

Spis treści

Table of Contents

JOSÉ MARÍA ARISO	
Childhood and Eternity: On Unamuno's Tragic Pedagogy	7
Infancia y eternidad: sobre la pedagogía trágica de Miguel de Unamuno	
LORENA ZUCHEL LOVERA, CHRISTIAN VIERA ÁLVAREZ	
La filosofía chilena y el neoliberalismo	17
Chilean Philosophy and Neoliberalism	
JUAN CANO DE PABLO	
La carga ideológica de las ciencias en la sociedad neo-liberal	31
Ideological Neo-Liberal Science in Society	
ELŻBIETA PLESZKUN-OLEJNICZAKOWA, KINGA GRZEGORZEWSKA	
Encuentro de dos mundos y sistema de valores	39
The Meeting of Two Worlds and Systems of Values	
IWONA KRUCZEK	
Las categorías de sindéresis y prudencia en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas	49
The Categories of Sindéresis and Prudence into Thinking Bartolomé de Las Casas	
CEZARY MORDKA	
(Nie)aktualność koncepcji człowieka José Ortegi y Gasset	61
(No)Timeliness of the José Ortega y Gasset's Concept of Man	
KRZYSZTOF BARCIK	
Myśl społeczna Hugo Cháveza	71
Hugo Chávez's Social Thought	
SERGEY EFIMOVICH METELEV	
Economic Security as a Scientific Category: Theoretical and Methodological Aspect of Research	81
Bezpieczeństwo ekonomiczne jako kategoria badawcza: teoretyczny i metodologiczny aspekt badań	

MAŁGORZATA STEĆ

- Edukacja społeczno-moralna młodzieży a nauczanie etyki 93
Social and Moral Education of Young People and the Teaching of Ethics

KRZYSZTOF POLIT

- Z archiwum myśli katalońskiej 107
From the Archive Catalan Thoughts

KRZYSZTOF POLIT

- Technika we współczesnych koncepcjach filozoficznych 113
Technique in Contemporary Philosophical Concepts

KAMILA GRALEWSKA

- Bioetyka – krótka lekcja historii 121
Bioethics – a Short History Lesson

MACIEJ TEODOR KOCIUBA

- Zakłopotany filozof. Rozważania wokół książki Bohdana Dziemidoka
pod tytułem *Teoretyczne i praktyczne kłopoty z wartościami
i wartościowaniem* 127
Embarrassed Philosopher. Considerations about the Bohdan Dziemidok's Book
*Teoretyczne i praktyczne kłopoty z wartościami i wartościowaniem (Theoretical
and Practical Problems with the Values and Valuation)*

KRZYSZTOF TROJNAR

- Kronika Instytutu Filozofii UMCS w roku 2013 141
Chronicle of the Institute of Philosophy UMCS in 2013

JOSÉ MARÍA ARISO

Childhood and Eternity: On Unamuno's Tragic Pedagogy¹

Infancia y eternidad: sobre la pedagogía trágica de Miguel de Unamuno

RESUMEN

En el presente artículo se pretende describir las líneas básicas de lo que Unamuno consideró como una pedagogía adecuada para que el niño disfrute de una infancia genuina y larga, lo cual facilitará que se convierta en un hombre de intensa vida interior y gran valor histórico siempre y cuando dicha infancia siga próxima a su corazón. Para mostrar más claramente en qué consiste una pedagogía adecuada para Unamuno, se explicará también por qué consideró una excesiva sumisión a la pedagogía científica como pernicioso para el desarrollo de los niños.

Palabras clave: Unamuno, pedagogía, inmortalidad, eternidad, amor, muerte, tragedia

INTRODUCTION

A first approach to Miguel de Unamuno's work may be sufficient to convince the reader that this Basque philosopher, playwright and poet did not write about children but about adults and for adults. Furthermore, the addressee of Unamuno's work seems to be not a simple adult but a reader sensitive to the painful existential conflicts which Unamuno reflects in his writings. Of course, there is occasion for discussing if religious faith inspires Unamuno's work – as Alvar [1961], Mariás [1971] and Ferrater [1985] among others maintain – or if he tries to cover up his atheism with a disconcerting confusion of ideas and words – as some authors like Manyá [1960], Cancela [1972] and above all Sánchez Barbudo [1968] pointed out.

¹ This paper has been written within the research project "Normativity and Praxis: The Current Debate After Wittgenstein" (FFI2010-15975).

Yet leaving this debate aside, it is clear that if existential conflicts are considered as lacking in philosophical relevance, as is proper of current analytic philosophy, the interest that Unamuno's work may awaken will be reduced to the field of literature. Precisely because Unamuno is dealing with existential conflicts, he addresses to the actual person, the flesh-and-blood person who is already suffering from the craving for personal immortality, but also to the individual who still has not experienced such craving even though he is expected to feel it because of his age and his alleged maturity. As we will see later, Unamuno excludes the child "from the issue of death and immortality" [RNM, p. 54]², for he still does not understand what death is although he hears a lot about it. Since children are not yet aware that they will die, they cannot experience existential conflicts related to the craving for immortality. However, this does not mean at all that there is no room in Unamuno's work for the child, the childhood and even the childishness. Far from it, Unamuno regards his book *Recuerdos de niñez y de mocedad* as the sweetest and the most loving of his works: and curiously enough, he says about this "poor little Cinderella" that it became "a kind of essay on child psychology and pedagogy" [APJ, p. 88]. It is noteworthy that Unamuno describes in this way a work so important to him. Indeed, Unamuno recalls in this autobiographical account some events of his childhood not only to evoke the serenity and the purity characteristic of children's intuition through which true freedom can be reached [cfr. RNM, p. 129], but also to illustrate which feelings and experiences should be provided by families and pedagogues responsible for children's education and development. The pedagogy Unamuno recommends is shown in his *Recuerdos de niñez y de mocedad* only through examples, yet it is more clearly illustrated in two other works. On the one hand, it is negatively characterized in *Amor y pedagogía*, a novel which sourly caricatures the deficiencies of scientific and positivist pedagogy; on the other hand, it is positively characterized in a series of articles in which Unamuno analyzes the advantages for the child of having a long childhood which, besides being gladdened with spontaneous games – although they might perhaps seem pointless – is free of attempts to turn the child at an early stage into a faithful servant of logic and rational thinking.

My aim in producing this work is to show which defects Unamuno attributes to scientific pedagogy and, at the same time, to show which conditions must be fulfilled for the child to enjoy an appropriate childhood. To better understand in which an 'appropriate' childhood within the context of Unamuno's work consists on, I will explain the main lines of the pedagogy Unamuno recommended as well as of the pedagogy he criticized, as a result of which it will be easier to better understand the role and relevance of the child, and by extension of childhood itself, in Unamuno's work.

² Quotations from Unamuno's work have been translated into English by José María Ariso.

TRAGIC PEDAGOGY OR THE TRAGEDY OF PEDAGOGY

Whenever Unamuno turns his gaze on his own childhood, he shows a nostalgic attitude proper to one who thinks longingly of a lost paradise. Yet this thought goes far beyond the fond memory of distant times: what Unamuno misses is the life of the child who “appropriates the world by losing himself in it” [RNM, p. 126]. At first sight, Unamuno might appear to refer here to a precocious child who even from an early age fantasizes that his own reasoning allows him to apprehend the essence of things and of the world itself. Yet that is just the opposite of what he actually means. To be precise, he praises the child who puts heart and soul into playing spontaneously without trying to reveal any truth:

And maybe there is no deeper conception of life than kid's intuition, who, by fixing his eyes in the clothes of things without trying to strip them, sees everything that is hidden by things, for things conceal nothing at all; then he feels the total and eternal mystery, which is the clearest light. [RNM, p. 128]

Unamuno also recalls fondly those days of his childhood in which he and his playmates returned home sweaty and covered with bruises, but with their eyes full of life: “By opening our eyesight to the beauty of the bark of things, and closing the soul to the sadness of their core, we went to sleep as only saints and kids can sleep” [RNM, p. 26].

In this vein, his friend José Ortega y Gasset (2008) stated some years later that, while it is true that nearly all great philosophies assumed that things conceal a hidden essence which must be revealed by man, there is no reason why man has to carry out such a task. Yet whilst Ortega added that it is man who must invent a being for things, Unamuno concentrates on the issue of eternity, for example when he points out that “only by preserving an eternal childhood [...] can one reach true freedom and look at the mystery of life face to face” [RNM, p. 129]. Indeed, Unamuno admits that, when he evokes his childhood, realizes that he and his playmates felt then “confusingly in the depth of their souls the interrelatedness of everything” [RNM, p. 35]. Just as the adult is sure not only that the prairie in which he is at a given moment is only one among the many prairies that exist, but also that those prairies are countless and different from one another, for the young Unamuno and his playmates the prairie was only and exclusively that in which they ran [RNM, p. 35]. The whole world was condensed for them in each instant of frenzy, in each instant they were in the grip of the hubbub of the game. At this stage it may be objected that adults can also enjoy such feeling if the right circumstances occur; yet what Unamuno wishes to highlight, however, is that this pleasure will be often experienced by the adult if he had a long childhood full of games and illusions. That is why Unamuno states that the man of intense interior life and great historical value is characterized because his childhood is still very

close to his heart [cf. SN, p. 120]. Since this man did not seek to be reflected in other people but joined them together in his own spirit, he could then join them in his life [cf. AJ, p. 27]. As we can see, the eternal being is the one of childhood's holy solitude, for "childhood's day does not have a tomorrow" [SN, p. 119]. The feeling of eternity which Unamuno associates with childhood is particularly evident when he explains why he and his playmates did not feel significantly affected by the threat of death:

The child feels himself to be immortal; or rather, he is excluded from the issue of death and immortality: he feels himself to be eternal. He feels himself to be eternal because he lives entirely for the present moment. He hears a lot about death, perhaps sees people dying and kills animals, but he does not understand death. [RNM, p. 54–55]

With these words, Unamuno indicates that the child cannot form an idea of immortality until he is really able to reflect upon the extinction of consciousness that death brings with it. Therefore, consciousness is ilimited for the child, with no memory of its beginning and with no suspicion for its end. And if we bear in mind that children's consciousness has no limits, the concept of 'consciousness' becomes meaningless because it embraces everything and does not contrast with anything. Yet this situation varies dramatically as soon as the child is aware that he will sooner or later cease to exist, for the consciousness of oneself emerges when the individual realizes that his consciousness is limited [cf. STV, p. 167]. Indeed, Unamuno remarks that there is not any character as tragic as the child who cries in despair because he will inexorably grow old; but then he adds that it is even more tragic the situation of the child who is not aware that the will cease to exist, so that he can neither feel nor cry the tragedy of time: that child "cannot discover that he was born to die, because he is already dead" [ON, p. 169]. From this follows that, according to Unamuno, one can only feel really alive if he is aware that he will cease to exist; hence, if it is tragic to be aware of one's own finitude, it is even more tragic to live indefinitely unaware of our mortal condition. It should not be forgotten that Unamuno commends the state of the child who feels himself to be eternal and is alien to the consequences of death, for childhood is the age of innocence; but there comes a time when the child is aware that he as well as all his loved ones will die. Thus, Unamuno warns that the smiles of children should necessarily be followed by the tears of teens who become aware of their inevitable destiny. This means that, even though Unamuno praises and commends highly children's state, he seems to regard the indefinite extension of this state not as a gift of God, but as the biggest tragedy.

An important aspect to take into account about the transition from kid's age of innocence to the awareness of one's own finitude is the role of logic. Unamuno perhaps exaggerates when he states that "what the child enjoys most is

breaking the rules of logic" [RNM, p. 46], yet such a statement constitutes a clear declaration of intentions. From his point of view, the child prodigy lacks childhood because he does his utmost to imitate adult behaviour, which makes his life a "monstrosity" [ON, p. 169]. After all, the child prodigy would not feel himself to be eternal, but would imitate among other things the solemnity shown by adults when someone dies, although this child knows nothing about death and, by extension, he does not even know what he is feigning. Unamuno regards "game as the child's life" [RNM, p. 44], above all when it consists in breaking the rules of logic, for example when the child is delighted with the incongruousness of a song. In his opinion, those songs children recreate in their games constitute "the real tradition", for they are passed on from generation to generation without interference from adults and even before children learn to read and write, so that this tradition is felt more deeply and passed on more accurately than the written one [RNM, p. 45]. Whereas the pedagogue – understood as a pedantic educator strongly attached to formal logic – fails to drive the child from the realm of aesthetics to the one of logic by substituting his nursery rhymes for "one of those things expressly written by adults and directed at children" including a moral at the end [APJ, p. 89], Unamuno boasts that no pedagogue might have entertained and drawn the attention of children like he did in his childhood when he improvised stories that did not make any sense [cf. RNM, p. 24–25]. In addition to the virgin words and with no sense which are used by children in their songs, Unamuno highlights that kids take delight in repeating the name of a thing in front of it: according to his own explanation, kids find these repetitions very pleasurable because in this way they seem to spiritually appropriate the thing named [cf. RNM, p. 34]. Furthermore, I add, the child spiritually appropriates the whole world: because when the child focuses his entire attention on that thing, he is also concentrating on *all* that constitutes the world for him at that particular moment. This is one of the many pleasures which can only be understood when childhood is still very close to one's heart [cf. ON, p. 167]. Indeed, Unamuno presents the pedagogue as the stupid adult *par excellence*, for he is "unable to appreciate the merit and value of original silliness, whilst he has respect for stupid repetitions" [ON, p. 169]. Of course, these 'stupid repetitions' are the requirements placed on the kid to imitate as soon as possible the way in which adults reason and behave, even though this kind of imitation is as useless to measure creativity as the sterile series which must be completed in many intelligence tests.

From Unamuno's standpoint, the genuine child who enjoys a long and innocent childhood feels repulsion for logic due to his spirituality. In his own words, flies have often been regarded as sillier than bees, yet "bees are more logic – that is, more stupid – than flies, while flies are more aesthetic – that is, more spiritual – than bees" [RNM, p. 38]. In this vein, Baltasar Gracián [1996] had already contrasted fly's bad taste with bee's good taste, for the fly seeks the pestilent odor

whilst the bee seeks fragrance in the very same garden. Unlike logical or rational character, the aesthetic and spiritual character contributes greatly to the development of good taste. Indeed, Unamuno points out that the child is an artist from birth and ceases to be this when he becomes an adult; but if he is an adult artist, it is because he is still a child [cf. RNM, p. 44]. From here arises the question of which pedagogy Unamuno recommends to develop that “spirit’s childhood” he regards as the true “genius” [ON, p. 169]. Although Unamuno does not tackle this question in a systematic way, there are two remarks which may help us to answer it. On the one hand, he emphasizes that there is nothing more educational than “the truth for the sake of truth” [EI, p. 109], with which he places in the foreground the acceptance of things as they are, without external ornaments and without hidden essences. On the other hand, and to achieve such a thing, Unamuno [APJ, p. 90] proposes “to defend the autonomy of games” in the face of pedagogues like Eugeni d’Ors, who argue for contemplating schools as the first place in which children must begin to be acquainted with work environments and individual virtue. As we can see, Unamuno does not make it sufficiently clear what a ‘suitable pedagogy’ would consist of, but he shows in much more detail what pedagogy should not consist of. He accomplishes this task, above all, by showing how Avito Carrascal, the protagonist of his novel *Amor y pedagogía*, adheres strictly to the principles and theories of scientific pedagogy, to the extent that he says this in an absurd mealtime conversation: “Take any child, I mean, take it from its embryonic stage, apply sociological pedagogy to it, and the result will be a genius” [AP, p. 24].

