestación. Esta modalidad se ha demostrado segura fuera del ámbito clínico hasta la novena semana de embarazo (AIKEN *et al* 2016; LOHR *et al* 2014).

(TRIVIÑO 2014, 91-2). Sin embargo, desde el punto de vista de la práctica médica, la OC se ha convertido con frecuencia en un recurso que ampara un ejercicio de poder masivo e indiscriminado por parte de quienes ostentan el monopolio de la provisión de una prestación a las que las mujeres tienen derecho.

Los problemas que genera la OC generalizada en los Servicios de Ginecología de los hospitales públicos ha sido motivo de preocupación constante por parte del activismo feminista y la reflexión académica, aunque no ha ocupado un lugar relevante en la agenda política y mediática hasta momentos recientes.³ Tampoco se ha traducido en intervenciones encaminadas a terminar con una práctica que, por su carácter generalizado, resulta éticamente cuestionable y legalmente inaceptable. Ni el conocimiento informal de la objeción colectiva dentro y fuera de los hospitales (“Todo el mundo sabe que en este hospital no se practican abortos”) ni los casos que han tenido cierta repercusión mediática han conseguido despertar la suficiente atención por parte de los poderes públicos.

En términos institucionales, la respuesta al problema se ha proporcionado mediante la concertación de la provisión del aborto en clínicas privadas, que es donde se procura mayoritariamente esta prestación (Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar 2021). Sin embargo, se trata de una solución parcial e insatisfactoria. En primer lugar, no resuelve la desigualdad territorial en el acceso. La falta de cobertura asistencial de los hospitales públicos no siempre se ve suplida por centros privados (CASEY 2021). Además, el sistema de concertación implica un incremento de costes en el gasto sanitario público difícilmente justificable si el motivo principal por el que ocurre se debe a la OC colectiva.

En segundo lugar, el hecho de que se trate de una prestación segregada del sistema público estigmatiza la práctica y la sitúa en un espacio expuesto a la vulneración de la intimidad y el cuestionamiento de las mujeres (CASTRO y ORDÓÑEZ 2021). Esto se debe tanto a la OC generalizada que existe en el ámbito asistencial público como a la complicidad institucional que denota la falta de voluntad política de hacer frente a esta situación.

En tercer lugar, la derivación sistemática a las clínicas privadas supone mantener una inercia institucional que impide o dificulta la formación de profesionales en las técnicas de interrupción del embarazo: si en la mayor parte de los hospitales universitarios no se practican abortos, resulta prácticamente imposible que las y los especialistas en ginecología aprendan cómo se hacen (TRIVIÑO 2014, 267).

³ En este sentido, quizá el programa *Salvados* del 30 de mayo de 2021, dedicado a las dificultades de acceso al aborto, haya supuesto un revulsivo para despertar el debate y denunciar lo que José Medina (2022) ha denominado “negligencia epistémica institucional”. Tras su emisión, varias instancias políticas, entre ellas la ministra de Igualdad y la vicepresidenta tercera del gobierno, manifestaron en las redes sociales su compromiso de investigar la situación y mejorar las condiciones del ejercicio del derecho al aborto (La Sexta 2021).

2. LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA AL ABORTO COMO FORMA DE INJUSTICIA EPISTÉMICO-POLÍTICA

De acuerdo con la propuesta que atraviesa el libro de Fernando Broncano (2020), la injusticia epistémica consiste en el daño que se produce cuando la posición social interfiere en la circulación del conocimiento entre los agentes, de manera que da lugar a una degradación de la posición y autoridad epistémicas. En este sentido, la interacción que se produce entre las posiciones sociales y las epistémicas proporciona *el carácter político de lo epistémico* que pretende destacar Broncano. De acuerdo con esta definición, la OC colectiva al aborto puede considerarse una forma de injusticia epistémico-política en distintas dimensiones.

En primer lugar, la injusticia epistémica se detecta en la privación de acceso a recursos comunes y legítimos como son la información sobre el procedimiento y a la atención a la salud sexual y reproductiva, en la medida en la que la interpretación de la experiencia de las mujeres que solicitan un aborto queda silenciada o marginada ante otras interpretaciones sustentadas por colectivos socialmente más poderosos. El personal facultativo ostenta una posición de poder no solo en su calidad de experto; también como garante (*gatekeeper*) en la provisión de esta prestación. Desde el momento en el que el aborto solo puede llevarse a cabo legalmente en el contexto institucional (hospitalario, clínico) y/o bajo control médico, las necesidades y decisiones de las mujeres quedan mediadas por el criterio y la autoridad epistémica del colectivo médico especializado en ginecología y obstetricia. Paradójicamente, lo que en un principio se ofrecía como un mecanismo de garantía de acceso a la prestación y a la preservación de la salud de las mujeres, en la medida en la que evitaba que la interrupción del embarazo se llevara a cabo por personas inexpertas, en ocasiones se ha acabado convirtiendo en un callejón sin salida para ellas (BAJOS y FERRAND 2011).

En segundo lugar, la injusticia epistémica puede identificarse también en el (dis)valor que se le concede al testimonio de las mujeres que requieren la interrupción de sus embarazos, tanto si los motivos son estrictamente terapéuticos como si responden al ejercicio legítimo de sus libertades. La falta de reconocimiento de las mujeres como agentes epistémicos creíbles forma parte del tipo de devaluación del testimonio por pertenencia a un determinado grupo que Javier Navarro (2022) desarrolla en este mismo número. Este fenómeno puede observarse de manera frecuente en el contexto sanitario (GREPPI y TRIVIÑO 2021). En relación con el aborto, hay constancia sobre el cuestionamiento de la decisión de interrumpir el embarazo, la actitud y los comentarios de desprecio y los discursos moralizantes por parte del personal médico (Cadena

Ser 2021; CASEY 2021). El conocimiento de lo que es mejor para sí mismas, sus cuerpos, su salud y sus vidas es denigrado a través de mecanismos cuyo nivel de vejación varía desde el insulto a formas de control más sutiles, como son los procesos de información y periodos de reflexión obligatorios en el caso de la interrupción voluntaria del embarazo (TRIVIÑO 2017). Por tanto, lejos de generar un “sujeto epistémico cooperativo” (BRONCANO 2020, 164-9), fruto de la colaboración epistémica entre posiciones asimétricas de conocimiento, lo que se produce es una injusticia testimonial que, de acuerdo con Broncano (2020, 194-9), supera el ámbito interpersonal para atentar contra la colectividad.

En tercer lugar, la injusticia epistémica es ejercida no solo por los agentes directamente implicados en la provisión del servicio, sino también por quienes contribuyen con su silencio a la reproducción estructural de las formas de discriminación y dominación. El daño epistémico intrínseco a esta degradación, que Broncano basa en el trabajo de Saray Ayala y Nadya Vasilyeva (2016), implica la perpetuación de la injusticia por una falta de compromiso con la circulación del conocimiento. En algunos casos, se trata de espectadores que se han visto en la tesitura de acatar en silencio la OC de sus superiores debido a motivos de diversa índole: evitación de conflictos, temor a las represalias (empeoramiento de las condiciones de trabajo; pérdida de empleo; pérdida de las posibilidades de promoción) o a ser objeto de estigmatización por parte de sus colegas. El grado de obligación ética y política hacia las demás personas puede variar en función de la legitimidad de las motivaciones. No es lo mismo callar para alimentar la simpatía hacia sí de un superior que para evitar la pérdida del empleo. Ello no es óbice para constatar el daño que se produce *desconociendo* la verdad y renunciando al testimonio comprometido, permitiendo, de ese modo, la circulación de injusticias.

En otros casos, las cegueras e ignorancias voluntarias proceden de las instituciones y los poderes públicos, que se orientan a no querer ver o saber lo que debería verse o saberse, soslayando su responsabilidad ética, política y jurídica (GREPPI y TRIVIÑO 2021). Resulta difícil determinar con claridad cuáles son las causas que subyacen a esta forma de injusticia epistémica. A modo de hipótesis, se puede pensar que operan distorsiones sistémicas como las inercias institucionales, la disolución de la responsabilidad, el desinterés, la ausencia de réditos políticos o los pactos tácitos de no agresión por parte de órganos colegiales y asociaciones profesionales. Pareciera que el entorno hospitalario tiende a cubrirse con un manto de silencio para evitar conflictos internos o interinstitucionales, escándalos, represalias o denuncias por mala praxis. Tales silencios y cegueras, productoras y perpetuadoras de ignorancias, incrementan la necesidad de resistencia epistémica para afrontar situaciones de injusticia (BRONCANO 2020, 271-4).

3. CONOCIMIENTO *REAPROPIADO* Y RESISTENCIA EPISTÉMICA

El paso de la represión penal a la legalización del aborto supuso el control social de la interrupción del embarazo por parte del colectivo médico, con el fin de evitar que las mujeres fueran tratadas por personas inexpertas (BAJOS y FERRAND 2011). Sin embargo, en la actualidad esta medida de prevención ya no parece tan necesaria (LOHR *et al.* 2014), especialmente si se considera la obstaculización a la que da lugar la OC generalizada ante la interrupción del embarazo.

En ese sentido, se ha probado que las intervenciones realizadas en el primer trimestre de embarazo, que son las más frecuentes, pueden practicarse por parte de otro personal sanitario (matronas, enfermeras o auxiliares) con resultados equivalentes a los llevados a cabo por los médicos especialistas (LOHR *et al.* 2014). También se ha comprobado la eficacia y bajos costes del tratamiento medicamentoso sin necesidad de ingreso hospitalario durante el primer y segundo trimestre de embarazo (LOHR *et al.* 2014). A pesar de ello y de su amplia aceptación entre las mujeres que lo conocen, su aplicación en países donde el aborto es legal sigue siendo escasa y se establece como requisito obligatorio el ingreso en un centro especializado (LOHR *et al.* 2014; MARECEK *et al.* 2017). El uso restringido de esta alternativa resulta especialmente grave en regiones donde el servicio quirúrgico tradicional no se provee (con frecuencia debido a la OC generalizada de los profesionales), lo cual exige que la mujer tenga que desplazarse allá donde pueda practicarse la intervención (CHAVKIN *et al.* 2013). La falta de implantación de técnicas de interrupción del embarazo que pueden ser llevadas a cabo por profesionales no médicos da cuenta de cómo la posición social de este colectivo genera una posición epistémica de privilegio injusta, en la medida en la que el conocimiento y experiencia sobre este procedimiento no les pertenece de manera exclusiva.

A pesar de las resistencias que genera su uso, en parte por la inercia en la aplicación de los métodos tradicionales, en parte por la pérdida económica y de poder que genera (TRIVIÑO 2012), la posibilidad de administrar la medicación a través de la telemedicina en aquellos lugares donde la interrupción voluntaria del embarazo está permitida es ya una realidad (LOHR *et al.* 2014; GALEWITZ 2016); como también lo es su adquisición a través de internet u organizaciones pro-elección, especialmente allí donde es ilegal, demasiado cara o de difícil acceso (AIKEN *et al.* 2016). Es en este espacio donde se detectan formas de creación y (re)apropiación del conocimiento, en el que lo común ocupa un lugar preeminente. “Las capacidades agenciales colectivas” reivindicadas por Broncano (2020, 387) aparecen aquí como muestra de la resistencia epistémica frente a la falta de voluntad e inoperancia tecnocrática con el fin de resolver

un problema acuciante como es el del acceso al aborto. Sin negar la experticia médica, aunque frecuentemente en tensión con ella (TRIVIÑO 2012), las mujeres se incorporan a prácticas epistémicas desde los márgenes para combatir la injusticia a la que se enfrentan.⁴ Estas formas de resistencia requieren de un entorno receptivo y sensible para que pueda desarrollarse plenamente su potencial emancipatorio, una circunstancia que con frecuencia no se produce (TRIVIÑO 2012). Con todo, el conflicto y la fricción epistémica, centrales en la epistemología política que Broncano recupera de McGoey (2019) y Medina (2013), permiten considerar a esas mujeres como “heroínas epistémicas”, en la medida en la que superan la opacidad estructural y distribuyen su conocimiento como un bien que ha de ser común y público.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas, se ha intentado mostrar cómo la OC generalizada no solo es un fenómeno, que, en la práctica, está exento de mecanismos de control y que, por tanto, dificulta o impide el acceso a la interrupción del embarazo; las condiciones en las que se ejerce en la actualidad ocasionan situaciones de injusticia epistémica que pueden ser analizadas a partir de la propuesta que Fernando Broncano recoge en su libro, *Conocimiento expropiado* (2021). Por un lado, se plantea la falta de reconocimiento de las mujeres como agentes epistémicos fiables, en la medida en la que se ignora, minusvalora o cuestiona la credibilidad de sus testimonios. Por otro lado, el sistema sanitario participa de manera genérica en la preservación de la ignorancia epistémica, en las cegueras y meta-cegueras, bajo las que se ocultan jerarquías, relaciones de poder y falta de compromiso con la verdad. En este contexto, el hecho de que el aborto deba ser realizado en un entorno mediado por personas expertas que controlan su acceso se convierte, paradójicamente, en un obstáculo para las mujeres. Como respuesta, surgen movimientos de resistencia epistémica en los que se construyen y circulan formas de conocimiento horizontal y cooperativo, no exentas de tensión con el saber y los procedimientos tecnocráticos. Estas formas de resistencia constituyen una expresión de democracia radical, que se juega desde los márgenes su potencial emancipatorio.

⁴ Con frecuencia, estas formas de resistencia operan desde posiciones de subordinación no necesariamente consciente, en el sentido expresado por Saray Ayala (2022) en este mismo número.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIKEN, A.; GOMPERTS, R. y TRUSSELL, J. (2016), "Experiences and characteristics of women seeking and completing at-home medical termination of pregnancy through online telemedicine in Ireland and Northern Ireland: A population-based analysis", *British Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 122 (8): 1050-1.
- ÁLVAREZ, P. [8 de julio de] 2021, "Igualdad quiere cambiar la ley del aborto para regular la objeción de conciencia", *El País*, <https://elpais.com/sociedad/2021-07-08/igualdad-quiere-eliminar-los-tres-dias-de-reflexion-obligatoria-antes-de-abortar.html>
- AYALA, S. 2022, "El activismo que no apreciamos: Su señoría Kent, mi madre es feminista y vota aunque no sepa que está oprimida", *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 27-37.
- AYALA, S. y VASILYEVA, N. 2016, "Responsibility for Silence", *Journal of Social Philosophy*, 47 (3): 256-72.
- BAJOS, N. y FERRAND M. 2011, "De l'interdiction au contrôle: les enjeux contemporains de la légalisation de l'avortement", *Revue française des affaires sociales*, 1 (1): 42-60.
- BRONCANO, F. 2020, *Conocimiento expropiado*, Akal.
- Cadena Ser [22 de septiembre de] 2021, "Cascada de denuncias sobre las dificultades para abortar en hospitales públicos tras el testimonio de Marta", https://cadenaser.com/ser/2021/09/22/sociedad/1632305592_202802.html
- CASEY, N. [21 de septiembre de] 2021, "'Tenía la sensación de estar haciendo algo clandestino': abortar es legal en España, pero hay médicos que se niegan a hacerlo", *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/es/2021/09/21/espanol/espana-aborto-legal.html>
- CASTRO, C. y ORDÓÑEZ, R. [16 de junio de] 2021, "¿Acoso o información? La última lucha a las puertas de las clínicas de aborto", *El Independiente*, <https://www.elindependiente.com/vida-sana/salud/2021/06/12/acoso-o-informacion-la-ultima-lucha-a-las-puertas-de-las-clinicas-de-aborto/>
- CHAVKIN, W.; LEITMAN, L. y POLIN, K. 2013, "Conscientious objection and refusal to provide reproductive healthcare: A White Paper examining prevalence, health consequences, and policy responses", *International Journal of Gynecology & Obstetrics*, 123 (3), S41-S56.
- GALEWITZ, P. [10 de noviembre de] 2016, "A study tests the safety of women using abortion pills sent by mail", *New York Times*, <https://www.nytimes.com/2016/11/11/health/abortion-study-mail.html>
- GREPPI, A. y TRIVIÑO, R. 2021, "Injusticia epistémica e ignorancia institucional. El caso de Samba Martine", *Las Torres de Lucca: revista de filosofía política*, 10 (19): 15-28.

- La Sexta [2 de junio de] 2021, “Cuando el periodismo sirve para cambiar la realidad social: el Salvados sobre el aborto despierta a la comunidad política”, https://www.lasexta.com/programas/salvados/cuando-periodismo-sirve-cambiar-realidad-social-salvados-aborto-despierta-comunidad-politica_2021060260b75d3a0be56a0001e9a128.html
- LOHR, P.; FJERSTAD, M.; DESILVA, U. *et al.* 2014, “Abortion”, *British Medical Journal*, 348: f7553.
- LOURIDO, M. [21 de septiembre de] 2021, “Un hospital público se negó a realizar un aborto pese a la inviabilidad del feto y el riesgo para la mujer”, *Cadena Ser*, https://cadenaser.com/programa/2021/09/22/hoy_por_hoy/1632287845_785620.html
- MARECEK, J.; MCLEOD, C. y HOGGART, L. 2017, “Abortion in legal, social, and healthcare contexts”, *Feminism & Psychology*, 27 (1): 4-14.
- MCGOEY, L. 2019, *The Unknowers. How Strategic Ignorance Rules the World*, ZED Books.
- MEDINA, J. 2022, “Activismo epistémico y la epistemología del empoderamiento”, *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 19-26.
- MEDINA, J. 2013, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford University Press.
- Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social. 2021, “Distribución porcentual del número de abortos realizados según tipo de centro”, https://www.msbs.gob.es/profesionales/saludPublica/prevPromocion/embarazo/tablas_figuras.htm#Tabla4
- NAVARRO, J. 2022, “Reivindicaciones del crédito epistémico en el contexto social”, *Quaderns de filosofia*, IX, 2: 63-72.
- TRIVIÑO, R. 2017, “Acciones indebidas en el acceso al aborto. A propósito del periodo de espera y asesoramiento obligatorios”, en R. TRIVIÑO y T. AUSÍN (eds.), *Hacer o no hacer. La responsabilidad por acciones y omisiones*, Plaza y Valdés, 313-39.
- TRIVIÑO, R. 2014, *El peso de la conciencia. La objeción en el ejercicio de las profesiones sanitarias*, CSIC-Plaza y Valdés.
- TRIVIÑO, R. 2012, “Mujeres migrantes y misoprostol: aborto privado, escándalo público”, *Dilemata*, 10: 31-44.

FERNANDO BRONCANO
Universidad Carlos III, Madrid

Respuestas a los comentarios

Replies to comments

Recibido: 7/9/22. Aceptado: 21/10/22

Resumen: Los temas principales discutidos son: en primer lugar, las cuestiones sobre condiciones de posibilidad del testimonio y conocimiento común en situaciones de opresión, desigualdad o descuido institucional. En segundo lugar, las apreciaciones sobre el acceso a los recursos conceptuales necesarios para entender la situación social de víctima. En tercer lugar, la función positiva del activismo y otras formas de acción comunitaria. Por último, el problema del pluralismo de puntos de vista y la responsabilidad en el logro de la objetividad y la verdad.

Abstract: The main topics discussed are: first, questions about the conditions of possibility of testimony and common knowledge in situations of oppression, inequality, or institutional neglect. Secondly, appreciations on the access to conceptual resources necessary to understand the social situation of victim. Third, the positive role of activism and other forms of community action. Finally, the problem of pluralism of viewpoints and responsibility in achieving objectivity and truth.

Palabras clave: Epistemología política, injusticia epistémica, epistemología y democracia.

Keywords: Political epistemology, epistemic injustice, epistemology and democracy.

LAS SEIS CONTRIBUCIONES a este debate sobre *Conocimiento expropiado* son todas tan acertadas en sus críticas y las observaciones de deficiencias como seguramente excesivas en sus elogios. Ambos extremos contribuyen a incrementar el agradecimiento que ya tenía con los editores de la revista y con los participantes en la discusión. Todas ellas me han servido para revisar con cuidado mis posiciones y a matizar y encontrar sus limitaciones, de modo que espero que mis respuestas no solo hagan justicia al esfuerzo de lectura crítica que manifiestan sino que contribuyan algo a resolver dificultades que son objetivamente complejas. Me alegra mucho que casi todas las reservas coincidan en matices y objeciones a mi lectura de la injusticia epistémica, pues es el núcleo gravitatorio sobre el que convergen las tesis de la epistemología política y el que pone a prueba la hipótesis de que las consideraciones de justicia epistémica nacen en el espacio de relaciones mutuas entre las posiciones social y epistémica de personas, colectivos e instituciones.

Hay varios temas que son comunes en los comentarios. Están las cuestiones sobre condiciones de posibilidad del testimonio y conocimiento común en situaciones de opresión, desigualdad o descuido institucional, en particular aquellas que permiten superar la distorsión de la injusticia testimonial. En segundo lugar, relacionadas con la injusticia hermenéutica, están las apreciaciones sobre el acceso a los recursos conceptuales necesarios para entender la situación social de víctima o discriminación y, paralelamente, la cuestión de la sensibilidad necesaria para entender la situación propia y de los otros incluso a falta de conceptos apropiados. En lo que respecta a las varias formas de injusticia epistémica, está, en tercer lugar, la función positiva del activismo y otras formas de acción comunitaria en el logro y fortalecimiento de la lucidez epistémica. Por último, en lo que respecta a la interacción bajo asimetrías de posición social y epistémica, está el problema del pluralismo de puntos de vista y la responsabilidad en el logro de la objetividad y la verdad.

El testimonio es la fuente básica de compartir conocimiento y formar los recursos comunes explicativos y hermenéuticos. Constituye el conjunto principal de actos que sostienen las instituciones cognitivas como la enseñanza, la investigación, el sistema jurídico y los medios de comunicación. De forma menos institucional, es el recurso básico por el que conocemos las vidas de los otros y en particular, desde el punto de vista de la justicia, los daños que provoca la violencia, la exclusión, la discriminación, la explotación y la desigualdad. Aunque la epistemología contemporánea lo ha convertido afortunadamente en un tema de manual y habitual en las controversias académicas, muchas veces estas se desarrollan en un tono demasiado abstracto que en ocasiones no explica suficientemente la relevancia de estas discusiones para la centralidad que el testimonio tiene en la cultura cognitiva de las sociedades. En este sentido, la aportación de los casos

particulares de interacción testimonial contribuye de forma notable a entender mejor el lugar y la función tanto epistémica como política del logro común del conocimiento y los quiebros de esta función por las condiciones de injusticia.

Rosana Triviño discute cómo una posición moral como la objeción de conciencia respecto al aborto es distorsionada voluntariamente por parte de instituciones y personal sanitario generando un uso perverso que provoca no solo la desigualdad social en el ejercicio de la libre elección de la mujer (quienes aducen esta objeción saben bien que las instituciones sanitarias públicas corrigen la desigualdad por razones económicas) sino también una ignorancia estructural voluntaria de las experiencias y situación social de las mujeres que quieren o necesitan hacer uso del derecho de interrupción del embarazo. Es la suma de estas dos injusticias, la social y la epistémica, la que caracteriza la perfidia del mal uso de la objeción por parte de quienes detentan un poder que Rosana califica de monopolístico, y que es en él donde reside su carácter de dispositivo de producción de injusticia. Rosana Triviño señala la paradoja que nace del hecho de que quienes se sitúan en una posición de superioridad técnica en el caso del aborto también lo hagan en una posición de superioridad moral. Acierta así en lo que, desde mi punto de vista, constituye el corazón de lo político en la epistemología política: no consiste tanto en que haya cuestiones éticas o morales implicadas cuanto en que hay un punto en que las relaciones de asimetría en nuestras relaciones sociales no pueden estar solamente constituidas por relaciones de poder. Lo político comienza cuando entra en juego la autoridad, que no es otra cosa que un mutuo reconocimiento de la legitimidad de las relaciones de dependencia asentado en un reconocimiento de la agencia e identidad de las partes. La extraña mezcla de capacidad técnica y poder “moral” que concede el sistema a los expertos disuelve la transparencia de la relación de autoridad implicada en el acto de una mujer que demanda una interrupción del embarazo y le es denegada sin otra razón que la posición moral del experto se convierta en poder indiscutido de decisión. Lo político de esta situación está en la forma en que lo epistémico y lo práctico se articulan en una relación social de dependencia. Por esta razón el ejemplo está tan bien elegido, pues es fácil generalizarlo a tantas otras formas en que la dependencia de unas personas con otras, que está en la trama de la coordinación social y la buena gobernanza de la sociedad, es disuelta como relación de autoridad y se convierte en pura relación de poder (monopolístico). En este caso, expropiando así el conocimiento que las mujeres tienen de su propia circunstancia y cuerpo y eliminándolo de la relación mutua. Por ello tiene a la vez un carácter político y epistemológico. Por lo demás, quizás esta observación contribuya a aclarar algo la ambigüedad que Josep Corbí detecta en mi aplicación del término “político” en la epistemología política.

El caso, por otra parte, explica muy bien cómo un mecanismo de injusticia social en el acceso a recursos sociales comunes genera una pantalla estructural epistémica que impide escuchar el testimonio de tantas mujeres en situación de necesidad. José Medina ofrece otro ejemplo también iluminador de cómo un dispositivo que genera injusticia social es a un tiempo una fábrica de ignorancia deliberada. Medina alude al sistema de reclusión en Estados Unidos que, dejando a un lado los sesgos de raza que tiene su sistema penal, está diseñado de modo que no solo produce confinamiento vital de quienes lo sufren sino también confinamiento cognitivo de sus experiencias en el interior de los centros. Esta distorsión testimonial es parte de un sistema que produce todo lo contrario que debería producir: ruptura de los lazos sociales y recomposición de la propia trayectoria epistémica. Carmen Martínez-Sáez reconsidera la historia de Carmita Wood que fue narrada por la feminista Susan Brownmiller y recogida por Miranda Fricker como muestra de injusticia epistémica en el desarrollo del término de “acoso sexual”. Carmen recorre los recuerdos de Brownmiller para poner en cuestión la distinción entre testimoniar claramente o aprender de las palabras de otros experiencias para las que aún no tenemos conceptos. Una colección de ejemplos similares cita Saray Ayala referidos a las formas de comunicación entre mujeres andaluzas que dan cuenta de su experiencia de subordinación mediante expresiones oblicuas de protesta en la vida cotidiana que son signos de una conciencia de la situación independiente de conceptos generales.

En estas situaciones se hacen visibles insuficiencias de mi presentación del testimonio que se añaden a las que señalan los argumentos de Josep Corbí y Jesús Navarro que trataré más adelante. Aunque en el libro he aludido a las críticas que ha recibido la noción excesivamente individual de la injusticia epistémica en la primera formulación de Miranda Fricker, y la necesidad de ampliar la injusticia testimonial a formas estructurales, no he desarrollado suficientemente los mecanismos de incapacitación epistémica y menos aún los de capacitación epistémica, tal como me recuerdan las contribuciones de José Medina explícitamente y Rosana Triviño y Saray Ayala indirectamente. En todos los casos presentados hay una situación permanente de injusticia epistémica generada por un rasgo estructural que puede adoptar la forma de un diseño institucional (sistema penal, permisividad con una supuesta objeción de conciencia, cultura de silenciamiento en el caso presentado por Saray Ayala) y hay formas de reacción de resistencia epistémica que no han sido suficientemente reconocidas tanto en mi propuesta como en general por la epistemología.

El activismo es una actitud práctica ante situaciones de injusticia que suele implicar, en primer lugar, una agrupación de reacciones individuales y, en segundo lugar, una continuidad temporal de tales reacciones tal que se ge-

neran trayectorias culturales identificables a lo largo del tiempo en la forma de movimientos sociales. El activismo epistémico resulta en una contribución de grupos de sujetos subalternos al propio conocimiento o al conocimiento común de la situación de invisibilidad, silenciamiento y otras formas de opresión epistémica que padecen colectivos más amplios. Se trata de acciones sociales que, o bien tienen un objetivo epistémico central, o tienen consecuencias epistémicas indirectas buscadas como tales. En el caso presentado por José Medina, grupos de reclusos fuerzan los muros invisibles de confinamiento para dar a conocer públicamente las inhumanas condiciones de reclusión orientadas a romper sus lazos con la sociedad, cuando no a romper las mismas relaciones con la realidad de las mentes confinadas. Este activismo, afirma Medina, resulta en un empoderamiento al tiempo social y epistémico, que, en lo que respecta a este último aspecto, contribuye a hacer visible una injusticia cuidadosamente escondida por las instituciones penales. En el caso presentado por Rosana Triviño, activistas de clínicas que ofrecen ayuda a mujeres excluidas del sistema público dan voz a un tiempo a experiencias personales y colectivas que la pervisión del mecanismo de la objeción de conciencia convertía en una forma de silenciamiento. Aquí tenemos un caso de un activismo social que produce una ventana de mejora epistémica. Saray Ayala y Carmen Martínez-Sáez presentan dos casos de activismo que podríamos llamar oblicuo o indirecto. El caso de Ayala recuerda al de las “armas” de los débiles que estudia James C. Scott (1985) en las reacciones de los campesinos del sudeste asiático como respuesta a las situaciones de opresión: actos de habla de las mujeres andaluzas que, en el contexto doméstico o de la vecindad hacen visible el patriarcalismo sin optar por un enfrentamiento abierto, que sin embargo deja clara su resistencia. Carmen Martínez-Sáez vuelve al caso de Carmita Wood sobre cómo una persona puede “informar” o dar testimonio sin poseer necesariamente los conceptos para ello, siempre que la audiencia tenga una actitud proactiva de escucha de su situación y, con ello complete su acción testimonial. Aquí el activismo es un activismo de la escucha.