Avito’s exorbitant narcissism leads him to make a peculiar use of science in order to find a wife, conceive a child with her, and educate him not from birth but from the very conception of the baby. Whenever Avito is ruled by his instincts, he repeats to himself that “love and pedagogy are incompatible” [AP, p. 44–45], for he is completely convinced that instincts and feelings must be kept at bay by reason and science. Bearing this in mind, it is no surprise that Avito gets desperate when he sees how his son Apolodoro creates words that do not make any sense, and it is also no wonder that Avito loses his temper when his master Don Fulgencio replies to him:

Don’t you remember when you were a child? Don’t you carry a child in your soul? Do you want to be a pedagogue without having been a child? A pedagogue who doesn’t remember his childhood! A pedagogue whose childhood isn’t close to his heart! Pedagogue! We can approach children only with our childhood. [AP, p. 60]

It is difficult for Avito to listen from his master that he should allow his son to play what he pleases, for “the terrible hour of logic will come sooner or later” [AP, p. 60]. Avito cannot assimilate that his son loves the absurd, and that all those

who tried to compose songs for children by following the canons of logic and reason failed in the end; but he goes on with his task even though he recognizes the difficulty of solving all problems through pedagogy when Apolodoro admits not to know “how to want” [AP, p. 69]. Once Apolodoro becomes an adult, he suffers the consequences of his father's pedagogy. After having published with great enthusiasm a short novel, Apolodoro listens how Don Fulgencio tells him that art is despicable and that good taste is even more despicable [cf. AP, p. 103]. Furthermore, Apolodoro asks his father whether it would be possible to develop pedagogy from love itself [cf. AP, p. 117]; yet despite Apolodoro ends up committing suicide straight after he laments over his father's pedagogy, Avito then plans to educate his maid's son “in accordance with the most strict pedagogy”, without admitting interference of love, masters or the company of other children [AP, p. 133], for Avito is sure that it was these very factors that altered the effects of sociological pedagogy to the extreme of causing his son's suicide. This is how Unamuno illustrates the inflexibility of the pedagogue blinded by the absolute and unconditional priority he gives to scientific knowledge over any evidence.

CONCLUSION

There is no doubt that Unamuno exaggerates when he caricatures the excesses of the pedagogue obsessed with being faithful to scientific knowledge, cost what it may. As París [1989, p. 276] rightly says, Unamuno idealizes childhood by contrasting it with scenarios in which prevail anguish and disappointment. This idealization, however, helps to show more clearly his conception of what pedagogy should be and what it should not be. The suitable pedagogy does not hinder parental love and decidedly encourages spontaneous games, with which it helps the child to appropriate the whole world by inviting him to lose himself in the world and to blend with it. If childhood is still close to the adult's heart, the only thing he can do in order to revitalize and to renew himself is to evoke that child he carries in his soul. Not in vain, Unamuno [ON, p. 169] points out that “the noblest task is to search into oneself one's own childhood and to lament having left it”. Therefore, the adult who had a genuine childhood – that is, a long childhood full of spontaneous games and illusions – will be in a better position to perceive the difference between his adult state and his childhood than the individual who did not enjoy a genuine childhood. But if we bear in mind that this pedagogy makes it easier for the adult to perceive more clearly what he is and what he has ceased to be, it can be concluded that such pedagogy is tragic. Whereas the world appears to blend with the child, the adult perceives the world as something that is somewhat distant because he has much clearer the difference between what he is and what he is not. At first sight, this contrast appears to give rise to nothing more than extreme

disquiet, so that it seems neither advisable nor necessary. Nevertheless, the mere fact of having a clearer consciousness of what one is now and of what one has ceased to be makes it easier for the individual to feel, so to say, more alive than the subject who has always let himself be guided by inertia and without hardly having experienced the contrast between the extremes Unamuno opposes to each other: to blend with the world and to realize the impact of the loss of such blend. And the more alive one feels, the more deeply he can cry the tragedy of necessarily ceasing to exist. As regards the unsuitable pedagogy illustrated by Avito's excesses, it also encourages tragedy, but in a different way. This pedagogy becomes tragic because the desire that children become reasonable and logical adults as soon as possible reaches such an extreme that it receives total priority over their emotional and affective development. According to Blanco [1994, p. 136], every action is imbued with tragedy because whenever one acts, he is choosing one option and discarding definitively other possibilities; in the future, of course, new possibilities will arise, but they will no longer be the previous ones. Keeping this in mind, it is evident that the unsuitable pedagogy is tragic because it does not allow the child to enjoy a genuine childhood by creating songs which make no sense and playing what he pleases, absurd though it might seem. Later, the adult may pretend that he composes songs with no sense and that he accompanies children's games; yet if he neither created nor played spontaneously in his childhood, as an adult he might at most pretend to be doing it. The adult who devoted his childhood above all to imitate, will hardly have experienced just what he now wants to recreate: he can simply imitate it once again. Worst of all, he cannot carry out the most heroic act that can be expected: "to know how to make oneself ridiculous without flinching" [STV, p. 309].

REFERENCES

- Alvar M. (1961): "El problema de la fe en Unamuno". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 136, pp. 5–19.
- Blanco M. (1994): *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno. El deseo del Infinito imposible*. Madrid: ABL.
- Cancela G. (1972): *El sentimiento religioso de Unamuno*. New York: Plaza Mayor.
- Ferrater J. (1985): *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid: Alianza.
- Gracián B. (1996): "El discreto". En Gracián B.: *El héroe. El discreto. Oráculo manual y arte de prudencia* (pp. 41–135). Barcelona: Planeta.
- Manyá J. (1960): *La teología de Unamuno*. Barcelona: Vergara.
- Marías J. (1971): *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset J. (2008): *En torno a Galileo*. Madrid: Alianza Editorial.
- París C. (1989): *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*. Barcelona: Anthropos.
- Sánchez Barbudo A. (1968). *Estudios sobre Unamuno y Machado*. Madrid: Guadarrama.
- Unamuno M. (1958): "Almas de jóvenes". En Unamuno M.: *Almas de jóvenes* (pp. 9–27). Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "AJ").

- Unamuno M. (1972): "Educación e instrucción". En Unamuno M.: *Monodialogos* (pp. 109–112). Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "EI").
- Unamuno M. (1979): "Arabesco pedagógico sobre el juego". En Unamuno M.: *De mi vida* (pp. 87–92). Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "APJ").
- Unamuno M. (1981a): "La soledad de la niñez". En Unamuno M.: *La vida literaria* (pp. 119–122). Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "SN").
- Unamuno M. (1981b): "La originalidad de la niñez". En Unamuno M.: *La vida literaria* (pp. 167–170). Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "ON").
- Unamuno M. (1982): *Recuerdos de niñez y mocedad*. Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "RNM").
- Unamuno M. (1989): *Amor y pedagogía*. Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "AP").
- Unamuno M. (1995): *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe. (Citado como "STV").

SUMMARY

The present article seeks to describe the main lines of what Unamuno regarded as an adequate pedagogy for the child to enjoy a genuine and long childhood, which makes it easier for him to become a man of intense interior life and great historical value, provided that such childhood remains close to his heart. To show more clearly what a suitable pedagogy for Unamuno would consist of, it will also be explained why he considered an excessive submission to scientific pedagogy as pernicious for children's development.

Keywords: Unamuno, pedagogy, immortality, eternity, love, death, tragedy

LORENA ZUCHEL LOVERA, CHRISTIAN VIERA ÁLVAREZ

La filosofía chilena y el neoliberalismo¹

Chilean Philosophy and Neoliberalism

RESUMEN

En el presente artículo, se presenta el desarrollo de la filosofía chilena en las últimas décadas, poniendo especial énfasis en los efectos que supone la imposición de un modelo neoliberal, modelo que no sólo funda la economía sino que todas las interacciones sociales. La pregunta de este trabajo es por qué y qué se está haciendo filosóficamente en Chile, cuáles son las características que el modelo económico, heredado de la dictadura, ha generado en las instituciones y disciplinas. De este modo, en definitiva, qué ocupa (o pre-ocupa) a los filósofos chilenos, como profesores e investigadores, para la comprensión y construcción de sus propios quehaceres.

Palabras clave: filosofía chilena, neoliberalismo, ideología, política

DE LO QUE HA VENIDO SIENDO LA FILOSOFÍA CHILENA

Lo que ha pasado con la filosofía en Chile es como lo que ha pasado con Nuestra América. Hay muchas cosas que decir sobre la filosofía de Nuestra América, pero sobre todo hay muchas preguntas, interrogantes, que han encausado el rumbo de la misma, hacia un continuo escepticismo que no cesa hasta el día de hoy. Así comienza, por ejemplo, el libro *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, del vasco Carlos Beorlegui. Beorlegui exhibe el amplio cúmulo de preguntas, entre una lista de interrogantes, que anteceden cualquier labor sobre la filosofía latinoamericana:

¹ Parte de este artículo fue presentado en el Congreso Internacional “El pensamiento filosófico – social en España y América Latina”, Organizado en la Facultad de Filosofía y Sociología de la Universidad Maria Skłodowska-Curie, Lublin, 2014.

¿Es legítimo hablar de filosofías nacionales o regionales? ¿Existe una filosofía latinoamericana? ¿Qué características tiene o ha tenido esa supuesta filosofía latinoamericana? ¿Ha habido en Latinoamérica algún filósofo, o filósofos, suficientemente representativo(s) como para que pueda constar en una historia de filosofía? [...] [Y prosigue más adelante]. Eso no parece ocurrir con las naciones más representativas del entorno de la Europa Occidental. A nadie se le ocurre plantear la pregunta sobre la identidad y la valía de [sus] filosofías².

Han existido numerosos escritos y debates sobre la posibilidad y el objeto de una filosofía latinoamericana, desde que Alberdi la utilizara por vez primera a mediados del siglo XIX³. El mismo Beorlegui las presenta en el libro recién señalado⁴. Pero son también muchas las preguntas por las filosofías regionales (como una filosofía chilena) las que han llevado consigo discrepancias por su significado, y que se han enfrascado en esencialismos, o en ciertas características históricas u objetivos que ésta debiesen asumir. Con todo, desde que Romero arguyera, un siglo después de Alberdi, que la filosofía latinoamericana es ya una práctica “normal”⁵, nos hemos permitido hacer simplemente filosofía, esto quiere decir, dejar de la lado estas preguntas – como por sus objetivos y funciones – e “instalarnos” a hacer, “sin más”, filosofía a la altura de su prestigio⁶.

Pero qué es hacer filosofía normal, cuál es ese prestigio que debemos defender. Podemos responder a estas interrogantes con algunas constataciones; pero antes que esto habrá que discutir cuál es la situación que ha enfrentado Chile desde avanzada la segunda mitad del siglo XX, con la implantación del sistema neoliberal, situación que posibilita y moldea una nueva “normalidad”. Sobre esto, algunos filósofos chilenos, como el profesor José Santos, han tratado de demostrar qué filosofía hemos hecho en Chile, pero sobre todo qué filosofía se potencia en Chile:

En nuestro país, de hecho, aunque se han publicado algunos libros significativos sobre el tema, se trata de tan pocos que no se puede hablar realmente de una línea editorial instalada, sino más bien de obras que irrumpen esporádicamente. [...] Por otro lado, la investigación en el tema prácticamente no ha sido financiada por los fondos abiertos y concursables, en concreto FONDECYT, en sus primeros 25 años (1982–1996) patrocinó dos proyectos en el área de la filosofía latinoamericana

² C. Beorlegui, *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, Bilbao, 2010, p. 33. Los corchetes son de los autores.

³ J.B. Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México 1995.

⁴ C. Beorlegui, *op. cit.*, p. 33–48.

⁵ F. Romero, *Sobre la Filosofía Americana*, Buenos Aires 1952. El autor se refiere a normalidad en la filosofía, queriendo decir práctica común, cotidiana, de la inteligencia; que también marca un antes y después de ese periodo; es decir, desde entonces se podrá comenzar una época nueva para la filosofía latinoamericana: los filósofos son ilustrados; y además manejan la técnica filosófica lectura y escritura, que les permite realizar investigaciones a la altura de los más célebres.

⁶ Sobre la complejidad de hacer filosofía latinoamericana, y de entender los variados significados que ésta ha tenido, recomiendo el artículo de H.J. Santos, *Qué se dice cuando se dice Filosofía Latinoamericana*, “Revista de Filosofía” 2012, Vol. 68. Se puede leer también en: www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-43602012000100006&script=sci_arttext (Vigencia Julio 2014).

y cinco en los que al pensamiento chileno se refiere. Las cátedras en las carreras de filosofía, ya sea a nivel de pregrado (Licenciatura o Pedagogía) o postgrado, se limitan a ofrecer un curso sobre el tema pero solo en cinco universidades en el contexto de una veintena en las que se enseña filosofía a nivel universitario. Coloquios en los que se aborde la problemática de la filosofía latinoamericana han existido, aunque su número y regularidad hacen imposible hablar en un tema instalado en nuestro país, habría que referirse más bien a una serie de contactos aislados.

La cuestión es clara; la filosofía que se ha hecho en Chile, porque se ha potenciado en Chile, ha sido principalmente europea⁷. Sabemos que ésta no ha sido cuestión exclusiva de la filosofía -el impacto de lo europeo en Chile desde la Colonia y hasta el siglo XX fue fundamental para la construcción de nuestras instituciones, y constituciones, a nivel general- empero, en filosofía, esto ha provocado un hábito de extrañamiento, que nos ha hecho balbucear, sobre todo nombres⁸, desde un lugar sin espacio y sin tiempo⁹. Esto quiere decir que hemos venido haciendo filosofía abstracta, neutra, porque hemos creído que no hay problemas locales que puedan proponerse desde nuestra localidad; no hay fronteras bio-políticas, ni circunstancias, ni culturas en la filosofía, y entonces también podemos implantar cualquier otra cultura o paradigma, porque es lo natural. Pero sabemos que eso no es así, que la naturalización de los problemas son ideologizaciones¹⁰, vale decir, ideologías que se presentan como naturales, como universales, objetivas y necesarias, como “normales”, siguiendo a Romero, pero que no son otra cosa que la afirmación de las ideologías del más fuerte.

Y entonces nos volvemos a preguntar ¿Cómo hacer una filosofía normal? Conocernos es un buen primer paseo; aprender a mirarnos desnudos al espejo, sacándonos los ropajes uno a uno y mirando nuestros colores, nuestras heridas, nuestras ganas... El mismo José Martí ha ironizado con nuestras vestiduras: “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica, y la montera de España”¹¹.

En Chile, por ejemplo, las utopías foráneas fueron en gran medida nuestras vestiduras; de tal modo que incluso en la identificación de América Latina es fácil encontrar estudios sobre la utopía como modo propio de pensamiento. Pero de qué utopías se trataban. Sin duda las que nos hicieron deambular por España y las promesas de la Ciudad de Dios, por Alemania y la Ilustración, por Francia y la Libertad, por Inglaterra y el Progreso, entre otras ideas que sirvieron de apoyatura para la construcción de nuestra identidad. Utopías foráneas convertidas en las nuestras propias, que fueron moldeando una realidad bastante ecléctica.

⁷ *Idem*, *Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo*, “La Cañada” 2012, n°3, p. 104–106.

⁸ *Ibidem*, p. 100–101. Como demuestra el estudio, no sólo nombres, sino nombres de hombres, son a los que hemos dedicado trabajos, y citado.

⁹ *Idem*, *Qué se dice cuando se dice Filosofía Latinoamericana*, *op. cit.*

¹⁰ Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía, ¿Para qué?*, UCA ed., San Salvador, 2001 (Escritos Filosóficos III).

¹¹ J. Martí, *Nuestra América*, Nuestra América, Venezuela, p. 36.

Sobre esto, Miguel Jaksic, en su libro *Rebeldes académicos*, nos relata cómo la filosofía en Chile ha estado presente en el rol de la religión, la política y la educación, desde comienzos del proceso de Independencia de 1810¹², a través de tratados, por ejemplo, de filosofía del entendimiento o filosofía de la educación. Textos que representaban ideales europeos asumidos como alternativas maduras para nuestra edificación, pero que también hicieron transitar, a los pensadores chilenos, por corrientes extranjeras tan diversas, que se vuelven complejas de identificar. El mismo Jaksic nos comenta el caso de Andrés Bello, pues a este decisivo pensador de nuestro Código Civil y de nuestra idea de universidad, “se hace difícil situarlo dentro de márgenes liberales y conservadores, a menos, por supuesto, [dice Jaksic] que nos centráramos exclusivamente en sus puntos de vista políticos o religiosos”¹³.

De todos modos, la política se convirtió en el centro de atención de la filosofía chilena, y fue, quizá, una segunda vestidura para la conformación de su identidad. Ésta fue determinante por motivos principalmente emancipatorios en un primer momento; y por razones de carácter circunstanciales, en un segundo; no obstante, un importante número de pensadores ha intentado marginar esa función de la práctica cotidiana, permitiendo diferencias significativas entre unos y otros. En efecto, así como en la filosofía latinoamericana podemos encontrar distintas posturas sobre la práctica filosófica¹⁴, también en Chile pudimos diferenciar claramente a dos grupos de académicos. Jaksic los llama filósofos profesionalistas y filósofos críticos¹⁵. Los primeros creen en la universalidad de la disciplina, creen que el ejercicio de la razón es un ejercicio vital para la filosofía, por lo tanto debe tomarse distancia de los problemas comunes y corrientes de la sociedad, aunque de ella puedan salir las orientaciones para la misma. De otra manera, los filósofos críticos, creen que en el contexto de las ideas chilenas, la filosofía debe ayudar a dilucidar los problemas de la nación, como siempre lo ha hecho. Según Jaksic, estos grupos, que se han polarizado a lo largo de la historia moderna de Chile, dan a la filosofía chilena un carácter confrontacional, pero asimismo, han formado parte de la intelectualidad más susceptibles a las influencias extranjeras; lo que permitió, a través de ellos, comprender la transformación de las instituciones culturales, como la comprensión de la configuración de nuestra identidad chilena, en general¹⁶.

¹² M. Jaksic, *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*, Santiago 2013, p. 23–24.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Recomiendo revisar: F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974; R. Frondizi, J. Gracia, *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del s. XX* (Antología), FCE, México 1974; L. Martínez Gómez, ¿Existe una filosofía Latinoamericana?, [en:] *América (1492–1992). Contribuciones a un centenario*, ed. J.J. Alemany, Madrid 1988, p. 455–469; C. Beorklegui, *Historia del Pensamiento...*, *op. cit.*, p. 450 y ss.

¹⁵ M. Jaksic, *Rebeldes académicos*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 28.

La filósofa chilena Cecilia Sánchez, en su artículo “Filosofía universitaria y política. Chile en el periodo 1950–1973”, reflexiona al respecto, y nos enseña a cuatro filósofos que avanzado el siglo pasado se distinguían por asumir estilos del quehacer filosófico distintos, con tal de ejemplificar la situación filosófica universitaria de Chile en el periodo delimitado. Estos son: Luis Oyarzún (1920–1972), con una filosofía sensible y abierta al diálogo con otras disciplinas. Jorge Millas (1917–1982), para quien – comenta, Sánchez – “el mundo del pensamiento aparecía así como un refugio para que el « espíritu », con sus procedimientos e intereses propios, pudiera desarrollarse con mayor libertad”. Humberto Giannini (1927–), con una filosofía autobiográfica, cotidiana y confidencial. Y Juan Rivano (1926–), con una filosofía política de izquierda y sarcástica. Estos pensadores comparten una misma época social y destacan por sus versiones diversas sobre filosofía, universidad y política, desde mediados del siglo XX, tiempo en que ya se había consagrado la “normalización de la filosofía”. Pese a las diferencias, estos filósofos, en todo caso, iniciaron una versión de la disciplina, de la que sí se puede identificar un cierto “corte humanista”¹⁷, en el que se fundieron de tal modo, que, como nos indica Jaksic, asumieron la tarea conjunta de formar a los profesionales, políticos e intelectuales chilenos, desde la asimilación relativamente crítica de las aportaciones foráneas¹⁸.

Desde aquí, decir que la filosofía chilena es pura teoría, sería caer en un error, pues ésta ha tenido una importante función política, sobre todo en la fundamentación de nuestra Nación. Esto, con todas las críticas que se le pudo hacer, con su eurocentrismo, con sus espacios privados, con sus elitismos, con sus normalizaciones... Hablamos en pretérito, porque esa flexibilidad de la filosofía chilena, que permitió, con todo, generar academias, fue superada por un tipo de filosofía que no dio opciones, pues inclinó a los Departamento de Humanidades a realizar un solo tipo de filosofía, una filosofía que sin dudar de su nombre obliga a los profesores a leer un solo tipo de libros y a fundamentar un solo tipo de ideología.

“GOLPE” A LA FILOSOFÍA CHILENA

Los historiadores de la filosofía chilena coinciden en narrar que la crisis comienza ya desde la radical politización de las universidades chilenas a fines de los años sesenta, momento en que se obliga a los filósofos a bajar de su “torre de marfil” para defender una versión de universidad que se consideraba conseguida. Batalla perdida, por el fuerte escenario político que ya se había establecido, en demandas de una idea de Universidad con mayor injerencia en la sociedad.

¹⁷ Cfr. C. Sánchez, *Filosofía universitaria y política. Chile en el periodo 1950–1973*, Talca 1997

¹⁸ Con todo, en una revisión crítica de sus actos podemos decir que en deuda quedaron estos académicos con las tareas de ir asumiendo las exigencias de un país multicultural, y con nuevos desafíos sociales en espacios de interdisciplinariedad dentro de las universidades.

Como dice Jaksic: “los filósofos estuvieron activos durante el proceso de reforma universitaria -como se le llama a este periodo-, pues todos tenían posturas muy firmes sobre la universidad, posturas que, a su vez, tenían su raíces en orientaciones filosóficas. Pero ninguno tuvo la plena conciencia de que sus posturas, filosóficas o no, quedarían subordinadas en un proceso político más amplio del que, en líneas generales, conocían muy poco”¹⁹. Destaca aquí, entonces, un nuevo tipo de filósofo, el “filósofo militante”, que puede asumir el momento de Reforma Universitaria como una lucha en contra de la “Universidad como Espíritu” y de su modernización tecnocrática.

Los años de Reforma lograron cambiar la universidad. Sus autoridades fueron elegidas por una base electoral más amplia y se convirtió más activamente en un lugar público. La filosofía sufrió consecuencias importantes, pues se modificaron radicalmente las mallas de estudios, convirtiéndolas al laicismo, y disminuyendo la atención de la filosofía tomista, a la vez que se eliminaba la metafísica; esto, en paralelo a la atención de las reflexiones europeas de los años cincuenta, principalmente fenomenológica y existencialista (“con autores como Husserl, Heidegger, Sartre y en parte Merleau-Ponty. Poco después se hace presente el pensamiento de autores como Hegel, Marx, Marcuse y Althusser”²⁰).

La situación en las universidades metropolitanas chilenas fue cada vez más politizada. Los profesores reaccionaron de diversas formas, como es de suponer. Los Profesionalistas emigraron a otras universidades menos politizadas, y algunos, incluso, decidieron abandonar el país; los Críticos, a su vez, renunciaron a sus cargos en los Departamentos, y asumiendo tareas menores. Todo esto en un clima de tensión nacional, agudizada por la fuerte contienda de desestabilidad desde los EEUU., para bloquear la posibilidad de asunción democrática del Gobierno Socialista de Salvador Allende, que en 1970 se hizo efectiva.

El momento culmen de este estadio de desestabilidad nacional ocurrió el año 1973, cuando un sangriento Golpe de Estado, intervino militarmente las universidades y expulsó a más de la mitad de los profesores y estudiantes de filosofía (muchos fueron desaparecidos y asesinados); reestructuró y cerró departamentos de la disciplina a lo largo del país y prohibió una serie de temas y autores, imponiendo el estudio del neotomismo, el neoliberalismo y el nacionalismo²¹.

La imposición de un sistema principalmente neoliberal y conservador católico, requería de un nuevo tipo de filósofo, un filósofo académico y apolítico, pero que también estuviera dispuesto a apoyar a los militares y a ejercer su profesión bajo supervisión militar. A estos filósofos, profesores desconocidos para la comunidad filosófica chilena e internacional, Jaksic llama “filósofos oficialistas”²²:

¹⁹ M. Jaksic, *Rebeldes académicos*, p. 260 (los corchetes son de los autores).

²⁰ C. Sánchez, *op. cit.*

²¹ Cfr. *ibídem*.

²² I. Jaksic, *Rebeldes académicos*, p. 286–287.

Filósofos nacionalistas que recrearon una historia de la filosofía chilena, erradicando a todos aquellos pensadores que pudieran identificarse con ideas marxistas (por ser foráneas –argumentaban), y desempeñaran función en el corto periodo socialista, independiente de la tendencia filosófica que hayan acogido. Con todo, los oficialistas no crearon ninguna escuela filosófica que perdura en el tiempo, repitiendo modelos de la década del 50, de un fuerte carácter tradicional-dogmático, centrada en los grandes filósofos de la Europa Occidental, y casi nunca en problemas filosóficos o historia de las Ideas. De ahí que los Departamentos de filosofía sobrevivieran gracias a la práctica cada vez más privatizada de la docencia, y bajo los lineamientos requeridos por el nuevo régimen²³.

Desde entonces parece fácil poder decir cómo somos, qué queremos, cómo es la filosofía que hacemos. Las intervenciones militares son categóricas. Mas esta intervención, causó aún una más fuerte bipolaridad. Por un lado el discurso nacionalista que nos obliga a dar la espalda a los demás países latinoamericanos, y por otro un fuerte discurso de modernización, que nos hace dialogar con potencias económicas anglosajonas.

Si bien las políticas neoliberales se han ido implementando en diversos lugares del planeta, pasando por Latinoamérica, Asia y, por qué no decirlo, en el último tiempo la UE, sin embargo, “Chile es el país que ha aplicado de forma más rigurosa y consistente las políticas y reformas neoliberales. Su experiencia se acerca al test del ‘caso puro’. Se trata en verdad de un ‘experimento’ casi de laboratorio de las ideas neoliberales”²⁴. Así comienza, de hecho, el libro de Naomi Klein, “La Doctrina del Shock”, en donde el caso chileno es paradigmático. Se crea una identidad en un laboratorio de la ciudad de Chicago, y se vende al Dictador para “salvar” nuestra economía...

La violencia en Chile fue tan dramática que desde hoy se mira con dolor la pérdida, el asesinato, la desaparición de miles de chilenos, mientras prevalece la asunción de un solo *ethos*. Al finalizar su libro, Naomi Klein resalta las palabras de una periodista argentina, que tratando de asimilar la situación de los países golpeados militarmente en Latinoamérica le comenta: “Las violaciones de los derechos humanos eran tan aberrantes, tan increíbles, que detenerlas se convirtió, por supuesto, en lo más importante. Pero aunque pudimos destruir los centros de tortura secretos, lo que no pudimos destruir fue el programa económico que militares empezaron y que todavía continúa en la actualidad [...] Era como si esa sangre, la sangre de los desaparecidos, hubiera tapado el coste del programa económico”²⁵.

²³ Cfr. *ibidem*, p. 297–298, 300.

²⁴ A. Foxley, Experimentos neoliberales en América Latina, “Estudios Cieplan” 1982, n° 59, p. 38.

²⁵ C. Acuña, en entrevista para la elaboración del libro de N. Klein, *La Doctrina del Shock, EL auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Argentina 2008. Y en: www.katari.org/pdf/shock.pdf (con vigencia en Julio de 2014), p. 213.

SOBRE EL PROGRAMA ECONÓMICO NEOLIBERAL

El programa económico neoliberal ha delimitado en Chile todas las instituciones. Por supuesto las Universidades y lo que allí se enseñaba. Cambió nuestros ropajes, prohibiendo la utopía²⁶ y la discusión política. Quedó anclado en nuestra Constitución.

Tratándose de los postulados neoliberales, éstos se nutren de diversas teorías. Así, desde la perspectiva económica, los postulados neoliberales se asocian al monetarismo²⁷. Desde la perspectiva social, hay una dilución de la cuestión social en tanto que problema nacional, en un problema étnico, local e individual²⁸ y desde la mirada de sus representantes teóricos, se identifican con el proyecto neoconservador²⁹. Sin embargo, aquí utilizaremos el término neoliberal como comprensivo de todas esas vertientes teóricas.

Ahora bien, si pudiéramos acercarnos al núcleo de las propuestas neoliberales, se puede señalar que lo encontramos en su concepción acerca de la libertad, sin perjuicio que también funda una determinada concepción antropológica y política. Sobre la libertad, ésta es entendida en su dimensión negativa, es decir, como la “libertad de que dispone cada individuo para emprender, producir, inventar, adquirir o desprenderse, emplear su tiempo, programar la propia vida, siguiendo su interés o su espíritu de generosidad, modelando su existencia por padrones originales o imitados, aceptando un camino de mediocridad o de grandeza”³⁰.

Para el caso chileno, estas ideas se implementaron de manera radical durante el período de la dictadura militar, siendo sus principales impulsores un grupo de economistas formados en la Universidad de Chicago desde fines de la década de

²⁶ L. Zuchel, *Sobre utopías, antiutopías y liberación. Aproximaciones y precisiones desde Latinoamérica*, “Revista de Ciencias Sociales” 2014, n° 64, Valparaíso.

²⁷ Cf. A. Foxley, *Experimentos neoliberales en América Latina*, “Estudios Cieplan” 1982, n° 59, p. 13.

³⁰ Cf. F. Alvarez-Uria *Retórica Neoliberal*, [en:] *Neoliberalismo versus democracia*, ed. F. Alvarez-Uria [et al.], Madrid 1998, p. 360.

²⁹ Cf. N. Lechner, *El proyecto neoconservador y la democracia*, [en:] *Obras escogidas de Norbert Lechner*, Vol. II, LOM ediciones, Santiago 2007, p. 137–140. Aunque cabe señalar que hay algún autor que afirma que no hay una corriente neoliberal propiamente tal, sino que este término (neoliberal) “es consecuencia de que los enemigos de la libertad han utilizado esa palabra como una sinécdoque (extender o restringir el significado de una palabra tomando la parte por el todo, o el todo por la parte, o la materia con que está hecha la cosa con la cosa misma” (E. Ghersi, *El mito del neoliberalismo*, “Estudios Públicos” 2004, n° 95, p. 310–311). Este autor explora los posibles orígenes del término, incluso aborda sus diferentes significados al interior del liberalismo. En el uso cotidiano que se hace del neoliberalismo, postula que “el neoliberalismo técnicamente no es un mito, sino una figura retórica por la cual se busca pervertir el sentido original del concepto” (*ibidem* p. 294).

³⁰ A. Fontaine Aldunate, *Más allá del Leviatán*, “Estudios Públicos” 1980, n° 1, p. 5. Se advierte la influencia hayekiana en esta concepción de la libertad. Al respecto, Cf. F. Von Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Madrid, 2001, p. 73–74; *idem*, *Los fundamentos de la libertad*, *op. cit.*, p. 32–33.

los cincuenta y parte de los sesenta³¹. El desarrollo de las ideas neoliberales en Chile no se produce sólo como una reacción al Gobierno de Allende, sino “su predominio sobre enfoques corporativos o de seguridad nacional radica en ofrecer una fundamentación histórico – filosófica para una radical e integral ‘capitalización’ de la sociedad chilena”³².

En el caso del neoliberalismo, sus ideas apuntan al establecimiento de una determinada manera para afrontar el fenómeno económico, y también postulan una profunda desconfianza del sistema democrático.

La crítica a la democracia se presenta a partir del despotismo que ella produce, “de apariencias benévolas pero sometido al rigor de las mayorías y más afanado por la igualdad que por la libertad”³³. Sostiene Fontaine que “el mito de la soberanía popular absoluta y el reforzamiento de las tendencias intervencionistas ponen en grave riesgo la libertad individual, cercenan la moneda y la propiedad, debilitan la autoridad moral de la ley, facilitan el crecimiento de monopolios del capital y del trabajo y permiten la entronización de auténticos regímenes totalitarios que utilizan con fraude los principios de democracia y libertad”³⁴.