Ninguno de estos matices había sido tratado correctamente en mi presentación de la epistemología política. Lo he intentado en trabajos posteriores (BRONCANO 2021; 2022) distinguiendo entre dos tipos de actitud de reacción resistente a la injusticia bajo condiciones de interseccionalidad. José Medina ha tratado la interseccionalidad con el concepto de “fricción epistémica”, que abarca no solamente las acciones de resistencia individuales sino también zonas de tensión que existen estructuralmente entre colectivos con estigmas de clase, género, raza, cultura, opción o identidad sexual y otras formas. La concepción de la perspectiva interseccional es que no existe un único organizador de las asimetrías sociales y epistémicas, ni por ello identidades subordinadas o domi-

nantes únicas, sino más bien formas poliédricas de opresión y tensión tanto social como epistémica. Muchas de las injusticias son cometidas por quienes en un aspecto están oprimidos pero en otro son dominantes. Toda esta compleja trama de posiciones lleva a que las injusticias epistémicas no puedan ser resueltas por medios sencillos. No es lo mismo padecer en primera persona del singular o plural ciertas experiencias de exclusión, discriminación o explotación que hacerlo en segunda o tercera personas. En el primer caso, la lucha por el acceso a recursos comunes epistémicos que hagan visible estas desigualdades tiene la ventaja de que la posible falta de conceptos se palia con la comunidad de experiencias, por lo que el activismo puede adoptar una forma que califico como de fraternidad o sororidad epistémicas, en donde los testimonios y la escucha se entrelazan y realimentan cubriendo las lagunas conceptuales con historias compartidas, algo sobre lo que volveré más adelante al comentar la contribución de Josep Corbí. En otros casos, la escucha y la sensibilidad al testimonio ajeno puede no tener esta comunidad de experiencias, aunque exista una actitud positiva de aceptar la palabra o gestos de la víctima como testimonios de su sufrimiento. En este caso, más que fraternidad/ sororidad, la actitud es de solidaridad, es decir, de apoyo del empoderamiento epistémico del Otro en su resistencia contra la injusticia a pesar de que la comprensión de su situación sea solamente parcial, mediada únicamente por los conceptos y el lenguaje y no por las experiencias compartidas. Mucha gente puede colaborar en el activismo antirracista, feminista, LGTBI, proletario, etc., sin estar personalmente en cualquiera de esas situaciones, pero usando las capacidades epistémicas propias para ampliar el ámbito de la escucha. En el caso de Rosa Park tenemos una forma de activismo epistémico en condiciones de fraternidad, mientras que en el caso del personal de clínicas pro-elección que plantea Triviño tenemos un ejercicio de solidaridad. En estas divisiones pueden producirse fricciones secundarias e incluso malentendidos que hacen más compleja de lo que podría pensarse la resistencia epistémica. El activismo, en ambos casos, es central para abrir los muros de la ignorancia voluntaria o programada y para el empoderamiento epistémico de quienes están en una penuria tanto hermenéutica como, sobre todo, de testimonio sobre su condición. Queda mucho por estudiar, sin embargo, sobre los mecanismos que enlazan el activismo social y el epistémico, que va más allá de la vieja y poco matizada idea de “tomar conciencia” o “concienciación” que fue el término usado tradicionalmente.

Los comentarios de Josep Corbí enlazan muy estrechamente con estas dificultades que acabo de señalar. Señala Corbí las dificultades reales de la articulación de puntos de vista desde diferentes posiciones tanto sociales como epistémicas, algo que lleva al corazón de la epistemología política. Algunas posiciones veritistas sostienen una optimista creencia en un consenso hacia la

objetividad y la verdad partiendo de estas discrepancias. Corbí apunta la interesante sugerencia de que una opción genealógica y narrativa puede acomodar mejor que un supuesto consenso el objetivo de la articulación de perspectivas. Sobre esta cuestión no puedo menos que recordar el debate que el novelista J. M. Coetzee y la psiquiatra Arabella Kurtz sostuvieron acerca de las características epistémicas del relato (COETZEE y KURTZ 2015). Arabella Kurtz mantenía en este debate una posición muy parecida a la que propone Corbí, a saber, que la conquista del relato es un modo de resolver opacidades epistémicas y vitales producidas bajo la condición de trauma u opresión. Coetzee, por su parte, objetaba desde un punto de vista veritista que una historia abre siempre la pregunta por la verdad o la ficción, una cuestión que no puede eliminarse simplemente acudiendo a las constricciones del relato que propone Corbí. Mi respuesta a esta tensión me parece que puede resolverse con una comprensión más amplia de la genealogía y el relato de lo que está implicado en la discusión de Coetzee y Kurtz. Tanto para el novelista como para la psiquiatra, se trata de una elaboración discursiva más o menos coherente, pero me parece que lo que está implícito, o podría estarlo, en la propuesta de Corbí, es una concepción más amplia de la genealogía: el logro de un relato común es a la vez discursivo y experiencial, es decir, es una historia vivida en común que conduce a una forma de organizar la experiencia. Algo parecido a lo que pudiera ser una historia de un proceso de investigación en un laboratorio en que las investigadoras estuviesen en desacuerdo con lo que aparece en las placas de Petri y en los microscopios, pero que tuviese que organizarse al final como un contexto de descubrimiento común. No sé si el ejemplo frivoliza un poco lo que son las tensiones entre las distintas perspectivas en situaciones sociales diversas, pero creo que puede aclarar un poco el concepto demasiado estrecho de relato.

En lo que respecta al modelo jurídico de responsabilidad que Jesús Navarro opone al modelo injusticia testimonial que parece encontrarse en Miranda Fricker, hay un punto importante en sus reservas acerca de las posibles distorsiones que pudiera producir una simple perspectiva de corrección identitaria del testimonio. Jesús Navarro argumenta que una mera corrección de posibles déficits de aceptación del testimonio de otra persona por razones identitarias no solo es insuficiente sino peligroso, dado que puede ocurrir y ocurre que la penuria social produce también penuria epistémica incluso acerca de la propia experiencia (de hecho Miranda Fricker acude al concepto de injusticia hermenéutica para tratar esta situación). El caso que discute Navarro es la cita que Miranda Fricker hace de la novela de Patricia Highsmith *El talento de Mr. Ripley*, en el que las sospechas de Marge son despreciadas por Mr. Greenleaf como expresiones de “intuición femenina”. Navarro distingue en este desprecio el elemento del prejuicio y el de la identidad. Su argumento implícito

es que no bastaría una corrección al alza identitarista sin tener en cuenta la circunstancia y caso particular del hablante y su acto de testimonio. Tiene razón en esta necesidad de situar siempre los actos testimoniales en condiciones concretas que determinan las responsabilidades y por ello el reparto de los méritos epistémicos, pero no me queda claro si Jesús Navarro no está optando por una concepción evidencialista del testimonio, en que la adscripción de mérito depende básicamente de la historia epistémica del testigo. Creo que el modelo que propongo en el libro sigue bastante el modelo jurídico en el que al acto de testificar le preceden otros actos implícitos de dar la palabra y hacerse responsable personalmente de ella, lo que lleva la correspondiente obligación de aceptarla por parte del peticionario de testimonio. La responsabilidad epistémica es, ciertamente, un supuesto que no puede ser eliminado y que, me parece que puede resolver la intranquilidad de la contribución de Jesús. La responsabilidad de hablante y oyente es siempre personal, sin que ello elimine las características identitarias de quien da y quien toma la palabra, pero no por ello las convierte en primarias. En el caso de la ciega de Greenleaf la injusticia de hacer primar los prejuicios identitarios sobre la palabra de Marge hacen que la injusticia sea doble: es un desprecio a Marge como persona y un desprecio a todas las mujeres en su persona.

Son muchas más las cuestiones que abren las contribuciones a este simposio, pero muchas de ellas solo pueden ser resueltas con nuevas reflexiones que espero que sean en común en un futuro. La epistemología política solamente está dando los primeros pasos y son muchos los caminos sin explorar.

REFERENCIAS

- BRONCANO, F. 2021, “Fraternidad/sororidad y hegemonía”, *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, ISSN-e 2386-6098, 14: 31-42.
- BRONCANO, F. 2022, “De la epistemología social a la epistemología política. ¿Qué es lo político de la epistemología política? Contribución a la 6ª UNAM Philosophy, Graduate Conference, agosto, 2022.
- COEZTEE, J. M. Y KURTZ, A. 2015, *El buen relato*, traducción de Javier Calvo, Madrid: Random House.
- SCOTT, J. C. 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven: Yale University Press.

Article d'investigació

ALBERTO FERRER GARCÍA¹
Universitat Oberta de Catalunya

La constatación de un prólogo: arte, ciencia y verdad en García Bacca

The Finding of a Prologue: Art, Science and Truth in García Bacca

Recibido: 20/8/21. Aceptado: 28/3/22

Resumen: El presente artículo pretende exponer cómo ese cambio de “categorías” impuesto por el *hecho* de una ciencia *físico-matemática-instrumental* será el que, en definitiva, posibilite el surgimiento real de novedades —la creación— y obligue a un reajuste de la epistemología tradicional. Dándose, consecuentemente, en el pensamiento de Juan David García Bacca, una unidad, casi indisoluble, entre arte, ciencia y verdad.

Abstract: This paper aims to show how this change of “categories” imposed by the *fact* of a *physical-mathematical-instrumental* science will be the one that, ultimately, enables the real emergence of novelties—creation—and forces a readjustment of traditional epistemology. There is, consequently, in the thought of Juan David García Bacca, an almost indissoluble unity between art, science and truth.

Palabras clave: Juan David García Bacca, epistemología, arte, ciencia, verdad.

Keywords: Juan David García Bacca, Epistemology, Art, Science, Truth.

¹ ferrergarcia.alberto@gmail.com

Comenzamos nuestras tertulias. Echados en alfombras de alpaca, deliciosas al tacto. Los dos sentados a lo budista. [...] Escuchábamos a [Shostakóvich], a Debussy. Y volvíamos a nuestros problemas. [...] Durante el día atendía a sus negocios. Yo, a los de la universidad e instituto pedagógico. Por la noche reanudábamos nuestras charlas y conciertos. Por sus extensos y serios conocimientos de matemáticas superiores la conversación recaía sobre nuestros estudios en París. Nos eran comunes profesores e instituciones: [Henri] Poincaré, [Painlevé], Borel, [Lebesgue]... Él había conocido, y aun tratado con cierta familiaridad, al duque de Broglie, quien le había dedicado un ejemplar de sus obras sobre física atómica, sobre su interpretación ondulatoria, principio de indeterminación... El duque percibía la formación matemática de Alfredo. De ahí el paternal afecto para con él. Alfredo se enorgullecía, justamente. Yo le contaba de mis estudios matemáticos y físicos en [Múnich]. Sus conocimientos de matemáticas eran superiores a los míos. Yo tenía que pasar de aficionado técnico. Mi trato con Sommerfeld [...] era, por decirlo así, el paralelo con el suyo respecto del duque; teníamos material para largas y sutiles conversaciones, días y días. Según el temple diario.

J. D. GARCÍA BACCA (2000, 76)

I. EL ENCUENTRO ENTRE UN FILÓSOFO QUE HABÍA QUERIDO SER MATEMÁTICO Y UN MATEMÁTICO QUE QUERÍA SER POETA

GARCÍA BACCA conoció a Alfredo Gangotena —“ejemplar raro de poeta y matemático en la flora intelectual de los Andes ecuatorianos” (GARCÍA BACCA 1941B, 3)— poco tiempo después de su llegada a Quito, hacia las últimas semanas del año 1938. La Guerra Civil Española y su colaboración con el Gobierno de la República le habían forzado a salir de Francia con el auspicio de una *carta de presentación* dirigida por Thomas Greenwood al capitán del navío que le llevaría a América Latina. Desembarcado allá, y tras un breve periplo en la modesta *pensión Aguirre* —una novísima casa esquinera que, a principios de los años 30 y tras derrocar la antigua casa virreinal, había alzado el afamado arquitecto italo-suizo Francisco Durini Cáceres— el noble poeta ecuatoriano le ofreció un *departamentito vacío* (cf. GARCÍA BACCA 2000, 75) en la mansión que los Gangotena tenían en la céntrica Plaza de San Francisco. Allí se instalaría nuestro filósofo hasta el fin de su primer periplo quiteño, en el verano de 1942.

Más de una década después, entre 1951 y 1956, residió —en la citada *Pensión Aguirre*— el joven Oswaldo Viteri, un estudiante ambateño de la Escuela de Arquitectura que terminaría consagrándose como una de las figuras más relevantes de la plástica ecuatoriana del siglo xx. Sus *Memorias* son la

vivencia que nos configura la imagen de aquella exótica pensión, *de muy buena reputación y categoría*, colmada, además de compañeros universitarios, “de camaradería con personajes de diferente índole que pasaban como huéspedes eventuales y que contribuyeron a desarrollar facultades comunicativas de diferente orden[:] [...] políticos, artistas de circo, bailarinas de club, cantantes románticos, etc.” (VITERI 2007, 73). Bien distinto al de aquella muy buena, aunque *sin ser lujosa* (cf. GARCÍA BACCA 2000, 75), pensión, era el ambiente y las facultades comunicativas desarrolladas —descritos en nuestra cita inicial por el propio García Bacca— en las noches pasadas junto a Alfredo en la casa de los Gangotena: el de aquel *ruido a cuenta de Shostakóvich o de Debussy*, y el de aquellas *extensas y serias tertulias sobre matemáticas superiores*, entre un filósofo que había querido ser matemático y un matemático que quería ser poeta.

Todavía recuerdo, allá por los años 40-41, en San José de Puenbo,² las noches en que, nuestro poeta, en igual postura que la descrita en [su] poema [...] del año 28,³ por tierra, casi bajo las sillas, el ruido a cuenta de Chopin o de Debussy, —y perdón por el término “ruido”—, leía [*Le principe de relativité et la théorie de la gravitation*, obra de Jean Becquerel], y anotaba junto a sus fórmulas matemáticas las poéticas que habrían de constituir no mucho más tarde la base de su *Hermenéutica* al Poema *Perenne Luz*⁴ (GARCÍA BACCA 1953, 3)

² Durante su periplo quiteño (1939-1942), el otro lugar de estadía de García Bacca, además de la ya citada mansión situada en la céntrica Plaza de San Francisco que los Gangotena habían encargado reconstruir al arquitecto italiano Antonino Russo, en 1924, era la hacienda que estos poseían en San José de Puenbo —*un pueblo cercano a Quito*— y que Alfredo había también puesto a su entera disposición (cf. GARCÍA BACCA 2000, 75).

³ “¡Ay Pascal: / el espíritu de aventura, de geometría, / en avalancha se apoderó de mí, / y no soy sino el acróbata / sobre las geodésicas, los meridianos! / Pero como tú antaño, pequeño Blas, / de espaldas bajo las sillas, / con gran estrépito, yo royo los travesaños” (GANGOTENA 1992, 31). La traducción es nuestra.

La angustia que Gangotena hereda de Pascal remite, por un lado, a los límites del conocimiento científico; pero por otro, a un sentimiento religioso agonístico de corte kierkegaardiano o unamuniano, donde la exacerbada hambre de Dios que se trasluce está sellada por una perenne duda —por aquellas inquietantes preguntas metafísicas que ponen en crisis tanto a la fe como a la misma razón que las postula—.

⁴ Se refiere a su obra póstuma “Hermenéutica de Perenne Luz”, publicada —seis años después de su fallecimiento, ya en 1950— en la revista mexicana *Presencia*; a decir del propio García Bacca, un ejercicio interpretativo en prosa —inconcluso— que surgiría de sus notas manuscritas en los márgenes de la citada obra de Becquerel. Este conjunto de anotaciones, sirvieron, en parte, para dictar verbalmente a sus amigos, pocas semanas antes de morir, una suerte de *auto-interpretación* —de “Perenne luz” en particular, pero de su poesía en general—. Sin embargo, el término “hermenéutica”, como con acierto ha señalado Cristina Burneo, puede resultar desorientador: “no se trata de dilucidar un sentido del mundo, sino de ir hacia su indagación” (BURNEO 2017, 161); en la línea de lo marcado por Adorno en su *Teoría estética*, donde toda obra de arte no puede ser entendida como *objeto hermenéutico* sino en virtud de su *incomprensibilidad*.

Esta cavilación cruzada adquiere aquí una solidez absoluta por la imagen poética y el lenguaje del arte. Gangotena, nos dice nuestro filósofo, era un *ejemplar raro de poeta y matemático* cuyo “mundo” era una *extraña fusión de relatividad y existencialismo*⁵ donde resonaban “en acorde, forjado por el poeta, casi forzado por él, Einstein, Sartre, Heidegger” (GARCÍA BACCA 1953, 4). Es por ello que, en su poesía, la ciencia cobra una valoración vertebral decisiva, como a finales de los años veinte —durante sus estancias en Alemania o Francia— ya la había adquirido también en el pensamiento de García Bacca.

El poeta es tan capaz de trazar un diagnóstico del “ser” —y está igual de legitimado para hacerlo— como lo es el hombre de ciencia —no hay más “verdad” en la afirmación de este que en la palabra de aquel—; o si se quiere, son dos “tipos” de verdad —*axiomática y poética*— cuya validez epistemológica se hace ahora igualmente equiparable. Es por ello que García Bacca tratará de restituir a la poesía el “lógos” que le había sido arrebatado —primeramente por el conocer filosófico y, siglos después, por el conocimiento científico—, al afirmar que todos —poetas, filósofos y físicos— *saben decir en lenguaje técnico* —aunque este sea, en apariencia, bien distinto; que ya podemos ir intuyendo que tanto no lo es, o al menos nuestro filósofo intentará que tanto no lo sea— *lo que están sintiendo ser, ellos y lo real* (cf. GARCÍA BACCA 1985, 51).

La ciencia nos da la medida de un “mundo” que, a pesar de dicha mensurabilidad, no logra conocer. Por ello, y desde el propio terreno científico, el lenguaje se convierte en una suerte de gesto acrobático por el cual quedamos expuestos —irremediable e intermitentemente— a la caída: aquellas líneas de medición terminan por convertirse en cuerdas flojas en las que a uno sólo le es dado avanzar, como a los personajes circenses que se hospedaban en la pensión Aguirre, por medio de piruetas. Pero los límites de ese conocimiento científico y su imposibilidad para ofrecernos una interpretación exacta del universo —cuestión que en otras corrientes filosóficas se constituye como fuente primigenia de esa “angustia”, de ese perenne estado de inestabilidad en el que queda anclado el hombre—, pueden resolverse por esa “trascendencia” que, desde el salto que supone todo lenguaje, desde ese *precario equilibrio*, funda “mundo”: la poesía.

Por ello el poeta se acerca al entendimiento del universo como “fenómeno”, pero no desde el orden de lo calculable; reconfigurándose así los principios de la física, desde la certeza de la insuficiencia de la ciencia y el distanciamiento del lenguaje común, en un «mundo» que depende de la imagen poética: en un universo obligado a materializarse en no más que imágenes y símbolos, en metáforas y parábolas; en figuras fragmentarias del lenguaje. Wittgenstein aparece

⁵ “A ratos le servía la fusión relativista de espacio y tiempo, la función cósmica de la luz” (GARCÍA BACCA 1953, 3); a otros ratos, el concepto existencialista de mundo “parecía, un poco optimistamente, ofrecerle un refugio y un alivio” (GARCÍA BACCA 1953, 3).

aquí entonces como influencia no declarada pero sí subyacente a la propuesta común de nuestro filósofo y nuestro poeta: la concepción del lenguaje de aquel está a la base de sus quehaceres en tanto sus alfabetos se construyen “sobre fragmentos de la realidad que se repiten en la poetización a fin de mostrar sus partes, las cuales, a su vez, evidencian la imposibilidad de acceder a un todo” (BURNEO 2017, 196).

Tanto en Gangotena como en García Bacca, la búsqueda de sentido está dada por la codificación de la experiencia del mundo en símbolos e imágenes: de la misma manera que las medidas de la realidad pueden ser cifradas axiomáticamente, las formas de esta también se condensan en el poema, mas a diferencia de una fórmula matemática, el símbolo poético no se relaciona con la exactitud sino con el misterio. De ahí que la “metáfora” termine por jugar, en la expresión filosófico-poética de ambos, un papel determinante e implique la reinscripción de la ciencia en una imagen poética que es el elemento constituyente y posibilitador de la expresión de un “mundo”. Un mundo cuyo sustrato de esa poetización es la ciencia contemporánea y, más específicamente, la teoría de la relatividad; esa que, a principios del siglo pasado, exigió que se replanteasen todos los supuestos epistemológicos al haberse venido abajo con ella todo un sistema de percepción de la realidad.

A ese sustrato de poetización que constituye la ciencia contemporánea y, más concretamente, a la teoría de la relatividad como hipótesis que fuerza a replantear todos los supuestos epistemológicos por haber depuesto aquel antiguo sistema de percepción de la realidad, dará forma por vez primera García Bacca, de manera escueta pero bien precisa, en *Filosofía de las ciencias · Teoría de la relatividad* (1941); un volumen escrito hacia finales de 1939 o principios de 1940 —el prólogo está fechado en Quito, a 31 de mayo de 1940—, en la casa de los Gangotena —e imaginamos que en diálogo con aquellas notas manuscritas que, en aquellas noches serenas y radiantes de las alturas quiteñas, el poeta, *por tierra, casi bajo las sillas*, y con *el ruido a cuenta de Chopin, de Shostakóvich o de Debussy*, tomaba en los márgenes de *Le principe de relativité et la théorie de la gravitation* (1922); sus fórmulas poéticas junto a las matemáticas de Becquerel—.

2. DE LA “HERMOSURA” Y LA “FEALDAD” COMO NOVEDOSAS CATEGORÍAS ONTO-EPISTEMOLÓGICAS

El volumen de García Bacca, podría dividirse en dos partes: una primera, con una introducción del propio autor —*La teoría de la relatividad dentro de la dirección general de la física: de intuicionismo a simbolismo*— y una segunda, con una serie de textos seleccionados, traducidos y comentados por él mismo —

Becquerel no se encuentra entre ellos; sí Lorentz, Einstein, Minkowski,⁶ Weyl, Reichenbach y Hamel—. Termina con una conclusión, donde aboga por el paso de la relatividad a la teoría cuántica; para la que promete un futuro volumen que terminaría apareciendo más de tres décadas después (GARCÍA BACCA 1962).

En sus *Confesiones*, apunta que dicha obra fue una de aquellas que tuvo que escribir más por deber —“que es todo lo que tengo que hacer, decir, escribir como profesor de universidad e investigador” (GARCÍA BACCA 2000, 96)— que por gana; y aunque esta pudiera ser, en parte, la tónica general del volumen, no lo es, desde luego y como de inmediato esperamos mostrar, la particular de su prólogo. La recepción de la misma —por parte de cierto colectivo— fue, en su momento, bastante hostil: “Creo que fracasó en su intento de hacer una filosofía cercana a la ciencia. Su libro sobre la relatividad nos causó hilaridad a los estudiantes de física hacia 1940”.⁷ Hostilidad nada extraña en ese ambiente científicista del que, de una manera más o menos explícita, nuestro autor está tomando distancia: entre una “metafísica científica”⁸ —bien fuera del estilo de Bunge, bien del de Sartre o Heidegger— y otro modelo de metafísica a la que podríamos llamar “poética”,⁹ García Bacca terminará decantándose notable-

⁶ “Las últimas lecturas de Gangotena antes de su muerte, en 1944, según sus amigos más cercanos [...] habrían sido *Ser y tiempo*, ensayo filosófico de Martin Heidegger, unos poemas de [Louis] Aragon, ciertas obras de Sartre y algunos trabajos científicos: *El principio de la relatividad y la teoría de la gravitación*, de Jean Becquerel y las teorías del físico [Minkowski]” (CASTILLO DE BERCHENKO 1992, 119). La traducción es nuestra.

⁷ Mario Augusto Bunge, comunicación personal por correo electrónico del 29 de julio de 2015.

⁸ Además de que toda “metáfora metafísica”, se constituye, a la base, con estructuras científicas (cf. v. gr. el análisis de estas en la *Teogonía* de Hesíodo que lleva a cabo en 1941B, 21-36), García Bacca hablará, años más tarde, de la posibilidad de una, estrictamente hablando, “metafísica científica” —posibilidad hecha real a manos de Sartre y de Heidegger (cf. GARCÍA BACCA 1955, 227)— que nos permite “tener del Ser un concepto claro, distinto, adecuado, científico, académico, dictionarístico” (GARCÍA BACCA 1955, 224).

⁹ A la “metafísica poética” llama García Bacca metafísica “en estado de flor” —y un representante de la misma, confrontado con Sartre y Heidegger, sería Valéry; reduciendo, con cierta malicia, los gruesos volúmenes de aquellos a un par de versos de aquel (cf. GARCÍA BACCA 1955, 227)—. Aunque, dicho sea de paso, no estaba en mucha disposición de juzgar quien, por aquel entonces, andaba ya componiendo una *Metafísica* que acabaría teniendo 519 pp. (García Bacca 1963) y que, inicialmente, estaba proyectada en varios volúmenes; si bien, cabe decir en su favor, él mismo terminaría aplicando sobre sí el juicio que anteriormente había hecho valer de Sartre y Heidegger: “García Bacca le decía al poeta [Vicente Gerbasi]: ‘Usted, en unos cuantos versos, expresa todo lo que yo he tratado de expresar en mi *Metafísica* de 500 páginas’” (SILVA 1983, 60).

Es muy posible que la expresión, nada común en nuestro autor —y empleada exclusivamente en el citado comentario— le fuera sugerida por Octavio Paz, quien, reseñando su traducción de *Los presocráticos* (JENÓFANES *et al.* 1943-1944), apunta a propósito de la filosofía de Empédocles: “García-Bacca [*sic*], en una aguda nota, observa que se trata de una ‘metafísica concreta’ (¿no sería más apropiado decir: poética?). [...] Su poema —con los fragmentos de Heráclito— inicia eso que llamaríamos ‘el pensamiento poético’, la visión directa del mundo. Es lástima que la traducción de García-Bacca [*sic*] se atenga más a la exactitud filosófica y filológica que a la temperatura poética del poema” (PAZ 1943, 60).

mente por la segunda —aunque las circunstancias académicas puedan llevar en ocasiones a aparentar que el perfil por el que se está decantando en sus trabajos sea más propio de la primera—.

El prólogo, ordenadamente dispuesto en tres partes, comienza dando un enfoque muy preciso de con qué tipo de filosofía se anda manejando —que, en definitiva, esta se trata de un *sentido total del universo*; de un “tipo” de ellos— y desde qué perspectiva lo está haciendo: en este caso desde *el punto de vista trascendental-vital de la hermenéutica histórica*; que, además, es ajeno a cualquier sistema de referencia conceptual por remitir esa idea de “sistema filosófico” a aquel otro par “verdad/falsedad” del que, justamente, va a tratar de desprenderse (cf. GARCÍA BACCA 1941A, 7-12).

La obra, de cariz *jánico* —al haberla compuesto nuestro autor *bizqueando*: “mirando hacia los filósofos y los físicos, siempre desde el punto de vista de la cultura general” (GARCÍA BACCA 1941A, 7)—, entronca de manera decisiva, ya en las primeras líneas de la segunda parte del prólogo de la misma, con la escisión declarada en otro prólogo más temprano —el de su *Introducción al filosofar* (1939)—: “No se trata de si la teoría de la relatividad es verdadera o falsa” (GARCÍA BACCA 1941A, 8); se trata, “inquietadoramente”, de *si es hermosa o fea* —de si lo es *ahora*, al proponernos *mirar las cosas y las ideas desde el punto de vista de la vida*—. Lo que implica, consecuentemente, que, al analizar el esqueleto ideal de dicha teoría con el fin de poner en claro su estructura y las conexiones de esta con la epistemología, los supuestos gnoseológicos que se nos brinden puedan desatar las sonrisillas malévolas en quienes todavía sigue vigente el problema de la verdad o la falsedad; para quienes todavía se vivían —y se viven— *como seres naturales dentro de la naturaleza*.

Desde la óptica de “sistema”, *sistemáticamente* —y valga la redundancia empleada por nuestro autor— dirán unos de aquella que es verdadera y otros que resulta falsa. Sin embargo, con una metáfora botánica —muy bergsoniana, por cierto— *desconecta* de inmediato la aparición en el panorama intelectual de dicha teoría con la clásica tensión onto-epistemológica: tan inoperante resulta decir que la teoría de la relatividad es verdadera o falsa, cuanto lo resultara cuestionar si lo fuera una nueva especie de planta que, repentinamente, hubiera aparecido sobre la faz de la tierra; que “otras flores habrían también brotado en [ella] si el viento hubiera traído otras semillas” (BERGSON 1911, 12). Ambas son una “espontánea creación” (GARCÍA BACCA 1941A, 8); bien lo sea del hombre, bien de la naturaleza.

Y lo determinante está en que esta *creación espontánea* no puede ser sojuzgada con los materiales epistemológicos habituales; pues la teoría de la relatividad nos exige replantear aquellos supuestos gnoseológicos caídos en desuso tras el abandono de una determinada percepción de la realidad, de un

“sistema” muy concreto de análisis de la naturaleza. La ruptura estriba en que “el problema de la verdad o falsedad no se plantea de igual manera para una ciencia entera que para una afirmación dentro de una ciencia ya constituida” (GARCÍA BACCA 1941A, 8). Cuestión que aquí nuestro autor lleva al extremo, convirtiendo todo “axioma” en no más que una “posición arbitraria” con independencia entre ellos —es decir, compatibles tanto con la afirmación como con la negación de los demás—.

Ello le lleva a postular una teoría del conocimiento desde el modelo mismo de la arquitectura —a “construir una ciencia según modelo arquitectónico” (GARCÍA BACCA 1941A, 9)— que sacrifique la axiomática clásica en favor de una *axiomática plástica*, de una *axiomática poética*; en definitiva, y discúlpese aquí la aparente incompatibilidad de términos que barrunta nuestro autor, un *sistema de axiomas* a la altura de los dictados de la *intuición artística*. Constituir una epistemología desde aquellos supone articularla, necesariamente, desde la *libertad de creación*.

Frente a la cantera de piedra, el plan del arquitecto posee libertad de crear no sólo la “multitud” de elementos, sino la “forma” de cada elemento o los diversos tipos de materiales concretos, y, además, someterlos a un plano y plan de conjunto, invención artística suya. Para ello ha tenido que deshacerse y prescindir de la forma natural de las cosas y de sus conexiones inmediatas. Y el plan de construcción no suele tener nada que ver con el plan natural de la estructura del átomo o las leyes físicas de unión entre moléculas o las de geodésica matemática y astronomía física (GARCÍA BACCA 1941A, 9)

Merece la pena incidir en esa distinción decisiva que permitirá desconectar “ser” y “verdad”, ontología de epistemología —al menos, claro está, en sus acepciones clásicas; que distan, no poco, de las acepciones que aquí García Bacca les está dando—: nada suele tener que ver, dice nuestro autor, el *plan de construcción* —de creación, de invención artística— con el *plan natural*. La desconexión primera es entonces, previamente a la prevista, entre “naturaleza” e “invención”; pero para que esta se produzca debe darse, consecuentemente, una acción: el arquitecto —el creador— ejerce su libertad en la transformación de la forma misma del objeto que crea, en cuanto este ejercicio implica una contraposición al desenvolvimiento que dicho elemento hubiera naturalmente tenido; pues por más años que pasaran las piedras en una cantera, jamás se alzarían estas, en *espontánea creación*, para edificarle un templo, pongamos por caso, a la victoriosa Atenea.

Esa edificación —esa invención artística del arquitecto— es aquí la determinante para aquella ruptura: “Un edificio de estilo nuevo no es verdadero o

falso; más bien él mismo crea, por el mero hecho de su presencia, la posibilidad de que otros edificios posteriores puedan llamarse verdaderos o falsos” (GARCÍA BACCA 1941A, 9). La novedad no cabe en ningún cuadro de clasificación epistemológica; no es una posibilidad que venga a sumarse a lo previsto, sino que es ella misma la que, rompiendo justamente aquello, abre la posibilidad de que, siempre sobre el tablero de una ciencia ya constituida, se den esos juegos de lenguaje, ese puro nominalismo, al que aquí reduce nuestro autor las categorías de “verdadero” y “falso”.