Por tanto, ante la ineficacia de las políticas implementadas por los pregoneros de la igualdad, los problemas de la sociedad se solucionan con la encarnación fáctica del principio de la libertad (entendido en sentido negativo), es decir, como ausencia de coacción arbitraria ajena³⁵. No es difícil, entonces, deducir cuál será el instrumento por medio del cual la libertad podrá emanciparse: “el mercado es el procedimiento objetivo de ajuste entre los deseos que son libres, y los bienes que son limitados”³⁶

³³ Dice Vergara que “la influencia de la ortodoxia de Chicago, que se expresaba sobre todo en el programa antiinflacionario, se materializaba en la presencia de un grupo de economistas chilenos – los denominados Chicago boys – que se habían ido constituyendo a raíz de un convenio suscrito en 1955, en virtud del cual un gran número de egresados de la escuela de Economía de la Universidad Católica hicieron sus estudios de post – grado en Chicago. Posteriormente, integrantes de esas promociones asumieron el control del Departamento de Economía de la mencionada comunidad, desde donde comenzaron a expandir su influencia en los medios políticos y empresariales” (P. Vergara, *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*, op. cit., p. 56). Una explicación sobre los efectos del acuerdo entre las Universidades Católica de Chile y Chicago se puede encontrar en Fontaine, aunque advierto que el tono de relato se detiene exclusivamente en las bondades que supuso para Chile este acuerdo: Cf. A. Fontaine Aldunate, *Los economistas y el Presidente Pinochet*, Zig Zag S.A., Santiago 1988, p. 21–38.

³² N. Lechner, *El proyecto neoconservador y la democracia*, op. cit., p. 138.

³³ A. Fontaine Aldunate, *Más allá del Leviatán*, op. cit., p. 2.

³⁴ *Ibidem*, p. 13. Es más, agrega que “en nombre de la igualdad, no pocos demócratas sinceros consienten en otorgar al Estado facultades ilimitadas, encargándole la redistribución de la riqueza a través de los impuestos y de los gastos sociales; permitiéndole que restrinja la libertad económica por medio de la legislación y a través de la tolerancia frente a la coacción sindical, y autorizando que se convierta en capitalista al explotar actividades económicas que se consideran socialmente útiles. En nombre de la igualdad restringen la libertad. Pero, al hacerlo, ciegan la fuente de vitalidad económica de la sociedad y generan pobreza e injusticia (*ibidem*, p. 14).

³⁵ Cf. N. Lechner, *El proyecto neoconservador y la democracia*, op. cit., p. 142.

³⁶ A. Fontaine Aldunate, *Más allá del Leviatán*, op. cit., p. 11.

ya que “el mercado se mueve gracias a las preferencias libres de los sujetos y carece por tanto de coacción. Es además impersonal porque se rige por reglas no discriminatorias que amparan el interés común de todos los que en él operan”³⁷.

Ahora bien, lalibertad como espontaneidad y ausencia de coacción, no significa inexistencia del mal o injusticia, puesto que se puede ser libre y desgraciado a la vez. La libertad no impide morirse de hambre ni correr riesgos mortales. Consiste simplemente en la posibilidad de decidir sin presión ajena, cualquiera que sea el costo que envuelva el ejercicio de tan noble como peligrosa facultad³⁸. Al mismo tiempo, el neoliberalismo se edifica en base a ciertos pilares en las cuales descansa: una relativización del sistema democrático, además de una concepción antropológica radicalmente individualista y una maximización de los criterios mercantiles como instrumento de comprensión de todos los fenómenos de los mundos de vidas.

Vistas así las cosas, es razonable afirmar la íntima conexión entre una corriente que postula la máxima libertad de los individuos que se desarrollan en un mercado de bienes y servicios, con aquella que, para hacer operativos esos fines, favorece la liberalización de precios, eliminación de subsidios y reducción del déficit. Y esos principios, que responden al marco teórico y conceptual descrito anteriormente, se encarnan —como hemos dicho— con especial fuerza en Chile durante la década de los setenta y ochenta. Se privatizan las empresas estatales y también hay un traspaso de los servicios públicos a la iniciativa privada (*V.g.* previsión social, sistema de sanidad, educación y vivienda social). Se da origen a un complejo y completo período de privatización de todas las esferas de la realidad, en que “privatizar significa que el principio de la responsabilidad colectiva es reemplazado por el principio de la rentabilidad privada... la intervención estatal se limita a un asistencialismo *in extremis*... [en que] la desarticulación de la organización sindical es el motor de la política de descentralización”³⁹.

³⁷ *Ibidem*, p. 15. Con todo, no significa que el Gobierno no sea necesario. Antes bien, “la organización económica de mercado no pretende eliminar la presencia del Gobierno. Este último es la autoridad que fija las reglas y que es árbitro en la interpretación y cumplimiento de las mismas. Lo que el mercado hace es reducir el margen de problemas que, si no existiera, deberían ser resueltos por la autoridad política. Por consiguiente no elimina pero disminuye la necesidad de la intervención gubernativa. Un rasgo de la decisión política es que ella exige sometimiento. El mercado no. En este último cada individuo puede votar por la clase de camisa que necesita, y conseguirla, sin necesidad de examinar el tipo que ha elegido la mayoría, para someterse a ésta. En este sentido, el mercado es más democrático que cualquier régimen político” (*ibidem*, p. 15–16).

³⁸ Cf. *ibidem*, p. 4–5. Esta idea presentada por Fontaine es literalmente defendida por Hayek, aunque el primero no lo cite: Cf. F. von Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, *op. cit.*, p. 42. Con todo, este ideal de la libertad ha llevado a sostener que “el discurso neoconservador revela la concepción autoritaria de la sociedad. Contra la responsabilidad social de un igualitarismo afeminado se proclama en tono nietzscheano la grandeza patética del más fuerte: un orden macho” (N. Lechner, *El proyecto neoconservador y la democracia*, *op. cit.*, p. 144).

³⁹ *Ibidem*, p. 172. La misma idea es recogida por Foxley y Vergara: Cf. A. Foxley, *Experimentos neoliberales en América Latina*, *op. cit.*, p. 38; P. Vergara, *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*, *op. cit.*, p. 167–168. (Los corchetes son de los autores.)

Por tanto, es posible observar que la economía, el mercado y sus premisas copan todas las esferas de la realidad social, inclusive la de las Universidades, a través de sus académicos, individualizados; entre ellos, la de los filósofos chilenos. Según Foxley, la economía en tanto que ciencia, se funda en el supuesto de la racionalidad individual. Cada individuo procura maximizar su propio bienestar y el mercado es el instrumento más eficiente para la conquista de ese objetivo, por lo que las soluciones que ofrece el mercado serían óptimas para todos los involucrados en el proceso económico. Además, siendo las preferencias libres e indiferentes a la coerción, sólo las relaciones (del tipo que sean) que se dan en el mercado estarían a salvo de la influencia contaminante de la política⁴⁰. De ahí que a los neoliberales “les parece del todo comprensible aplicar los mismos principios con el objeto de adoptar decisiones ‘racionales’ en cualquier otro ámbito del sistema social y político”⁴¹. Como señala Garretón, para esta concepción, “la libertad política es posible sólo a partir de una libertad económica que se define en torno de la propiedad privada y que se encuentra en la vigencia plena del mercado sin interferencias..., [en que] los principios del mercado proveen también los fundamentos del sistema político”⁴².

Como se ha señalado, una consecuencia inmediata de estos postulados es una reducción de las atribuciones del Estado y dar paso a un proceso de descentralización y privatización de las decisiones. Con no poca ironía, Salazar sintetiza las ideas neoliberales señalando que “el libremercado contiene un ‘silogismo histórico’ que tiene en su premisa mayor y en su conclusión, es mercantil; en su premisa del medio es geopolítico y militar, y en ninguna fase del razonamiento, socializado. Tiene una relación ‘casual’ con la democracia y la nacionalidad. Por ello, su metabolismo cultural es, en lo visible, materialmente rico, pero en lo visible, socialmente pobre”⁴³.

Y eso fue lo que ocurrió en Chile: fue una dictadura, que concentró todo el poder imaginable quién acometió la tarea de encarnar en la praxis las posturas neoliberales, sin olvidar que el costo social que supuso la implementación de estas políticas fue altísimo y se mantuvo por años. De ahí, dado lo impopular que significa imponer estas medidas, su marco propicio es el de gobiernos autoritarios que limitan o suspenden ciertos derechos fundamentales⁴⁴.

Por ello, con la finalidad de hacer posible el camino hacia una sociedad libre

⁴⁰ Cf. A. Foxley, *Experimentos neoliberales en América Latina*, op. cit., p. 80.

⁴¹ *Ibidem*, p. 80. Si esto es así, el monetarismo deviene en teoría política: “el monetarismo evoluciona desde recetas simples y técnicas de corto plazo para reducir la inflación, hacia un enfoque radical de economía de libre mercado y de una sociedad organizada en torno del principio de libertad económica” (*ibidem*, p. 82).

⁴² M.A. Garretón, *Modelo y proyecto político del régimen militar*, op. cit., p. 20. (Los corchetes son de los autores.)

⁴³ G. Salazar, J. Pinto, *Historia contemporánea de Chile*, op. cit., p. 173.

⁴⁴ La tasa de paro en 1973 era de 4,6%. A partir de 1974 se empuja a 9,7. Entre 1975 y 1979 el promedio es de un 15% de la población. Desciende entre 1980–1981, pero entre 1982–1984 supera el 20%, descendiendo al 15% aproximadamente entre 1985– 1986 (Cf. F. Rosende Ramírez, *Una*

era necesario realizar cambios institucionales fundamentales, en lo económico, político y social. Desde la perspectiva del derecho constitucional, la Constitución elaborada en tiempos de la dictadura militar es reflejo de los paradigmas neoliberales que no tardaron en ser implementados y normativizados. En ella descansan claras ideas sobre la igualdad y la libertad.

Sobre la igualdad, ésta es concebida desde una perspectiva ultraliberal, es decir, como igualdad de oportunidades más que para generar un espacio de igualdad real y material, ya que siendo el mercado el espacio de desenvolvimiento de la persona, él mismo permitirá el desarrollo de las potencialidades individuales en vista de una mejora de las condiciones materiales de vida. En cuanto a la libertad, la verdadera libertad es aquella que permite el despliegue de la iniciativa económica sin ser coartada por el Estado. De ahí que la base de la libertad “reside en la propiedad privada y en la competencia en el mercado y es fundamental libertad de consumir. Los derechos de las personas se hacen valer no en espacio público – en la esfera del Estado y la política –, sino en el mercado”⁴⁵.

FILOSOFÍA CHILENA Y MERCADO, Y UNAS ÚLTIMAS REFLEXIONES

Y volvemos a la pregunta, ¿cómo hacer filosofía “normal”, bajo los paradigmas del Mercado? ¿Será eso posible? Instalar la pregunta, de-construir nuestra historia, es ya hoy día un gran desafío para la filosofía chilena, y para toda aquella filosofía que quiera conservar su sensatez. Así lo indicaba Giannini el 2004: “si la filosofía quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica”⁴⁶.

¿Cómo es, entonces, que nos implicamos y complicamos con lo que filosóficamente decimos de nuestro tiempo? Para Santos, esto significa hacer una filosofía que considere filosóficamente su lugar de enunciación. Para él, lo de Giannini “es un gesto anti o contra hegeliano, si se quiere, sin esperar el atardecer para ‘elevar el vuelo’, sin dejar que los acontecimientos ya hayan tenido lugar para llevar la historia a concepto, abordar nuestros problemas, nuestro mundo”⁴⁷, y por lo tanto, invita a hacer una filosofía de la utopía, que pueda -así como la entiende-, ser crítica, y transformadora de las estructuras; que no tema a decir: la filosofía se ha tenido

interpretación del desempleo en Chile, “Estudios Públicos” 1988,, nº 32, p. 71, 74–76). Estos datos no consideran los casos de empleo precario, como los programas PEM y POJH, que, en el evento de ser incluidos, aumentaría la tasa de paro.

⁴⁵ P. Vergara, *Las transformaciones del Estado chileno bajo el régimen militar*, op. cit., p. 99.

⁴⁶ H. Giannini, *La Reflexión Cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile 2004, p. 17.

⁴⁷ J. Santos, *el filósofo profesional como MINI-PYME* (pequeña empresa), en Revista Paralaaje, nº 7, Santiago de Chile, 2011.

que mercantilizar, como exhibe en uno de sus artículos, pues –como hemos visto– sólo mercancía se vende hoy en el mercado. Esto que parece un mal sueño es –comenta– nuestra utopía, o mejor dicho, nuestra anti-utopía⁴⁸. De ahí que trate de explicarnos cómo está siendo el “filósofo profesional” en la actualidad.

Según Santos, el filósofo chileno sería como una MINI-PYME (término que se utiliza en Chile para referir a la pequeña empresa); es decir, una inversión en “capital humano avanzado”, un “nicho de mercado”, una “carrera académica”, que vende servicios como la docencia, docencia eficiente, que pueda dejar contento a los clientes (estudiantes); además, con un alto nivel de productividad investigativa, en la compra/venta de textualidad⁴⁹.

¿Qué venden/dicen los filósofos chilenos? Lo que pueda transarse rápidamente, y que, por supuesto, no ponga en peligro el sistema. De ahí que una de las características de nuestra compra/venta de textualidades –como diría este autor– tiene que ser precisa, corta; los *papers* son el medio más eficiente, pues además cumple una segunda exigencia: son fugaces, como debe ser nuestro pensamiento. Un *paper* se puede escribir en unos pocos meses, tiempo suficiente para dejar todo dicho, todo pensado. Esta compra/venta de *papers* es además muy competitiva, como lo es también conseguir un trabajo, en los pocos espacios que el Mercado deja a las Humanidades; La competencia perfecta, la flexibilidad laboral, el clientelismo, son razones para acceder a esta anti-utopía como formalización de un estado catastrófico de nuestros oficios, pero que, como sucede con las anti-utopía del fin del mundo, son también lugar de advertencia y apertura hacia una realidad factual otra.

De las experiencias interculturales se pueden rescatar muchas formas, diversas, de hacer filosofía, y de generar modelos educativos y experiencias políticas que hoy podemos incorporar en nuestras búsquedas; pensamientos divergentes que hasta hoy han sido ignoradas por el conocimiento y racionalidad hegemónicos. Desde la sociología –por ejemplo– podemos apreciar las propuestas de Boaventura de Sousa Santos, a partir de la *Sociología de la ausencia* y la *Sociología de la emergencia*. Desde el Derecho, luego del 11S del 2001, se ha discutido ampliamente la opción de posibilitar la interculturalidad a cambio de la multiculturalidad. Desde la filosofía, Raúl Fonet Betancourt, entre otros, se propone también abrirnos a nuevas formas de racionalidad, que pudieran enriquecer los discursos y despejar las hegemonías de poder. Desde estas convicciones, en su última visita a Chile, el año 2013, Fonet-Betancourt se refirió al silencio. Seguramente haya sido nuestro mejor consejo; pues calma, silencio, sea lo que la filosofía chilena necesita. Silencio para oír las voces de los que acuden desde los extramuros, y reconocer el amplio espectro de vidas opacadas, pero llenas de esperanza, que son realidad de una filosofía auténtica que se niega a la muerte.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

La filosofía chilena se ha construido en deuda con las distintas tradiciones y voces del mundo y de su propia gente; mas el neoliberalismo, por la propia violencia con la que se ha autoimpuesto sea quizá decididor para asumir, desde la crisis, nuevas utopías: los desafíos estructurales de una nueva historia.

SUMMARY

In the present article, one presents the development of the Chilean philosophy in the last decades, putting special emphasis in the effects that there supposes the imposition of a neoliberal model, model who not only founds the economy but all the social interactions. The question of this work is why and what is done philosophically in Chile, which are the characteristics that the economic model inherited from the dictatorship, has generated in the institutions and disciplines. Thus, definitively, what occupies (or pre-occupies) to the Chilean philosophers, as teachers and investigators, for the comprehension and construction of his own housekeeping.

Keywords: Chilean philosophy, neoliberalism, ideology, politics

JUAN CANO DE PABLO

La carga ideológica de las ciencias en la sociedad neo-liberal

Ideological Neo-Liberal Science in Society

RESUMEN

Las ciencias han sido arrastradas por su producción tecnológica. Sería deseable que las ciencias sean lo más independientes posible de los intereses privados y acentuaran su función social. En este sentido, reflexionamos sobre un caso concreto en España: El problema urbanístico. Este asunto nos brinda un buen ejemplo del uso inadecuado de las ciencias y la tecnología, pero también nos ofrece un rayo de esperanza. En los últimos años están aflorando una serie de colectivos de arquitectura que apuestan por una manera diferente de entender la arquitectura y, por extensión, las relaciones sociales de convivencia.

Palabras clave: protestantismo, neo-liberalismo, ideología, ciencia, urbanismo

EL PROTESTANTISMO COMO IDEOLOGIA DEL CAPITALISMO

A lo largo de la historia, las normas sociales han estado sometidas a un constante proceso de reconstrucción. Las religiones han proporcionado una normatividad adecuada para la supervivencia de los pueblos. Los pueblos cazadores-recolectores ya tenían círculos normativos para sus funciones sociales, aunque no estaban totalmente normativizados. En las sociedades agrícolas y ganaderas ya se encuentra la totalidad de sus actividades normativizadas, motivo por el cual la religión resultaba fundamental en ellas. El castigo divino era real, aquel que se apartaba de las normas ponía en peligro a todo el pueblo porque en este tipo de sociedades no se generaba excedente. La demografía estaba ajustada a la comida que se producía y por ello no había cabida para aquél que no resultara de provecho. En este sentido eran sociedades perfectas, cerradas. El paso a las so-

ciudades excedentarias rompe este límite porque el excedente permitirá que vivan más personas, que haya gente improductiva y que la religión resulte, al menos, no tan importante. Este cambio en el sistema económico es también responsable de que la selección natural o adaptación diferencial deje de funcionar y se produzcan círculos normativos enfrentados¹.

Por tanto, el capitalismo rompe la selección natural, introduciéndose hasta el propio organismo físico, por ejemplo con el uso de productos transgénicos. Modifica nuestro propio cuerpo y, por tanto, nuestra mente. Y lo más importante respecto de las relaciones sociales, el capitalismo genera una pluralidad de círculos normativos en los que el individuo no encuentra unos motivos claros de acción. Como consecuencia de ello, la religión, en general, se hace innecesaria en tanto que norma de acción. Una vez que un país entra en el sistema capitalista, la antigua religión, sea la que sea, se torna prescindible. En este sentido podemos decir que, si bien la religión protestante influyó en la gestación de la ideología capitalista, ella misma se refunde, igual que las demás, en una nueva ideología basada, por encima de todo, en el enriquecimiento personal.

Lo que hace diferente a la religión protestante es que su ideología se ajusta en gran medida al sistema capitalista. Lo cual supuso una gran ventaja para los países anglosajones frente a los países latinos, ya que entendieron perfectamente las normas de la economía capitalista.

Que existen considerables diferencias entre la cultura anglosajona y la cultura hispánica es algo evidente. Estas diferencias se hacen especialmente relevantes en la manera de entender la estructura social básica de los seres humanos, es decir, sus relaciones sociales de convivencia, y parten de dos formas de entender la religión cristiana, la protestante y la católica.

Tanto dentro del protestantismo como del catolicismo, encontramos numerosas diferencias que sería complicado señalar en este momento. Por consiguiente nos ceñiremos al protestantismo de corte calvinista y especialmente a su vertiente anglicana, debido a que esta concepción del protestantismo es la que mejor se ajusta a la ideología capitalista y sus posteriores desarrollos, como el neo-liberalismo, en el cual encontramos ya totalmente modificadas las relaciones sociales que se daban en el catolicismo, esencialmente comunitarias, por un marcado individualismo, como ya dijo Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*².

Es en la cultura anglosajona donde más caló la reforma calvinista, con sus ideas de predestinación y santificación del trabajo, la libre interpretación de la

¹ Este interesante tema excede las pretensiones de esta conferencia, por lo que remito al que pueda interesarle al siguiente texto de Juan Bautista Fuentes, *Introducción del concepto de 'conflicto de normas irresuelto personalmente' como figura antropológica (específica) del campo psicológico*, "Rev. Psicothema", Vol. 6, nº 3, p. 421-446.

² M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, "Fondo de Cultura Económica" 2003, p. 31.

Biblia y la confesión directa de los pecados sin necesidad de intermediarios, es decir, de manera privada e individual.

La corrupción de muchos estamentos de la Iglesia hacía tomar estas medidas, las cuales fomentaron la toma de decisiones individuales frente a las comunitarias. Sin duda, promover la autonomía de los sujetos es algo deseable, pero a su vez conlleva el germen del individualismo. Por eso, si bien es cierto que una sociedad individualista puede ser muy crítica, no es menos cierto que esa crítica se queda en el individuo, es decir, no llega a tener repercusión social porque cada individuo vive aislado del resto y centrado en sus propios intereses.

Como consecuencia de estas reformas se llegó a una forma de vida que encuentra en la prosperidad personal los signos divinos de ser un elegido. Por este motivo, lo más importante es buscar el propio interés tanto en los negocios como en la vida personal. Esta ideología vino a legitimar los intereses de la burguesía y su deseo de independencia respecto de la nobleza. La revolución industrial significó para esta forma de concebir la sociedad una confirmación de sus ideas, lo cual fomentó la radicalización del individualismo y la búsqueda del beneficio propio frente al beneficio común y redistributivo³.

La fabulosa expansión colonial del Reino Unido se encargó de expandir el estilo de vida inglés. No olvidemos que durante las primeras décadas del pasado siglo, el imperio británico abarcó cerca de la cuarta parte de la humanidad⁴.

La gestación de los Estados Unidos de América tuvo un marcado carácter calvinista y posteriormente se consolidó como un país con unos ideales típicamente burgueses. Incluso sus diferentes Iglesias tienen una estructura empresarial claramente individualista.

Estos ideales burgueses, unidos a la expansión imperialista estadounidense, son los que entran en conflicto con el catolicismo español y latinoamericano institucional, el cual se verá obligado a adaptar las ideas anglicano-capitalistas para llevar a cabo sus intereses políticos particulares.

Sin embargo, la tradición no institucional, sino social, seguirá manteniendo sus ideales comunitarios, aunque debilitados por la presión del individualismo capitalista. Esto explicaría una de las paradojas características del catolicismo, el cual se ve escindido en dos ideologías difícilmente reconciliables. Por un lado la comunitaria no capitalista, que propugna los tradicionales valores sociales de ayuda a los demás. Y por otro el apoyo a la ideología neo-liberal, de manera evidente, pero no declarada, en la que impera el lucro por encima de cualquier otra consideración.

Por tanto, la expansión capitalista, que comenzó con el calvinismo inglés y americano, fue modificando las formas de vida comunitarias de las naciones colonizadas, entre las que está Latinoamérica y España, apoyándose en una paulatina

³ M. Berg, P. Hudson, *Rehabilitating the Industrial Revolution*, "The Economic History Review" 1992, Vol. 45, n° 1, p. 44, 23–50.

⁴ Cfr: N. Dalziel, *The Penguin Historical Atlas of the British Empire*, Penguin 2006.

sustitución en la manera de resolver los conflictos sociales. Además, los conflictos sociales se ven modificados, puesto que, como hemos señalado, el capitalismo genera un mayor individualismo respecto del comunitarismo social anterior⁵.

¿En qué va a consistir la nueva manera de resolver los problemas sociales? Muy sencillo, mediante la generación de pequeños burgueses y su consumismo compulsivo. Apoyándose en la explotación de personas y recursos de los países del llamado “tercer mundo”, el capital genera una serie de mecanismos sustitutos de las relaciones sociales comunitarias previas a su aparición.

Esto era así hasta que surgió la globalización y la explotación a terceros cambió su formato. Los diferentes territorios del planeta han guerreado constantemente. Los vencedores han explotado a los vencidos y se han enriquecido con ello. La explotación a terceros ha sido una constante en la historia de la humanidad. Sin embargo, este proceso de expansión territorial y dominación, se encontró con un límite marcado por un equilibrio de fuerzas tal que hizo que no quedaran territorios susceptibles de invadir y dominar. No obstante la dominación no paró, solamente cambió de forma. Cuando ya no hay territorios por conquistar surge una dominación diferente, una dominación de los que manejan el capital hacia los que no lo manejan. Ya no se ejerce la explotación de unos pueblos sobre otros, ahora tenemos una explotación global de los ricos sobre los pobres de cada país.

La globalización tiene múltiples causas y facetas, pero una muy importante es esta, la dominación internacional a terceros, donde cada país tiene en sus propios ciudadanos la mano de obra que necesita a bajo coste.

Hoy en día los problemas sociales en los países ricos no se resuelven adecuadamente, pero quedan camuflados tras una gruesa capa de moda, ocio y consumo. Y tampoco hay capacidad de respuesta porque las relaciones sociales están marcadas por el individualismo y han sido sustituidas por las “redes sociales”, en las cuales los seres humanos se comunican, pero no se relacionan o se relacionan de manera insuficiente.

Es llamativo cómo en esta época en la que todo el mundo está interconectado, la capacidad de reacción ante los problemas sociales es tan débil⁶.

COMO AFECTA EL NEO-LIBERALISMO A LAS CIENCIAS EN SENTIDO ESTRICTO Y A LAS CIENCIAS SOCIALES

Para que una ciencia merezca tal nombre debe ocuparse de hechos objetivos y observables y su validez tiene que ser independiente de cualquier contexto

⁵ J.-D. Benoit, *Calvin, directeur d'âmes: Contribution à l'histoire de la piété réformée*, Strasbourg, Oberlin 1947, p. 68.

⁶ Cfr: A.A. Monteverde, *Globalización y Capitalismo*. México 2002.

o ideología. Esto ya es complicado en las ciencias en sentido estricto, como la física o la química, las cuales parten de unos principios supuestamente universales y necesarios. Sin embargo, los condicionantes de las ciencias sociales están directamente relacionados con los intereses del capitalismo e indirectamente con su ideología originaria, por lo que el requisito de independencia del contexto ideológico en el que se desarrollan se hace sumamente difícil⁷.

Incluso que la investigación de las ciencias estrictas se dirija por intereses de diversa índole, como pueden ser los bélicos o los comerciales, no es culpa de estas ciencias, sino del uso que se quiera hacer de ellas, el cual es competencia de las ciencias sociales. De ahí la enorme importancia que tendría que las ciencias sociales no respondieran a intereses lucrativos, sino emancipatorios, pero ello parece casi imposible si nos atenemos a nuestra anterior consideración, es decir, que dependen en gran medida del contexto ideológico en que se desarrollan.

Por consiguiente, sería deseable que ya que las ciencias sociales se ven fuertemente influenciadas por su contexto político y social, éstas sean lo más independientes posible de los intereses privados y acentuaran su función social. En esta labor, la reflexión y el diálogo son necesarios.

EL PROBLEMA URBANÍSTICO ESPAÑOL, COMO EJEMPLO DEL USO INADECUADO DE LAS CIENCIAS Y LA TECNOLOGÍA

La actual falta de valores, derivada en gran parte del ánimo de lucro que impone la ideología neo-liberal, ha conducido a la actual tiranía de los mercados financieros. Como consecuencia de ello, vivimos unas políticas de recortes sociales a favor de los bancos y las entidades financieras en general.

Como protesta a los recortes fruto de la crisis financiera que se vive en España, han surgido diversos colectivos, como por ejemplo: La plataforma “Stop desahucios”, que protesta contra las cláusulas abusivas aplicadas por los bancos y cajas de ahorro. Han conseguido que el Tribunal de Justicia de la Unión Europea publicara el día 14 de marzo de 2013 una sentencia que da la razón a los afectados. La “Marea blanca”, en defensa de la Sanidad Pública, la cual ha conseguido paralizar en Madrid el proceso de privatización, veremos a ver en qué queda. La “Marea verde”, a favor de la enseñanza pública. Y muchas más...

Sin embargo, como ejemplo de posibles acciones encaminadas a un uso social y de los recursos, me gustaría hacer referencia al problema urbanístico que se ha generado en España en las últimas décadas.

De todos es sabido que en España se ha producido una especulación urbanística desmesurada. Por ejemplo, en 2006 se construyeron aproximadamente 800.000

⁷ Cfr: G. Bueno, *Idea de Ciencia desde la teoría del cierre categorial*, Santander, UIMP, 1976.

viviendas, más que las construidas en el Reino Unido, Italia y Alemania juntas, frente a las casi 140.000 que se construyeron en Polonia. Pero no solamente es llamativo el número de viviendas, su ubicación tampoco ha seguido un criterio adecuado a los intereses generales. Además de las viviendas, se han construido mega-construcciones que no se utilizan, que son ilegales o que atentan contra el medio ambiente, como por ejemplo el aeropuerto de Castellón, el aeropuerto de León, el aeropuerto de Alguaire en Lleida, La Ciudad de la Cultura de Santiago. El Museo de las Palabras de Vigo, la pista de esquí seco de Tordesillas, el Algarrobico en Almería y una larga lista que puede consultarse en numerosas páginas de Internet⁸.

Como reacción a estas construcciones innecesarias y desmesuradas han surgido casi un centenar de colectivos de arquitectura, formados en muchos casos interdisciplinariamente, que abogan por aprovechar las tecnologías a favor de una racionalización de los recursos en la planificación urbanística, como por ejemplo: Todo por la praxis, Paisaje Transversal, Destiempo Urbano y muchos más.

Por concretar, me referiré a uno de estos colectivos, que siguiendo las directrices de la no construcción, la minimización, la reutilización y el desmantelamiento, acaba de ganar dos European⁹, uno en España y otro en Suecia. Este colectivo se denomina n'UNDO¹⁰ y me interesa particularmente porque no trata de ofrecer una visión novedosa, sino unos planes de acción necesarios.

Si bien el tema es antiguo, rara vez suele ponerse en práctica. Se trata de repensar aquellos elementos que creemos buenos o malos para el territorio y la ciudad, tomando distancia de los argumentos interesados a los que nos han acostumbrado los numerosos planes urbanísticos que han aflorado en los últimos tiempos.

Resulta especialmente interesante el tema de la arquitectura y el urbanismo debido a que todas las acciones humanas tienen su carga moral, pero la arquitectura, en tanto que entramado objetivo de relaciones, es el escenario en el que se desenvuelven nuestras vidas, de ahí su enorme importancia. Si el entramado urbanístico, donde todos habitamos, no es adecuado, difícilmente nuestras acciones podrán serlo. La arquitectura y la moral casi son isomorfias ya que el entramado de objetos nos está continuamente marcando unas normas no escritas, las normas operatorias de movilidad. Por tanto, parece estar claro que si la arquitectura no es buena la convivencia tampoco podrá serlo.

Los planes urbanísticos y todos los desarrollos tecnológicos de las ciencias en general, tienen que estar pensados para cubrir las necesidades de los ciudadanos

⁸ Cfr: elmundo.es. Coordinación: Sonia Aparicio/Diseño: M. Rocío, www.elmundo.es/especiales/2006/11/espana/corrupcion_urbanistica/cifras.html. Consultado el 2/11/2013.

⁹ "European" es uno de los concursos europeos más prestigiosos de urbanismo y arquitectura de la actualidad. Está dirigido a jóvenes arquitectos, siendo su objetivo profundizar en el conocimiento y la investigación en el campo del hábitat y del urbanismo, a través del intercambio entre profesionales de los países europeos que se suman a la iniciativa.

¹⁰ www.nundo.org.

de la manera más sostenible que sea posible. Sin embargo, resulta evidente que en el origen de muchos proyectos científicos y tecnológicos se aprecian intereses particulares de muy diversa índole¹¹.