Pero la arquitectura del modernismo no es más verdadera —o más falsa— que la del gótico; sino que, porque sencillamente un día hubo, por espontánea creación de un arquitecto, un edificio de estilo nuevo, hoy podemos dar cabida en ese cuadro de clasificación que es el “gótico” o el “modernismo” a todos los edificios que pretendan ser tales —y darles consecuentemente a aquellos el calificativo, póngase por caso, de *verdaderamente góticos* y *falsamente modernistas*—. En resumidas cuentas: la verdad y la falsedad son atributos que precisan ser *apellidados* —deben ser contextualizados dentro de un determinado *linaje*— y, consecuentemente, no pueden ser aplicados como juicio en el surgimiento de espontaneidades, novedades, originalidades —en la constitución de nuevas familias—.

Toda original obra de arte no es, en cuanto tal, ni verdadera ni falsa. Es “norma”. Y la norma en sí y en cuanto tal está más allá de los aspectos de verdad y falsedad. O si nos empeñamos en conservar, por idolatría verbal, alguna de estas palabras, habrá que decir con Kant que una norma en cuanto tal posee verdad trascendental, es condición de posibilidad para que otras cosas puedan tener verdad “óptica” (GARCÍA BACCA 1941A, 9)

Si toda original obra de arte “*aparece como ‘norma’, dechado y modelo, flor y nata*” (GARCÍA BACCA 1943, 7), es porque el dominio de lo estético no se constituye con esencias ni conceptos universales sino con “valores” y un valor jamás se encuentra “en una materia concreta por unión *esencial*, sino simplemente *de hecho*” (GARCÍA BACCA 1990, 186). Los valores no son *conceptos universales* con su consecuente necesidad de individuación en casos y cosas concretas: los valores son independientes de la realidad; y consecuentemente de su verdad de tipo “óptico”. Por ello, dice García Bacca, si nos empeñamos en mantener ese nominalismo vacío podríamos hablar a lo sumo de “verdad trascendental”: de esa posibilidad de organización de lo real según plan suyo; “resultando tal organización de lo real por el valor algo absolutamente artificial, innatural, extraesencial” (GARCÍA BACCA 1990, 189). No hay nada que pudiera ser calificado de “gótico” sin la espontánea creación de ese estilo que posibilita

que aquellos elementos —bien sea un edificio, una pintura o hasta una persona— puedan ser calificados como tales.

Los valores aparecen como “norma” cuando los ponemos de *realce*, cuando *realzamos su trascendencia*: cuando desenraizamos una idea de su oficio esencial dejándole únicamente esas *sutiles y aéreas raíces*; cuando le libramos de su esclavitud categorial en favor de esa “tendencia hacia un conjunto de objetos, como hacia su natural *humus* o tierra de nacimiento y desarrollo” (GARCÍA BACCA 1943, 6). Por ello, dice García Bacca, “la física moderna no es ‘ciencia natural’, es ‘arte’” (GARCÍA BACCA 1941A, 10). Y lo es porque su manera de proceder es idéntica a la del arte en general y a la de la arquitectura en particular: no sólo crea la “multitud” de elementos sino la “forma” de cada uno de ellos, sometiéndolos a un *plano y plan de conjunto*, a una *invención artística suya*.

Todas las ciencias modernas son, en rigor, “artes”, artes intelectuales, reconstrucción —según plan original (el *Entwurf*, de Kant) y originario del hombre en cuanto trascendental—, de lo real que, frente a tal plan categorial, se presenta como puramente dado, como material en bruto; de manera que los aspectos definidos, presentados y hasta descaradamente ostentados por lo natural en su estado de inocencia óptica, no cuentan sin más para la ciencia-arte; se han respecto de ella como las piedras y troncos frente al plan del arquitecto (GARCÍA BACCA 1941A, 10)

Por ello ya no puede tener vigencia una verdad que deba constituir una suerte de adecuación con lo real, “tal cual anda por ahí a sus anchas y sin respecto al hombre” (GARCÍA BACCA 1941A, 10). La verdad sólo puede ser, si queremos conservar —por *idolatría verbal* o por lo que sea— el término, de tipo “trascendental”. Y esa verdad trascendental es, para García Bacca, la belleza: la verdad propia de las obras de arte. De ahí su inquietud por la misma al mirar ahora las cosas y las ideas *desde el punto de vista de la vida* —al mirar la realidad *respecto al hombre*: no pudiendo pasar largo rato sin observar en el espejo qué cara hace su tipo mental y su vida humana—.

El gran Galileo, dice García Bacca, se equivocó lastimosamente al creer que lo real está, por esencia, escrito en caracteres matemáticos; lo matemático es tan solo un *plan* (*Entwurf*) que el hombre impone a la realidad; la lengua en la que le obliga a hablarle. “Plan” frente a “esencia” constituirá entonces el nuevo cimiento epistemológico desde el que discernir qué sea verdadero y qué falso: frente a *intuición eidética*, “experimento” — “‘plan sistemático’ de reformar lo real de tal manera que lo real [...] sirva solamente de ‘material en bruto’ a elaborar y sistematizar según un ‘plan’ que no es ‘esencia’ de lo real” (GARCÍA BACCA 1941A, 10). Lo verdadero es aquello que, *realverdaderamente*, satisface aquel plan —su éxito o su fracaso—.

Es aquí cuando, para escándalo de Heidegger, la verdad de la técnica y la verdad de la obra de arte se confunden en García Bacca: ambas son la manera en la que cada tipo de vida elabora lo real desde la constitución de invenciones que satisfacen *epocalmente* a una cultura —siendo justamente en ello donde estriba su verdad—; creaciones que terminarán irremediablemente *desmodadas* cuando ya no satisfagan ese cumplimiento. Lo decisivo es el descubrimiento, por parte de ambas, de que “lo real [...] es, en amplísimos límites, masa amorfa; [...] algo amasable, moldeable y dúctil frente a los ‘planes’” (GARCÍA BACCA 1941A, 11) —sean estos del tipo que sean—. Lo real es *barro ontológico*, con independencia de que con él terminemos por hacer un cuenco para la sopa o uno de los andarines de Giacometti. Es la base primera de una transformación epistemológica donde la concordancia entre *la física y lo físico* no resultará ya un problema.

Luego, que “lo real no tiene ‘esencia’, no es diamante o piedra cristalizada esencialmente en un tipo fijo ideal, cortante en definiciones y según definiciones, sino materia-masa que se presta como ‘material’ a ideales construcciones” (GARCÍA BACCA 1941A, 11), es la base que ciencia y arte comparten. Disciplinas que nuestro autor llega aquí a sintetizar en sólo una: “ciencia-arte” —*ciencia en plan constitutivo de lo real*—. Sin embargo, en la citada fusión, no es el arte el que pierde terreno sino justamente el que lo gana. Aquello que García Bacca está llevando a cabo es lo enunciado en las últimas páginas de su *Invitación a filosofar*: “re-vivir y renacerse y renacer todo lo científico en el Arte” (GARCÍA BACCA 1940, 261). La vida humana está aquí decantándose por esa *posibilidad existencial supracientífica* que es el arte —posibilidad que no constituye un límite superior: continúa habiendo también siempre en toda vida una *posibilidad existencial supraartística*—.

Lo decisivo ahora, apunta García Bacca al final de la segunda parte del prólogo que da título a este trabajo, es que el problema de la concordancia “verdad” y “realidad” ha quedado desplazado al terreno epistemológico de cariz científico —consecuentemente, no es un problema que afecte ya ni al conocimiento filosófico ni al artístico—. La solución al mismo, para él, estriba en Kant *y sólo en Kant*; pero no será aquí el tema que le inquiete pues según afirma “para que la solución kantiana adquiera toda su fuerza es preciso haber ‘vivido’ de antemano el tipo moderno de ‘ciencia-arte’” (GARCÍA BACCA 1941A, 11); es decir, es preciso haber hecho *revivir, renacerse y renacer todo lo científico en el Arte*. El conocimiento artístico cobra entonces una centralidad determinante en el periplo que venimos estudiando de nuestro autor, cuyas obras van dirigidas “a excitar en el lector esta vivencia ‘creadora’, experiencia preliminar e insustituible para justipreciar la teoría kantiana del conocimiento” (GARCÍA BACCA 1941A, 11) y, consecuentemente, terminar por hacer renacer todo lo filosófico y todo lo científico en el Arte.

Yo quisiera [...] poner a todos al alcance o a la altura ideológica en que se halla la teoría de la relatividad, pues se encuentra colocada en la altura, propia y suprema, del hombre en cuanto artista y creador del universo en que Dios nos puso, como dice la Biblia, no para “mirones”, sino para que lo “trabajemos”, para hacer de él una obra de arte humano, de arte humano intelectual. Y en premio de esta re-creación de lo real, la naturaleza nos ha dado ese fruto portentoso, imprevisible de la técnica moderna.

Las artes científicas son “palacio” del hombre: las ciencias-a-lo-natural, selvas vírgenes en que vive perdido. / Y, en definitiva, se tratará del tipo de vitalidad de cada uno sentirse bien viviendo a lo salvaje o a lo “Señor del universo, creador del cielo y de la tierra”.

Dios nos hizo a su imagen y semejanza, es decir, dioses: y las “artes científicas” son la manera de hacer ciencia los “dioses” humildes que, si queremos, podemos ser los “hombres” (GARCÍA BACCA 1941A, 12)

3. “EL SER ES DE PLÁSTICO”

La ruptura real que en el pensamiento de García Bacca se había producido hacia los años treinta del pasado siglo con sus estancias en Múnich, no era sencillamente con un modelo determinado de pensamiento —que también— sino con una manera muy concreta de producir el mismo: cual “único sistema de pensamiento, [...] única verdad en filosofía; [...] único lenguaje en que expresarse y entender y darse a entender, [...] único cuerpo de doctrina sinceramente, concienzadamente, vivible” (GARCÍA BACCA 1982, 5). El quiebro sería con aquello que García Bacca llamaría “*monopolio* de verdad, veracidad y sinceridad filosóficas” (GARCÍA BACCA 1982, 5) —*comodidad* vital y lingüística—. De ahí su interés por salvar un pluralismo que culminaría, ya a mediados de los cuarenta, en esa noción de “tipo” de vida: ese “descubrimiento simbólico, indirecto y alusivo [—*metafórico*, diríamos—] de [cada] original y propia manera de vivir el universo” (GARCÍA BACCA 1964, 7).

Desde esta nueva perspectiva, y tras “seguir el curso de física teórica y experimental en formulación newtoniana” (GARCÍA BACCA 1982, 5), García Bacca entendió que aquello que se contenía en el prólogo a la segunda edición de *Crítica de la razón pura* era una teoría del conocimiento capaz de dar razón del nuevo *factum* físico-matemático iniciado en el Renacimiento —“las categorías hacían realmente posible tal tipo de ciencia y experiencia (aparatos y experimentos)” (GARCÍA BACCA 1982, 5)—; “todo lo cual y lo a ello secuente y afín no podía ni explicarse ni obtenerse con esotros procedimientos y enseres mentales de esencia-existencia, potencia-acto, materia-forma, sustan-

cia-accidente” (GARCÍA BACCA 1982, 5). Por tanto, todas aquellas *vaguedades conceptuales* realmente inoperantes mostraban, y así lo entendió nuestro autor, la *necesidad de otra teoría del conocimiento* que sustituyera el concepto clásico de “esencia” por el novedoso de “proyecto” (*Entwurf*); se hacía necesario un cambio de “categorías” que, en consecuencia, implicaba la imposibilidad de trazar un mapa único y metalingüístico de la razón.

Sólo podremos entender la elección —operada por García Bacca en el prólogo que nos ocupa pero inicialmente en el de su *Introducción al filosofar* (1939)— por el par “belleza/fealdad” frente al de “verdad/falsedad”, si tomamos conciencia de que *el punto de vista trascendental-vital de la hermenéutica histórica* en el que García Bacca nos está colocando asume una concepción *plástica* de la realidad —amasable, moldeable, dúctil— y que, en consecuencia, sólo el arte es capaz de poner en práctica aquel proyecto gnoseológico kantiano: que el *hombre en cuanto trascendental* —y García Bacca está siendo aquí terriblemente agudo al hacer caer lo de “sujeto”— sea capaz de reconstruir, de transformar, de *transustanciar*, según *plan* (*Entwurf*) lo real que, como *material en bruto*, nos ha sido entregado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, H. 1911, "Vérité et réalité", W. JAMES, *Le pragmatisme*, Paris: Flammarion, 1-16.
- BURNEO, C. 2017, *Acrobacia del cuerpo bilingüe: la poesía de Alfredo Gangotena*, Leiden: Almenara.
- CASTILLO DE BERCHENKO, A. 1992, *Alfredo Gangotena, poète équatorien (1904-1944) ou l'Écriture Partagée*, Perpignan: Presses universitaires de Perpignan.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1940, *Invitación a filosofar*. vol I: *La forma del conocer filosófico*, México: La Casa de España en México.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1941A, *Filosofía de las ciencias: Teoría de la relatividad*, México: Séneca.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1941B, *Tipos históricos del filosofar físico: desde Hesíodo hasta Kant*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1943, *Sobre estética griega*, México: Imprenta Universitaria.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1953, "Prólogo a la proyectada edición de las obras de Alfredo Gangotena", *Letras del Ecuador*, 84: 3-4, 13.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1955, "Comentarios a la 'Esencia de la Poesía' de Heidegger (I)", *Revista Nacional de Cultura*, 112-113: 220-34.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1962, *Filosofía de las ciencias: la física*, Caracas: Instituto Pedagógico.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1963, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1964, *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1982, "Autobiografía intelectual", *Anthropos*, 9: 4-10.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1985, *Parménides · Mallarmé; Necesidad y Azar*, Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA BACCA, J. D. 1990, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA BACCA, J. D. 2000, *Confesiones: autobiografía íntima y exterior*, Rubí (Barcelona)–Caracas: Anthropos–Universidad Central de Venezuela.
- JENÓFANES, *et al.* 1943-1944, *Los presocráticos*. Traducción, prólogo y notas de J. D. García Bacca, 2 vol., México: El Colegio de México.
- PAZ, O. 1943, "Los presocráticos", *El hijo pródigo*, 7: 60.
- SILVA, L. 1983, *Ensayos temporales: poesía y teoría social*, Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- VITERI, O. 2007, *Memorias*, Quito: Trama.

Brúixola filosòfica

VICENT PICÓ
Universitat de València

La filosofia de la teoria quàntica

The philosophy of quantum theory

Rebut: 16/9/22. Acceptat: 1/11/22

Resumen: La teoria quàntica representa una de les fites més importants de la història de la ciència del segle XX, tant pel que fa a les seues implicacions teòriques i tecnològiques com pel que fa als problemes conceptuals que planteja la seua interpretació. Aquest article constitueix una revisió de les propostes interpretatives del formalisme quàntic d'ençà que la teoria es va axiomatitzar a les acaballes de la dècada dels anys 20 del segle passat. Aquestes propostes incideixen en problemes filosòfics com la no-localitat, l'indeterminisme, la probabilitat o el realisme científic, per a cadascun dels quals s'ofereix una resposta temptativa a partir de la interpretació del formalisme corresponent.

Abstract: Quantum theory represents one of the most important milestones in the history of science in the 20th century, both in terms of its theoretical and technological implications and in terms of the conceptual problems posed by its interpretation. This article constitutes a review of the interpretive proposals of the quantum formalism since the theory was axiomatized at the end of the decade of the 20s of the last century. These proposals rise philosophical problems such as non-locality, indeterminism, probability or scientific realism, for each of which a tentative answer is offered based on the interpretation of the corresponding formalism.

Palabras clave: Teoria quàntica, problema de la mesura, variables ocultes, molts mons, col·lapse objectiu.

Keywords: Quantum theory, measurement problem, hidden variables, many worlds, objective collapse.

LES FITES ASSOLIDES per la filosofia de la ciència durant el segle XX no es podrien entendre sense els avenços de la física teòrica de les primeres dècades del segle passat. Les dues gran revolucions en les teories de la física fonamental, ço és, el naixement de la teoria quàntica al voltant de l'any 1900 i de la teoria de la relativitat especial proposada per Albert Einstein l'any 1905, compten com a dos moments històrics que expliquen el desenvolupament de la reflexió filosòfica sobre la ciència i, en particular, sobre les ciències físiques.

D'una banda, la naixent teoria quàntica va permetre explicar fenòmens com la radiació de cos negre (1900), l'efecte fotoelèctric (1905) o l'estabilitat atòmica (1913), però no va ser fins la dècada dels anys 20 que es va aconseguir una formalització de la teoria. Werner Heisenberg (1925) i Erwin Schrödinger (1926) van proposar la mecànica matricial i la mecànica ondulatoria, respectivament, com a teories que superaven la mecànica newtoniana de partícules i explicaven els fets experimentals observats. John von Neumann (1932/1955) va axiomatitzar totes dues teories en un únic formalisme, tot demostrant l'equivalència de les seues prediccions empíriques (cosa que ja havia mostrat Schrödinger el mateix any de la publicació de la seua teoria).

D'altra banda, la teoria de la relativitat especial va suposar una extensió de la teoria electromagnètica de James C. Maxwell, tot suposant una revisió de les transformacions de Galileu utilitzades en la mecànica newtoniana. Aquestes van ser substituïdes per les transformacions de Lorentz per tal de mantenir la invariància de les lleis de l'electromagnetisme, amb la qual cosa la mecànica newtoniana va deixar el seu lloc a la mecànica relativista, i la visió de Newton de les lleis de la dinàmica con un balanç entre forces va deixar el seu lloc a una visió geomètrica de les interaccions en l'espai-temps.

Aquests dos canvis teòrics, coincidents en el temps, van provocar, al seu torn, una revolució conceptual. La idea d'espai i temps absoluts, així com la de simultaneïtat, van ser abandonades en favor d'una idea relativa d'espai-temps en quatre dimensions (tres dimensions espacials i una de temporal). La separació entre subjecte i objecte, típica de les teories clàssiques fins a les acaballes del segle XIX, va quedar en entredit, ja que les partícules subatòmiques tenien comportaments difícils d'explicar sota el paraigua de les teories físiques anteriors. Aquestes partícules exhibien, ara i adés, comportaments teòricament incompatibles, sotmetent-se al que es coneix com a la dualitat ona-partícula. Niels Bohr (1934/1988) explica aquest fet tot canviant de marc conceptual, defensant el fenomen de la complementarietat, segons el qual, en la nova física és impossible fer una descripció, al mateix temps, causal i espai-temporal de les propietats físiques d'un objecte i de la seua evolució.

Totes aquestes noves idees van configurar un primer terç del segle XX en el qual la filosofia de la ciència va oscil·lar entre una posició definidament po-

sitivista i una visió instrumentalista (si no idealista) de les teories científiques. Deixant de banda la història de les teories de la relativitat especial i general, i com això afecta als conceptes d'espai i temps, i al concepte de causalitat, em centraré en aquestes pàgines en les conseqüències de la teoria quàntica pel que fa a la filosofia de la física, des de la seua formulació fins a l'actualitat, fent èmfasi en els debats actuals i en les perspectives de futur de la filosofia de la teoria quàntica.

Cal aclarir, en primer lloc, una qüestió terminològica. És habitual parlar del problema de la radiació de cos negre, de l'efecte fotoelèctric i del model de l'àtom d'hidrogen de Bohr, com a problemes de la *vella* teoria quàntica, o de la teoria quàntica *tout court*. La teoria axiomatitzada per von Neumann sol rebre el nom de mecànica quàntica, doncs compta com una teoria que reuneix la mecànica matricial de Heisenberg i la mecànica ondulatoria d'Schrödinger en un únic formalisme. La generalització d'aquest formalisme a una descripció covariant Lorentz es coneix com a teoria quàntica de camps, i és una teoria quàntica relativista en la qual les partícules puntuals són substituïdes per camps com a entitats fonamentals de l'ontologia de la teoria. En endavant, faré servir l'expressió 'teoria quàntica' per a referir-me a qualsevol d'aquestes teories i, quan siga convenient, faré explícita la distinció entre la mecànica quàntica (de partícules, no relativista) i la teoria quàntica de camps (relativista).

La teoria quàntica és, possiblement, una de les teories més exitoses de la història de la ciència. Permet, per exemple, fer el càlcul de la càrrega de l'electró amb una precisió enorme, compatible amb la seua mesura experimental. Constitueix, a més, el fonament de moltes de les aplicacions tecnològiques que han permès el progrés de la societat a un ritme que no podria haver-se imaginat fa només un segle. La tecnologia dels semiconductors, bàsica per a la fabricació dels microxips que fan funcionar tots els aparells electrònics arreu del món, la física nuclear aplicada a la generació d'energia o al diagnòstic i el tractament en medicina, o els grans avenços en la teoria de l'estat sòlid i el descobriment i disseny de nous materials, són només uns exemples de l'èxit predictiu, científic i tecnològic, que ha tingut la teoria quàntica d'ençà que es va proposar. No obstant això, una cosa és l'èxit en la predicció i en la aplicació tecnològica, i una altra cosa és la comprensió de la realitat que la teoria proporciona. En aquest segon aspecte, la teoria quàntica és coneguda per constituir una font inexhaurible de problemes conceptuals, contradiccions i, si més no, paradoxes, que fan de la seua interpretació una tasca complexa. No existeix un consens sobre què és allò que la teoria quàntica ens diu sobre el món ni sobre quina és la forma adient d'interpretar el seu formalisme.

Aquest comportament, exitós quant a l'aplicació tecnològica, però sense una base sòlida per a la comprensió dels conceptes que fa servir, suposa el

punt de partida idoni per a l'activitat filosòfica i, per aquest motiu, els debats sobre la interpretació de la teoria quàntica han sigut constants al llarg de tot el segle xx i principis del segle XXI. La filosofia de la física ha tingut, de fet, durant molt de temps, la qüestió quàntica com un dels eixos centrals sobre els quals ha desenvolupat la seua activitat. Només les reflexions sobre els conceptes d'espai i temps i la seua relació amb les teories de la relativitat especial i general, han gaudit d'una dedicació gairebé comparable a la que els filòsofs de la física han dedicat a la teoria quàntica.

Pel que fa a la relació entre disciplines, també ha sigut constant el diàleg entre la comunitat de físics i la de filòsofs de la física (la majoria d'ells, al seu torn, físics de formació). En aquesta convivència també han participat, ara i adés, els metafísics, doncs moltes de les qüestions que es plantegen en el debat interpretatiu de la teoria quàntica tenen inevitablement un caire metafísic. De fet, la disciplina coneguda com a metafísica de la ciència (SCHRENK 2016) naix com a resposta a alguns dels problemes plantejats des de les teories de la física a la metafísica en general. Hi ha qui pensa que la metafísica deu informar la ciència per tal que aquesta elabore les seues teories amb les restriccions metafísiques adients; també hi ha qui pensa, contràriament, que la ciència és qui deu informar la metafísica i que tota teoria metafísica deu tenir en compte allò que les teories més exitoses de la ciència afirmen. Per exemple, en l'àmbit de la teoria de la relativitat especial, sembla que no és possible reconciliar una posició presentista respecte del concepte de temps (segons aquesta concepció, allò que existeix realment són només els objectes i esdeveniments presents) amb la relativitat de la simultaneïtat que s'obté com a conseqüència dels postulats de la teoria de la relativitat especial. Per tant, si hom defensa que la ciència ha d'informar la metafísica, cal abandonar el presentisme com a posició metafísica envers el temps i defensar, per exemple, una visió eternalista (segons la qual tots els esdeveniments, passats i futurs, així com els presents, tenen la mateixa existència real). Qui defense la posició alternativa, segons la qual la metafísica és prèvia a la física, la incompatibilitat entre presentisme i relativitat especial es resoldria renunciant a la teoria de la relativitat especial, si bé no caldria abandonar-la tota ella sinó únicament trobar una forma alternativa d'interpretar-la o canviar algun aspecte fonamental del qual es deriva la contradicció amb el presentisme.

En la pràctica, hi ha que defensa una posició intermèdia (ESFELD 2007): la física i la metafísica han d'informar-se mútuament, de manera que els nostres prejudicis metafísics, que parteixen, per exemple, del sentit comú, o d'altres teories científiques, són la base sobre la qual és possible construir i interpretar una determinada teoria científica. En aquest sentit, la metafísica és prèvia a la física. Per un altre costat, allò que la teoria científica diu sobre el món, una

vegada interpretat el seu formalisme, imposa una sèrie de restriccions sobre quin ha de ser el conjunt d'afirmacions metafísiques que podem defensar i, en particular, l'ontologia del món segons el descriu la teoria. És a dir, les nostres pressuposicions metafísiques determinen *de què* parla la teoria, mentre que la teoria determina *com és* això de què la teoria parla. Aquesta visió és compartida, per exemple, per Michael Esfeld (2014) i Valia Allori (2013), defensors d'una posició coneguda com ontologia primitiva.

EL PROBLEMA DE LA MESURA

En aquesta secció introduiré el problema de la mesura, tant des del punt de vista històric com metodològic. És un problema central en la història de la teoria quàntica perquè apareix en la formulació dels postulats de la teoria segons els entenia von Neumann l'any 1932. En aquella formulació, hi ha postulats que són semblants als d'altres teories de la física (en particular, als de la mecànica clàssica de partícules), mentre que n'hi ha un, el postulat de la mesura, que no té anàleg en les teories anteriors, pel fet que inclou a l'agent o l'observador com a element a descriure per la pròpia teoria.

La mesura com a concepte teòric no és a aliè a la física anterior a l'any 1900, però jugava un paper completament independent de la teoria en qüestió. La mesura física serveix per a contrastar prediccions i fer observacions, de manera que constitueix un lligam entre l'observador i allò observat. Sense mesura no és possible portar a terme cap contrastació empírica. Tanmateix, la descripció de l'acte de mesurar no resta inclosa en el formalisme de la teoria, ans al contrari, n'és un prerrequisit: cal pressuposar que és possible fer mesures que ens permeten contrastar les nostres prediccions. Què compte com a mesura o observació i què no, dependrà, no tant de la teoria i del seu formalisme, com de la disponibilitat tecnològica, de la precisió desitjada o de l'objectiu pràctic que es pretén assolir. Per tant, no és la noció de mesura que és aliena a la manera de fer ciència fins al segle XIX, sinó el rol específic que juga en el formalisme quàntic d'ençà de la formulació de Von Neumann de la teoria quàntica. Per aquest motiu, en aquesta secció cal revisar aquesta formulació per tal de determinar on apareix l'acte de mesurar i, el que és més important, entendre per què és (o pot ser) problemàtic i, si és possible, trobar-ne la interpretació més adient.

La formulació de la teoria quàntica per part de Von Neumann està estructurada en postulats, que pretenen servir de punt de partida per a la deducció de tots els fenòmens observats en aquell temps i, al mateix temps, fer entendre l'equivalència de les teories de la mecànica matricial i de la mecànica ondulatòria formulades per Heisenberg i Schrödinger pocs anys abans.

El primer postulat estableix que l'estat d'un sistema físic ve descrit per un vector d'estat, que és un objecte matemàtic pertanyent a un espai de Hilbert. A la representació d'aquest vector d'estat en una determinada base se la sol anomenar funció d'ona. El segon postulat estableix que els observables de la teoria venen representats per operador lineals autoadjunts dins d'aquell mateix espai de Hilbert.

Els dos primers postulats no tenen un contingut estrany a la forma típica d'axiomatitzar una teoria científica. Per exemple, els postulats anàlegs de la mecànica clàssica de partícules estableixen, d'una banda, que l'estat d'una partícula ve descrit per un punt en l'espai de fases (si fem servir el formalisme hamiltonià de la mecànica clàssica) i les magnituds observables venen descrites per funcions reals de variables reals. És a dir, per a descriure l'estat d'una partícula i les seues propietats, cal un espai matemàtic (sigués l'espai de Hilbert en la teoria quàntica, o l'espai de fases en la teoria clàssica) i un objecte definit sobre ell (operadors autoadjunts en l'espai de Hilbert, o funcions en l'espai de fases). Un exemple senzill de descripció d'una propietat d'una partícula en totes dues teories seria la seua posició. En la teoria clàssica, la posició ve descrita per les funcions *coordenades*, que depenen d'un sistema de referència triat, que assignen a cada punt de l'espai de fases un conjunt de valors numèrics: la posició de la partícula vindria representada per aquests valors. En la teoria quàntica, l'operador posició no assigna un conjunt de valors numèrics a cada vector de l'espai de Hilbert sinó que assigna un valor esperat (que és un valor numèric) i un conjunt de valors numèrics complexos (que són projeccions sobre vectors propis) associats a un altre conjunt de valors numèrics reals (que són els valors propis de l'operador).

Per tal de simplificar la descripció, una partícula quàntica en un determinat estat representat per un vector d'un espai de Hilbert, podria tenir la seua posició representada pels valors numèrics, posem per cas, $1/\sqrt{2}$, $i/\sqrt{2}$ i 0, associats al seu torn als valors numèrics 1, 2 i 3, per exemple. Com cal entendre aquesta assignació de valors numèrics a un operador pel que fa a un determinat estat? Els tres valors reals (1, 2 i 3) representen posicions físiques genuïnes en les quals es pot trobar la partícula. Caldria mesurar-los en alguna unitat física (per exemple, en metres). En canvi, els altres tres valors numèrics, no poden representar valors possibles de la posició de la partícula perquè no són, en general, valors reals (el segon d'ells pren un valor imaginari pur, amb la unitat imaginària $i=\sqrt{-1}$ al numerador). Són coeficients que s'interpreten com a amplituds de probabilitat en el sentit següent: el càlcul del seu mòdul al quadrat dóna com a resultat la probabilitat de trobar a la partícula en la posició associada a cada valor. Per exemple, si calculem el mòdul al quadrat dels tres valors numèrics de l'exemple proposat, obtenim $1/2$, $1/2$ i 0. Per tant, podem

dir que la partícula descrita pel vector de l'espai de Hilbert té una posició que val 1 amb una probabilitat $1/2$, val 2 amb una probabilitat $1/2$ i val 3 amb una probabilitat 0.

El tercer postulat introdueix l'equació d'Schrödinger com a descripció de l'evolució temporal d'un estat d'un sistema quàntic. L'evolució descrita per l'equació és unitària i, per tant, determinista. Conegut l'estat d'una partícula en un determinat instant de temps, és possible calcular quin serà el seu estat en un instant diferent (passat o futur). L'anàleg clàssic al tercer postulat és la segona llei de la dinàmica de Newton o, en els formalismes lagrangiana i hamiltoniana, l'equació d'Euler-Lagrange i les equacions de Hamilton, respectivament.

El quart postulat o postulat de la mesura és el més conflictiu quant a la seua interpretació i manca d'anàleg clàssic. Estableix que, quan hom mesura un sistema quàntic, la seua evolució temporal deixa d'estar regida per l'equació d'ona d'Schrödinger i segueix unes directrius diferents: si es mesura l'observable sobre el sistema, el valor obtingut per a aquest observable serà un dels seus valors propis (recordem, els valors 1, 2 i 3 de l'exemple) amb una probabilitat determinada pel mòdul al quadrat dels coeficients associats als vectors propis de l'operador lineal corresponent. L'evolució, en aquestes condicions, deixa de ser unitària i es torna indeterminista, i se sol dir que la funció d'ona associada a l'estat del sistema col·lapsa. Tot el que la teoria quàntica pot dir és quins valors es poden obtenir i amb quina probabilitat. A més, després de la mesura, l'estat de la partícula canvia de manera que una nova mesura del mateix observable donaria com a resultat el mateix que s'hagués obtingut, ara amb una probabilitat igual a 1.

El postulat de la mesura és conflictiu per diverses raons. En primer lloc, estableix una evolució temporal que no és determinista, en conflicte amb les lleis d'evolució conegudes de les teories clàssiques. A més, això provoca que els sistemes quàntics tinguen un comportament dual: de vegades es comporten com prediu l'equació d'Schrödinger, que és determinista, i de vegades es comporten de forma *abrupta*, canviant el seu estat a un estat propi de l'observable que ha estat mesurat. Aquest canvi discontinu s'anomena habitualment col·lapse. En segon lloc, aquesta dualitat té lloc quan es produeix una mesura, però la mateixa teoria i el seu formalisme no proporcionen un criteri per establir en quin moment s'ha produït. Al contrari, sabem que quan es produeix una mesura, l'evolució no és unitària; però tot el que sabem de la mesura és que això és precisament el que provoca. Una conseqüència d'aquesta arbitrarietat en la definició de mesura és que podem definir un acte de mesurar en escales ben diferents. Això ho va fer constar Schrödinger en el seu famós exemple del gat (1980): si descrivim la mesura des del punt de vista del gat, el flascó amb el verí estarà trencat o no trencat i, per tant, el gat estarà viu o mort, però si fem la descripció des del punt de vista d'un observador extern, fins que no faça la

mesura, l'estat del sistema 'flascó + gat' no canvia de forma abrupta i segueix l'evolució determinista donada per l'equació d'ona. El gat no es troba, encara, en un estat definit i per tant, no està ni viu ni mort.

Aquesta descripció, com se segueix de l'exemple del gat d'Schrödinger és clarament insatisfactòria. L'objectiu d'Schrödinger no era mostrar que podien existir gats que no estaven ni vius ni morts sinó que aquesta conseqüència no desitjada del postulat de la mesura mostrava la seua incorrecció o, si més no, que calia interpretar-lo d'una manera diferent a la forma en què s'interpretava habitualment.

La història de la filosofia de la física, pel que fa a la interpretació de la teoria quàntica, des de la publicació de l'obra de von Neumann fins a l'actualitat és la història de la recerca d'una interpretació satisfactòria del postulat de la mesura, o, si això no és possible, la proposta de la seua eliminació. El comportament dual que es deriva d'aquest postulat i les seues conseqüències (la dualitat ona-partícula, les relacions d'incertesa o d'indeterminació, etc.) són elements que cal tenir en compte en una proposta d'interpretació del formalisme quàntic, i a això dedicaré la resta de l'article, per tal de revisar quines han sigut les propostes de solució des dels anys 30 fins a arribar a les propostes que tenen major acceptació en l'actualitat. Si bé cal dir que actualment no existeix un consens sobre *quina* és la interpretació correcta de la teoria, sí existeixen punts d'acord sobre quins ingredients hauria de tenir i quins problemes hauria de resoldre.

Per tal de presentar aquestes interpretacions, cal afegir abans un element a la discussió, l'origen del qual es troba en la dècada dels anys 80 del segle passat i és, per tant, relativament recent, com és la teoria de la decoherència. És una teoria, en principi, independent de qualsevol interpretació, i que il·lumina el problema de la mesura des d'una perspectiva que no tenien els pares de la teoria quàntica i que, per tant, serveix per a exposar les actuals interpretacions de la teoria i per a revisar les primeres interpretacions que s'oferiren poc després de la seua formulació.

LA TEORIA DE LA DECOHERÈNCIA

La teoria de la decoherència¹ és una troballa feta per Wojciech Zurek l'any 1981, encara que les seues idees es poden trobar també en alguns escrits de Heinz-Dieter Zeh (1970). La idea fonamental del seu projecte era la següent: el postulat de la mesura és problemàtic perquè no estableix, d'una vegada i per totes, en què consisteix l'acte de mesurar i, per tant, deixa oberta

¹ Pot trobar-se una exposició detallada de la teoria de la decoherència en Schlosshauer (2007).

l'aplicació del postulat a diferents nivells de detall fins al punt de fer-lo, fins i tot, dependent de la decisió arbitrària de l'observador. En altres paraules, un sistema físic evolucionarà d'una forma si ningú l'observa i ho farà d'una altra forma si és observat, independentment de les interaccions d'aquest sistema amb altres sistemes físics del seu entorn. Aquesta descripció poc intuïtiva del que prediï el postulat de la mesura es pot evitar si s'elabora una *teoria de la mesura*, és a dir, si hom troba una caracterització de l'acte de mesurar que determine de manera precisa en què consisteix aquest acte: quan es produeix una mesura, com i per què. L'aplicació del quart postulat dependria, en aquest cas, de les condicions físiques de l'experiment i no de cap acte voluntari i conscient de l'observador.

Zurek proposa una descripció de l'acte de mesurar tot afegint l'entorn del sistema al problema inicial format per sistema quàntic i aparell de mesura (o observador). Si separem en tres parts allò que volem descriure (observador, sistema quàntic i entorn), aleshores és possible caracteritzar l'estat d'un sistema, no només lligat per la interacció amb l'observador, sinó, i de manera més radical, també amb el seu entorn (l'aire, les molècules properes, les parets de l'habitació, altres sistemes físics que hi haja a prop). Zurek va mostrar que, per a sistemes macroscòpics, la interacció del sistema amb el seu entorn és enorme i no pot ser eliminada de la descripció, doncs un sistema macroscòpic es caracteritza habitualment per romandre en equilibri termodinàmic i mecànic amb allò que l'envolta. No és possible, ni tan sols conceptualment, descriure un sistema macroscòpic sense referència a la interacció que té amb el seu entorn. Aquest lligam d'un sistema macroscòpic amb el seu entorn provoca que, de manera efectiva, la mesura d'un sistema quàntic es produïska, en tot cas, abans que el sistema interactue de manera notable amb el seu entorn i, per tant, els sistemes macroscòpics no poden tenir l'estabilitat necessària per a mantenir-se en un estat que pugui ser descrit per un vector d'un espai de Hilbert sense fer referència als graus de llibertat amb què ha interactuat amb el seu entorn.

La mesura, entesa des del punt de vista de la teoria de la decoherència, és un fenomen físic que consisteix en la desaparició, a nivell local, de qualsevol tipus de superposició quàntica que pogués existir entre diferents estats del sistema.² Aquesta desaparició és deguda a la múltiple interacció del sistema amb el seu entorn. La descripció matemàtica de l'estat del sistema evolucionat deixa de ser un vector d'un espai de Hilbert i s'ha de fer servir un altre objecte

² El fenomen de la superposició quàntica d'estats és una conseqüència del primer postulat. Si un sistema quàntic pot trobar-se en dos estats diferents (representats per sengles vectors en l'espai de Hilbert corresponent), també pot trobar-se en un estat descrit per qualsevol combinació lineal (com per exemple, la suma o la resta) d'aquests dos estats. D'això en diem fenomen de superposició quàntica d'estats.

matemàtic, anomenat matriu densitat, que permet descriure estats que són, en la pràctica, indistingibles dels possibles estats clàssics del sistema. Aquests tipus d'estats s'anomenen estats mixts.³ Aquesta interacció incontrolada amb l'entorn explica que no siguem capaços d'observar sistemes macroscòpics en superposició quàntica d'estats. Tanmateix, convé fer veure que, si fem servir el formalisme de la teoria per a predir el comportament de l'evolució del sistema sense fer ús del postulat de la mesura, l'evolució serà unitària i, en conseqüència, no podrà existir cap col·lapse real de la funció d'ona. El que succeeix quan un sistema pateix el fenomen de la decoherència és que aquesta superposició ja no existeix només entre el sistema físic i l'aparell de mesura, sinó que l'entorn també ha de formar part de la descripció, fins al punt que, de manera local (sistema i observador) l'estat del sistema sembla haver patit un col·lapse, i només es detecta una de les opcions de la superposició quàntica, mentre que, de manera global, el conjunt format per sistema, observador i entorn continua existint en un estat superposició.

Aquestes consideracions permeten fer servir la teoria de la decoherència per a resoldre, com a mínim, part del problema de la mesura. Quan es porta a terme una mesura d'una magnitud d'un sistema físic, la superposició preexistent deixa d'existir d'acord a una base descriptiva concreta (que s'anomena base preferida i que pot dependre d'un determinat observable). Aquest fet pot ser explicat en termes de la interacció física del sistema tant amb l'aparell de mesura com amb l'entorn, de manera que la base preferida no és triada de forma arbitrària, sinó d'acord a les interaccions físiques realment existents entre els diferents subsistemes involucrats. No obstant això, hi ha una altra part del problema de la mesura que no pot ser resolta sense afegir una interpretació del formalisme. Encara que l'estat del sistema i l'observador en el seu conjunt siga un estat mixt, resta per explicar per què mai no observem les superposicions quàntiques a nivell global, i aquesta qüestió no es pot respondre únicament des de l'explicació del fenomen concret de la decoherència. Tampoc no és possible resoldre el problema de la indeterminació: si bé es possible explicar per què existeix una base preferida, no és possible explicar per què, donada una determinada base, l'evolució del sistema ocorre, de fet, de la manera com ho fa.

En definitiva, la teoria de la decoherència esdevé un suplement indispensable en les interpretacions possibles de la teoria. Com discutiré en les seccions següents, permet fer una interpretació realista de la teoria quàntica que resol, al menys en part, el problema de la mesura, bé sense modificar l'equació d'evolució dinàmica (com en la teoria dels molts mons), o bé resultant un

³ Un estat *mixt*, representat per una matriu densitat, pot entendre's com una suma probabilística d'estats *purs*, els quals són els únics que poden ser representats per un vector d'un espai de Hilbert.

complement explicatiu d'aquelles interpretacions que modifiquen l'equació d'Schrödinger per a resoldre (o dissoldre) el problema de la mesura. Pel que fa a la interpretació ortodoxa, també suposa un element que cal incloure en la descripció.

INTERPRETACIONS DE LA TEORIA QUÀNTICA

Les diverses interpretacions de la teoria quàntica poden classificar-se atenent a diversos aspectes. Deixant de banda la pretensió de trobar la forma més acurada de classificar-les, en aquest secció les agruparé en quatre grans blocs seguint un criteri que és parcialment històric. En primer lloc, presentaré la interpretació ortodoxa de la teoria, coneguda com a interpretació de Copenhaguen, que és la que van defensar Bohr i Heisenberg entre altres i que és la que està present de manera majoritària en llibres de text,⁴ obres divulgatives i en molts àmbits de la física teòrica i aplicada actual. Faré una revisió del seu contingut i explicaré algunes variants d'aquesta interpretació. En segon lloc, presentaré les idees d'un grup de físics, que podem anomenar els *dissidents* (FREIRE JR. 2015) que, amb Einstein i de Broglie, i sobretot després amb Bohm, van apostar per una interpretació realista i determinista de la teoria. Aquesta interpretació s'encabeix en un conjunt de teories anomenades teories de variables ocultes. Dins d'aquestes ha tingut (i encara manté) predominança la interpretació coneguda com a mecànica bohmiana o interpretació de l'ona-pilot. En tercer lloc, les teories del col·lapse objectiu són un intent d'interpretar de forma realista la teoria tot afegint nous termes a l'equació d'Schrödinger. Finalment, parlaré de la teoria dels molts mons i d'algunes de les seues versions. És una teoria que interpreta el formalisme sense cap addició, fent una lectura de l'acte de mesurar segons la qual no hi ha només un món sinó que els mons es multipliquen en cada mesura.

Aquests conjunts de teories es poden agrupar (veure WALLACE 2008) en teories que modifiquen el formalisme, tot ampliant-lo (variables ocultes) o canviant-lo (teories del col·lapse objectiu) i teories que mantenen el formalisme (ortodoxa i molts mons). També és possible agrupar aquests conjunts en teories deterministes (algunes versions de les teories de variables ocultes, molts mons) i indeterministes (la resta). Finalment, és possible separar aquestes teories segons quina interpretació fan de la funció d'ona, el principal objecte matemàtic present en els postulats de la teoria: pot entendre's com un

⁴ La forma en què la mecànica quàntica és introduïda habitualment als llibres de text està relacionada amb la idea que hi ha dues evolucions diferents i un col·lapse lligat a la mesura. Aquesta idea fou introduïda de forma explícita per autors com Von Neumann i Dirac.

element representatiu (d'alguna entitat del món real) o com una mesura de la probabilitat (objectiva, d'un conjunt; o bé subjectiva). Tornaré sobre aquestes classificacions després de la discussió d'aquestes interpretacions, per tal de comprendre el problema de la indeterminació de la metafísica per la física (diverses interpretacions són compatibles amb un mateix formalisme) i per veure si és possible triar una d'aquestes interpretacions sobre les altres de forma racional i motivada.

La interpretació ortodoxa

A partir de les reflexions sobre el concepte de complementarietat i guiat per les relacions d'incertesa descobertes per Heisenberg, Bohr es compromet amb una interpretació de la teoria quàntica que descansa sobre algunes presuposicions metafísiques. D'una banda, les relacions d'incertesa s'expliquen per una indeterminació dels valors de magnituds conjugades d'un cert sistema (per exemple, la seua posició i el seu moment o velocitat). Aquesta falta de determinació es pot interpretar de forma subjectiva (no podem conèixer el valor d'aquestes magnituds) o de forma objectiva (el sistema físic no té definits aquests valors). Siga como siga, el formalisme s'interpreta sense cap afegit però carregat amb algun tipus de tesi metafísica. Els defensors d'aquesta interpretació, com són Bohr, Heisenberg, Jordan, Pauli, etc., discrepen en alguns matisos però comparteixen aquestes pressuposicions de base. L'observador juga un paper essencial, siga aquest entès com un agent racional dotat de consciència (veure, per exemple, la interpretació de WIGNER) o qualsevol dispositiu físic capaç d'enregistrar el valor d'una magnitud física després d'una mesura. En qualsevol cas, el problema de la mesura és inherent a aquesta interpretació, motiu pel qual la interpretació ortodoxa, en la seua formulació original, no té pràcticament seguidors entre els filòsofs de la física, més enllà del *calcula i calla* que proposen els instrumentalistes més radicals.

No obstant això, la interpretació ortodoxa ha inspirat altres interpretacions que basen la seua proposta en una lectura probabilista de la funció d'ona. Es coneixen com interpretacions operacionalistes, buiden l'ontologia associada a la teoria quàntica i proposen que entenguem el formalisme com una eina per a fer prediccions del comportament d'un sistema quàntic, sense fer cap afirmació sobre la realitat de l'estat del sistema en qüestió. El seu raonament parteix de la idea que, com que les relacions d'incertesa impedeixen una determinació precisa de certes magnituds en un determinat context experimental, no és necessari completar aquesta imatge amb una història que no és possible comprovar. Aquesta línia de pensament té els seus arrels en la visió de Heisenberg (1930/1949), per exemple.

Teories de variables ocultes

Les teories de variables ocultes intenten resoldre el problema de la mesura partint de la consideració que la teoria quàntica és una teoria incompleta. El programa d'aquestes teories consisteix en l'addició de variables que no pertanyen al formalisme original i que, en aquest sentit, són *ocultes*. Aquestes noves variables poden considerar-se com una modificació de la teoria quàntica i, en conseqüència, cal afegir una nova equació d'evolució que determine el comportament d'aquestes variables amb el pas del temps. Una altra opció és considerar aquestes variables com una explicitació de la nostra ignorància sobre algunes magnituds físiques del sistema, de la mateixa manera que ho fa, per exemple, la mecànica estadística.⁵ La forma més habitual de procedir, tot començant amb el formalisme quàntic sense interpretar, és considerar alguns dels observables (que en la interpretació ortodoxa no tenen, en general, un valor definit) com a variables ocultes. Per exemple, hom pot considerar que l'observable posició, que en la interpretació estàndard és representat per un operador lineal i autoadjunt, és en realitat una variable oculta de la teoria. És a dir, una partícula quàntica descrita per l'equació d'ona d'Schrödinger té associada no només una funció d'ona, sinó també una posició definida en cada moment, amb la diferència que l'equació d'Schrödinger descriu en cada moment el valor de la funció d'ona però no l'evolució de la variable posició, que roman oculta.

La primera proposta de teoria de variables ocultes és la interpretació de David Bohm (1952) del formalisme quàntic, que ell anomena interpretació ontològica o causal de la teoria. És possible trobar una proposta semblant en la participació de Louis de Broglie en el cinquè congrés Solvay de l'any 1927,⁶ encara que no la va desenvolupar i que el mateix de Broglie acabaria adoptant una interpretació propera a l'ortodoxa fins la publicació de l'obra de Bohm l'any 1952. Les idees d'Einstein expressades en l'article publicat juntament amb Podolsky i Rosen l'any 1935, conegut com article EPR, tenen una inspiració semblant. Tant de Broglie com Einstein, i Bohm després, tenen una visió realista de les teories científiques. De Broglie proposa una interpretació realista de la funció d'ona que apareix a l'equació d'Schrödinger, fins al punt d'interpretar-la com una ona física tan real com les ones sonores o les electromagnètiques. Aquesta ona (que anomenaria ona pilot) serveix de guia a les trajectòries que segueixen les partícules, en un sentit que no quedava del tot clar, doncs la fun-

⁵ Aquestes dues interpretacions es presenten habitualment com a interpretacions òptica i epistèmica, respectivament. Veure Wallace (2012).

⁶ El congrés Solvay de l'any 1927 va veure les conegudes disputes entre Einstein i Bohr sobre el significat de les relacions d'incertesa i de la pròpia teoria quàntica. No obstant això, són menys conegudes altres participacions en el congrés, com la de de Broglie, però no menys importants. Veure Bacciagulpi i Valentini (2009) per a un nou punt de vista respecte d'aquell congrés.

ció d'ona es definia a partir d'un vector en un espai de Hilbert abstracte, essent la funció d'ona la seua representació en una base determinada,⁷ i no en l'espai físic tridimensional quotidià. Això va provocar una reacció negativa del mateix Schrödinger⁸ envers la posició de de Broglie. La posició d'Einstein és menys propositiva, doncs pensa directament que la teoria quàntica és, en essència, incompleta, i que cal trobar una altra teoria que la supere. En aquest sentit, les teories de variables ocultes proposen l'existència d'algun grau de llibertat, no inclòs en el formalisme de la teoria, capaç d'explicar el comportament dels sistemes quàntics.

En concret, la proposta original de Bohm consistia en escriure la funció d'ona en forma polar (amb una amplitud i una fase) i substituir aquesta expressió en l'equació d'Schrödinger. A partir d'ací, Bohm va obtenir deductivament dues equacions diferencials que permetien determinar l'amplitud i la fase de la funció d'ona. Una d'aquestes equacions és formalment a l'equació de Hamilton-Jacobi de la mecànica clàssica excepte per l'aparició d'un nou terme que Bohm va anomenar potencial quàntic. A banda de reescriure l'equació d'Schrödinger en aquestes termes, Bohm va introduir una segona equació diferencial per a explicar el moviment de les partícules, on l'acceleració cada partícula és proporcional al gradient dels potencials clàssic i quàntic. Per tal de fer compatible aquesta nova equació amb les prediccions de la teoria quàntica, també va haver d'afegir una restricció sobre les velocitats inicials permeses per a les partícules. John S. Bell (1964) va formular una versió diferent d'aquesta mateixa idea, tot canviant la formulació en termes del potencial quàntic per una formulació de primer ordre, en la qual la restricció sobre les velocitats s'interpreta com una llei dinàmica fonamental, anomenada equació guia.

La nova formulació de Bell, inspirada en la proposta de Bohm, es coneix com a mecànica bohmià i és la teoria de variables ocultes que ha tingut un recorregut més llarg des dels anys 60 fins als nostres dies.⁹

La interpretació bohmià proposa prendre com a variables ocultes les posicions de les partícules. Aquestes posicions apareixen com a variables d'una nova equació, l'equació guia, que acompanya a l'equació d'Schrödinger, que roman inalterada. El formalisme no es substitueix per un altre, sinó que s'amplia. En conseqüència, la descripció de l'evolució del sistema és dual. D'una banda, la funció d'ona evoluciona d'acord a l'equació d'Schrödinger, de la

⁷ Per exemple, en la base associada a l'observable posició, la funció d'ona es defineix en l'espai de configuracions.

⁸ Erwin Schrödinger, en les seues publicacions de la dècada dels anys 20, defensava una interpretació realista de la funció d'ona, fins que, la interpretació probabilista del mòdul al quadrat d'aquesta funció per part de Max Born, el va fer canviar de idea

⁹ Veure Dürr *et al.* (1996) per a una exposició de la mecànica bohmià tal i com s'entén en l'actualitat.

mateixa forma que ho faria en la interpretació estàndard de la teoria. D'altra banda, les posicions de les partícules evolucionen d'acord a l'equació guia, que inclou al seu si la funció d'ona del sistema de partícules. Les evolucions de la funció d'ona i de les posicions de les partícules que constitueixen el sistema no són independents; els canvis produïts en la funció d'ona en un determinat instant temporal afecten a les posicions de totes les partícules en aquell mateix instant.

Una de les dificultats a què han de fer front les teories de variables ocultes és la impossibilitat de construir una descripció consistent de l'evolució d'un sistema quàntic que incloga com a variables ocultes magnituds que en la interpretació estàndard són representades per operadors lineals que no commuten. La mecànica bohmiana resol aquest problema prenent com a variables ocultes únicament les posicions de les partícules. La resta de magnituds que apareixen en una descripció típica d'un sistema quàntic (l'espí, l'energia o el moment, entre d'altres) no poden ser representades per variables ocultes, a risc d'inconsistència, i, per tant, no estan definides. Això té com a conseqüència que, quan hom fa una mesura sobre un sistema quàntic, siga quin siga l'observable triat, aquesta mesura s'ha de poder reduir a la detecció de les posicions de les partícules. Malgrat el privilegi (potser injustificat) que se li atorga a l'observable posició en aquesta teoria de variables ocultes, no és menys cert que la possibilitat de reduir qualsevol mesura experimental a una mesura de posicions s'avé sense massa dificultats al sentit comú. D'aquesta forma, l'espí, l'energia o el moment es poden interpretar com a propietats, no de les partícules individuals, sinó de la funció d'ona del sistema, l'estatus ontològic de la qual caldrà discutir. Quan es mesura alguna d'aquestes magnituds, com que el valor obtingut no pot estar definit en tot moment, s'ha de tenir en compte el context experimental per a predir els valors possibles que s'obtindran. Aquest fenomen s'anomena contextualitat i pot suposar un problema si hom és realista respecte d'aquestes magnituds.¹⁰ En qualsevol cas, el tractament de les posicions de les partícules i de la resta de magnituds físiques ha de ser asimètric: mentre que les posicions són propietats categòriques de les partícules, i permeten definir en tot moment la seua trajectòria, la resta de magnituds poden interpretar-se com a propietats disposicionals, que adquireixen valors concrets en cada context determinat.

Ara bé, si la mecànica bohmiana postula l'existència de trajectòries, com s'avé això amb les prediccions probabilístiques del formalisme quàntic interpretat de la manera ortodoxa? Per a la teoria bohmiana, el col·lapse de la fun-

¹⁰ Aquest problema es pot resoldre si hom defensa que el moment, l'espí, etc., són propietats de las partícules del sistema i, al mateix temps, accepta que el valor mesurat d'aquestes propietats depèn del context experimental de mesura. Això és el que pensa, per exemple, Holland (1995). Agraesc a un revisor anònim l'èmfasi en aquesta proposta de solució del problema.

ció d'ona és només efectiu (a diferència d'altres propostes de modificació del formalisme, com les teories del col·lapse objectiu, que s'exposen en la secció següent) i és conseqüència de la forma de descriure l'evolució del sistema (BELL 1982). En aquest sentit, és semblant a allò que succeeix en la mecànica estadística, que és una teoria clàssica. Tant en una teoria com en l'altra, es prescindeix de la informació sobre les condicions inicials de l'evolució d'un determinat sistema, per a predir quin serà el seu comportament futur. Aquesta ignorància parcial sobre l'estat inicial del sistema provoca, tant en la mecànica estadística com en la bohmiana, una pèrdua d'informació en la descripció de l'evolució de l'estat. Això implica la introducció de magnituds efectives, en mecànica estadística, com són les variables termodinàmiques de temperatura, potencial químic, etcètera; en la teoria bohmiana, la conseqüència és que la predicció de les trajectòries de les partícules, malgrat estar definides en tot moment, només pot ser probabilística. Si es realitza una mesura de la posició sobre una determinada partícula, aquesta mesura revela el valor real de la seua posició, però no permet conèixer les posicions de la resta de partícules, doncs es desconeix quina era la configuració inicial en l'espai de posicions de totes elles.

Encara que siga possible justificar la presència de probabilitats en la descripció de l'evolució d'un sistema quàntic de partícules, no és evident que les prediccions d'aquesta interpretació hagen de coincidir amb les prediccions de la interpretació estàndard. Com que la teoria quàntica té un èxit en la seua predicció empírica sense precedents, el repte de la mecànica bohmiana és trobar una distribució inicial de probabilitats que siga capaç de reproduir exactament les mateixes prediccions. Es pot demostrar que això es pot aconseguir si s'assumeix, en un determinat moment, la validesa de la regla de Born per al càlcul de probabilitats a partir del mòdul al quadrat de la funció d'ona. Si aquesta regla és vàlida en un determinat moment, també serà vàlida en qualsevol instant passat i futur (DÜRR *et al.* 1992; NORSEN 2018). L'assumpció de la validesa de la regla de Born es coneix com a hipòtesi de l'equilibri quàntic, i, o bé s'ha de incloure com a postulat de la teoria (BELL 1982) o bé s'ha d'incloure una justificació, possiblement empírica, del motiu pel qual observem que se satisfà, en tot moment i sense excepcions, la regla de Born.¹¹

Entre els avantatges d'aquesta interpretació de la teoria, que es va posar de moda durant les dècades dels anys 80 i 90 del segle passat, s'inclouen la capacitat de reproduir les mateixes prediccions que la interpretació estàndard però havent resolt el problema de la mesura: com que el col·lapse de la funció

¹¹ Existeixen propostes de testar experimentalment aquesta hipòtesi de l'equilibri quàntic. S'han fet simulacions de sistemes fora de l'equilibri (és a dir, que no satisfan la regla de Born) que, deixats evolucionar, tendeixen a l'equilibri, mostrant una possible via de justificació de la hipòtesi.

no és real sinó efectiu, no cal explicar quan o per què es produeix una mesura. L'acte de mesurar és un tipus d'interacció física com qualsevol altre, i l'evolució d'un sistema quàntic es regeix per les mateixes equacions (l'equació d'Schrödinger i l'equació guia) independentment de si es fan mesures o no. Un altre avantatge de la mecànica bohmiana és que, en comparació amb altres teories de variables ocultes, no pateix el problema de la incompatibilitat entre observables,¹² doncs les úniques variables considerades ocultes que tenen realitat física són les posicions de les partícules. També té l'avantatge que, en un sentit, s'avé amb les intuïcions del sentit comú, doncs explica de manera natural la intuïció que els objectes macroscòpics són agregats de partícules (MAUDLIN 2013; ALLORI 2013); la interpretació bohmiana ha de defensar que *tot el que hi ha* són partícules, i *només* partícules.

Pel que fa a les crítiques a la teoria, una de les objeccions més repetides és la falta de parsimònia, sobretot en comparació amb la interpretació ortodoxa. Si les dues teories són empíricament equivalents, com pot això comptar com un avantatge si el formalisme proposat és més extens i augmenta la quantitat d'entitats que han de poblar l'ontologia associada a aquesta interpretació? Els defensors de la mecànica bohmiana poden respondre a aquest argument tipus navalla d'Ockham apel·lant, de nou, a la resolució del problema de la mesura. La interpretació estàndard no resol el problema de la mesura; en tot cas, el deixa sense adreçar. En canvi, la proposta formal de la interpretació bohmiana dóna una resposta consistent al problema de la mesura tot mantenint les mateixes prediccions que la interpretació ortodoxa. Una altra línia crítica amb aquesta teoria de variables ocultes és el privilegi que se li atorga a la variable posició envers altres magnituds, la mesura de les quals només pot ser contextual. Aquesta asimetria és més preocupant quan hom intenta generalitzar la teoria bohmiana i construir una teoria que siga relativista, al mode de l'equació de Dirac o de les equacions de la teoria quàntica de camps utilitzades en el formalisme estàndard. Aquest projecte de generalització encara no s'ha aconseguit, degut a la descripció manifestament no-relativista de l'equació guia. Les dues respostes adduïdes front aquesta crítica són, d'un costat, la proposta d'un canvi en l'ontologia de la teoria (per exemple, deixant de parlar de partícules i adoptant el llenguatge de les teories de camps) o dispensant fins i tot el determinisme en la predicció del comportament dels sistemes quàntics; la resposta més conservadora fa l'observació que el motiu pel qual la mecànica bohmiana és tan difícil de generalitzar és la no-localitat de la funció d'ona, propietat que també està present en altres interpretacions, com l'ortodoxa, de manera que les dificultats per a construir

¹² Els coneguts com a *no-go theorems* descarten la possibilitat de famílies senceres de teories de variables ocultes, però no afecten al tipus particular de teoria en què consisteix la mecànica bohmiana.

una versió relativista de la teoria no és exclusiva de les teories de variables ocultes. Tant una resposta com l'altra deixen oberta la porta a desenvolupaments futurs de la proposta bohmiana d'interpretació del formalisme quàntic.

Una de les consideracions més debatudes al si de la teoria bohmiana és quin és l'estatus ontològic de la funció d'ona (DÜRR *et al.* 1997). Les teories de variables ocultes, en general, enteses com una descripció del que existeix realment, han de comptar amb una ontologia dual, que ha de consistir en la funció d'ona i en allò descrit per les variables ocultes. En el cas de la mecànica bohmiana, l'ontologia està formada, per tant, per les partícules i les seues posicions (que són les seues úniques propietats no contextuais) i per la funció d'ona. Mentre que l'estatus ontològic de les partícules no admet massa possibilitat de discussió, la funció d'ona s'ha considerat, entre els propis bohmians, com una entitat amb existència física real, en un extrem, o com una entitat de tipus nomològic, o, en altres paraules, com una expressió d'una llei de la naturalesa, en l'altre extrem. En el primer cas, cal explicar com pot funcionar una ontologia dual de partícules (que existeixen al món físic tridimensional) i la funció d'ona (que està definida a partir d'un vector en un espai de Hilbert abstracte). En el segon cas, cal entendre com és possible que una llei de la naturalesa tinga propietats com l'espí, l'energia o el moment, que només es poden entendre de forma contextual.

En qualsevol cas, les teories de variables ocultes han estat una de les propostes que s'ha oposat amb afany a la interpretació ortodoxa de la teoria i que, exemplificades en la teoria de la mecànica bohmiana, han tingut èxit predictiu malgrat les complicacions conceptuais i d'estatus ontològic de la funció d'ona. Es dona el cas que, mentre la mecànica bohmiana era defensada en l'àmbit de la filosofia de la física, com una posició raonable que resol el problema de la mesura i pot substituir a la interpretació ortodoxa, aquesta actitud no ha tingut massa ressò entre els físics, el motiu principal del qual pot ser la nul·la diferència predictiva entre la teoria quàntica en la seua interpretació estàndard i la interpretació bohmiana de la teoria.