Así las cosas, es la sociedad civil la que tiene que proponer opciones coherentes para la ciudadanía. Necesitamos planes de acción ya que se hace necesario intervenir para moderar la avaricia extrema de la economía neo-liberal. En el caso de la arquitectura en España hemos vivido una locura megalómana, de macro-construcciones que no tienen en cuenta los más básicos principios de sostenibilidad y movilidad. Estamos viendo las consecuencias de esta arquitectura, la cual se queda obsoleta enseguida porque es una moda interesada. Por eso, resulta muy interesante que se reconozcan a nivel europeo proyectos que no añadan más elementos sino que resten, que minimicen, que no construyan, que faciliten la vida de sus habitantes. Proyectos que quiten en lugar de añadir, que desmantelen, que reutilicen, que aprovechen, que eliminen los atentados ecológicos, que no derrochen. Es decir, proyectos que estén libres de intereses lucrativos personales y que, por el contrario, sirvan al interés común.

Últimamente se habla mucho de austeridad, pero no es más que otro eufemismo interesado. Con esa palabra a lo que en realidad se refieren los poderes fácticos es a la destrucción de derechos y del estado de bien estar. Sin embargo, la austeridad bien entendida puede ser la solución a la situación a la que nos ha llevado el derroche y el dispendio. Un tipo de austeridad que lejos de destruir crea, porque limpia y reutiliza y la limpieza es necesaria cuando lo creado es aberrante.

Termino con el ejemplo de este colectivo español de arquitectura porque supone que se empieza a reconocer, tanto en España como fuera de ella, que es necesario un cambio. Quizá ese cambio tan necesario venga de una manera de pensar menos individualista y más comunitaria, o dicho de otra manera, una manera de sentir más latina y menos anglosajona.

SUMMARY

Science has been dragged by its technological production. It would be desirable that science can be as independent as possible and get rid of the private interests. It would be desirable too that science increases its social functions. To understand this we are going to focus in an Spanish example: The problem with town planning. This case provides us a good example about science and technology used in a wrong way. But it also give us hope in a way. In the last years a group of architecture collectives are flourishing. These groups believe in a different way of understanding architecture and, therefore, the social relations and ways of living.

Keywords: protestant, neo-liberalism, ideology, science, town planning

¹¹ J. Cano de Pablo, *El objeto arquitectónico como soporte objetivo de la cultura*, Atlantis – “Revista de Pensamiento y Educación”, n° 11, p. 143–162.

ELŻBIETA PLESZKUN-OLEJNICZAKOWA
KINGA GRZEGORZEWSKA

Encuentro de dos mundos y sistema de valores¹

The Meeting of Two Worlds and Systems of Values

RESUMEN

El texto empieza recordando brevemente la clasificación de culturas de alto y de bajo contexto con una descripción de estos fenómenos. Asimismo se reflexiona sobre la cuestión de contactos entre distintas culturas. Para llegar a la esencia del tema, se hizo un viaje atrás en la historia para demostrar la causa del encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo y las premisas que llevaron a los españoles durante la conquista. Se analizaron también los valores de los conquistadores españoles que salían a América. Dichas prioridades se compararon con la jerarquía de valores asumida por los anglosajones durante la conquista de la América del Norte.

Palabras clave: culturas de bajo y de alto contexto; conquista española; encuentro de culturas

“El mundo es el preso de la cultura, porque la gente desea amarrarse en la seguridad de ideales comunes, desean puntos de orientación que faciliten la participación en el mundo cambiante [...], mientras que la cultura, entendida de cualquier manera, introduce el orden en el caos de experiencias individuales y comunes”², dice el reconocido antropólogo polaco Wojciech Józef Burszta. Para facilitar la participación en el mundo a la sociedad, al grupo, a la nación o a cada individuo, lo que deseamos también son prácticas culturales comúnmente aceptables, y Philip Bagby consta que las regularidades culturales no han de aparecer en la vida de cada individuo; es suficiente que se repitan en las conductas de la mis-

¹ Todas las citas en el texto son traducciones de las ediciones polacas de las obras.

² W.J. Burszta, Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia (Mundo como la cárcel de la cultura. Reflexiones), Varsovia 2008, p. 16–17.

ma comunidad³. Hoy en día, entre tales prácticas se encuentran, sin duda, viajes; ¿hasta qué punto en el pasado llega esa práctica culturas? ¿Qué importancia tiene hoy, qué tenía antes?

Hoy nos vamos de vacaciones para conocer a otra gente y sus costumbres, para ver paisajes, y no porque queremos convertir a alguien o privar a alguien de algo. Además, hacemos también viajes de negocios y aquí ya podríamos lazar un puente a la conquista española del siglo XVI, que se vinculaba también a la actividad misionaria, o a las expediciones emprendidas de las Islas Británicas de donde, un siglo más tarde, salían comerciantes, entre otros, también principalmente para su lucro. Esta tesis se ve reflejada en el protagonista de una de las primeras novelas mundiales escrita por Daniela Defoe, *homo economicus*, Robinson Crusoe, cuyo “fatal impulso natural”⁴ lo hace ir al mundo. Tanto él como toda la novela son, aunque en contra de la intención del autor, una presentación burlesca de las características del individualismo anglosajón y del neoliberalismo con todos sus rasgos distintivos, tales como el culto al trabajo o el pragmatismo, unidos con la espiritualidad, probablemente sincera, pero muy “festiva”. Marks decía que: „las oraciones [de Crusoe] no nos impresionan, porque [Defoe] las trata como un descanso y ocio”⁵, y otro lector de aquella época cínicamente añadió que las reflexiones religiosas se habían agregado para “extender la novela al tamaño de un tomo por el cual se podía requerir 5 chelines”⁶. Ya sería una interpretación excesiva, pero, realmente, Robinson Crusoe trata su religión solo de forma pragmática – su motivación para hacer el viaje es perseguir el lucro, siendo el lucro, o riesgo de su pérdida, la única y, desde luego, la más segura circunstancia que es capaz de conmoverle. Las primeras emociones realmente fuertes le acompañan cuando su agente fiel de Lisboa le fija tras su vuelta que se convertía en un hombre rico: “Me he vuelto pálido y casi he desmayado y si ese anciano no se me aceraba, creo que la alegría repentina y el asombro que conmoverían así que moriría en un instante”⁷. De acuerdo con el principio básico del individualismo económico, Robinson no presta mucha atención a los lazos familiares o al matrimonio – para hablar de su relación, mencionar el nacimiento de sus tres hijos y de la muerte de su mujer le es suficiente, exactamente, media frase; el propio Crusoe comenta su matrimonio de forma siguiente: “tengo que decir que no

³ Ver Ph. Bagby, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji (Cultura e historia. Prolegomena al estudio comparativa de la civilización)*, trad. J. Jedlicki, prefacio J. Topolski, Varsovia 1975, p. 134–135 (traducción del polaco).

⁴ Todas las citas de la novela provienen de I. Watt, “*Robinsona Kruzoe*” – *powieść a indywidualizm (Robinson Crusoe – novela sobre el individualismo)* [en:] *Narodziny powieści. Studia o Defoe’em, Richardsonie i Fieldingu (Nacimiento de la novela. Estudios sobre Defoe, Richardson y Fielding)*, trad. A. Kreczmar, Varsovia 1973, p. 78 (El propio Watt citaba de *Robinson Crusoe* de D. Defoe, edición inglesa de Aitkena, Londres 1902).

⁵ *Ibidem*, p. 91.

⁶ *Ibidem*, p. 76.

⁷ *Ibidem*.

fue desagradable ni inconveniente”. Muy importante para este punto de vista es la escena cuando los colonos, todavía en la isla, sorteaban entre sí a cinco mujeres. Crusoe lo describe así: “éste quien sorteaba como primero [...] seleccionaba a la más vieja y la más fea de las cinco, lo que hizo reír a los demás. [...] Sin embargo, ese hombre sabía mejor que los otros que la esposa debía [...] ayudarle en el trabajo y en los intereses y resultó ser la mejor mujer de todas”⁸. No extraña que la ideología del capitalismo industrial le impusiera frenos fuertes, promoviendo beneficios de la naturaleza económica.

Hoy en día, cuando abunda la psicología y sociología multicultural⁹, Sana Reynolds y Deborah Valentine¹⁰ han propuesto la división del mundo en dos áreas principales: países de contexto bajo entre los cuales se encuentran los Estados Unidos y los países de la Europa del Oeste y del Norte, [su representante sería el referido Robinson Crusoe], mientras que entre los países pertenecientes a la cultura de contexto alto se mencionan los países mediterráneos y Américas Central y del Sur, así que serían los países de las lenguas española y portuguesa, exceptuando a Italia. La cultura de contexto bajo destaca por el pragmatismo, culto al trabajo, individualismo orientado hacia los éxitos del individuo, racionalización máxima de acciones unida con fe en la lógica e importancia de la palabra y argumentación racional, reduciendo un poco el cuidado por buenas relaciones con sus inferiores y otros empleados (rivalidad) o solución amigable de conflictos (aunque sea por mediación) – todo ello bien arraigado en el sistema de valores anglosajón y protestante. Y al contrario, la cultura de contexto alto: contrapone el éxito individual a la fe en acciones comunitarias y a la bondad, la razón especulativa no tiene tanta importancia en guiar al individuo, como ocurre en los países anglosajones, ya que el éxito se relaciona más aquí con la razón usada creativamente, y la defensa contra el pragmatismo excesivo la constituye la vitalidad y la espontaneidad.

En el siglo XX, ganó una popularidad excepcional el concepto de *aldea global* forjado por experto canadiense en medios de comunicación, Marshal McLuhan¹¹. El concepto sugería la uniformidad cultural del mundo como resultado de desarrollo de la cultura de masas, la uniformidad que resultó ser poco duradera y muy relativa¹². De hecho, la cultura de masas del primer periodo, con el número pequeño de emisores y la pasividad de destinatarios, pudo causar tales conclusiones. Sin

⁸ *Ibidem*.

⁹ Entre los protagonistas, ver: T. Hall, *Poza kulturą (Fuera de la cultura)*, trad. E. Gózdziak, Varsovia 1984; G. Hofstede, G.J. Hofstede, M. Minkov, *Kultury i organizacje (Culturas y organizaciones)*, ed. III mod., trad. M. Durska, Varsovia 2011.

¹⁰ S. Reynolds, D. Valentine, *Komunikacja międzykulturowa (Comunicación intercultural)*, trad. K. Bogusz, Varsovia 2009, p. 132.

¹¹ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka (Entender los medios de comunicación. Extensión del hombre)*, trad. N. Szczucka, Varsovia 2004, p. 458.

¹² Ver p.ej. el punto de vista muy interesante de L. Kołakowski, *Złudzenia uniwersalizmu kulturowego (Ilusiones del universalismo cultural)* [en:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór*

embargo, aquéllas no resultaron duraderas. Hoy se subrayan más las diferencias culturales a nivel nacional, suponiendo que el contacto entre las culturas conlleva a un desarrollo verdadero. Este concepto desempeña un papel importante también en el mundo de hoy, por razones puramente prácticas. “Los contactos deseados y no deseados, cada vez más frecuentes, con las personas procedentes de diferentes culturas se han convertido en un hecho [...] que ya no se puede ignorar”¹³ – lo escribe Paweł Boski al principio de su manual de casi 700 páginas, *Podręcznika psychologii międzykulturowej (Manual de la sicología intercultural)*. Tales contactos, deseados, pero al mismo tiempo necesarios, iniciaron ya a finales del siglo XV. Y aunque las relaciones entre los representantes de diferentes culturas con sus propios sistemas de valores se construyesen según los principios muy diferentes en comparación con lo que está ocurriendo ahora, es cuando todo empezó...

En el año 1492 Cristóbal Colón descubrió¹⁴ el Nuevo Mundo para Europa y, dentro de poco, miles de europeos salieron a aquella tierra para construir allí su propio “nuevo mundo”. Llevaban consigo todo que era prueba de su identidad: cultura, mentalidad, orden social, dando así los fundamentos para una nueva cultura que, sin embargo, tomaba tanto de las patrias de los colonos.

Los españoles eran los primeros¹⁵ en la colonización del Nuevo Mundo, como en aquel entonces se llamaban los terrenos recién conocidos de la América Central y del Sur. Ya la segunda expedición de Cristóbal Colón tenía como el objetivo asentarse, por parte de los europeos, en las tierras recién descubiertas. Hay que decir que tenían mucho valor los primeros colonos decidiéndose a un viaje largo, duro, peligroso y lleno de inconvenientes para empezar su existencia en un espacio desconocido y vencer múltiples obstáculos difíciles de imaginar buscándose la vida tan lejos de casa. Las generaciones siguientes de los españoles no se limitaban a acondicionar los terrenos ya conocidos, sino que exploraban más y más. Y, precisamente, aquella perspectiva de descubrimiento y luego de conquista

tekstów (Antropología de la cultura. Problemas y selección de textos), prefacio y redacción A. Mencwel, Varsovia 2005, p. 643.

¹³ P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych (Marcos culturales de las conductas sociales)*, Varsovia 2010, p. 12.

¹⁴ La terminología relacionada con las expediciones del s. XVI despierta muchas controversias. Se rechazó la palabra “descubrimiento” debido al carácter eurocéntrico de este concepto. Había pruebas de sustituirlo con “encuentro”, pero esta palabra también despertó protestas: el encuentro sugiere el contacto entre dos partes equivalentes que empiezan la comunicación demostrando el entendimiento para sus sistemas. Y esto no ocurrió en el caso del contacto de la cultura europea con la india. Ver: J. Kieniewicz, *Wstęp (Introducción)*, [en:] *Listy o odkryciu Ameryki (Cartas sobre el descubrimiento de América)*, ed. J. Kieniewicz, B. Nowak, Gdańsk 1995, p. XIV–XVII.

¹⁵ Hablando de la procedencia de los colonos de la América del Sur se deben mencionar sobre todo a los españoles. Los portugueses que aparecieron en la costa del actual Brasil ya en el año 1500 no tomaron la decisión de la colonización regular de las tierras descubiertas, limitándose a la fundación de factorías comerciales. Ver: M. Małowist, *Konkwistadorzy portugalscy (Conquistadores portugueses)*, Varsovia 1992.

y colonización de nuevas tierras atraía cada vez a más personas. Por tanto, nace una pregunta inevitable: ¿qué les incentivaba a aquella gente a hacer un paso tan difícil? Habrá tantas respuestas cuantas decisiones individuales, pero generalizando se podrán citar varios factores que influenciaban a los españoles llevándolos al Nuevo Mundo. Sin indicar la más importante, se podrían mencionar las siguientes causales: afán por lucro, fama y divulgación del cristianismo y ampliación de la riqueza de la Corona Española¹⁶. Todas ellas tenían sus raíces en la mentalidad española y estaban vinculadas con la situación social del país, lo que intentaré demostrar más adelante.

Es característico que al Nuevo Mundo se iban los individuos procedentes de diversos grupos sociales, pero no de todos. El mayor número de los futuros conquistadores procedía de la nobleza pobre, de los *hidalgos*, de los hijos menores, a los cuales el principio de primogenitura les privaba de la posibilidad de beneficiarse del patrimonio familiar. Lo que es interesante es que un gran grupo de representantes de aquel nivel social venía de Extremadura, una tierra pobre ubicada en la parte noroeste de España¹⁷. Muchos de ellos eran veteranos de numerosas guerras que habían tenido lugar en el continente europeo, entre ellas, las guerras italianas. Es natural que un número tan grande de soldados u otro tipo de aventureros se decidía a un proyecto tan peligroso e inseguro como era la conquista – el riesgo y el afán por aventuras corrían en su sangre. Al Nuevo Mundo se iban también muchos artesanos de diversas profesiones, sacerdotes (lo que estaba relacionado con la misión de difusión de la fe cristiana de lo que hablaré más adelante) y un pequeño grupo de agricultores¹⁸.

El origen social y la mentalidad determinaban las formas de actuar de los conquistadores para enriquecerse. La España medieval siempre estaba en guerra. Los caballeros podrían ganar mucha riqueza de modo muy simple: como botines militares o concesiones por el servicio militar duradero y fiel. Las rentas obtenidas en la guerra no se podrían comparar con las obtenidas durante el duro trabajo agricultor, del comercio o artesanía. Para las generaciones de hidalgos y soldados la guerra era la forma más natural, más rápida y más rentable para enriquecerse, y en el Nuevo Mundo había muchas oportunidades de lucha. También se podía conseguir un patrimonio enorme por el saqueo y el sistema de concesiones de los

¹⁶ Precisamente, la de Castilla, porque Castilla tenía pretensiones de beneficiarse de la conquista y colonización de las Indias Occidentales.

¹⁷ Eran de Extremadura: Hernán Cortés, hermanos Pizarro, hermanos Alvarado, Hernando de Soto, Pedro de Valdivia, Francisco Orellana, Vasco Núñez de Balboa para mencionar solo a algunos. Ver: B. Bennassar, *La España de los Austrias (1516–1700)*, Barcelona 2001, p. 45–55.

¹⁸ E.S. Urbański, *Hispanoameryka i jej cywilizacje. Hispanoamerykanie i Angloamerykanie (Hispanoamérica y sus civilizaciones. Hispanoamericanos y angloamericanos)*, Varsovia 1981, p. 42–51.

indios denominado *encomienda*¹⁹. Otro factor era el desprecio por el trabajo²⁰, por tanto los conquistadores se decidían a tomar parte en expediciones peligrosas, arriesgaban su salud y sus vidas, se esforzaban y vencían todos los obstáculos para no tener que trabajar más gracias a los tesoros conseguidos. Y aquello más cuando resultó que las tierras del Nuevo Mundo abundaban en oro que se había convertido en un fetiche para los conquistadores. La Europa medieval vivía con el deseo de oro, tanto mayor que era un mineral raro. Las tierras de América parecían estar repletos de aquella riqueza. El descubrimiento y la conquista de los poderosos imperios de Aztecas e Incas hizo arder la fiebre del oro y se convirtió en el motivo de muchos mitos de la época de conquista, tales como El Dorado o las Siete Ciudades de Cibola²¹. Los rumores sobre las tierras abundantes en oro incentivaban a las expediciones. Como decía Bernal Díaz del Castillo, quien participaba en las expediciones a México: “Y de aquellas tierras se decía que eran ricas y tenían casas de ladrillo, y el indio Julián aseguraba que tenían oro, mucho deseo tenían los habitantes y soldados sin indios en la isla para participar en la expedición, que dentro de poco reunimos doscientos cuarenta soldados [...]”²². Lo mismo decía Pedro Pizarro escribiendo cuál fue el método más fácil de conseguir voluntarios a la expedición: “Al conseguir ese tesoro [se trata del patrimonio conseguido en la conquista de la localidad de Quaque, donde se encontró grandes cantidades de ornamentos de oro y de plata – K.G.], don Francisco Pizarro mandó a Nicaragua a García de Aguilar en uno de los naves [...], con algunas corona de oro que se habían encontrado y con otras cosas para que la gente de Nicaragua, al ver tales ejemplos de la riqueza, vinieran aquí”²³. Bartolomé de las Casas expresamente mencionaba el afán por riqueza como una causa de muchas crueldades que cometían los españoles a los indígenas: “Los cristianos mataron y exterminaron a tantas personas de valor [...] solo por eso que querían apoderarse de su oro.

¹⁹ Dado que se descubrieron tierras tan vastas a dominar, no la cantidad de la tierra, sino el número de los indios decidió sobre el valor del matrimonio. La *encomienda*, en su principio no era un sistema de esclavitud, los españoles iban a cuidar de los indígenas que les habían sido concedidos. Sin embargo, en la práctica aquel sistema conllevó a múltiples abusos. Ver: H.M. Bailey, A.P. Nasatir, *Dzieje Ameryki Łacińskiej (Historia de la América Latina)*, Varsovia 1969, p. 187–192.

²⁰ Ver: M. Defourmeaux, *Życie codzienne w Hiszpanii w wieku złotym (Vida cotidiana en España en la edad de oro)*, Varsovia 1968, p. 33–37.

²¹ A. Tarczyński, *Wartości i postawy w obliczu zderzenia systemów kulturowych. Hiszpańscy zdobywcy XVI wieku wobec Nowego Świata (Valores y actitudes frente al choque de los sistemas culturales. Conquistadores españoles del s. XVI frente al Nuevo Mundo)*, Bydgoszcz 2001, p. 156, 158, 166. Sobre la búsqueda de las riquezas míticas: del mismo autor *Podbój imperiów Inków i Azteków (Conquista de los imperios Inca y Azteca)*, Varsovia 2009, pp. 169–230.

²² B. Díaz del Castillo, *Pamiętnik żołnierza Korteza czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii (Historia de conquista de la Nueva España)*, Varsovia 1962, p. 23.

²³ P. Pizarro, *Relacja o odkryciu i podboju Królestwa Peru (Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú)*, Gdańsk 1995, p. 12.

Deseaban enriquecerse en un tiempo corto y conseguir puestos muy altos, inapropiados para sí. Todo ello resultaba del afán insaturado y de la ambición de los españoles [...]²⁴. No solo la riqueza mejoraba la situación de los conquistadores quienes también tenían la oportunidad de subir la jerarquía social por sus cargos y funciones²⁵. Y fue otro factor que incentivaba a participar en las expediciones.

Además de los beneficios tangibles en la forma de riqueza y cargos, las personas que se decidían a la conquista podían ganar una fama inmortal. Entre los españoles procedentes de la cultura que rendía culto a Cid y a otros caballeros valientes, dar la prueba de su valor era extremadamente importante. Sobre todo que eran conscientes de que por su valor podían conseguir realmente mucho. Pedro de Valdivia tenía una *encomienda* grande y rentable y a pesar de ello tomó la decisión de ir a la conquista de Chile, una tierra con mala fama que no parecía esconder muchos tesoros²⁶. Igualmente hizo Bernal Díaz del Castillo, aunque pudo esperar tranquilo a que le llegara una parte del matrimonio, prefirió arriesgar para irse de una expedición quizá muy rentable, pero sobre todo peligrosa: “En la isla Cuba era gobernador Diego Velázquez, mi familiar, quien prometía que me daría los primeros indios que encontraba, sin embargo no quería esperar aquella concesión: siempre pensaba que es obligación de cada buen soldado servir a Dios y a nuestro rey y señor, es también intentar ganar la fama”²⁷. De estas palabras resulta también otro factor importante, la causa de muchas expediciones de descubrimiento: afán por difusión del cristianismo y entrega de nuevas tierras a la Corona. No divido estos factores por varios motivos importantes. Primero, la Iglesia y la monarquía española eran elementos inseparables: la Iglesia consagraba la autoridad real, y el monarca tenía la obligación de cuidar de la Iglesia. El rey cristiano, extendiendo su poder, tenía que recordar también sobre la divulgación de la fe. El catolicismo, desde hacía siglos, unía a los países españoles, permitiendo también su conexión; de allí venía el papel especial de la Iglesia en el Reino de España²⁸. El papa, Alejandro VI, al dividir el Nuevo Mundo en el año 1493 entre la zona de influencias de España y Portugal les concedió a los monarcas de aquellos países la misión de evangelización de las tierras ganadas y aquella misión iba a ser el objetivo principal de la conquista²⁹. Los conquistadores para demostrar la pertenencia de una tierra a la Corona siempre elevaban una cruz de madera. Exigían a los indios que aquéllos se rindieron al papa y al rey de España, expre-

²⁴ B. de las Casas, *Krótko historia o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988, p. 40–41.

²⁵ A la hora de fundar las ciudades, del grupo de fundadores se elegían las autoridades: dos alcaldes, regidores, y muchos otros funcionarios y a un escribano. Ver. H. Cortés, *Listy o zdobyciu Meksyku (Cartas de relación)*, Gdańsk 1997, p. 55.

²⁶ P. de Valdivia, *Cartas*, ed. J.T. Medina, Sevilla 1929, p. 13.

²⁷ B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 12.

²⁸ A. Tarczyński, *op. cit.*, p. 52–53.

²⁹ H.M. Bailey, A.P. Nasatir, *op. cit.*, p. 39.

sando el *requerimiento*³⁰. Destruían templos de los dioses indígenas. Sin embargo, la evangelización adecuada tenía lugar después de la conquista. En las expediciones participaban sacerdotes, pero más bien para servir a los participantes de una expedición que convertir a los indios. Y luego, tras haber dominado un área concreta, venían misionarios con la Buena Noticia³¹. El papel de la religión no se limitaba al pretexto de la conquista. Aun cuando la cristianización de los indígenas no siempre era de primera fila, la religión era muy importante para los conquistadores quienes no dudaban en derramar la sangre por ella. Casi inmediatamente después de haber terminado la lucha contra los musulmanes durante la reconquista³² empezó la lucha contra los paganos en el Nuevo Mundo. Como lo dijo Francisco López de Gómara “Iniciaron la lucha contra los indios al terminarla contra los Moros, pues los españoles siempre luchaban contra los infieles”³³. Los conquistadores creían que Dios apoyaba su obra. Las victorias de los grupos poco numerosos de los conquistadores que vencían a multitudes de indios fomentaban aquella convicción. Bastará citar a Cortés; “Y como llevábamos el estandarte con el símbolo de la Santa Cruz luchando por nuestra fe y sirviendo a su Santa Majestad a quien la fortuna siempre favorece, Dios nos dio una pequeña victoria, pues matamos a mucha gente, sin pérdida alguna”³⁴. Y en otro lugar escribió: “Recordando que la fortuna siempre les favorece a los valientes y que somos cristianos, creía en la bondad ilimitada y la misericordia de Dios que no podía dejarnos perder y con nosotros tantas tierras vastas y maravillosas que ya habíamos conquistado para su Majestad o estábamos a punto de conquistarlas. Dios no pudo permitir que se abandonase la obligación ante su Majestad, la obligación que fue continuar la guerra para recuperar la orden en ese país”³⁵.

Aquí me gustaría indicar las diferencias anteriormente ya mencionadas que se pueden ver entre la conquista de la América Central y del Sur por los españoles en el siglo XVI y la conquista de la América del Norte por los ingleses en el siglo XVII. Además de las diferencias sociales de aquellos grupos de personas que se iban al Nuevo Mundo, también otros objetivos tenían los colonos. Los ingleses puritanos eran fieles al culto al trabajo, deseaban enriquecerse, pero gracias al

³⁰ Fue un llamamiento a subordinarse a la autoridad del rey y del papa dirigido a los habitantes de las tierras recién descubiertas. En el caso de la insubordinación se preveían diferentes sanciones para los indígenas. Ver: H. Cortés, *op. cit.*, p. 10.

³¹ A. Tarczyński, *op. cit.*, p.74–75.

³² Granada fue conquistada en el año 1492.

³³ F. López de Gómara., *Historia General de las Indias*, b.m.w. 2012, p. 42–43.

³⁴ H. Cortés, *op. cit.*, p. 11.

³⁵ *Ibidem*, p. 75. Vale la pena prestar atención al momento en el relato de Cortés cuando se pronuncia esta frase –el dirigente lo dice justo después de la expulsión a los españoles de Tenochtitlán durante la “noche triste”. El país recién conquistado se opuso a los invasores. Los españoles salieron perdidos, diezmados, aterrorizados por la fuerza demostrada por los indígenas. Sin embargo, Cortés tomó la decisión de continuar la lucha.

trabajo de sus propias manos, habilidades, destreza. Y al contrario, los españoles no pretendían incluir a los indígenas en el marco de la sociedad que se iba formando. Era todo al revés: los indios se eliminaban, empujados al margen, lo que al cabo de unos años se vería reflejado en su aislamiento en reservas. Los ingleses tampoco evangelizaban a escala grande. Lo característico es también un pequeño número de mestizos en la América del Norte, sobre todo comparándolo con la escala enorme de ese fenómeno en el sur del continente³⁶. Las diferencias eran significativas para el carácter de ambas Américas y se perciben hasta hoy.

La clasificación de culturas de alto y de bajo contexto, hoy tan visible, tiene, sin embargo, raíces comunes. Observando las motivaciones de los conquistadores anglosajones o españoles se pueden ver similitudes: sobre todo, el afán de lucro. Sin embargo, para realizar el mismo objetivo, optaron por diferentes caminos, hicieron diferentes elecciones y aplicaron distintas escalas de valores que podrían acompañar aquel objetivo. De ese modo, el mismo indicador les llevó a dos lugares tan distintos que, hoy en día, sería difícil igualar los sistemas de valores de esos dos mundos diferentes.

SUMMARY

The text begins with the brief recall of the low-context and high-context cultures' classification and the explanation of this phenomenon. In the analogous manner is also considered the issue of contact between the different cultures. To explore the topic there has been done a kind of going back in time to show the reasons which led to the encounter of the Old and the New World and the reasons which motivated the Spaniards during the conquest. The system of values of the Spanish conquistadors setting off to America is also analyzed. Their priorities are compared with the hierarchy of values which led the Anglo-Saxons during their conquest of North America.

The initial recall of the classification of low-context and high-context cultures explains the contact of the Old and New World with their whole cultural diversification. Spanish people setting out to conquer the New World in the fifteenth century were guided by the desire to get measurable benefits such as riches and offices but also the ability to gain immortal fame. In the group of the representatives of this chivalrous nation the confirmation of their bravery was a very important question. We have also indicated women who decided to take an active part in the work of the conquest and colonization of the lands of Latin America in the sixteenth century. In spite of the fact that the characters of this text came from conservative society, some of them set off on a journey and did not hesitate to take part in such a difficult and dominated by men experience which was the conquest and colonization of the New World and the work of building new society such similar to the Spanish one, but different at the same time.

Keywords: low-context and high-context cultures; Spanish conquest, the meeting of cultures

³⁶ E.S. Urbański, *op. cit.*, p. 42–51.

IWONA KRUPECKA

Las categorías de sindéresis y prudencia en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas

The Categories of Sindéresis and Prudence into Thinking Bartolomé de Las Casas

RESUMEN

Bartolomé de Las Casas es uno de los más reconocidos patriarcos de la idea del diálogo intercultural. En esta ponencia intento analizar cómo Las Casas pudo introducir en su pensamiento tanto el nivel de lo universal – y de ese modo hizo posible el mismo diálogo – como el de lo particular en su dimensión del contexto cultural irreductible. Para lograr esta visión compleja del diálogo Las Casas evocó varios conceptos pertenecientes a la tradición escolástica: la sindéresis, ley natural o prudencia, pero redefiniendo el etapa entre el momento del reconocimiento intuitivo de los principios y el del juicio de la conciencia de la manera que deje de constituir una esfera de la ciencia y, por lo tanto, de la dialéctica y verdad. Al contrario, Las Casas lo muestra como un etapa de la prudencia, es decir, de las creencias probables, relativizadas al contexto social y cultural y por eso relacionado con retórica y razones pragmáticas.