Teories del col·lapse objectiu

Les teories del col·lapse objectiu (GHIRARDI 2002) defensen una interpretació objectiva del col·lapse de la funció d'ona. Aquesta interpretació exigeix la modificació de l'equació dinàmica d'evolució (l'equació d'ona d'Schrödinger) i això se sol fer tot afegint algun terme que provoque, almenys de manera aproximada, allò que en la interpretació ortodoxa és un afegit extern al propi formalisme de l'equació d'evolució, és a dir, el col·lapse mateix de la funció d'ona.

El primer exemple de teoria del col·lapse objectiu va ser proposat per Ghirardi, Rimini i Weber (GRW 1986) i totes les versions posteriors de la teoria prenen aquest model com a punt de partida. La teoria GRW reemplaça l'equació d'Schrödinger per una altra equació modificada, amb nous termes, que són, en general, estocàstics i no-lineals. Aquests termes tenen la funció de donar compte del col·lapse real i objectiu de la funció d'ona per tal d'explicar el postulat de la mesura. Com que l'equació d'Schrödinger modificada compta amb diversos paràmetres lliures, és possible construir models diferents a partir d'un únic formalisme. El model original de 1986 aconsegueix provocar el col·lapse de la funció d'ona mitjançant l'acció de dos paràmetres i s'aplica a sistemes formats per una quantitat finita de partícules no-relativistes i distingibles. La descripció del col·lapse es fa en la representació de posicions, de manera que cada partícula del sistema té una certa probabilitat de patir un col·lapse espontani en la seua variable posició en un determinat interval temporal. La taxa de col·lapses per unitat de temps constitueix el primer paràmetre de la teoria. Mentre que el col·lapse és instantani i es produeix de forma ocasional i sense raó aparent, l'evolució de la funció d'ona entre dos col·lapses consecutius segueix l'equació d'Schrödinger no modificada i és, per tant, una evolució unitària i determinista. Per tal de fer coincidir les prediccions d'aquest model amb les observacions empíriques, la probabilitat que el col·lapse de la funció d'ona determine el valor de la posició de la partícula en una regió concreta de l'espai té relació amb la regla de Born del càlcul de probabilitats.¹³ La grandària de la regió en la qual és probable trobar la partícula després del col·lapse és el segon paràmetre del model.

Fixats els valors dels dos paràmetres, el temporal i l'espacial, és possible descriure l'evolució d'un sistema de partícules d'acord als successius col·lapses que són susceptibles de patir cadascuna d'elles. Si la quantitat de partícules és suficientment gran, és molt probable que es produïska un col·lapse d'alguna d'elles en un interval de temps molt reduït, de manera que, si el sistema de partícules es troba inicialment en un estat superposició de dos (o més) estats macroscòpics ben definits, és igualment probable que el sistema evolucione molt ràpidament cap a un d'aquests estats macroscòpics.¹⁴ En el cas de sistemes microscòpics, formats per poques partícules, la probabilitat que alguna d'elles patisca un col·lapse és pràcticament zero, de manera que la seua evolució pot ser descrita per l'equació d'Schrödinger sense modificacions i, per tant, la pre-

¹³ Segons la interpretació de Born de la funció d'ona com una ona de probabilitat, és possible calcular la densitat de probabilitat de trobar una partícula en una certa posició de l'espai com el quadrat del mòdul del valor de la funció d'ona en aquesta posició.

¹⁴ El càlcul explícit d'aquesta evolució deguda a successions de col·lapses espontanis proporciona un estat final que només és un estat macroscòpic aproximadament ben definit. Aquesta aproximació és, en la pràctica, per a sistemes de moltes partícules (de l'ordre del número d'Avogadro), indistingible d'un estat macroscòpic definit de forma exacta.

dicció de l'estat en què es trobarà el sistema passat un cert temps coincideix amb la predicció del formalisme estàndard. La determinació del valor dels dos paràmetres d'aquest model depèn de la satisfacció d'aquests dos requisits, que són centrals en la teoria: un, que l'evolució d'un sistema macroscòpic siga descrita essencialment per una ràpida successió de col·lapses de la funció d'ona del sistema sencer i, dos, que l'evolució d'un sistema microscòpic siga descrita essencialment per la part unitària i determinista de l'equació d'evolució temporal, és a dir, sense la participació de cap tipus de col·lapse, fins que el sistema interactue amb algun objecte macroscòpic.

Arran de la proposta de la teoria GRW, es van construir models alternatius de teories del col·lapse objectiu tot seguint els mateixos requisits. Per exemple, Philip Pearle (1989) va proposar la modificació de l'equació d'Schrödinger mitjançant l'addició d'un terme d'interacció estocàstica amb un camp extern, el valor del qual roman indeterminat fins que es produeix el col·lapse. Models com el de Pearle formen part d'una família de models continus de localització espontània (models CLS, per les seues sigles en anglès), el formalisme dels quals permet la descripció de sistemes de partícules idèntiques de forma més natural que els models de tipus GRW, així com la preservació de la simetria de la funció d'ona després del col·lapse. L'any 1995, Ghirardi, Grassi i Benatti van proposar un altre model específic de la teoria GRW consistent en l'adopció d'un camp de matèria, caracteritzat per la seua densitat, com a objecte de la descripció mecano-quàntica de l'evolució temporal. En aquest model, el camp (o la densitat) de matèria ompli l'espai i evoluciona en el temps segons l'equació d'Schrödinger no modificada fins que pateix un col·lapse que la localitza parcialment en una determinada regió de l'espai. Aquest col·lapse, si es produeix en un interval de temps molt curt, provoca la inestabilitat dels possibles estats macroscòpics en superposició, de la mateixa manera que ho fa el model original.

Com que els diferents models proposats en el si de les teories del col·lapse objectiu es plantegen com a solucions del problema de la mesura, és legítim plantejar quin tipus d'ontologia és compatible amb aquestes teories. La primera qüestió que cal respondre és si aquests tipus de teories són fonamentals o si, en canvi, són només una parametrització fenomenològica d'una modificació de la teoria encara per descobrir. Si la futura teoria ha de ser invariant Lorentz per tal de ser compatible amb la teoria quàntica de camps, que és relativista, aleshores els models proposats, si són només una parametrització fenomenològica, haurien de ser-ho en el règim no-relativista, i, en aquest cas, caldria fer front a un problema encara sense resoldre, conegut com el problema de les cues.¹⁵

¹⁵ El problema de les cues fa referència a l'existència de funcions d'ona en la representació de posicions que s'estenen fins a infinit, fent difícil reconciliar aquestes funcions d'ona amb la imatge d'un objecte (macroscòpic) amb una posició perfectament definida a l'espai.

Independentment de si la teoria és una parametrització fenomenològica o una teoria fonamental, la pregunta per l'ontologia es pot respondre, com a mínim, de quatre formes diferents. En primer lloc, és possible defensar una ontologia on l'entitat central siga la funció d'ona: com que el col·lapse d'aquest objecte és allò que determina l'evolució del sistema de partícules (o del continu format per un camp de matèria), cal que la funció d'ona existisca realment. Segons aquesta actitud realista envers la funció d'ona, l'espai en què té lloc l'evolució del sistema no és l'espai físic tridimensional del qual tenim una intuïció directa, sinó l'espai de configuracions, que té $3N$ dimensions, essent N la quantitat de partícules del sistema. Si el sistema està format per una partícula, les dimensions de l'espai físic i de l'espai de configuracions coincideixen, però això no és així si la quantitat de partícules és major que u, més encara si el sistema està format per una quantitat macroscòpica de partícules, que és una de les situacions que es vol descriure. En aquestes condicions, la realitat de la funció d'ona i de l'espai de configuracions en què és definida es pot interpretar com un avantatge d'aquesta posició teòrica (aquesta és la línia argumental, per exemple, de David Albert (1992) o com un inconvenient pel que fa a la seua plausibilitat (MAUDLIN 2010). És possible plantejar la qüestió de si la funció d'ona s'ha d'interpretar com un element indispensable de l'ontologia de la teoria o si es pot interpretar també com una eina representativa d'una realitat física subjacent. Si el col·lapse de la funció d'ona és un fenomen físic real, és difícil escapar de la conclusió que la funció d'ona mateixa i l'espai en què es defineix (l'espai de configuracions) són també reals en el mateix sentit físic.

Una segona resposta pel que fa a la qüestió de l'ontologia és la reacció de John Bell (1987) a la proposta de la teoria GRW. Bell va proposar un model consistent en interpretar els col·lapses successius de la funció d'ona com flaixos en l'espai físic tridimensional. Aquests flaixos s'interpreten com aparicions i desaparicions de pedaços de matèria, que existeixen i deixen d'existir guiats pel col·lapse de la funció d'ona en l'espai de configuracions.¹⁶ La diferència principal entre aquesta interpretació i la del model original rau en què Bell entén l'espai de configuracions com una entitat abstracta, sense realitat física material. Quan la funció d'ona col·lapsa, atenent als termes afegits a l'equació d'Schrödinger original, no succeeix res en l'espai de configuracions que tinga realitat física, sinó que cal entendre el fenomen del col·lapse com una magnífica eina matemàtica per a predir l'aparició i desaparició dels trossos de matèria en determinades regions de l'espai físic tridimensional, que sí són reals. L'espai de configuracions és un espai matemàtic abstracte, com també ho és la mateixa funció d'ona, l'evolució temporal de la qual permet entendre i justificar

¹⁶ Aquesta interpretació de Bell se sol conèixer com a interpretació dels *beables*.

la generació dels flaixos en l'espai físic tridimensional. Aquesta interpretació, i la seua ontologia, malgrat certa fricció amb una visió del sentit comú, amb l'aparició i desaparició successiva de pedaços de matèria, semblen compatibles amb una versió relativista de la teoria quàntica, cosa que no sembla ser així amb alguns altres dels models proposats.

El principal problema de la interpretació de Bell és que els flaixos són fenòmens físics no fonamentals, doncs depenen del comportament de la funció d'ona en l'espai de configuracions. Si aquesta funció d'ona no és real, i els flaixos sí ho són, és difícil explicar aquesta dependència en el sentit adduït. Com es pot explicar l'existència d'aquests flaixos, ara i adés, en termes de l'evolució temporal de la funció d'ona, si aquesta no representa res real, si som anti-realistes envers la funció d'ona? Quin és el fonament ontològic dels flaixos, si no podem apel·lar a la funció d'ona? Una manera possible de respondre a aquesta pregunta és la tercera resposta a la qüestió de l'ontologia que se sol considerar en el context de les teories del col·lapse objectiu. Dorato i Esfeld (2010) proposen una ontologia en termes de propietats disposicionals que servisca de fonament a l'ontologia fenomenològica proposada per Bell. La quarta i última resposta a la qüestió de la realitat de la funció d'ona consisteix en interpretar-la directament com una densitat de matèria en l'espai físic tridimensional, proposta que sembla més propera a la primera versió de la teoria GRW.

En general, les teories del col·lapse objectiu tenen alguns avantatges i inconvenients si les comparem amb els altres blocs de teories que també intenten donar una resposta al problema de la interpretació de la teoria quàntica. Un dels avantatges és la prioritat que concedeixen a l'espai i el temps en el seu formalisme, a diferència de la proposta d'interpretació estàndard, segons la qual la posició no és cap observable privilegiat que devem fer servir en la nostra descripció de l'evolució d'un sistema físic, sinó que és representat per un operador lineal i autoadjunt més, com la resta d'observables possibles. En la descripció ortodoxa, a més, el temps és únicament un paràmetre i no té comportament dinàmic (no té associat un operador lineal ni és possible considerar-lo com un observable de ple dret).

Un altre dels avantatges de les teories del col·lapse objectiu és que constitueixen una alternativa que es pot posar a prova en un laboratori, tot fent una comparació amb les prediccions específiques de la teoria quàntica en la interpretació ortodoxa (WALLACE 2012). Les prediccions de les teories del col·lapse objectiu són, en determinades condicions experimentals, diferents a les prediccions específiques de la teoria quàntica en la seua versió estàndard. L'experiment que s'hauria de portar a terme per a l'observació directa d'aquesta discrepància és la construcció d'una superposició d'un sistema de moltes partícules i mesurar els paràmetres de la teoria quan es produisca el col·lapse (o

acotar els seus valors, si no es produeix). Cap experiment pot descartar tots els valors possibles, però si no es troba un valor suficientment petit dels paràmetres, això voldria dir que romandria inexplicat el col·lapse de les superposicions quàntiques en sistemes suficientment grans, que era el principal objectiu d'aquesta teoria.

La principal crítica i, al mateix temps, una de les virtuts de la teoria, és que fa prediccions sensiblement diferents a les prediccions del formalisme original. Això implica que, en principi, és possible dissenyar un experiment que pugui posar a prova aquesta interpretació que, degut a aquestes diferències pel que fa al seu contingut empíric, té més sentit anomenar *teoria* GRW (ja que no és únicament una *interpretació* del formalisme). No obstant això, els sistemes mesoscòpics¹⁷ que són capaços d'exhibir aquesta discrepància respecte de la interpretació ortodoxa són difícils de trobar o de construir *ex profeso* en un context experimental, encara que la porta roman oberta a noves troballes en el futur. En concret, el problema experimental amb aquests sistemes és que les superposicions d'estats que s'haurien d'aconseguir són afectades ràpidament pel problema de la decoherència (s'entrellacen tant els seus graus de llibertat interns, com els seus graus de llibertat amb els de l'entorn), de manera que no és fàcil distingir un col·lapse real del fenomen de la decoherència (que és un col·lapse efectiu, però no real). Caldria fer mesures sobre l'entorn que no estan al nostre abast tecnològic en l'actualitat per a distingir tots dos fenòmens, és a dir, l'evolució no-unitària d'un col·lapse real de l'evolució unitària del fenomen de la decoherència. L'objectiu seria construir un sistema macroscòpic (procliu al col·lapse efectiu) però amb pocs graus de llibertat efectius interns (poc procliu a la decoherència interna) i poc lligats amb l'entorn, és a dir, molt aïllat (poc procliu a la decoherència per l'entorn), i això constitueix en l'actualitat un autèntic repte experimental.¹⁸

Teoria dels molts mons

La teoria dels molts mons té el seu origen en la proposta de Hugh Everett (1957) d'interpretar de manera literal el formalisme de la teoria quàntica. Si l'evolució de la funció d'ona descrita per l'equació d'Schrödinger d'un sistema

¹⁷ Els sistemes mesoscòpics són aquells que es troben en un domini intermedi entre els sistemes microscòpics d'unes poques partícules i els sistemes macroscòpics formats per una quantitat de partícules de l'ordre del número d'Avogadro.

¹⁸ Veure Carlesso i Donadi (2019) per a un recull de les propostes experimentals realitzades fins al dia d'avui, que no han trobat evidència favorable a la teoria GRW ni a cap altre model conegut. Els resultats experimentals són, però, compatibles amb un ampli rang de valors dels paràmetres d'aquets models, motiu pel qual els resultats experimental no compten com a evidència contrària als models. Veure també Carlesso *et al.* (2022) per a futures propostes d'experiments i noves perspectives de les teories del col·lapse objectiu.

que es troba en superposició quàntica porta a la superposició d'estats de sistemes macroscòpics (com el gat d'Schrödinger, o qualsevol observador i el seu objecte d'observació), cal admetre aquesta superposició com una descripció adient i exacta del que realment succeeix al món, encara que això implique acceptar una ontologia allunyada del que el sentit comú ens fa creure.

La teoria d'Everett és una temptativa de solució del problema de la mesura. Segons la interpretació literal del formalisme de la teoria quàntica, l'evolució unitària i determinista de l'estat d'un sistema quàntic que es troba en superposició d'estats diferents implica l'existència, després d'una mesura, de sistemes formats per l'agent que mesura i l'objecte que és mesurat en una superposició macroscòpica d'estats. El formalisme, interpretat d'aquesta manera, descarta la possibilitat del col·lapse de la funció d'ona en realitzar una mesura, ja que l'acció de mesurar és una interacció física entre sistemes com qualsevol altra. Aquest plantejament considera que l'estat quàntic (i també la funció d'ona corresponent) és representacional i que la teoria quàntica és una teoria unitària i completa. D'això se segueix que no cal afegir cap postulat extra per a explicar l'acte de mesurar: tot el que cal saber sobre la relació entre objecte i aparell de mesura està contingut en l'equació d'Schrödinger i en la descripció de l'estat d'un sistema quàntic en un determinat instant.

Aquesta posició, que interpreta de forma realista el formalisme, ha d'admetre el fet que, malgrat tot, les superposicions quàntiques d'estats de sistemes macroscòpics mai no són observades. Com que l'evolució donada per l'equació dinàmica prediu la seua existència, però, en canvi, aquestes superposicions mai no són observades, els partidaris d'una interpretació *à la* Everett justifiquen aquesta aparent contradicció tot adduint que, en aquelles situacions en què hom considera que s'ha realitzat una mesura d'un sistema quàntic, allò que realment succeeix és que el món se separa en diferents branques, cadascuna de les quals es correspon tot seguit amb un nou món que s'escindeix de l'anterior i que és independent de cadascun dels nous mons amb què es corresponen cadascuna d'aquestes branques. Aquesta escissió genera una multiplicitat de mons el comportament dels quals és aproximadament clàssic. Per exemple, si una partícula quàntica es troba en un estat superposició de dues posicions definides diferents, x_1 i x_2 i un observador extern al sistema en fa una observació, l'evolució unitària que resulta de l'aplicació de l'equació d'Schrödinger portarà al conjunt format per sistema i observador a un estat que serà superposició de l'estat en què la partícula es troba en la posició x_1 i l'observador ha enregistrat aquesta posició (per exemple, a través d'una impressió en la seua retina) i un altre estat en què la partícula es troba en la posició x_2 i l'enregistrament per part de l'observador també és un altre. Tanmateix, segons la teoria d'Everett, en aquestes circumstàncies no es produeix cap col·lapse, sinó que la superposició

macroscòpica sobreviu encara que l'observador de l'exemple no puga observar-la. Un dels estats de la superposició descriu ara un món M_1 , en el qual, la partícula i l'observador es troben en un estat definit, mentre que l'altre estat de la superposició es correspon amb un altre món, M_2 , en el qual, la partícula i l'observador es troben en un estat definit diferent. Aquests dos mons es corresponen amb les dues branques que s'han generat amb l'evolució unitària i determinista del sistema quàntic com un tot. D'aquesta manera, les superposicions macroscòpiques no tenen a veure amb un fenomen d'indefinió sinó amb un de multiplicitat (WALLACE 2012). La partícula i l'observador no tenen un estat *indefinit*, sinó que tenen un estat definit i *múltiple*, ço és, en cada branca generada després de la mesura, l'estat del sistema està completament definit i segueix l'evolució dictada per l'equació dinàmica.

Val a dir que aquesta descripció general de la teoria dels molts mons no es correspon exactament amb la proposta que apareix detallada en l'article original d'Everett¹⁹ (BARRETT 2011). De fet, la proposta original, coneguda com a interpretació de l'estat relatiu, va ser reinterpretada i articulada en l'exposició que fan De Witt i Graham (1973) de la teoria.²⁰ Aquesta reinterpretació va provocar l'aparició de variants de la teoria que, coincidint en la interpretació literal del formalisme per tal de recuperar una única evolució temporal dels sistemes quàntics, discrepen en la forma d'interpretar l'escissió d'un únic mon en molts mons. Una proposta interpretativa que va resultar rellevant en la discussió va ser la interpretació de les moltes ments de Albert i Loewer (1988). Segons la seua forma d'interpretar la multiplicitat derivada de l'acte de mesurar, allò que es multiplica després d'una mesura no són els *mons* sinó les *ments* de l'observador que realitza la mesura. Les superposicions d'estats macroscòpics són reals i existeixen en un únic mon, però no les observem perquè en l'acte de mesurar, l'observador escindeix la seua única ment en múltiples ments, de manera que cadascuna d'aquestes ments pot enregistrar un valor diferent de l'observable mesurat, essent compatible aquesta interpretació amb el fet empíric que un mateix observador mai no experimenta aquestes superposicions macroscòpiques com a tals.

Tant la teoria dels molts mons original com les variants proposades durant les dècades següents han de fer front, fonamentalment, a dos problemes. El primer d'ells es coneix com el problema de la base preferida, mentre que el segon problema té relació amb la interpretació del concepte de probabilitat. A

¹⁹ Agraesc a un revisor anònim aquesta important matisació. La proposta original d'Everett no fa servir el concepte de món sinó el d'estat relatiu, de manera que les conseqüències que se segueixen de la interpretació dels molts mons tenen el seu fonament en l'article original d'Everett però no se segueixen necessàriament de la seua proposta.

²⁰ De fet, el nom de teoria dels molts mons apareix per primera vegada al títol l'article de De Witt i Graham de l'any 1973.

més d'aquests dos problemes, la extravagància de l'ontologia postulada per a explicar el fenomen d'escissió dels mons (o les ments) també sol comptar com a punt en contra d'aquesta família d'interpretacions de la teoria quàntica.

Pel que fa al problema de la base preferida, la dificultat amb què es troba la teoria rau en el fet que la descripció d'una superposició quàntica d'estats depèn de la base d'estats triada per a aquesta descripció, de manera que un sistema quàntic que es trobe en un estat superposició de dos estats amb posicions i definides també pot ser descrit com un estat superposició d'altres dos estats que consisteixen al seu torn en les superposicions positiva i negativa dels estats amb i definides. Aleshores, la pregunta que es planteja és: quina base triar per a fer la descripció que determinarà com és l'escissió d'un mon en mons diferents? Una resposta satisfactòria a aquesta pregunta ha d'evitar la petició de principi: no podem assumir que, de fet, l'escissió té lloc, i que l'escissió del mon en molts mons ocorre precisament determinada per la base d'estats associada a la mesura realitzada. Cal afegir un procediment físic que justifiqui la preferència d'una base determinada en cada situació experimental en què es porta a terme una mesura física.

Durant un temps, el problema de la base preferida va constituir un greu dificil de superar per part de les teories dels molts mons, en comparació amb l'èxit que començaven a guanyar les teories del col·lapse objectiu i les de variables ocultes. Aquest problema, en aparença insalvable, va patir una reformulació arran dels treballs de Zeh (1970) i, sobretot, de Zurek (1981), qui va rescatar les idees de Zeh i les va desenvolupar fins a donar forma a la teoria de la decoherència, de la qual he parlat en una altra secció d'aquest article. El fenomen de la decoherència (tant interna com externa) permet explicar el mecanisme físic mitjançant el qual una mesura té lloc. Si hom vol fer una descripció del col·lapse efectiu d'un estat quàntic quan el sistema esdevé macroscòpic, cal triar una base determinada per a la descripció del sistema. Aquesta base permet escriure l'estat superposició de manera que el lligam amb els graus de llibertat de l'entorn explique l'evolució. La base preferida té, per tant, una existència física real i aquesta *preferència* pot ser explicada completament en termes físics, sempre i quan tinguem un model concret de decoherència per a una situació experimental determinada. Així doncs, el principal problema al qual havia de donar resposta la teoria dels molts mons es dissol amb l'aparició i desenvolupament de la teoria de la decoherència, la qual cosa va fer reviscolar l'interès per aquesta interpretació del formalisme de la teoria quàntica, d'ençà de la dècada dels anys 90 fins als nostres dies.

El segon problema al qual ha de fer front aquesta interpretació no ha gaudit, fins ara, del mateix destí que el problema de la base preferida. Des del plantejament d'Everett en l'article original, el concepte de probabilitat que

es fa servir en el context de les teories dels molts mons no té un significat clar (BALLENTINE 1973). Com que tots els possibles resultats d'un experiment aleatori quàntic tenen lloc realment, és difícil adscriure una probabilitat a cadascun dels resultats possibles, siga que interpretem la probabilitat com una característica del nostre coneixement sobre els esdeveniments esperables en una determinada situació, siga que interpretem la probabilitat en un sentit objectiu (com a freqüències o propensions físiques, per exemple). Si sabem que en una mesura d'un estat superposició d'un sistema macroscòpic, els diferents valors possibles descrits per la base preferida són tots ells mesurats realment (encara que cadascun en un món diferent), la probabilitat d'ocurrència de cada resultat hauria de ser igual a 1. A més d'aquestes consideracions inicials sobre la pròpia possibilitat de parlar de probabilitats en un context d'escissió de mons, existeix també un problema quantitatiu sobre l'assignació de valors numèrics a aquestes probabilitats. Suposant que som capaços de resoldre la primera part del problema i concloem que és possible parlar de probabilitats, una assignació de valors numèrics que no consistisca en l'equiprobabilitat d'ocurrència de cada món, no sembla tenir justificació directa. És raonable pensar que, en una escissió, hi ha mons que es creen amb major probabilitat que altres? Sembla que la creació d'un món en una escissió és una qüestió de tot o res i que, per tant, no admet graus, de manera que el concepte de probabilitat i la seua avaluació numèrica tenen difícil aplicació en una teoria dels molts mons que vulga reproduir els resultats experimentals de la teoria quàntica. Wallace (2010) aborda aquest problema tot reinterpretant el problema de la probabilitat en termes de la teoria de la decisió d'agents racionals, per tal de justificar l'ús de conceptes probabilístics en l'explicació dels fenòmens quàntics observats, essent la seua proposta una de les més discutides en les discussions actuals sobre la validesa de la interpretació dels molts mons.

Pel que fa a l'ontologia que subjau a la teoria dels molts mons, Maudlin (2010) considera que qualsevol partidari d'aquesta interpretació de la teoria ha de defensar un monisme de la funció d'ona, és a dir, ha de creure en la realitat de la funció d'ona i només d'ella, de manera que l'existència de partícules en l'espai físic no és sinó una manifestació epifenomènica d'una realitat més profunda, com és la pròpia funció d'ona i la seua evolució temporal.

En l'actualitat, la teoria dels molts mons troba una defensa ferma en la posició filosòfica de figures com David Wallace (2012) i comença a tenir ressò entre els filòsofs de la física i els físics que treballen en àmbits com la cosmologia o la teoria quàntica de la gravitació. Això és degut a la relació que existeix entre el postulat de l'existència de molts mons i l'explicació de fenòmens cosmològics com la inflació còsmica i la seua relació amb el principi antròpic. De fet, una de les crítiques més repetides contra aquest conjunt de teories té relació

amb el que es coneix com l'ajustament fi. Segons la teoria dels molts mons, existeix una multiplicitat d'universos en els quals les coses són diferents a com han succeït en el nostre univers: entre ells, hi haurà mons que s'han escindit fa poc que seran pràcticament idèntics al nostre, però n'hi haurà d'altres que es van escindir gairebé en els primers instants del nostre univers, la qual cosa provocaria amb una alta probabilitat una evolució radicalment diferent a la que nosaltres observem.

Altres interpretacions

Encara que els quatre blocs d'interpretacions presentats constitueixen la pràctica totalitat d'interpretacions que es defensen en l'actualitat des de la filosofia de la física, hi ha hagut al llarg de la història i continuen havent-hi en l'actualitat propostes alternatives que van més enllà de les interpretacions que he exposat. Un cas paradigmàtic és el bayesianisme quàntic.

Segons el bayesianisme quàntic, cal interpretar les probabilitats que apareixen al formalisme de manera subjectiva i aplicar el teorema de Bayes i el càlcul de probabilitats corresponent tot pensant en els enunciats que es deriven de la teoria quàntica com a proposicions sobre el nostre *coneixement* d'un determinat sistema. Aquesta idea està inspirada en alguns passatges de Heisenberg (1930/1949) així com en algunes posicions idealistes i subjectivistes que es trobaven entre els defensors de la interpretació ortodoxa.

Una altra via explorada és la modificació de les lleis de la lògica emprades per a la comprensió de les prediccions i explicacions de la teoria quàntica. L'existència d'estats entrelaçats (en els quals un gat no està ni viu ni mort) permet definir una lògica no-bivalent que expliqui les aparents contradiccions de la teoria. No obstant la bona voluntat de la proposta, el problema de la mesura no queda resolt d'aquesta manera sinó, en tot cas, dissolt, i caldria enraonar per què cal aplicar unes regles lògiques en certs sistemes físics i quan cal aplicar les regles de la lògica clàssica. Aquesta decisió, aparentment arbitrària, roman sense explicació en el context de les teories de la lògica quàntica.

PROBLEMES CONCEPTUALS

Després d'haver descrit amb cert detall algunes de les interpretacions de la teoria quàntica, és moment de derivar-ne algunes conseqüències. En particular, és freqüent, en els darrers anys, plantejar els problemes interpretatius de la teoria quàntica en un marc general, de vegades plantejat com un problema entre les teories locals i no-locales de la física, al qual dedicaré la subsecció següent.

També és habitual definir el problema en termes de l'oposició entre el determinisme i l'indeterminisme, al qual també dedicaré una subsecció. Abordaré a continuació quines implicacions té la tria d'una determinada interpretació en qüestions relatives a la noció de probabilitat. Com que la teoria quàntica és (o sembla ser) una teoria estadística, és preceptiu definir un concepte de probabilitat que s'avinga a la teoria i que permeta una interpretació raonable de les conseqüències de la mateixa. Finalment, dedicaré també unes línies al debat dins del realisme científic, ja no tant com una posició contra l'anti-realisme, sinó també com una disputa entre els diferents defensors del realisme científic per a trobar una versió de realisme que siga compatible amb la teoria quàntica.

La no-localitat

Una teoria física es considera local si el comportament d'un sistema físic depèn només de les seues interaccions amb allò que es troba en una regió de l'espai propera al sistema.²¹ Des del punt de vista tècnic, aquesta proximitat en l'espai pot entendre's a partir de la limitació imposada per la velocitat finita de la llum, de manera que una teoria és local si totes les interaccions entre els sistemes que la teoria descriu viatgen a una velocitat que no supere la velocitat de la llum. Aquest *realisme local* va ser defensat per Einstein i els seus col·laboradors en l'article EPR de 1935 i s'entén com una conseqüència natural de la teoria de la relativitat especial. El límit imposat per aquesta teoria a la interacció entre sistemes físics (que es poden entendre com intercanvis de senyals) depèn de la velocitat finita de la llum, de manera que la interacció entre un sistema i un altre depèn del temps que tarde la llum en arribar d'un punt de l'espai on es trobe el primer sistema al punt de l'espai on es trobe el segon sistema. Això no passaria, per exemple, amb una teoria on la velocitat de la llum fos infinita.

John Bell (1964) va estudiar amb detall l'experiment EPR i el va reformular per tal d'extraure conclusions de l'assumpció d'Einstein del realisme local. Va concloure que si una teoria física és una teoria local en el sentit einsteinià, aleshores aquesta teoria no pot reproduir totes les observacions predites per la teoria quàntica. Aquest resultat es pot expressar mitjançant el que es coneix com les desigualtats de Bell (1964). No obstant això, la voluntat de Bell no era descartar totes les interpretacions realistes de la teoria quàntica, ans al contrari, volia determinar fins a quin punt una teoria de variables ocultes podia reproduir els resultats de la teoria quàntica mitjançant l'addició de variables no observables directament. Les seues famoses desigualtats contraposaven la teoria

²¹ La teoria newtoniana de la gravitació se sol considerar com un exemple de teoria no-local, ja que la interacció entre subsistemes és instantània i a distància.

quàntica interpretada al mode ortodox amb qualsevol intent de construir una teoria de variables ocultes *locals*.²² Els resultats experimentals obtinguts per Aspect (1976) van decidir en favor de la teoria quàntica i en contra de les teories de variables ocultes locals, però deixava espai i, de fet, definia de forma més acurada quines eren les interpretacions de la teoria que feien servir variables ocultes que podien ser compatibles amb les observacions.

Aquestes consideracions a partir de les desigualtats de Bell demostren l'exigència de no-localitat de qualsevol teoria de variables ocultes que siga compatible amb les prediccions de la teoria quàntica. Per aquest motiu, la mecànica bohmiàna, com a exemple paradigmàtic de teoria de variables ocultes, es considera una teoria altament no-local, tant en la formulació original de Bohm (que incloïa un potencial quàntic que actuava a distància) com en la formulació de l'equació guia posterior. Els defensors d'aquesta posició admeten la no-localitat de la seua interpretació, però neguen la possibilitat de trobar una interpretació local de la teoria que resolga al seu torn el problema de la mesura. Per a ells, és la teoria quàntica la que és no-local i, per tant, una interpretació adient del formalisme ha de tenir en compte aquesta característica de la mateixa teoria.

El que no queda tan clar és si la no-localitat és també una característica de la resta d'interpretacions. Segons la interpretació ortodoxa, és possible prescindir de la no-localitat si defensem una posició propera a la de Bohr: la vaga definició del principi de complementarietat i la no definició de les magnituds que no estan essent mesurades pot justificar la inexistència d'accions a distància de tipus no-local. Tanmateix, la no resolució del problema de la mesura la converteixen en una posició poc atractiva per al filòsof de la física, en el seu afany de lliurar d'inconsistències a qualsevol teoria física. Pel que fa a les interpretacions de la teoria que defensen un col·lapse objectiu, la no-localitat és una característica que és vehiculada pels termes afegits a l'equació d'ona. Aquests termes extra que descriuen l'evolució del sistema i que han d'explicar el col·lapse, han de correlacionar partícules que es troben tan separades com es vulga i, en conseqüència, han de violar la tesi del realisme local.

La teoria dels molts mons, pel seu compte, permet entendre l'evolució d'un sistema quàntic no a partir d'interaccions no-locales amb altres sistemes físics allunyats, sinó com una escissió d'universos: si haguérem d'explicar l'evolució d'un d'aquest universos, l'explicació hauria d'incloure elements no-local (com, de fet, és habitual fer). En canvi, si fem l'explicació global del procés d'evolució del conjunt dels molts mons, aquesta no pateix del problema de la no-localitat. També pot evitar aquest compromís la teoria del bayesianisme quàntic, ja que en aquesta interpretació el formalisme quàntic expressa única-

²² Veure Mermin (1990) per a una explicació detallada de les desigualtats de Bell.

ment el nostre judici com a subjectes de coneixement i no cap propietat real entre sistemes de partícules que estiguen allunyades les unes de les altres.

En definitiva, la qüestió de la no-localitat és una característica rellevant del formalisme quàntic, que pot interpretar-se com una propietat del món (mecànica bohmià, GRW) o com una aparença explicada per altres mecanismes (molts mons, bayesianisme quàntic, interpretació ortodoxa). En qualsevol cas, la comprensió del fenomen de la no-localitat és un objectiu indispensable de tota interpretació del formalisme que pretenga resoldre el problema de la mesura, al temps que la seua explicació depèn dels compromisos ontològics que hom estiga disposat a assumir.

L'indeterminisme

Pel que fa a la qüestió del determinisme, una de les raons per les quals Einstein, Bohm i altres van perseguir una interpretació diferent a la ortodoxa va ser precisament la d'eliminar el caràcter indeterminista de la posició ortodoxa. La teoria de l'ona pilot de de Broglie i la de Bohm, i les seues hereves, són teories decididament deterministes, que s'encarreguen d'amagar sota les variables ocultes el caràcter aparentment probabilístic de la teoria. L'evolució d'un sistema quàntic està *determinada* per l'equació d'Schrödinger i per l'equació guia, de manera que seria possible predir amb precisió infinita la posició d'una partícula passat un interval de temps si coneguérem les posicions de totes les partícules involucrades en l'evolució (idealment, totes les partícules de l'univers) i la funció d'ona del sistema en un moment determinat, en una formulació que recorda la famosa definició de determinisme de Laplace.²³ Tanmateix, la formulació de la teoria, i el caràcter especial de la funció d'ona prohibeixen la determinació de les condicions inicials que caracteritzen un sistema quàntic particular en un moment concret. Això provoca que, en la pràctica, no siga possible predir l'evolució del sistema i fa aquesta interpretació perfectament compatible amb les relacions d'incertesa de Heisenberg.

La interpretació del col·lapse objectiu, en aquest punt, segueix l'estratègia contrària a la de la teoria de les variables ocultes. Accepta l'indeterminisme quàntic i el codifica en un terme que justifique, de manera estocàstica, el col·lapse real i objectiu del sistema quàntic. Cal modificar l'equació d'evolució perquè aquest element probabilístic quede inclòs al si de la teoria (doncs la interpretació ortodoxa només l'inclou a través del polèmic postulat de la mesura). D'aquesta manera, és possible construir una teoria amb prediccions molt

²³ Segons Laplace (1814), una intel·ligència que fos capaç de conèixer totes les forces que actuen sobre totes les entitats que existeixen al món, juntament amb les seues posicions, en un instant determinat de temps, seria capaç de predir tant el seu comportament passat com el futur.

semblants a la de la teoria quàntica que mantinga aquest element d'indeterminació sense caure en els subjectivismes de les propostes que es deriven de la interpretació de Copenhaguen. En aquest sentit, les teories del col·lapse objectiu cerquen l'objectivitat, de la mateixa forma que ho fan les teories de variables ocultes, però ho fan abraçant l'indeterminisme, a diferència del determinisme que defensen els teòrics de les variables ocultes.

Finalment, la teoria dels molts mons, en acceptar la interpretació literal del formalisme quàntic i rebutjar qualsevol modificació per tal d'acomodar el postulat quatre en el formalisme de la teoria, es converteix també en una teoria determinista de l'evolució de l'univers com un tot, ja que només pren en consideració l'evolució que dicta l'equació d'Schrödinger, que és una equació unitària i, per tant, prediu un estat determinat del multivers, partint d'un estat inicial conegut. No obstant això, de la mateixa forma que passa amb el problema de la no-localitat, *des de dins* d'un únic univers, per exemple, el nostre, les coses succeeixen i són descrites de forma indeterminista. Cal formular els enunciats que són conseqüència observacional de la teoria quàntica de manera indeterminista, doncs no tenim cap procediment que ens permeta esbrinar en quin dels universos ens trobem.

Aquestes consideracions, partint de cadascuna de les interpretacions discutides, fan plantejar la qüestió següent: és la teoria quàntica una teoria realment indeterminista? Popper (1982/2011), per exemple, va adreçar el problema tot defensant que la teoria és *tan* indeterminista com les teories clàssiques.²⁴ En cert sentit, té raó quan clama que l'indeterminisme és una posició metafísica que es pot defensar per ser compatible amb el formalisme de la teoria, però no per ser una *conseqüència* del formalisme. En aquest punt, Popper és un defensor d'una interpretació objectiva i indeterminista de la teoria. Ballentine (1998), pel seu costat, fa veure que la teoria quàntica, per ella mateixa, guarda silenci sobre la qüestió de l'indeterminisme: l'absència de determinisme no és una predicció d'indeterminisme.

La probabilitat

De la mateix manera que l'indeterminisme és un concepte metafísic que sovint apareix lligat a les interpretacions de la teoria quàntica, la pròpia noció

²⁴ Segons Popper, la física newtoniana permet el càlcul de trajectòries definides amb tanta precisió com es desitge sempre i quan les condicions inicials de la partícula (posició i velocitat) siguin conegudes al menys amb tanta precisió com la desitjada. Tanmateix, sempre existeix una limitació física a la determinació d'aquestes condicions inicials, la qual imposa al seu torn una limitació a la predictibilitat de la trajectòria de la partícula. Això és suficient motiu, segons la seua argumentació, per a qualificar a les teories clàssiques com a indeterministes, en el mateix sentit que ho és la teoria quàntica.

de probabilitat juga un rol central en la majoria d'aquestes interpretacions. Si bé la teoria quàntica no és l'única ni la primera teoria que fa ús de conceptes probabilístics en la seua formulació (veure el formalisme de la mecànica estadística de partícules), sí es la primera teoria que postula l'existència de probabilitats no sempre com a una manifestació del nostre desconeixement del sistema físic que volem descriure sinó moltes vegades com una mostra de la indeterminació inherent a certs sistemes físics microscòpics. Aquesta és la posició de Bohr quan interpreta el principi d'incertesa de Heisenberg com un principi d'indeterminació (dirà que no és una caracterització únicament del que *podem saber* d'un sistema, sinó que aquestes relacions d'incertesa són una limitació d'allò que *pot estar definit* en un sistema quàntic); d'aquesta forma, la frontera que separa l'epistemologia de l'ontologia queda desdibuixada en moltes de les variants de la interpretació ortodoxa de la teoria quàntica.

En les teories de variables ocultes, torna a interpretar-se, al mode de la mecànica estadística, el càlcul de probabilitats com una mesura *objectiva* del desconeixement, en aquest cas, de la posició *real* de les partícules que intervenen en la descripció del sistema. Aquest desconeixement és un element indispensable en la correcta descripció i predicció del comportament d'un sistema quàntic, doncs la seua evolució depèn de les condicions inicials del sistema i el seu entorn, les quals no és possible conèixer amb absoluta precisió. Tanmateix, el concepte de probabilitat no juga un paper central si ens fixem en l'evolució determinista del sistema. L'indeterminisme en la predicció és només metodològica i un problema pràctic, per sota del qual subjau un comportament plenament determinista i, per tant, no probabilístic, del sistema en qüestió.

En les teories del col·lapse objectiu, la noció de probabilitat és imprescindible per a donar compte del caràcter estocàstic d'aquest tipus de comportament i, per tant, adreça el problema de la probabilitat de manera directa, incloent-la en el formalisme de la nova teoria modifica. La teoria dels molts mons, en canvi, té en el concepte de probabilitat, un dels seus majors desafiaments. Com que resol el problema de la mesura mitjançant l'escissió continuada del nostre univers en molts mons, cosa per a la qual no cal modificar l'equació d'evolució temporal, el col·lapse com a fenomen físic real desapareix i, per tant, l'explicació de les observacions en termes de probabilitats no té una justificació clara. Cada mon és tan *realment* existent com els altres, de manera que assignar un valor numèric a la probabilitat d'ocurrència pot semblar una decisió o bé arbitrària, o fins i tot, inconsistent. Encara que hi ha propostes per a interpretar aquest problema en el context de les teories dels molts mons (WALLACE 2010), és un qüestió oberta i una de les dificultats que comprometen a aquesta interpretació com a candidata a teoria explicativa del formalisme quàntic.

El realisme científic

Quant al realisme científic, en aquesta mateixa línia, la principal separació entre blocs interpretatius enfronta a la interpretació ortodoxa, que freqüentment se sol associar amb una visió anti-realista, constructivista o idealista de les teories científiques, amb la resta d'interpretacions, que parteixen d'un realisme científic comú, al menys pel que fa al caràcter general de les teories científiques.²⁵ A partir d'aquesta arrel comú, cada interpretació considera que allò real són unes coses o unes altres.

En el cas de les teories de variables ocultes, aquestes variables, malgrat ser inobservables, constitueixen part de l'ontologia de la teoria. És a dir, les partícules descrites per la teoria quàntica tenen posicions reals i definides i, per tant, és possible parlar amb propietat de la trajectòria d'aquesta o d'aquella altra partícula. La funció d'ona, en aquest conjunt de teories, pot interpretar-se de forma instrumental (sense tenir cap grau de realitat objectiu) o bé com un altre element de l'ontologia: en aquest cas, hi ha versions de les teories de variables ocultes que interpreten la funció d'ona bé com un camp físic més o menys subtil que guia el moviment de les partícules, bé com una propietat disposicional del sistema quàntic al qual està lligada, o bé com una llei natural que regula l'evolució de les entitats que existeixen substancialment (les partícules).

La teoria dels mons mons exagera el significat de la funció d'ona fins al punt de defensar la realitat dels diferents universos que explicarien el col·lapse aparent de la funció d'ona. Com que no hi ha realment col·lapse, la funció d'ona pot interpretar-se o no com una entitat realment existent, que serveix com a descripció d'allò que realment està succeint, com és la múltiple escissió de l'univers en diferents mons.

Finalment, les teories del col·lapse objectiu reserven un lloc important en la seua ontologia a la funció d'ona que, en aquesta interpretació sí, pateix un col·lapse, físic i real i, per tant, juntament amb allò que té existència substancial (la densitat de matèria, per exemple), la funció d'ona ha de tenir cert grau de realitat i no pot entendre's únicament com una eina per a calcular l'evolució futura d'un determinat sistema físic.

ESTAT DE LA QÜESTIÓ

Així doncs, l'estat de la qüestió pel que fa a les interpretacions de la teoria quàntica d'ençà que Planck, Einstein i Bohr van plantejar els primers

²⁵ Segons el realisme científic, els enunciats de les teories científiques diuen coses aproximadament vertaderes sobre el món, tant pel que fa als termes observables, com als inobservables, del qual podem conèixer de forma aproximada com és.

problemes físico-filosòfics que la teoria suggeria, fins al nostres dies, ha tingut un recorregut que ha portat al sorgiment i desaparició de múltiples interpretacions. D'altres, han reviscolat després d'un període de latència. En resum, es pot dir que en l'actualitat, part del debat en filosofia de la física rau en la qüestió quàntica, en part perquè permet il·luminar qüestions relacionades amb la localitat de les teories científiques, el determinisme i l'indeterminisme científics i metafísics, la noció de probabilitat i la qüestió del realisme, entre altres problemes filosòfics i conceptuals.

Des d'un punt de vista històric i també fent una ullada a la situació actual, és possible plantejar el debat sobre la qüestió a partir de blocs de interpretacions possibles, en funció de si adopten un punt de vista determinat o un altre pel que fa a qüestions com la no-localitat, l'indeterminisme o el realisme científic. També és possible traçar una separació objectiva entre aquelles interpretacions que interpreten el formalisme de manera (quasi) literal i aquelles interpretacions que el modifiquen o l'amplien (i, en conseqüència, és raonable pensar-les com a teories alternatives, més que com a interpretacions). Si bé el llistat i les classificacions no són l'única manera de reproduir totes les respostes que s'han donat al problema quàntic durant les darreres dècades, sí indiquen una tendència en l'actualitat a plantejar els problemes de la filosofia de la física en la interfície entre física, filosofia de la ciència i metafísica. No és possible construir una interpretació de la teoria quàntica que no continga elements metafísics, encara que la proposta siga la de minimitzar-los. Per exemple, el projecte defensat per Heisenberg que cristal·litza en la interpretació ortodoxa té com a objectiu eliminar els elements metafísics de la teoria (1932/1949), cosa que, com hem vist, no aconsegueix del tot, encara que sembla minimitzar-los. Altres interpretacions no renuncien al cost metafísic que suposa poblar l'ontologia de la teoria bé de variables ocultes, bé de fenòmens com el col·lapse real efectiu, bé amb universos múltiples que es despleguen a cada instant. La justificació de la introducció d'aquests elements metafísics resulta òbvia si hom aconsegueix una explicació satisfactòria de la teoria quàntica que aconseguisca, d'una banda, reproduir les prediccions de la teoria quàntica segons el formalisme original (la qual es caracteritza per un èxit en la predicció empírica sense precedents) i, d'altra banda, siga capaç de ser continuista amb les teories anteriors (en particular, la mecànica clàssica de partícules) i les teories contemporànies acceptades (en particular, les teories de la relativitat especial i general).

Un aspecte no tractat en aquest escrit que ha començat a desenvolupar-se només en els darrers anys, és l'extensió del debat de la teoria quàntica de partícules no-relativista a la teoria quàntica de camps relativistes. Aquest pas exigeix canvi de domini (passar d'una ontologia de partícules a una ontologia de camps) que sotmet a una gran tensió a la majoria de teories proposades. La

teoria del molts mons deu enfrontar-se a la caracterització d'un temps absolut (o temps còsmic) per a donar compte de forma objectiva del procés d'escissió en molts mons. Les teories del col·lapse objectiu i les teories de variables ocultes, al seu torn, han de modificar de manera notable la seua ontologia per a ser capaces de convertir el formalisme en un conjunt de fórmules amb invariància Lorentz, la qual cosa no és ni directa ni senzilla tècnicament. Això no vol dir que no siga possible desenvolupar una mecànica quàntica bohmiana o fer una versió invariant Lorentz de la teoria GRW, sinó que cal fer passos més grans que els fets fins al moment per a assolir avenços en aquest terreny.

Agraïments

Agraesc als editors d'aquesta revista la seua acurada forma de treballar i a un revisor anònim les seues correccions i suggeriments, que han permès millorar el text en claredat expositiva, forma i contingut.

REFERÈNCIES

- ALBERT, D. Z. 1992, *Quantum Mechanics and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- ALBERT, D. i LOEWER, B. 1988, "Interpreting the many-world interpretation", *Synthese*, 77: 195-213.
- ALLORI, V. 2013, "Primitive ontology and the structure of fundamental physical theories", en D. ALBERT i A. NEY (ed.), *The Wave Function: Essays on the Metaphysics of Quantum Mechanics*, Nova York: Oxford University Press, 58-75.
- ASPECT, A. 1976, "Proposed experiment to test the nonseparability of quantum mechanics", *Physical Review D*, 14 (8), 1944.
- BACCIAGULPI, G. i VALENTINI, A. 2009, *Quantum Theory at the Crossroads: Reconsidering the 1927 Solvay Conference*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BALLENTINE, L. E. 1973, "Can the statistical postulate of quantum theory be derived? - A critique of the many-universes interpretation", *Foundations of Physics*, 3 (2): 229-40.
- BALLENTINE, L. E. 1998, *Quantum Mechanics: A Modern Development*, Singapur: World Scientific.
- BARRETT, J. 2011, "Everett's pure wave mechanics and the notion of worlds", *European Journal for Philosophy of Science*, 1 (2): 277-302.
- BELL, J. S. 1964, "On the Einstein Podolsky Rosen paradox", *Physics*, 1 (3): 195-200.
- BELL, J. S. 1982, "On the impossible pilot wave", *Foundations of Physics*: 159-68.
- BELL, J. S. 1987, "Are there quantum jumps?", en J. S. BELL, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*, Cambridge: Cambridge University Press, 201-12.
- BOHM, D. 1952, "A suggested interpretation of the quantum theory in terms of hidden variables", *Physical Review*, 85: 166-79.
- BOHR, N. 1988, *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza* (M. Ferrero Melgar, Trad.), Madrid: Alianza. [Obra original publicada en 1984.]
- CARLESSO, M. i DONADI, S. 2019, "Collapse models: main properties and the state of the experimental tests", *Advances in Open Systems and Fundamental Tests of Quantum Mechanics*: 1-13.
- CARLESSO, M.; DONADI, S.; FERIALDI, L.; PATERNOSTRO, M.; ULBRICHT, H. i BASSI, A. 2022, "Present status and future challenges of non-interferometric tests of collapse models", *Nature Physics*, 18: 243-50.
- DE BROGLIE, L. 1927, "La structure atomique de la matière et du rayonnement et la mécanique ondulatoire", *Journal de Physique*, VI: 8-25.

- DE WITT, B. S. i GRAHAM, N. 1973, *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*, Princeton: Princeton University Press.
- DORATO, M. i ESFELD, M. 2010, “GRW as an ontology of dispositions”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 41: 41-9.
- DÜRR, D.; GOLDSTEIN, S. i ZANGHÌ, N. 1992, “Quantum equilibrium and the origin of absolute uncertainty”, *Journal of Statistical Physics*, 67: 843-907.
- DÜRR, D.; GOLDSTEIN, S. i ZANGHÌ, N. 1996, “Bohmian mechanics as the foundation of quantum mechanics”, en *Bohmian Mechanics and Quantum Theory: An Appraisal*, Dordrecht: Springer, 21-44.
- DÜRR, D.; GOLDSTEIN, S. i ZANGHÌ, N. 1997, “Bohmian mechanics and the meaning of the wave function”, en R. S. COHEN, M. HORNE i J. STACHEL, *Potentiality, Entanglement and Passion-at-a-Distance - Quantum Mechanical Studies in Honor of Abner Shimony*, Dordrecht: Kluwer.
- EINSTEIN, A.; PODOLSKY, B. i ROSEN, N. 1935, “Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?”, *Physical Review*, 47(10): 777-80.
- ESFELD, M. 2007, “Metaphysics of science between metaphysics and science”, *Grazer Philosophische Studien*, 74: 199-213.
- ESFELD, M. 2014, “The primitive ontology of quantum physics: guidelines for an assessment of the proposals”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 47: 99-106.
- EVERETT III, H. 1957, “‘Relative state’ formulation of quantum mechanics”, *Reviews of Modern Physics*, 29: 454-62.
- FREIRE JR., O. 2015, *The Quantum Dissidents: Rebuilding the Foundations of Quantum Mechanics (1950-1990)*, Berlin: Springer.
- GHIRARDI, G., 2002, “Collapse Theories”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtingut de: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/qm-collapse/>
- GHIRARDI, G., GRASSI, R. i BENATTI, F. (1995). Describing the macroscopic world: closing the circle within the dynamical reduction program. *Foundations of Physics*, 25(1), 5-38.
- GHIRARDI, G.; RIMINI, A. i WEBER, T. 1986, “Unified dynamics for microscopic and macroscopic systems”, *Physical Review D*, 34 (2): 470-91.
- HEISENBERG, W. K. 1949, *The physical principles of quantum theory* (C. Eckart i F. C. Hoyt, Trads.), Nova York: Dover. [Obra original publicada en 1930.]
- HOLLAND, P. R. 1995, *The Quantum Theory of Motion: An Account of the de Broglie-Bohm Causal Interpretation of Quantum Mechanics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LAPLACE, P. S. 1814, *Essai philosophique sur les probabilités*, París: Courcier.
- MAUDLIN, T. 1995, “Three measurement problems”, *Topoi*, 14 (1): 7-15.

- MAUDLIN, T. 2010, "Can the world be only wavefunction?", en S. SAUNDERS, *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality*, Oxford: Oxford University Press, 121-43.
- MAUDLIN, T. 2013, "The nature of the quantum state", en D. ALBERT i A. NEY (ed.), *The Wave Function: Essays on the Metaphysics of Quantum Mechanics*, Nova York: Oxford University Press, 126-53.
- MERMIN, D. 1990, "Simple unified form for the major no-hidden variables theorem", *Physical Review Letters*, 65: 3373.
- NORSEN, T. 2018, "On the explanation of Born-rule statistics in the de Broglie-Bohm pilot-wave theory", *Entropy*, 20 (6): 422.
- PEARLE, P. 1989, "Combining stochastic dynamical state-vector reduction with spontaneous localization", *Physical Review A*, 39 (5): 2277-89.
- POPPER, K. R. 2011, "Volumen II. El universo abierto. Un argumento en favor del indeterminismo", en W. W. BARTLEY (ed.), *Post scriptum a La lógica de la investigación científica* (M. Sansigre Vidal, Trad.), Madrid: Tecnos. [Obra original publicada en 1982.]
- SCHLOSSHAUER, M. 2007, *Decoherence and the Quantum-to-Classical Transition*, Berlin/Heidelberg: Springer.
- SCHRENK, M. 2016, *Metaphysics of Science: A Systematic and Historical Introduction*, Routledge.
- SCHRÖDINGER, E. 1980, "The present situation in quantum mechanics: a translation of Schrödinger's 'cat paradox' paper", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124: 323-38.
- VALENTINI, A. i WESTMAN, H. 2005, "Dynamical origin of quantum probabilities", *Proceedings of the Royal Society of London A* 461: 253-72.
- VON NEUMANN, J. 1955, *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, Princeton: Princeton University Press. [Obra original publicada en 1932.]
- WALLACE, D. 2008, "The interpretation of quantum mechanics", en D. RICKLES (ed.), *The Ashgate Companion to Contemporary Philosophy of Physics*, Burlington: Ashgate, 197-261.
- WALLACE, D. 2010, "How to prove the Born rule", en S. SAUNDERS, J. BARRETT, A. KENT i D. WALLACE (ed.), *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- WALLACE, D. 2012, *The Emergent Multiverse: Quantum Theory According to the Everett Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- ZEH, H.-D. 1970, "On the interpretation of measurement in quantum theory", *Foundations of Physics*, 1 (1): 69-76.
- ZUREK, W. H. 1981, "Pointer basis of quantum apparatus: into what mixture does the wave packet collapse?", *Physical Review D*, 24: 1516-25.

Notes de discussió i ressenyes

ÓSCAR CUBO UGARTE
Universitat de València

Gerald A. Cohen y Elizabeth Anderson. Sobre el igualitarismo pluralista de Jesús Mora

*Gerald A. Cohen and Elizabeth Anderson. On the pluralist egalitarianism
of Jesús Mora*

Recibida: 11/5/22. Aceptada: 13/6/22

Resumen: Este trabajo pretende exponer y discutir la propuesta de desarrollar un igualitarismo pluralista tal y como la presenta Jesús Mora en su reciente libro titulado *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI* (Dykinson, 2021). Para ello, nos detenemos a analizar lo que consideramos son sus dos hilos argumentales fundamentales, a saber, el igualitarismo distributivo de J. Rawls y G. A. Cohen y el igualitarismo relacional de E. Anderson. Concluimos nuestras reflexiones haciendo hincapié en lo que creemos que son los puntos fuertes del texto de Jesús Mora y cuestionamos a través de las reflexiones de E. Anderson sobre la igualdad democrática si realmente es viable la defensa de un igualitarismo de doble base que presenta J. Mora en su texto.

Abstract: This paper aims to expose and discuss the proposal to develop a pluralist egalitarianism as presented by Jesús Mora in his recent book entitled: *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI* (Dykinson, 2021). In order to do so, we analyse what we consider to be its two fundamental threads of argument, namely the distributive egalitarianism of J. Rawls and G. A. Cohen and the relational egalitarianism of E. Anderson. We conclude our reflections by emphasising what we believe to be the strong points of Jesús Mora's text and we question, through E. Anderson's reflections on democratic equality, whether the defence of a two-pronged egalitarianism presented by J. Mora in his text is really viable.

Palabras clave: Distribución, imparcialidad, poder, exclusión y vulnerabilidad.

Keywords: Distribution, fairness, power, exclusion and vulnerability.

SON ESCASAS LAS OCASIONES en las que se intentan compaginar los problemas normativos a los que se enfrentan las diversas teorías igualitaristas en nuestros días. Una grata excepción la ofrece el libro publicado por Jesús Mora bajo el rótulo de *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI* (Dykinson, 2021). Es de celebrar que el libro se haya publicado en castellano, pues constituye un aporte importante a los debates igualitaristas en el mundo hispanohablante. Como indica Óscar Pérez en su presentación del libro, el trabajo de J. Mora no sólo hace un uso exquisito de las últimas publicaciones (la gran mayoría de ellas, aunque no todas) en inglés, sino que defiende una propuesta original de un igualitarismo de doble base en el que el paradigma distributivo de G. A. Cohen y el paradigma relacional de E. Anderson no sólo no se excluyen, sino que se complementan sin por ello confundir sus distintos planos argumentales.

A pesar de que el igualitarismo distributivo de J. Rawls también juega un papel importante en el desarrollo argumental del libro, es la crítica de G. A. Cohen al principio de diferencia rawlsiano lo que constituye el primer hilo argumental de la defensa normativa de J. Mora del paradigma del igualitarismo distributivo. El segundo elemento clave para presentar su igualitarismo de doble base es el igualitarismo relacional de E. Anderson, cuyo objetivo último es asegurar que las personas se traten unas a las otras como iguales. Esta segunda pieza argumental va más allá de las cuestiones puramente distributivas y se centra en otro tipo de reivindicaciones (de gran calado para el autor) como, por ejemplo, las del movimiento *Black Lives Matter* o el movimiento de las mujeres dalit en la India. Merece la pena detenernos en estos dos hilos argumentales para examinar y calibrar la propuesta de J. Mora de un igualitarismo pluralista de doble base que esté en condiciones de desarrollar políticas de carácter igualitarista en los ámbitos de la distribución y del reconocimiento.

I. PRIMER HILO ARGUMENTAL: EL IGUALITARISMO DISTRIBUTIVO DE G. A. COHEN Y SU CRÍTICA AL PRINCIPIO DE DIFERENCIA DE J. RAWLS

El igualitarismo distributivo de J. Rawls constituye el punto de partida no sólo de las reflexiones críticas de G. A. Cohen acerca del principio de diferencia, sino también para hilvanar la propuesta coheniana de una igualdad de

oportunidades socialista. En su trabajo: *¿Por qué no el socialismo?* G. A. Cohen desglosa (siguiendo las indicaciones del propio J. Rawls en *Teoría de la Justicia*) tres acepciones de la igualdad de oportunidades. La primera es la igualdad de oportunidades burguesa, íntimamente vinculada al principio liberal de no discriminación social y jurídica. Esta acepción de igualdad de oportunidades burguesa busca eliminar las limitaciones en la oportunidad causadas por discriminaciones jurídicas y por prejuicios sociales. J. Roemer en sus reflexiones sobre la igualdad de oportunidades ilustra esta igualdad en términos negativos: “la raza o el sexo no deben contar a favor o en contra de la elección de una persona para un puesto, cuando éstas son características irrelevantes en lo que al desempeño de sus funciones se refiere” (ROEMER 1998, 71-2).

Para G. A. Cohen esta acepción burguesa de la igualdad de oportunidades tiene como objetivo anular “las restricciones de clase construidas socialmente a propósito de oportunidades de vida, tanto en sus modos formales como informales. Un ejemplo de una restricción formal de clase son las condiciones de trabajo de un siervo en una sociedad feudal: parte del derecho de esa sociedad es que en términos sociales él permanezca donde está. Un ejemplo de restricción informal de clase es aquella que sufre una persona por tener el color de piel equivocado, en una sociedad libre de racismo legal, pero dominada por una conciencia racista” (COHEN 2014, 184). La acepción burguesa de la igualdad de oportunidades busca anular la discriminación jurídica de ciertas capas de la ciudadanía, eliminando las restricciones a la movilidad social causadas por una asignación asimétrica de derechos entre sus miembros, abriendo de este modo todos los puestos sociales a la idoneidad y el mérito de los individuos.

La segunda acepción es la igualdad de oportunidades liberal de izquierda que pone el centro de atención en las desigualdades socio-económicas y con ello va más allá de la igualdad de oportunidades burguesa, aunque presupone la validez de la primera. Si el principio de no discriminación busca implantar el principio del mérito para la posición social de los miembros de una sociedad, el principio de la igualdad de oportunidades liberal de izquierda busca “la igualdad de oportunidades en la adquisición del mérito” o lo que J. Roemer denomina la “nivelación del terreno de juego” (ROEMER 1998, 71). Es decir, la igualdad de oportunidades liberal de izquierda persigue desactivar a través de determinados programas sociales “las restricciones provenientes de las circunstancias sociales —circunstancias por las cuales la igualdad de oportunidades burguesa no se ve perturbada: el efecto restrictivo de aquellas circunstancias de nacimiento y crianza, cuya restricción obra no por medio de la asignación a sus víctimas de un estatus inferior, sino por su sometimiento a la pobreza y a otras formas de privación similares—” (COHEN 2014, 185).

Ejemplo paradigmático de las políticas que promueve esta acepción de la igualdad de oportunidades es la financiación pública del sistema educativo que ofrece ventajas especiales a quienes provienen de contextos con privaciones socio-económicas graves. El objetivo de proporcionar una educación compensatoria a los niños socialmente más desfavorecidos es “que un mayor número de ellos adquiera la cualificación necesaria para después competir por un empleo con niños de extracción más favorecida” (ROEMER 1998, 71). Una vez alcanzada esta nivelación del terreno de juego, “el destino de las personas estaría determinado por sus elecciones, y no por sus circunstancias. [Pues] si persigo alguna ambición personal en una sociedad en la que rige la igualdad de oportunidades, mi éxito o mi fracaso vendrán determinados por mis rendimientos, y no por mi raza, mi clase social, o mi sexo. En una sociedad en la que nadie se encuentra privilegiado o desfavorecido por sus circunstancias sociales, el éxito de la gente (o su fracaso) será el resultado de sus propias elecciones y esfuerzos. En consecuencia, cualquier éxito que alcancemos resultará ganado y no simplemente asignado. En una sociedad con [esta] igualdad de oportunidades, los ingresos desiguales serán equitativos, ya que el éxito es merecido y se adjudica a aquellos que se lo han ganado” (KYMICKA 1995, 69)

Pero anulada la lotería social aún subsiste el problema de que el talento sea finalmente la causa última de una distribución de la riqueza desigual. Es precisamente en este punto donde G. A. Cohen sitúa el alcance y también las limitaciones del principio de diferencia de J. Rawls. ¿Cuál es el objetivo del principio de diferencia? Su finalidad “no es eliminar o compensar las diferencias de talento, sino administrar las distribuciones de manera que no estén determinadas por esas diferencias arbitrarias” (MORA 2021, 77). O dicho en palabras de Rawls, “el principio de diferencia requiere que, cualesquiera puedan ser las desigualdades de riqueza e ingreso y por muy dispuesta que esté la gente a trabajar para ganarse una parte mayor del producto, las desigualdades existentes deben contribuir efectivamente al beneficio de los menos aventajados. De lo contrario, las desigualdades no son permisibles” (RAWLS 2012, 98). De manera que J. Rawls no se opone a que “el talento pueda influir en la distribución, sino solo a que esta última sea un reflejo de la distribución de capacidades naturales. Dicho de otra forma, Rawls solo rechaza que las expectativas de las personas sobre los ingresos y riqueza sean directamente proporcionales a su talento, como defienden las teorías meritocráticas, y no que ese talento pueda influir de alguna manera en la distribución” (MORA 2021, 109). Ahora bien, esto implica que el Principio de Diferencia se opone a una distribución meritocrática de la riqueza, pero no elimina la influencia de los talentos (de los más productivos) en la distribución. De modo que “el tipo de desigualdades que Rawls tolera y, de hecho, promueve, son el resultado de la influencia en la

distribución de los mismos factores moralmente arbitrarios a los que se refiere en su crítica a la igualdad liberal” (MORA 2021, 122).

La inconsistencia que señala Cohen es, pues, que, por un lado, Rawls defiende la igualdad de las personas desde el punto de vista moral, lo cual justifica que se excluya la influencia de contingencias moralmente arbitrarias en la distribución y, por otro lado, acepta los incentivos a las personas más talentosas y con ello una desigualdad en la distribución, siempre y cuando ello favorezca a quienes están socialmente peor situados (Cf. *Ibidem*, 122). Pues bien, la tercera acepción de la igualdad de oportunidades (su versión socialista), que G. A. Cohen articula y defiende al final de su vida, busca eliminar la influencia de todos los factores moralmente irrelevantes en la distribución de los bienes de una sociedad. J. Mora se detiene en el texto de G. A. Cohen titulado *Rescuing Justice and Equality* (2008) para mostrar las diferencias entre la defensa rawlsiana de los incentivos y la defensa coheniana de las compensaciones para los trabajos especialmente pesados.

En su *Teoría de la Justicia* J. Rawls afirma que son los incentivos materiales aquello que empuja a los más talentosos a producir más y a mejorar indirectamente (gracias a la implementación del principio de diferencia) la situación de los más desfavorecidos en la sociedad. Estos incentivos se dirigen a las personas más talentosas, que actúan como “maximizadoras egoístas en el mercado”, siendo, por tanto, este egoísmo de los más talentosos o de las personas mejor dotadas (y cuyos dotes innatos no merecen) lo que está detrás de la desigualdad y de la explotación en una sociedad regida por el principio de la igualdad de oportunidades liberal de izquierdas. Si los más talentosos aceptaran el principio de diferencia no sólo como principio básico de la estructura básica de la sociedad, sino como principio de su agencia individual, entonces no necesitarían incentivos especiales para mejorar la situación de los más desfavorecidos socialmente.

En la acepción coheniana de la igualdad de oportunidades socialista no sólo desaparecen estos incentivos que resultan innecesarios, sino también las desigualdades sociales basadas en ellos. Bajo la justicia distributiva del socialismo sólo hay espacio normativo para dos tipos de desigualdad: la que descansa en las compensaciones al trabajo incómodo y las que resultan de la buena o mala suerte opcional. Este segundo tipo de desigualdad amparado por la versión socialista de la igualdad de oportunidades copa la atención del igualitarismo relacional de E. Anderson y constituye uno de los mayores retos para el igualitarismo distributivo de G. A. Cohen y también para el igualitarismo de doble base defendido por J. Mora. Volveré a ello en las conclusiones de este comentario. Ahora basta con enfatizar que las desigualdades fundadas en la suerte opcional son posibles en el socialismo siempre y cuando sean el resultado y el reflejo de decisiones personales.

Ahora bien, por lo que respecta al sentido y justificación del primer tipo de desigualdad, J. Mora acierta distinguiendo con agudeza la notable diferencia que hay entre los incentivos rawlsianos y las compensaciones cohenianas. Para G. A. Cohen su crítica al principio de diferencia no implica afirmar que sea injusto compensar a las personas cuando asumen alguna “carga especial” en su trabajo (COHEN 2008, 55 y 103). Es decir, él “solo condena los incentivos cuando sirven para ‘justificar una desigualdad’ y, apunta, que cuando se compensan cargas especiales no se genera, considerando todos los elementos relevantes, dicha desigualdad, sino una situación de igualdad que corrige la injusticia que supondría que determinadas personas asumieran mayores cargas productivas que el resto sin que esto se correspondiera con mayores beneficios (Cf. COHEN 2008, 56). Es decir, la compensación es necesaria para evitar la desigualdad propia de situaciones del tipo mayor trabajo-igual remuneración” (MORA 2021, 95).

A diferencia de la lógica de los incentivos defendida por J. Rawls, G. A. Cohen considera que se debe una compensación a quienes ejercen los trabajos más desagradables y gravosos, y no a quienes ejercen trabajos que requieran un mayor despliegue de talento y habilidades (Cf. MORA 2021, 100). Esta compensación corresponde a toda persona (con independencia de su dotación natural y de su talento) si su trabajo es más duro e incómodo que el trabajo del resto (Cf. COHEN 2008, 103) y no contraviene al objetivo fundamental de la igualdad de oportunidades socialista de implementar *una remuneración independiente del talento* por las contribuciones productivas que realizan las personas.

Además, en una sociedad socialista bien ordenada todas las personas (especialmente las más talentosas) han internalizado en su comportamiento individual lo que el principio de diferencia exige para la estructura básica de la sociedad, a saber, han orientado voluntariamente sus contribuciones productivas con vistas a mejorar de la mayor manera posible la situación de los más desaventajados socialmente. Aunque ni J. Mora, ni G. A. Cohen lo mencionan como tal, una sociedad socialista bien ordenada requiere de un sustento educativo que elimine el ethos capitalista de los comportamientos maximizadores egoístas característicos de los individuos en los mercados. De hecho, la igualdad de oportunidades socialista sólo se puede alcanzar superando el egoísmo maximizador de los más talentosos y su exigencia de obtener incentivos para mejorar la situación de los que peor están. El desarrollo de un ethos igualitarista socialista requiere al menos de la existencia de un altruismo moderado entre todos los miembros de la sociedad. Este ethos socialista está a la base de que todas las personas (y especialmente las más talentosas) estén dispuestas a mejorar la situación de los más desaventajados socialmente sin recibir por ello

ninguna compensación añadida. Este ethos igualitario es lo que permite un compromiso interior de todos los ciudadanos (y especialmente de los más talentosos entre ellos) con la igualdad distributiva.

Este cambio de actitud personal propiciado por el ethos socialista altera también el trato y la consideración que tienen las personas más talentosas o productivas con el resto de la sociedad. Las relaciones sociales dejan de construirse sobre la base de la maximización mercantil y se hace efectiva la idea de comunidad (Cf. COHEN 2008, 82); una idea de comunidad en la que “las personas colaboran unas con otras con independencia de lo que pueden obtener a cambio de esa colaboración” (COHEN 2009, 82). No obstante, y como señala J. Mora, esta idea de comunidad puede entrar en conflicto precisamente con el segundo tipo de desigualdad que parece estar amparada por la igualdad de oportunidades socialista defendida por el propio G. A. Cohen, a saber, con la desigualdad basada en la suerte opcional y que se encuentra en el centro de las reflexiones del igualitarismo relacional de E. Anderson.

2. SEGUNDO HILO ARGUMENTAL: EL IGUALITARISMO RELACIONAL DE E. ANDERSON

Siguiendo la estela de pensadoras como I. M. Young y N. Fraser, E. Anderson defiende en su famoso trabajo titulado: *¿Cuál es el punto [o el sentido] de la igualdad?* (1999) que las desigualdades distributivas son relevantes en sus consideraciones acerca de la justicia, pero que lo es sólo debido a sus efectos sobre las relaciones sociales y no por sí mismo. Para E. Anderson la implicación fundamental del igual valor moral de las personas no es que debemos garantizar su igual posición en la distribución de bienes, sino su igual estatus en las relaciones sociales. Un aspecto fundamental de su igualitarismo relacional es que el igual valor moral de las personas no se materializa “anulando las consecuencias de la suerte bruta en la distribución, sino asegurando que las personas se relacionan unas con otras como iguales” (MORA 2021, 257).

El eje normativo central del igualitarismo relacional de E. Anderson es evitar “formas de relación social incompatibles con la máxima de que debemos tratar a todos los seres humanos con igual respeto [...]. La única exigencia derivada del igual valor moral de las personas que tiene importancia independiente es que esas relaciones estén basadas en (y sean capaces de promover) el igual respeto entre todos los miembros de la sociedad” (Ibidem, 257). El objetivo fundamental del igualitarismo relacional no es, pues, eliminar la influencia de elementos sociales y naturales moralmente irrelevantes en la distribución ni eliminar la influencia de la suerte en la distribución, “sino garantizar que la

sociedad se organice en base a modelos de relaciones que reflejen que todos los seres humanos tienen el mismo valor, con independencia de sus características” (Ibidem, 257).

Una manera idónea de ilustrar el sentido del igualitarismo relacional es relacionarlo con el rechazo total de G. A. Cohen y con el rechazo parcial de J. Rawls a que factores moralmente inmerecidos influyan en la distribución de las posiciones sociales y los bienes de los miembros de la sociedad. Este igualitarismo distributivo conduce (de una manera precursora) en el caso de J. Rawls y (de una manera explícita) en el caso de G. A. Cohen al igualitarismo de la suerte. Para el igualitarismo de la suerte las desigualdades en la distribución sólo son justas si son el reflejo de decisiones libres adoptadas por los individuos. Pues bien, el igualitarismo de la suerte resulta problemático, para E. Anderson, porque, al entender que la justicia distributiva debe reposar en la distinción entre suerte y responsabilidad, considera justas “cualesquiera desigualdades que deriven de las elecciones voluntarias de personas adultas” (ANDERSON 1999, 291). Estas desigualdades están amparadas por el principio de la igualdad de oportunidades socialista siempre y cuando sean los efectos de acciones libremente escogidas por personas adultas.

En concreto, la mala suerte opcional es aquella cuyas consecuencias negativas podrían haber sido previstas por el agente (Cf. ANDERSON 1999, 291) y están estrechamente vinculadas, como acertadamente señala J. Mora, “a la idea de responsabilidad que los igualitaristas de la suerte sitúan en un lugar central de sus concepciones de la justicia.” (MORA 2021, 155). Desde el punto de vista de la igualdad de oportunidades socialista resulta incluso injusto compensar a las personas por las consecuencias negativas de decisiones por las que se las puede considerar plenamente responsables. El antipaternalismo subyacente al igualitarismo de la suerte impide “frenar la caída libre en la miseria y la indigencia” (ANDERSON 1999, 298) de las personas, cuando esta situación se deriva de elecciones voluntarias y ello es así aun cuando esta situación conduzca a las personas a un estado de gran vulnerabilidad social y de trato con las demás. Ahora bien, todo ello es incompatible con su igual valor moral y aunque esta situación sea posible bajo la igualdad de oportunidades socialista, no puede ser aceptada por un igualitarista relacional.

Pero para E. Anderson no sólo resultan inaceptables las desigualdades que proceden de la mala suerte opcional, sino también los procedimientos correctivos que ponen en juego los igualitaristas de la suerte para compensar la mala suerte bruta de las dotaciones naturales de algunos ciudadanos. La compensación en este último caso requiere que se pruebe de algún modo la existencia de “características y estados internos defectuosos”, esto es, la existencia de un “escaso talento innato” o la posesión de talentos sin “demasiado valor de mer-

cado” (ANDERSON 1999, 301). Este procedimiento ínsito al igualitarismo de la suerte exige, pues, que las personas menos talentosas aporten “pruebas de su inferioridad” y que el Estado emita constantemente juicios sobre el valor de las características y estados internos de sus ciudadanos (Cf. ANDERSON 1999, 305).

Para Anderson ni la desigualdad resultante de la mala suerte opcional ni los procedimientos sociales para implementar el derecho a la compensación de la mala suerte bruta aprueban el test del igualitarismo relacional, ya que ambos no muestran un “igual respeto y consideración por todos los ciudadanos” (ANDERSON 1999, 289). La empresa correctiva del ideal distributivo del igualitarismo de la suerte es irrespetuosa hacia las personas menos talentosas al considerarlas desafortunadas porque solo son capaces de aportar a la producción habilidades “demasiado exiguas como para atraer valor de mercado” (ANDERSON 1999, 305) y frente a la idea del igualitarismo de la suerte “de que estas personas merecen compensación por sus capacidades inferiores, Anderson se esfuerza por destacar el valor de lo que las personas menos talentosas aportan a la producción” (MORA 2021, 214). Para ella el reconocimiento que la sociedad atribuye a lo que cada persona es capaz de aportar a la producción es un elemento clave para lograr la igualdad relacional.

Lo que resulta inaceptable para E. Anderson son los efectos que todo ello tiene sobre las relaciones sociales entre los individuos que componen una sociedad. Por un lado, el igualitarismo de la suerte abandona a los individuos si han tenido mala suerte en las opciones haciéndoles, de esta manera, especialmente vulnerables a la dominación y a la explotación. Por otro, al implementar procedimientos sociales para discernir las desigualdades que tienen derecho a ser compensadas de aquellas que no deben serlo, el igualitarismo de la suerte obliga a las personas a realizar revelaciones vergonzosas que pueden lesionar su autoestima. Ahora bien, es precisamente el primero de estos efectos lo que conduce a G. A. Cohen al final de su vida a desarrollar de una manera embrionaria una concepción pluralista de la igualdad en la que tengan cabida su idea de imparcialidad (distributiva) y su defensa normativa de la comunidad. Es una valiosa aportación de J. Mora haberse percatado de ello y haberse detenido en esta cuestión en la última parte de su investigación.

3. REFLEXIONES FINALES SOBRE LA VIABILIDAD DEL IGUALITARISMO PLURALISTA DE JESÚS MORA

En su trabajo *¿Por qué no el socialismo?* G. A. Cohen esboza una concepción pluralista de la igualdad alrededor de dos compromisos de carácter marcadamente socialista. El primero de ellos es su compromiso con la imparcialidad

distributiva. La implicación fundamental del igual valor moral de las personas es para él que las distribuciones deben ser iguales y “las distribuciones son iguales, desde su perspectiva, cuando son imparciales, es decir, cuando excluyen la influencia de factores por los que las personas no son responsables” (MORA 2021, 256). La imparcialidad constituye bajo esta óptica “una formulación negativa del igual valor moral de las personas” (Ibidem, 174), de modo que cualquier distribución que refleje de alguna manera la influencia de factores por los que las personas no son responsables es contraria a la imparcialidad y al igual estatus moral de las personas. Una sociedad socialista bien ordenada es aquella en la que la suerte no determina en modo alguno las expectativas de vida de las personas y, por lo tanto, aquella que está regida por el principio de una igualdad de oportunidades socialista.

Su segundo compromiso socialista es un compromiso de marcado carácter relacional al que G. A. Cohen denomina “comunidad” (COHEN 2009, 34). De este compromiso se sigue que tenemos razones valiosas para oponernos a algunas desigualdades que, sin embargo, son justas desde un punto de vista estrictamente distributivo (como es el caso de las desigualdades que son fruto de la mala suerte opcional); y se sigue también un trato no instrumental entre las personas (Cf. VROUSALIS 2010, 213) distinto, pues, del que ofrecen los mercados. G. A. Cohen es claro al respecto: “aunque [las desigualdades derivadas de la suerte en las opciones] no son condenadas por la justicia, resultan sin embargo repugnantes para los socialistas cuando aparecen en una escala suficientemente grande, porque entonces contradicen la comunidad” (COHEN 2009, 34). De modo que como indica J. Mora “el hecho de que haya desigualdades justas desde el punto de vista distributivo, pero repugnantes desde el punto de vista de aquellas relaciones sociales que los socialistas consideran valiosas, es por sí solo el reflejo de que Cohen entendía que la igualdad distributiva no es lo único importante, sino un objetivo importante entre varios” (MORA 2021, 230).

Este conflicto entre imparcialidad y comunidad es interpretado por J. Mora como un conflicto entre dos objetivos valiosos para los igualitaristas, pero que hunden sus raíces en planos distintos, motivo por el cual ni las exigencias del principio de comunidad se derivan de las exigencias de la imparcialidad distributiva ni viceversa. J. Mora destaca que del principio de comunidad coheniano resultan dos exigencias de marcado carácter relacional: en primer lugar, una exigencia “suficientista” (GILABERT 2012, 103 y 111) que “restringe el rango de desigualdades aceptables a partir de sus efectos en las relaciones sociales” (MORA 2021, 231); y una exigencia “antimercado” de un trato no instrumental entre los ciudadanos. Según la interpretación de J. Mora, “ambas pueden considerarse exigencias favorables a la igualdad relacional. La rama sufficientista puede fundarse en consideraciones muy similares —garantizar las

necesidades básicas y proteger el estatus político de los ciudadanos— a las que utiliza Anderson para justificar que no se abandone a las personas imprudentes o a las víctimas de la mala suerte en las opciones” (MORA 2021, 231) y la rama antimercado, que busca una interacción entre los ciudadanos más allá de la maximización mercantilista del intercambio con los demás, y que se funda en la idea de que las personas deben tratarse unas a otras de manera acorde a su igual estatus moral.

Pues bien, estas consideraciones de G. A. Cohen sobre la imparcialidad y la comunidad ilustran con claridad por qué los igualitaristas deben integrar en sus reflexiones filosóficas las reivindicaciones fundamentales del igualitarismo distributivo y del igualitarismo relacional. Cada una de ellas tiene, como señala J. Mora, una importancia independiente y al tener ambas reivindicaciones una importancia independiente, esto es, al perseguir sus objetivos igualitarios por distintos tipos de razones, la única manera de hacerse cargo de ambas reivindicaciones es precisamente adoptando un igualitarismo pluralista o, lo que J. Mora denomina un “igualitarismo de doble base”. Su igualitarismo de doble base tiene (o debería tener) empero un alcance mayor del que propone G. A. Cohen en sus reflexiones acerca de la imparcialidad y la comunidad ya que “incorpora una preocupación, no solo por la comunidad, sino por todas aquellas relaciones sociales que importan a los igualitaristas por su conexión con el igual respeto” (MORA 2021, 233).

En sus reflexiones finales J. Mora no esconde las dificultades normativas a las que se encuentra expuesto un igualitarismo de doble base como el suyo, ya que las exigencias del igualitarismo distributivo y del igualitarismo relacional pueden entrar en conflicto en ciertas ocasiones. La razón de ello es clara, ambos ofrecen concepciones distintas sobre los objetivos que deben importar a los igualitaristas. Pero quizá el problema más grave no resida en la necesidad de buscar un equilibrio reflexivo entre los valores de la imparcialidad y de la comunidad, sino más bien en las razones del rechazo explícito de E. Anderson al valor de la imparcialidad defendido por el igualitarismo de la suerte y a sus procedimientos degradantes e intrusivos para recompensar la mala suerte inmerecida. Como hemos visto, para el igualitarismo relacional enfocarse en corregir la mala suerte bruta y en querer compensar a la gente por ello es perder de vista los objetivos políticos del verdadero igualitarismo.

No se trata, pues, de equilibrar o de compaginar el valor de la imparcialidad y el de la comunidad, sino que se trata para E. Anderson de sustituir el paradigma del igualitarismo distributivo por el paradigma relacional. A pesar de que J. Mora acierta en localizar en el pensamiento del último G. A. Cohen un esbozo incipiente de una concepción pluralista de la igualdad, en su defensa de un igualitarismo de doble base (de raigambre coheniano) no presenta una

respuesta propia al reto que E. Anderson lanza al igualitarismo de la suerte y al valor de la imparcialidad. Claramente, J. Mora no quiere renunciar al valor de la imparcialidad, pero E. Anderson ve incompatible defender el paradigma distributivo del igualitarismo de la suerte con la defensa de un igualitarismo relacional. Tengo la impresión de que este reto conserva su vigencia ante la propuesta que lleva a cabo J. Mora de un igualitarismo pluralista de doble base.

Finalizo mis observaciones recordando por qué el paradigma del igualitarismo de la suerte ha de dejar paso al igualitarismo relacional, según E. Anderson, es decir, por qué para ella no es posible una concepción pluralista de la igualdad (ya sea la defendida al final de su vida por G. A. Cohen o la defendida en su libro por J. Mora) que pretenda mantener en su seno la idea de la imparcialidad defendida por el igualitarismo de la suerte. La respuesta ya la hemos analizado anteriormente: porque el paradigma de la imparcialidad defendido por el igualitarismo de la suerte “no cumple con el test más fundamental que cualquier teoría igualitarista debe cumplir: que sus principios expresen consideración y respeto por todos los ciudadanos” (ANDERSON 1999, 289). De manera que si la empresa del igualitarismo de doble base defendido por J. Mora es articular los valores distributivos del igualitarismo de la suerte con los valores democráticos del igualitarismo relacional, parece que su propuesta está abocada a dificultades insuperables, si aceptamos, tal y como defiende E. Anderson, que el igualitarismo de la suerte no es capaz de superar el test más fundamental que cualquier teoría igualitaria debe poder cumplir.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, E. 1999, "What is the Point of Equality?", *Ethics*, 109 (2): 287-337.
- ANDERSON, E. 2016, "¿Cuál es el punto de la igualdad?", en J. GALLEGO y T. BULLEMORE (ed.), *Igualitarismo. Una discusión necesaria*, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos, 45-103.
- COHEN, G. A. 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- COHEN, G. A. 2009, *Why Not Socialism?*, Princeton: Princeton University Press.
- COHEN, G. A. 2014, *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Argentina: Siglo XXI.
- GILBERT, P. 2012, "Cohen on Socialism, Equality and Community", *Socialist Studies*, 8 (1): 101-21.
- KYMLICKA, W. 1995, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona: Ariel Ciencia Política.
- MARX, K. 1956 y ss, *Karl Marx Friedrich Engels Werke* (MEW), Berlín: Dietz Verlag.
- MARX, K. 1971, *Crítica del programa de Gotha*, Madrid: Ricardo Aguilera.
- MORA, J. 2021, *¿Igualdad para qué? Una propuesta de igualitarismo pluralista para el siglo XXI*, Madrid: Dykinson.
- RAWLS, J. 1999, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- RAWLS, J. 2012, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona: Paidós.
- ROEMER, J. E. 1998, "Igualdad de oportunidades", *Isegoría*, 18: 71-87.
- VAN PARIJS, P. 2003, "Difference Principles", en S. FREEMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 200-40.
- VROUSALIS, N. 2010, "G. A. Cohen's Vision of Socialism", *The Journal of Ethics*, 14 (3/4): 185-216.
- YOUNG, I. M. 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

RENAULT, Emmanuel 2022, *Sufriments socials. Sociologia, psicologia i política*, Valencia: IAM - Novatores (42). ISBN 978-84-7822-906-2, 312 páginas

Desde hace aproximadamente un cuarto de siglo, la Institució Alfons el Magnànim de Valencia viene poniendo a disposición del público interesado una atractiva colección de títulos relacionados con la filosofía política, la estética, la sociología o la crítica cultural. Entre los títulos de la colección, que hoy dirige Anacleto Ferrer, se encuentran firmas tan importantes como las de Fredric Jameson, Odo Marquard, Leo Strauss o Axel Honneth. La última de las entregas de este catálogo lleva por título *Sufriments socials*, y constituye una estupenda traducción al valenciano, a cargo de Francesc J. Hernàndez, del libro de Emmanuel Renault *Social suffering*, una versión actualizada y publicada en inglés en el año 2017 de su libro de 2008 *Souffrances sociales* (RENAULT 2008).

Tal y como señala Benno Herzog en su clarificador prólogo, el libro constituye un intento por sistematizar el sentido de una expresión a primera vista paradójica: el sufrimiento social, es decir, el sufrimiento que, padecido naturalmente por los propios individuos, tiene como causa “la sociedad y el orden social” (HERZOG 2022, 12). En la medida en que las sociedades entran dentro del tipo de cosas que cabe transformar, la noción de sufrimiento social posee una carga evidentemente normativa: no sólo *describe* cómo sufren de hecho los individuos que viven bajo determinada formación social, sino que además *denuncia* que dicho sufrimiento resulta históricamente superfluo. Tal cosa no tendría sentido si nos refiriéramos a formas no sociales de sufrimiento. Por ejemplo, el sufrimiento que las personas padecemos ante la certeza de la muerte propia, o el sufrimiento que nos produce observar el deterioro mental o físico de las personas a las que queremos, no podría en ningún caso operar como ingrediente o acicate de la crítica social. Y ello por la sencilla razón de que su existencia no depende de que vivamos en una formación social u otra.

En un gesto que pone de manifiesto muy pronto la honestidad intelectual del texto, Renault presenta desde el principio las posibles dificultades a las que se enfrenta el discurso sobre el sufrimiento social, exponiendo algunas perspectivas desde las que se ha criticado. En primer lugar, la crítica neoliberal se ha encaminado a mostrar cómo este discurso desemboca en una reducción de los ciudadanos al estatus de meras víctimas impotentes. En segundo lugar, la crítica procedente del liberalismo político muestra cómo con él se incurre en

un irritante paternalismo por parte del Estado, que hace pasar las cuestiones de vida buena y felicidad, desde luego excluidas de las tareas de la política, por cuestiones de justicia legítimamente reivindicables por ella. En tercer lugar, algunos seguidores de Foucault entienden que el discurso sobre el sufrimiento es una forma refinada de biopoder, donde la vigilancia y la medicalización de lo social opera tras la máscara de una preocupación de naturaleza ética. En cuarto lugar, el pensamiento marxista ha entendido en ocasiones que el discurso sobre el sufrimiento oculta la importancia de las formas estructurales de explotación. Teniendo en cuenta todas estas posibles formas de oposición, Renault se propone “mostrar que una referencia política al sufrimiento puede contribuir a una reactivación de la crítica social” (RENAULT 2022, 18).

A fin de defender esta interesante tesis, el autor divide su trabajo en cuatro pasos fundamentales, cada uno de los cuales adopta una perspectiva teórica concreta. En primer lugar, estudia, desde un punto de vista epistemológico, los diferentes significados del término sufrimiento social y sus problemas específicos. El segundo lugar, aborda, desde la óptica de la historia de las ideas políticas, el aspecto político del fenómeno, mostrando que el término sufrimiento social pertenece al vocabulario de la crítica social moderna. En tercer lugar, analiza el fenómeno desde el punto de vista de la historia de las ciencias humanas, estudiando cómo la economía política o la medicina social se han ocupado del sufrimiento social. Por último, adoptando el punto de vista de la filosofía social y política, determina qué tipo de crítica social reclama la crítica del sufrimiento. Quisiera dedicar algunas palabras a reconstruir y comentar estos cuatro pasos argumentales.

Adoptando en primer lugar la perspectiva epistemológica, Renault ve muy bien desde el comienzo el principal escollo teórico al que se enfrenta el estudio del sufrimiento social: semejante término parece violentar una división tradicional de las disciplinas científicas, según la cual la psicología se encargaría de los afectos individuales y la sociología de las interacciones entre individuos e instituciones. Naturalmente, el sufrimiento social alude a una entidad al mismo tiempo psíquica y social. Sobre la base de este escollo de partida, ¿qué podemos querer significar cuando hablamos de sufrimiento *específicamente* social?

En primer lugar, el término sufrimiento alude a algo diferente del término dolor. Si por “dolor” entendemos normalmente un fenómeno de naturaleza puramente fisiológica, el sufrimiento incluye una dimensión más propiamente psicológica, más duradera y normalmente menos intensa, que puede tener o no como causa una dolencia física. Por ejemplo, el dolor que experimenta un prisionero cuando es objeto de torturas bien puede tener como correlato el sufrimiento asociado al “agravio moral” o “menosprecio” —por usar la terminología de Axel Honneth (2007)— que implica el ser objeto de torturas. Sin

embargo, el sufrimiento que un niño experimenta al ser excluido de una fiesta de cumpleaños, o el sufrimiento derivado de una situación de estigmatización social, no puede retrotraerse a una fuente fisiológica. Como regla general, el término sufrimiento designa “el resultado de una falta de satisfacción duradera e insoportable de necesidades del yo” (RENAULT 2022, 197). Puesto que existen diferentes necesidades del yo, fundamentalmente necesidades corporales, psíquicas y sociales, podemos distinguir entre sufrimiento físico, sufrimiento psíquico y sufrimiento psicosocial o ético-moral.

En segundo lugar, las combinaciones de los términos sufrimiento y social pueden dar ocasión a diversos sentidos, dependiendo de si estos términos se utilizan en un sentido propio o puramente metafórico. Sobre la base de esta idea, Renault establece aquí una interesante categorización semántica del término, que puede esquematizarse en tres sentidos. La primera categoría es bautizada como “sufrimiento *de lo social*”. En este caso se hace un uso metafórico de la noción de sufrimiento para designar “trastornos o disfunciones situados en una entidad específicamente social, pero que son considerados —solo análogamente— como sufrimiento” (RENAULT 2022, 63). Este es el uso que hacen las teorías que entienden la sociedad bajo la metáfora del cuerpo social, y que proponen una analogía entre los trastornos sociales, por un lado, y los trastornos orgánicos, por el otro. La segunda categoría es denominada “sufrimiento *en lo social*”. Aquí se emplea el término sufrimiento en un sentido propio, es decir, referido a trastornos psicológicos de los individuos, mientras la noción social se usa impropriadamente para referir a una magnitud colectiva. En esta concepción, el sufrimiento solo está vinculado a lo social exteriormente, por ejemplo, mediante tasas de morbilidad o mortalidad. La tercera categoría, denominada “sufrimiento social *en sentido estricto*”, emplea ambos términos en sentido propio, designando con ella “la dimensión propiamente social de los perjuicios subjetivos [...] que pertenecen a la vida afectiva de los individuos” (RENAULT 2022, 66).

Renault adopta la tercera acepción del término. Su idea es que esta categoría permite estudiar la sociogénesis o etiología social de los trastornos puramente subjetivos, es decir, las condiciones sociales que ocasionan sufrimiento en los individuos. Ejemplos de ello son los tipos de estrés, depresión o insomnio asociados a las nuevas formas de trabajo o el sufrimiento derivado de las diversas formas de estigmatización o exclusión por razones de sexo, raza o posición social. Partiendo de esta precisa concepción del sufrimiento, Renault reivindica un modelo de crítica social utilizado tradicionalmente por la llamada teoría crítica de la sociedad, a saber, la crítica de las patologías sociales (HONNETH 2011). En efecto, la noción de patología social apunta a la elaboración de un diagnóstico sobre trastornos o “desviaciones” (HONNETH 2014),

el conocimiento de cuya etiología (causas sociales estructurales) permitiría la propuesta de una terapéutica (lucha social).

Esta comprensión profundamente antiorganicista de las patologías sociales entra en colisión con otras propuestas de envergadura dentro de los estudios sobre patologías sociales. En un reciente trabajo, Frederick Neuhouser ha articulado una teoría de las patologías sociales y el sufrimiento social más bien solidaria con la comprensión organicista de la sociedad (NEUHOUSER, en prensa). Según Neuhouser, “las sociedades humanas deben ser concebidas como seres *vivos*”, pues a su juicio “ignorar este hecho ontológico —que la realidad social es *vida* social— nos pone en peligro de perder de vista una serie de problemas sociales que se entienden mejor por analogía con las enfermedades que afectan a la vida animal”. A mi modo de ver, Neuhouser tiene razón cuando afirma que, aunque las sociedades no son obviamente organismos biológicos, ello nada dice todavía sobre la impertinencia de aplicar a aquellas algunas de las categorías que empleamos para el estudio de éstos. Tan pronto como uno abandona la analogía sociedad-organismo, empieza a tornarse dificultoso el empleo de la idea de patología social. Ahora bien, esta analogía compromete a Neuhouser a adscribir las enfermedades no ya a los individuos, como hace Renault, sino a las propias sociedades y sus instituciones típicas. Las sociedades enfermas no serían aquellas en las que se da un alto índice de individuos enfermos, aunque la enfermedad de estos individuos posea una etiología estrictamente social —por ejemplo, la desigualdad económica—, sino aquellas que contienen dinámicas disfuncionales que, eso sí, terminan por ocasionar sufrimiento *en* los individuos —pues, como es natural, no podemos decir que una sociedad “sufra” más que haciendo un uso totalmente metafórico del término sufrimiento—.

Otros autores, como Matthias Kettner y Kerrin Jacobs, han ofrecido vías alternativas para operar esta suerte de extrapolación del concepto médico de “enfermedad” desde el cuerpo humano hacia las formaciones sociales. Partiendo de un doble enfoque médico sobre la enfermedad y la salud, a saber, aquel que conceptualiza mediante objetivación la existencia de un trastorno, y aquel que apresa vivencialmente las consecuencias dolorosas de dicho trastorno, Kettner y Jacobs renuncian al sustantivo alemán unitario “enfermedad” (*Krankheit*) para operar con los tres conceptos específicos diferenciados en inglés: *disease*, *illness* y *sickness*. La enfermedad como “*disease*” refiere al dato empírico de un determinado trastorno psico-somático, es decir, a la disfuncionalidad de un ser vivo; la enfermedad como “*illness*” refiere a la experimentación vivencial de un sufrimiento por parte del paciente; y la enfermedad como “*sickness*”, en fin, refiere al rol de “enfermo” que el paciente adquiere en el seno de una determinada comunidad de reconocimiento, es decir, a la percepción social

de su enfermedad. Kettner y Jacobs tratan de descentrar estos conceptos para hallar sus equivalentes en el nivel de los diagnósticos sobre patologías sociales. La disfuncionalidad, asociada a la enfermedad como “disease”, adopta la forma de una “deficiencia”; el sufrimiento, vinculado a la enfermedad como “illness”, adopta la forma de “miseria social”; y la enfermedad como “sickness” adopta la forma de “precariedad” o “inseguridad” (KETTNER Y JACOBS 2016). Más allá de su interés para perfilar la noción de patología social, la discusión sobre la pertinencia de estas extrapolaciones nos alejaría demasiado de los objetivos de esta modesta reseña.

Una vez hemos dado cuenta del primero de los cuatro pasos argumentales de Renault, a saber, el estudio epistemológico del término sufrimiento social, podemos ahora comentar brevemente el segundo paso. Como anunciamos más arriba, Renault aborda, en segundo lugar, el aspecto político del fenómeno. Su tesis a este respecto es que el término sufrimiento social pertenece al léxico de la crítica social moderna. La denominada “cuestión social”, es decir, la problemática del sufrimiento derivado de las nuevas formas de organización económica, es un rasgo definitorio de la modernidad al menos desde el siglo XIX. No es de extrañar, por tanto, que el tópico del sufrimiento social derivado de las nuevas formas de pobreza, desde luego presente en la literatura realista decimonónica de un Honoré de Balzac, un Charles Dickens o un Benito Pérez Galdós, se encuentre presente en la filosofía y teoría política de la modernidad. Haciendo uso de un admirable manejo de la historia de las ideas políticas, Renault trae a colación aquí algunos testimonios importantes. El estudio de diversos números del diario *L'Écho de la Fabrique*, considerado como el primer diario obrero de Europa, le permite concluir que el discurso sobre el sufrimiento social estuvo presente desde la fundación misma del movimiento socialista. Por lo demás, y como es mucho más obvio, ya los jóvenes Marx y Engels habían puesto en marcha este discurso en obras como *La situación de la clase obrera en Inglaterra* o la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

El hecho de que la cuestión social apareciera en el contexto de surgimiento del capitalismo industrial no significa, como es obvio, que el sufrimiento social derivado de la pobreza sea un fenómeno moderno: “el sufrimiento producido por la insatisfacción duradera de las necesidades básicas acompaña siempre la pobreza y la pobreza no ha esperado al capitalismo para existir” (RENAULT 2022, 149). Antes bien, la novedad es la aparición de un tipo cualitativa y cuantitativamente nuevo de sufrimiento. Aunque a mi juicio Renault tiene razón cuando señala la especificidad del sufrimiento derivado de la nueva forma de organización social, tengo la impresión de que su análisis en este punto tiende en ocasiones a romantizar las formas de vida premodernas. Sin duda, la relación laboral típicamente capitalista, el trabajo asalariado, implica una for-

ma de “dominación” o “subordinación” cualitativamente nueva. Ahora bien, inferir de ello un aumento cuantitativo del sufrimiento, o incluso la existencia de una forma de sufrimiento cualitativamente *peor*, corre el riesgo de dulcificar la situación inconmensurablemente más precaria que enfrentaron aquellos que no contaron siquiera con esa decisiva garantía que es la libertad y la igualdad jurídicas, cuya implementación no favoreció desde luego únicamente a los intereses de la clase burguesa.

El tercer estadio de la argumentación es emprendido desde la óptica de la historia de las ciencias humanas. Renault muestra en este punto cómo también la economía política o la medicina social se hicieron eco desde el principio del fenómeno del sufrimiento. Ciertamente, la economía política liberal utilizó en ocasiones el mecanismo de lo que Benno Herzog ha denominado “invisibilización del sufrimiento” (HERZOG 2020), así como el mecanismo ideológico clásico de la naturalización de lo social, a fin de desactivar el potencial disruptivo de la lucha social. Pero no solo la economía política, sino además y especialmente la aparición de la medicina social a comienzos del siglo XIX ofrece un testimonio impresionante para estudiar el impacto del discurso sobre el sufrimiento en la historia de la crítica social. Como es sabido, la industrialización y los éxodos urbanos masivos crearon un ecosistema perfecto para la aparición de epidemias relacionadas con la falta de higiene, la contaminación del aire o el hacinamiento. El movimiento de la reforma sanitaria, encabezado por Guérin y Virchow, abordó de forma sistemática por vez primera entre 1830 y 1840 la relación entre enfermedad, muerte y pobreza, inaugurando así lo que hoy llamamos “salud pública”.

Renault ve en la medicina social un elemento clave a la hora de comprender el papel que ha cumplido históricamente el sufrimiento como hilo conductor de la crítica social. En efecto, las formas de trabajo consideradas alienantes o embrutecedoras, así como las situaciones de vulnerabilidad extrema vividas por los denominados “sin techo”, han impulsado los estudios médicos sobre tipos de sufrimiento derivables directamente de la forma de organización de la sociedad moderna, estudios que contribuyen al refinamiento del modelo de crítica basado en las patologías sociales. Estos estudios se agrupan en lo que Renault denomina “clínica del trabajo” y “clínica de la gran precariedad”. La clínica del trabajo se esfuerza hoy por analizar la forma en que la sociedad post-industrial, el post-taylorismo, “busca intensificar el trabajo mediante la movilización de la responsabilidad y la autonomía de los asalariados”, promoviendo una desaparición paulatina de los límites de la jornada laboral (RENAULT 2022, 234). En este contexto, dice Renault, “el sufrimiento se explica por la combinación de una presión subjetiva incrementada —designada por la categoría popular de “estrés”— y de las nuevas coerciones físicas —el número

de asalariados asignado a tareas repetitivas crece, así como la tasa de prevalencia de trastornos musculoesqueléticos y de otras patologías de sobrecarga—” (RENAULT 2022, 234). Por su parte, la clínica de la gran precariedad designa un conjunto de observaciones terapéuticas relativas a “la exclusión en relación con las situaciones sociales extremas de los individuos que viven en la calle” (RENAULT 2022, 248).

El cuarto y último paso de la argumentación trata de determinar, adoptando para ello la perspectiva de la filosofía social y política, qué tipo de crítica social reclama para sí la crítica del sufrimiento. A fin de contestar a esta pregunta, Renault diferencia dos “estilos” de crítica teórica, basándose para ello en los objetos sociales criticados y en los sujetos políticos que dicha crítica presupone. El primer estilo asume de forma inmediata o directa ambos elementos, actuando como “expresión y justificación de una crítica social práctica (movimientos sociales, luchas sociales, procesos políticos en curso)” (RENAULT 2022, 270). Este estilo identifica por sí mismo los objetos de la crítica y selecciona los actores adecuados para hacer frente a los trastornos o patologías criticadas. El segundo estilo de crítica, por su parte, es consciente de que existen situaciones en las que los movimientos sociales no pueden identificar por sí solos los males sociales a combatir, así como situaciones en las que las subjetividades políticas no están todavía maduras o suficientemente articuladas para emprender acción política alguna. Como ejemplo paradigmático de esta segunda forma de crítica, en la que se han desvanecido las “garantías cognitivas y prácticas” asociadas al modelo tradicional, Renault menciona la crítica contra la personalidad autoritaria emprendida por Adorno.

Esta breve reconstrucción debería bastar para ofrecer al lector interesado una imagen sencilla del trabajo de Renault, así como para ubicar siquiera mínimamente el tipo de discusiones y marcos teóricos en los que este trabajo se mueve. A fin de hacerse cargo de la extraordinaria complejidad y riqueza del fenómeno del sufrimiento social, el lector debería sin embargo acudir directamente a un libro que, sin duda, constituye ya una de las aportaciones más importantes de la filosofía social contemporánea.

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE
Universitat de València

BIBLIOGRAFÍA

- HERZOG, B. 2020, *Invisibilization of Suffering*, Palgrave Macmillan.
- HERZOG, B. 2022, “Pròleg”, en E. RENAULT, *Sofriments socials. Sociologia, psicologia i política*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 11-5.
- HONNETH, A. 2007, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. 2011, “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”, en A. HONNETH, *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, 75-126.
- HONNETH, A. 2014, *El derecho de la libertad*, Buenos Aires: Katz.
- KETTNER, M. y JACOBS, K. A. 2016, “Zur Theorie „sozialer Pathologien“ bei Freud, Fromm, Habermas und Honneth”, *IMAGO. Interdisziplinäres Jahrbuch für Psychoanalyse und Ästhetik*, 4, 119-46.
- NEUHOUSER, F. [en prensa], “Patologías sociales: ¿un concepto clave para entender la sociedad?”, *Debats*.
- RENAULT, E. 2008, *Souffrances sociales*, París: La Découverte.
- RENAULT, E. 2022, *Sofriments socials*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim.

ONCINA COVES, Faustino (ed.) 2022, *¿Tiene porvenir el futuro?*, Madrid: Plaza y Valdés. ISBN 978-84-17121-37-2, 288 pàgines

El problema del nostre temps, deia Paul Valéry, és que el futur ja no és el que era. Ja va ocórrer Auschwitz; ja van caure els metarelats que ens mobilitzaven políticament; ja fa temps que coneixem els límits del creixement; una pandèmia global recent ens ha recordat la nostra vulnerabilitat biològica. Tenia raó Adorno quan afirmava que el ritme de la història es pareix cada vegada més al de la catàstrofe?¹ Amb quins ulls mirem al futur? Tenen cabuda previsions no calamitoses? Poques preguntes podem imaginar més actuals que la del títol del llibre que ací ressenyem, *¿Tiene porvenir el futuro?*, editat per Faustino Oncina Coves i que segueix l'estela d'un altre recent, *Utopías y ucronías*.² Es tracta d'un volum col·lectiu que reuneix catorze capítols d'autors diferents. El llibre capta el nostre temps pel que fa a la seva concepció del futur. El lector podrà comprovar que, a banda de diagnosticar una situació de bloqueig, s'ofereixen diverses propostes d'apertura del futur realment estimulants.

El capítol inicial de Faustino Oncina, titulat *Història conceptual i temps històrics: del futur passat a l'avenir del futur*,³ ofereix una panoràmica de la situació del futur. El futur és un descobriment tardà: com a espai-temps buit a emplenar amb la planificació política, naix en la Modernitat. Alimentades amb la idea de progrés, les previsions científiques i polítiques eren optimistes. Però darrerament això s'ha truncat. Avui regna la resignació perquè sentim que no tenim marge de maniobra. El futur esdevé un territori minat. L'encongiment del futur conviu amb l'eixamplament del present —*presentisme*— i/o la nostàlgia pel passat —*gir memorial* i *retrotopies*—. Oncina introdueix algunes ferramentes teòriques presents en Koselleck per seguir reflexionant sobre el futur. Per a Koselleck, el coneixement de les condicions de possibilitat de les històries, de les estructures de repetició, permet fer conjectures sobre el futur. És doncs partidari de la *prognosi*, la qual reprendria el tòpic ciceronià d'*historia magistra vitae* perdut en la Modernitat. D'altra banda, desconfia de la *utopia*, que no estaria ancorada en el coneixement del passat i en la qual observa una retroalimentació entre

¹ ADORNO, T. W. 2009, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid: Akal, 500.

² BARES PARTAL, J. i ONCINA COVES, F. 2020, *Utopías y ucronías. Una aproximación histórico-conceptual*, Barcelona: Bellaterra.

³ Traduïm tots els títols dels capítols al valencià.

activisme, filosofia de la història i totalitarisme. Koselleck ens ajuda a reflexionar sobre les figures de previsió del futur advertint-nos per tal de no caure en formes ideològiques com ara la futurolatria, ara bé, conclou encertadament Oncina, no podem desfer-nos sense més de la utopia: “la nostra imaginació no deu renunciar a la configuració de futuribles” (24).

Seguint l'estela dels estudis sobre els règims temporals, els capítols segon i tercer presenten propostes teòriques que coincideixen a ressaltar que l'articulació del present amb el passat i el futur permet obrir el present com un espai d'acció. Lucian Hölscher proposa una *historiografia virtual*, és a dir, una historiografia que no té en compte només els fets, sinó també les alternatives no esdevingudes. Dues figures temporals li permeten fer el trànsit cap a aquesta historiografia, el *futur passat* i el *passat futur*. En la primera, ja explorada per Koselleck,⁴ retrocedim al passat per a, des d'allí, estudiar les projeccions de futur elaborades aleshores. A banda que per les expectatives podríem comprendre les accions dels agents, aquesta figura mostraria que la història és contingent i amaga expectatives incomplides susceptibles de renàixer. En la segona, tret a escena per Hölscher, la mirada s'avança cap al futur i, des d'allí, retrocedeix al passat. Amb ella podríem neutralitzar la incertesa del present perquè podríem anticipar el resultat de processos en marxa o de decisions urgents.

En el tercer capítol, titulat *Terminis de responsabilitat històrica*, Johannes Rohbeck tracta de resoldre el problema de la indefinició actual entre el present i el futur. Impulsat per la idea d'una ètica estesa al futur, defensa una concepció del present estès. Segons aquesta concepció, el present seria alguna cosa més que un instant, tindria certa duració que abastaria tant el futur com el passat. El límit vindria definit pel temps necessari per fer una acció amb un efecte específic. Es proposa el concepte de *termini*, que és descriptiu però també normatiu, per a definir *terminis curts d'acció* (com una crisi econòmica, que reclama accions immediates, de setmanes), *terminis mitjans* (com una política demogràfica, que reclama accions esteses durant períodes d'aproximadament deu anys) i *terminis llargs* (com la política climàtica, que reclama accions sostingudes en períodes més llargs, de varies dècades). Com es veu, segons l'àrea d'acció trobaríem distints terminis. En tots aquest casos Rohbeck proposa parlar de present.

També el discurs de l'ecologia política s'assenta sobre una mirada al futur que ens exigeix determinades accions presents. El quart capítol, de Falko Schmieder, es titula *Fi o transformació: conceptes de futur i representacions de futur en l'ecologia política*. En ell el repàs d'aquestes representacions de futur ve conjugat amb una crítica dels elements ideològics que impregnen algunes idees o conceptes que duen la batuta en el discurs de l'ecologia política. Posem ací dos

⁴ KOSELLECK, R. 1993, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.

exemples. L'estès paradigma de la *supervivència* amagaria el caràcter social de la crisi ecològica i, a més, podria generar una neutralització de la solidaritat i de les expectatives emancipadores. El concepte de *sostenibilitat*, si bé és cert que des de determinada lectura podria implicar una demanda de canvi de model de societat, hauria servit durant les dècades dels vuitanta i noranta per a reconciliar el discurs ecologista amb el paradigma *creixentista*.

Dos capítols, el sisè i el setè, ens ofereixen un recorregut per les concepcions del futur pròpies de la Grècia clàssica. En *Destí, política i religió: els oracles en l'Antiga Grècia*, Juan de Dios Bares Partal posa el punt de mira en les pràctiques endevinatòries. Els oracles, ubicats a santuaris religiosos com el de Delfos, a banda de ser els intermediaris privilegiats entre els homes i els déus, jugaven un paper polític i ideològic molt important com a font de dret i de legitimitació dels governants, instància de resolució de conflictes i instrument de control social. Les posicions dels grans filòsofs i historiadors respecte de l'endevinació oscil·len entre, d'una banda, el respecte i el reconeixement d'Heròdot, Sòcrates i Plató, i de l'altra, la incredulitat i l'impuls desmitificador de Tucídides, Anaxàgors, Demòcrit i l'Aristòtil madur.

Begoña Ramón Cámara estudia en *El foc i la paraula. Reflexions gregues sobre el llenguatge i el progrés humà* les concepcions gregues de la civilització i el paper que atorguen al llenguatge. La majoria de pensadors grecs sostenen una concepció evolutiva entesa com a progrés des d'un estat caòtic fins a un de més ordenat. El descobriment del foc i d'altres tècniques n'és una fita fonamental explicada majoritàriament amb el mite de Prometeu. No existeix una narració similar compartida per a l'origen del llenguatge, però, malgrat això, sí que trobem diverses concepcions que concorden a considerar-lo una invenció comunitària fruit de l'enginy humà, vinculada a necessitats pragmàtiques, però propiciada indirectament pels déus. Cèlebre és la versió del mite de Prometeu que narra Protàgors en *El sofista* de Plató: Prometeu no donaria directament el llenguatge als homes però, en donar el foc i la saviesa tècnica, sí que els col·locaria en el camí que els permetrà crear la cultura i el llenguatge.

Seguidament trobem una sèrie de capítols molt diferents entre si però que coincideixen en ancorar l'obertura del futur a l'elaboració del passat. El capítol cinquè es titula *Per un futur memoriós. Koselleck i la retrospectiva kantiana*. En ell, Lucila Svampa repensa la relació entre passat i futur seguint l'orientació kantiana i koselleckiana segons la qual el record és l'*input* de la prognosi. En un panorama de desorientació com l'actual on el passat resulta ignot i el futur sorprenent —marc que destorba la certesa de la prognosi—, resulta productiu incorporar un tercer element i pensar la tríada memòria-*allò que no fou*-futur. És ací útil la lectura de Kant de l'*entusiasme* dels participants en la Revolució Francesa, el qual és valorat, en tant que índex d'una tasca futura, per sobre de la

facticitat. Tirant d'aquest fil, l'autora revisa la teoria koselleckiana de la prognosi i la seva concepció íntima o personal de la memòria. Svampa insta a assumir el desafiament d'una construcció col·lectiva de la memòria, la qual podria incorporar *passats futurs* no complits que podrien ser un *input* interessant per a la prognosi. La proposta permetria evitar repeticions no desitjades fins i tot quan els seus signes no siguem fàctics i puguem discernir-los, seguint al Kant de l'entusiasme, en afectes o conceptes.

La caiguda del cel. Una nova mitologia com a possibilitat de futur en el pensament amerindi és el títol del vuitè capítol. Giorgia Cecchinato hi explica com el pensament amerindi contemporani integra la problemàtica ambientalista en les seves cosmovisions. En l'època actual sovint definida amb el *cronotop* Antropocè, Cecchinato defensa que cal repensar la noció d'humanitat així com la relació d'aquesta amb el món. En el discurs del líder xaman Kopenawa, trobem un exemple de construcció mitològica adequada als nostres temps. Segons el mite cosmogònic amazònic de l'origen de la vida, la humanitat hauria estat la substància primordial única que anirà diferenciant-se i especificant-se en diferents espècies. Front al saber dels blancs, que estaria "ple d'oblit" perquè ignoraria el caràcter humà de les espècies que es van extingir, el saber dels xamans recordaria el passat humà comú, i això els faria agents diplomàtics entre les espècies. Davant l'amenaça de la catàstrofe, els xamans vetlarien perquè el "cel no caiga".

Giovanna Pinna escriu el novè capítol, titulat *Futur i imaginació. Estètica i política en Schiller*. Schiller criticà el seu present. Processos com la divisió del treball, el desenvolupament de la tècnica i el manteniment d'estructures estatals de l'Antic Règim haurien disgregat cada vegada més l'ordre moral i les inclinacions individuals; problema que no hauria solucionat la Revolució Francesa. La seva proposta d'una educació estètica, inspirat en la *polis* grega, aspira a generar aquella "bella totalitat" en què les facultats individuals es desenvoluparien harmònicament en un marc institucional (151). Com la bellesa expressaria la mediació entre la necessitat natural i la racionalitat, el mode estètic de comprensió del món obriria com una propedèutica per a impulsar l'ordre social lliure. En aquest sentit, Schiller fa una reivindicació particular de la *poesia idíl·lica* vinculada amb el futur: l'estat ideal reconciliat no es trobaria en un passat al qual tornar, sinó que seria una tasca política per realitzar en l'avenir.

El desè capítol, de Linda Maeding, es titula *Un futur ja vell. Projeccions literàries en el sinus de l'Imperi austrohongarès (1902-1932)*. Dues novel·les, *Una nova pàtria* de Theodor Herzl i *L'home sense atributs* de Robert Musil, revelen les imatges de futur esbossades en aquest imperi en vies de dissolució. Ambdós pertanyen al gènere utòpic, tot i que de manera diferent: l'adscripció al gènere resultaria clara en Herzl, qui, tenint com a contramodel l'antisemita Viena de canvi de segle, imaginaria esperançant un futur estat jueu a Palestina; en canvi,

Musil faria una apropiació particular: la utopia apareixeria com aquells ambigus exercicis mentals d'imaginació de possibilitats realitzats en un present incapaç de visualitzar el futur. Tanmateix, ambdós novel·les coincideixen a entendre que les configuracions del futur responen a assemblatges d'allò vell. Així, la Palestina de Herzl és un país vell i nou a la vegada i en la Cacània de Musil, que és un estat enfonsat però, a l'hora, el més avançat, traspua la concepció del futur com velles idees encoixinades.

Dimensions del mai més. Aleida Assmann sobre el futur i Sebald sobre la història natural és el capítol onzè d'Antonio Gómez Ramos. L'autor pretén fer una reconstrucció del vincle entre memòria i futur. Amb Simone Weil parteix de la idea que qualsevol programa de futur ha d'arrelar-se en "gotes de passat viu". Si hem de recuperar aquestes gotes vives, hem de poder discriminar entre les distintes formes de memòria; en altres paraules, necessitem una dialèctica de la memòria i l'oblit adequada al nostre temps, que és el de l'Antropocè. L'autor troba una resposta particular complementant el *gir ètic de la memòria* d'Aleida Assmann, que proposa una memòria negativa en la qual ens orientem cap al futur amb la màxima de no repetir el sofriment passat, i la *història natural* d'encuny benjaminià i adornià en els escrits de Sebald. La idea d'història natural estendria la versió merament política del "mai més" a la contemplació de la destrucció d'allò natural.

En el dotzè capítol, *Psicoanàlisi i història: la funció del dol en la rehabilitació del futur*, Ana Meléndez analitza el concepte psicoanalític de *dol* i la seva capacitat creativa per a elaborar el passat. El *dol* —també la seva versió patològica, la *melancolia*— implica sempre una reestructuració de l'estructura psíquica. En cada *dol* revivim experiències de pèrdua anteriors, per això, permet elaborar dades del passat ingressant-les en el present. Una reelaboració d'experiències que no s'elaboraren bé en el seu moment farà a una persona o a una societat més tolerant a la frustració, a l'ambivalència, a la culpa. En un context d'obsessió memorialista en el qual el record sol romandre intransitiu i difícilment condueix més enllà de si mateix —com a molt és una font d'identitat—, el dol freudià seria un model de *memòria exemplar* en el sentit que del record podríem extraure una lliçó per a l'avenir.

Els últims dos capítols del volum reflexionen sobre les representacions visuals del futur. *Llampades de l'avenir. Futurs imaginats en l'Espanya d'ahir* es titula el capítol en què Juan Fernández Sebastián estudia un futur-passat determinat. Servint-se de fonts ben diverses provinents de les arts plàstiques, la literatura i la cultura visual, ofereix "un recompte impressionista dels variats futurs imaginats" (224) pels espanyols del segle passat. L'autor conclou que hem passat de l'optimisme al pessimisme: d'imatges esperançadores de ciutats esplendoroses, plenes de gratacles, amb tota classe d'artefactes innovadors, a imatges de calamitats i

paisatges apocalíptics. En definitiva, no ha calgut ni un segle per a transformar les imatges de futur de la utopia a la catàstrofe.

L'últim capítol es titula *Imatges i futur. Formes del temps i interpretacions estètiques del present en el cine de ciència ficció*. En ell, Ana García Varas defensa que les pel·lícules de ciència ficció, contràriament al que solem pensar, ens parlen més del present que del futur. Amb un recorregut per diversos films del segle passat —com ara *Things to Come* de William Cameron, *The War Game* de Peter Watkins o *The Matrix* de Lana y Lilly Wachowsky—, l'autora ens mostra com tot i crear models sensibles de mons futurs, les pel·lícules de ciència ficció reflecteixen les contradiccions, aspiracions i temors del present. Les pel·lícules no actuals ens ofereixen *futurs passats* que fan present l'horitzó d'expectatives del present en què es va dirigir el film; les pel·lícules actuals fan del nostre present un *passat futur*, obrint-lo així com un entrecruament de camins, com un moment de decisió.

El llibre ens mostra com allò que els ésser humans han entès en cada època per futur ha anat variant.⁵ Avui la situació és de bloqueig. Les utopies col·lectives que aspiraven a solucionar els problemes socials han deixat lloc al perfeccionament individual que reacciona front al pànic a la incompetència. Al seu torn, la mateixa societat accelerada i precària en què, amb prou feines, mantenim el ritme del dia a dia, necessita de la previsió per mantenir-se en el temps. L'art de la *prognosi* es revela vital en un panorama que la dificulta: quan pronostiquem que “la transició a una societat post-carboni no és una conjectura més o menys especulativa sobre el futur, sinó un horitzó ineludible”,⁶ situem en el nostre present la responsabilitat de decidir si tal transformació és gestionada per nosaltres o sobrevinguda contra nosaltres. Tant per a poder tenir temps per a planificar democràticament aquesta i altres transicions, com per a mitigar i adaptar-se a la crisi ecològica, la transformació del model de societat sembla l'única solució. Això també és extensible a l'elaboració de traumes socials passats. Aquesta només comença amb l'exercici de la memòria o la instauració del “mai més”; una vertadera elaboració del passat, com sosté Adorno,⁷ excediria aquestes formes d'il·lustració subjectiva i s'asseguraria que els pressupòsits socials objectius que permeteren l'esdeveniment traumàtic no persisteixen. Des d'aquesta perspectiva que trobem a faltar en alguns capítols, prevenir un futur no catastròfic passa abans que res per combatre en el present el potencial objectiu de la fatalitat.

JOAN GALLEGO MONZÓ
Universitat de València

⁵ Una història del futur la trobem en l'interessant llibre de Hölscher *El descubrimiento del futuro*. Madrid: Siglo XXI, 2014.

⁶ GARCÍA, E. 2021, *Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño*, València: Tirant Humanidades, 623.

⁷ ADORNO, T. W. 2009, *Crítica de la cultura y sociedad II*, Madrid: Akal, 498-503.