Palabras clave: sindéresis, prudencia, interculturalidad, ley natural, razón práctica

Las categorías de sindéresis y prudencia son, en mi opinión, las de mayor importancia en cuanto al cambio que sucedió en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas desde la famosa controversia en Valladolid, 1550–1551. A pesar de la evidente continuidad de la actitud de Las Casas – después de su conversión dedicó toda la vida madura a la defensa de los indígenas antes de la injusticia de los europeos¹ – es la disputa con Sepúlveda, tal vez por la necesidad de formular argumentos convincentes, que dió un nuevo impulso a su pensamiento

¹ En contra de Ramón Menéndez Pidal en su famoso libro, *El padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid 1963, casi todos los investigadores subrayan la continuidad de su pensamiento. Véase p.ej. A. Huerga, *Vida y obras*, en B. de Las Casas, *Obras completas*, t. 1, Madrid 1998; H. Someda, *Apología e historia. Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, Lima 2005; P.S. Vickery, *Bartolomé de Las Casas. Great Prophet of the Americas*, New York 2006.

y lo empujó hasta afirmaciones revolucionarias en su tiempo². En otras palabras, Las Casas sobrepasó una óptica simple y simplificante de la cristianización, es decir, de definir a los indios por una falta – la falta de la fe, enseñanza, cultura etc., lo que encontramos tanto en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, como en sus antecesores, p.ej. en el *Diario* de Colón³ –, a la de definirlos como propietarios de una cultura, que aunque distinta del modelo europeo, no se transforma en una anticultura, como en caso de los Canibales de Colón, sino simplemente como “otra” cultura. Aquí se nota un paso crucial para el siglo XVI: la afirmación de la existencia de las culturas, en plural, en lugar de percibirla sólo en singular, como un ideal realizado dentro de la *Christianitas* que servía para distinguir objetivamente al hombre civilizado del bárbaro. En este artículo quiero subrayar el esfuerzo de Las Casas de “matar dos pajaros de un tiro”: afirmar la pluralidad y variedad de las culturas y, a la vez, salvar lo universal bajo el nombre de la ley natural. Para lograrlo Las Casas utiliza la categoría tomista de la *syndéresis*, pero evitando el peligro de objetivizar la ley natural en una serie de derechos particulares conforme al ideal cristiano y demandas de los colonizadores, que de alguna manera pudo ser el caso de Francisco de Vitoria⁴. Finalmente, Las Casas puede vencer a Sepúlveda con sus propias armas: con el concepto de la prudencia del origen aristotélico.

Tomás de Aquino, y éste es el punto de partida de Las Casas, define la *syndéresis* como un hábito innato (natural) de reconocer los principios del obrar, o sea la ley natural⁵. Este concepto es fundamental en la réplica 11 de *Controversia* y en cap. 40–46 de *Apologética historia sumaria*, dedicados a la prudencia. El mismo Las Casas, como escribió en una carta a los dominicos de Guatemala y Chiapas, reconoció su argumentación “a favor” de la idolatría y sacrificios humanos, que según él no caen en contradicción con la ley natural, por su mayor

² Véase sobre todo un artículo crucial de V. Abril Castelló, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*, en *La ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid 1984. Cfr. S. Zavala, *Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas*, en *Valladolid, a mediados del siglo XVI*, „Cuadernos Americanos” 1977, Vol. CCXII, n° 3, s. 138–150; A. Losada, *Observaciones sobre ‘La Apología’ de fray Bartolomé de Las Casas (respuesta a una consulta)*, „Cuadernos Americanos” 1977, Vol. CCXII, n° 3, p. 153–158.

³ Lo subraya Tvetan Todorov en *La conquista de América. El problema del Otro*, México 1998, p. 44–45. Cfr. p.ej. A. Milhou, *El indio americano y el mito de la religión natural*, en *La imagen del Indio en la Europa moderna*, Sevilla 1990. Cfr. también un libro clásico de E. O’Gorman, *La invención de América. El Universalismo de la Cultura de Occidente*, México 1958, p. 88–98.

⁴ Véase p.ej. V. Abril Castelló, *Los derechos de las naciones según Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca*, [en:] B. de Las Casas, *Obras completas*, t. 6: *Apologética historia sumaria 1*, Madrid 1992, p. 142–143; F. Fernández Buey, *La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión*, “Boletín Americanista” 1992–1993, n° 42–43, p. 315–318; L. Pereña, *La escuela de Salamanca y la duda indiana*, en *La ética en la conquista de América*, op. cit.

⁵ St. Thomas de Aquino, *Questiones disputatae. De veritate*, q. 16, art. 1, www.corpusthomicum.org/qdv15.html.

mérito⁶. La pregunta que hay que hacer es la siguiente: ¿en qué modo, técnicamente, disponiendo de determinados conceptos filosóficos de su tiempo Las Casas pudo hacer esta revalorización? Y también, ¿hasta qué punto sigue en el relativismo?

En *Apologética historia sumaria* Las Casas propone una definición siguiente de la sindéresis:

El fin de las virtudes morales es el bien humano, y este bien humano es vivir el hombre según razón cada uno, según el estado que tiene y según lo que pide y requiere aquel estado. El cual fin no lo ponen de nuevo los hombres, sino que el Hacedor de la naturaleza imprimió en nuestra razón práctica ciertos principios naturalmente claros, y notas que nadie puede ignorarlas por la lumbre que tiene cada uno en su ánimo, que es el entendimiento que llaman agente, si totalmente no es ligado en el uso de la razón, como en los niños y bobos y mentecaptos; y estos principios, así natos y claros, son los fines de las morales virtudes, son también los preceptos de la ley natural, contenidos todos en un hábito que llaman los teólogos sindéresis, impreso en nuestra mente, y aquélla es la centella de la lumbre del ya dicho entendimiento agente, como si estuviesen en un vaso de cristal o de vidrio muy transparente⁷.

El ser humano reconoce natural e intuitivamente los principios de obrar que tienen el carácter, como lo subraya Las Casas, más universal. La primera y básica regla de la ley natural según tradición tomista es “proseguir el bien y huir del mal”⁸, de la cual se derivan otras. Esta regla tiene complemento en una constatación siguiente: las cosas a que tenemos una inclinación natural juzgamos buenas, mientras las que nos dan asco juzgamos malas⁹. Podría parecer que de esta manera se abre el camino recto hacia una forma muy arraigada del etnocentrismo. Es obvio que los europeos connotaban, tanto su asco al sacrificio humano, como su deseo de “cuidar” de la propiedad indígena, como inclinaciones naturales. Mientras tanto Las Casas se oponía precisamente a esta conclusión. Lo hizo aprovechando otros elementos de la filosofía tomista.

Primero, distinguió tres inclinaciones básicas, que vinculadas con la ley natural, delimitan los actos humanos: 1. a “la conservación de su ser según la naturaleza de cada una [cosa]”; 2. a “la conservación de la especie de cada uno” (y estas inclinaciones son propias del ser humano y de otras criaturas vivas), 3. al conocimiento de la verdad y entre otras de la verdad sobre Dios; está es la inclinación específicamente humana, que se une con la 4. al vivir en comunidad, de la manera que ambas producen un interés especial por las cosas humanas, p.ej. por las reglas de conviven-

⁶ Véase R. Hernández Martín, *Personalidad teológico-jurídica de Bartolomé de Las Casas*, “Ciencia Tomista” 2007, t. 134, n° 432, p. 81–82.

⁷ B. de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, lib. III, cap. 40, Fundación el Libro Total, p. 550–551, www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072.

⁸ St. Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 16, art. 2; B. de Las Casas, *Apologética...*, lib. III, cap. 40, *op. cit.*, p. 552.

⁹ B. de Las Casas, *Apologética...*, lib. III, cap. 40, *op. cit.*, p. 553.

cia¹⁰. Hay que tomar en cuenta que Las Casas, siguiendo a Tomás de Aquino, trata de garantizar a las leyes naturales el carácter más universal, al contrario de Vitoria, que derivaba de la ley natural las leyes particulares, como el derecho de comercio, o la mezclaba con la ley divina, como en el derecho de cristianización¹¹.

Segundo, también conforme a la tradición tomista, Las Casas asemeja la decisión moral al razonamiento silogístico, en el cual en función de la premisa mayor se encuentra el principio universal de la ley natural, y en premisa menor, los elementos del conocimiento moral. De esta manera el juicio de la conciencia o el juicio del libre albedrío sobre un acto concreto son conclusiones del razonamiento basado tanto en reconocimiento de la regla universal (la *sindéresis*) como en el conocimiento moral del sujeto y su orientación en circunstancias particulares del obrar, p.ej. en sus afectos. Es claro, que este modo de conceptualizar la acción humana es posible únicamente dentro de la perspectiva intelectualista: si la razón es el poder que presenta a la voluntad el objeto del deseo, los errores en acto se derivan de los errores en conocimiento, así que potencialmente se les puede eliminar a través de la discusión, negociaciones etc., que hace posible una cristianización pacífica por enseñanza o predicación. En este momento el acto de recibir la fe está privado de un muy significativo factor en el pensamiento erasmiano, que para Las Casas pudo ser uno de los puntos de referencia más importantes, es decir, el factor de la gracia de Dios, que todavía era necesaria, pero marginalizada (así como un poco después lo mostró la discusión entre los erasmistas y protestantes frente a los jesuitas, sobre todo en personas de Báñez, Molina o Suárez). Los infieles dejan de ser, por algún motivo -sea por la voluntad de Dios, sea su propio defecto- condenados al estado de inferioridad insuperable por falta cometida, pues, siendo animales racionales, pueden ahora ser instruidos. Además, esto significa que todas las diferencias entre los europeos y los indios no conciernen al nivel voluntario, así que no se puede concebir a los indios como malos por su naturaleza, sino se les reduce a las diferencias entre distintos sistemas del conocimiento moral. Por lo tanto, una de las cuestiones fundamentales en torno a la conquista de América será el tema de la racionalidad del indio. Incluso para Vitoria, que se distanciaba de las formas crueles de la colonización de América, la falta o debilidad de la razón entre los indios fue una premisa hipotética a favor de la soberanía española en el Nuevo Mundo¹². En este punto Las Casas introducirá un cambio esencial al esquema tomista.

¹⁰ *Ibidem*, p. 553–555.

¹¹ Según Vidal Abril Castelló (*Los derechos de las naciones...*, *op. cit.*, p. 163) en el pensamiento de Las Casas también encontramos esta mezcla de la ley divina y natural; el investigador supone que la única ley absoluta es para Las Casas el derecho de evangelización. Pero a lo largo de este artículo espero demostrar una interpretación contraria: que la ley natural para Las Casas se delimita a unas cuantas reglas formales del pensar y obrar y no contiene directamente el derecho de predicar el Evangelio.

¹² Cfr. Vidal Abril Castelló, *Los derechos de las naciones...*, *op. cit.*, p. 143–151; S. Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, México 1975, p. 80–86; R. Hernández, *Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas*, [en:] *Las Casas entre dos mundos*, Lima 1993, p. 47–74.

Entre la sindéresis infalible y la decisión moral aparece el terreno propio de la prudencia:

Y porque como está dicho, en nuestra razón práctica se contienen ciertas conclusiones que son los medios necesarios o las razones de ellos para alcanzar el fin por quien los hombres se mueven a obrar, y para que estos medios se proporcionen a los fines, y cuando y como se deban tomar y usar rectamente de ellos, se requiere alguna virtud en el hombre; aquesta es la prudencia que suele aplicar los principios universales, que son los dichos fines, a las particulares conclusiones operables o que se han de obrar, y disponer convenientemente los medios para alcanzar aquello que se pretende por fin¹³.

Todavía siguiendo a Tomás de Aquino, Las Casas distingue tres actos fundamentales de la prudencia: 1. El consejo (como buscar las resoluciones posibles), 2. El juzgar (como elección de los medios apropiados), 3. El mandar (como aplicación en obrar de lo que antes fue reconocido justo)¹⁴. Distingue también tres formas básicas de la prudencia: 1. El regir de si mismo (prudencia monástica), 2. El regir de la familia (p. económica), 3. El regir de la ciudad o del reino (p. política)¹⁵. Hasta aquí podemos encontrar más con una presentación de la doctrina tomista que con un pensamiento propio de Las Casas. Sin embargo, para captar la novedad de la actitud de Las Casas, es necesario preguntarnos por las reglas que vienen a dar contenido particular a las leyes naturales, es decir, ¿por qué escogemos este fin concreto y no el otro? En la filosofía de Tomás de Aquino la virtud regulativa para la prudencia es sabiduría, es decir, el hábito de la razón teórica. Sirviéndose de los principios tanto prácticos como teóricos, la sabiduría logra descubrir las causas últimas del mundo y de la existencia humana, y de esta manera, puede encontrar los fines últimos, por fundamento de la razón práctica. Así pues, entre la sindéresis y el juicio concreto aparecerían los juicios sapienciales como unas determinaciones ciertas del fin justo, concretizadas después por la prudencia depende de las circunstancias individuales del obrar y del conocimiento moral del sujeto. Las decisiones y actos erróneos vienen de la conciencia errónea que, según Tomás de Aquino, está ligada con la conciencia de lo recto, porque el sujeto no puede reconocer su error si no dispone de la verdadera sabiduría (reservada, hay que mencionarlo, para los cristianos que conocen las verdades reveladas)¹⁶.

En el pensamiento de Las Casas el elemento de la sabiduría esta extremadamente marginalizado, de manera que a primer plano pasa la diferencia entre la universalidad de la ley natural y la particularidad de cada acción humana. Las Casas se sitúa en el terreno de la razón práctica, eliminando el juicio sapiencial de la elaboración del juicio moral o de libre albedrío, así que el vínculo entre el conocimiento moral y la sabiduría está cortado. En otras palabras, la premisa menor

¹³ B. de Las Casas, *Apologética...*, lib. III, cap. 40, *op. cit.*, p. 556.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 557-558.

¹⁶ Cfr. St. Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 17, art. 4.

del silogismo no está motivada por los reconocimientos de la razón teórica sino por el juicio probable de la razón práctica relativizada al contexto cultural.

Demostrando que ni la idolatría, ni los sacrificios humanos caen en contradicción con la ley natural, Las Casas argumenta: “porque todos los hombres somos obligados naturalmente a amar y servir a Dios más que a nosotros mismos, y por consiguiente a defender su honra y culto divino hasta la muerte inclusive: pro loco et tempore”¹⁷. En conclusión, Las Casas alega la categoría de la conciencia errónea, la cual dentro de la doctrina tomista obliga tanto como la recta. Pero a consecuencia de la marginalización de la sabiduría, el silogismo (1) “del razonamiento moral”, según se lo puede reconstruir de los escritos de Las Casas parecería así:

1. Cada ser humano debe seguir el bien y evitar el mal. (La ley natural, el hábito de la sindéresis.)

2. El mayor bien es Dios como el fin último. (La virtud de la sabiduría, el conocimiento de las verdades universales derivadas de los principios que refleja una inclinación natural del ser humano.)

C: Cada ser humano debe seguir a Dios como el fin último. (La virtud de la sabiduría.)

Con esta conclusión elaboramos otro silogismo (2):

1. Cada ser humano debe seguir a Dios como el fin último.

2. Dios-x es un dios verdadero. (El concepto concretizado, la razón práctica, la virtud de la prudencia, el juicio probable.)

C: Cada ser humano debe seguir Dios-x. (La virtud de la prudencia.)

Por fin, en otro silogismo (3) se puede derivar la conclusión siguiente: “Se debe sacrificar y”, porque “Cada ser humano debe seguir Dios-x” y “A Dios-x le complace el sacrificio de y”, en el cual todos los elementos pertenecen a la prudencia. Hay que subrayar, que según Las Casas la premisa segunda del silogismo segundo, siendo concretización del concepto universal y abstracto, no puede ser un juicio sapiencial ni pierde su carácter de juicio probable, ni siquiera si lo confirma la revelación divina. Relacionando lo individual y lo abstracto (por predicar lo abstracto del individuo) en el silogismo moral, a la vez introducimos la probabilidad inevitable relacionada con el orden cultural, es decir, del conocimiento moral como un conocimiento desarrollado dentro de una comunidad o de una cultura. El problema consiste pues en que el concepto del dios, así como el concepto del medio necesario para lograr el fin, es un concepto universal y abstracto, vacío de contenido concreto y sensible, y su función también es formal, porque sirve de principio para relacionar los términos de los juicios prudenciales, p.ej. como en el silogismo (3). (Aquí está la diferencia entre, p. ej. predicar de la nieve que es blanca, como blancura es una generalización/abstracción universal de la experiencia,

¹⁷ B. de Las Casas, *Controversia entre Las Casas y Sepúlveda*, [en:] *Obras completas 10: Tratados de 1552*, ed. de R. Hernández y L. Galmés, Madrid 1992, p. 176.

y predicar del Dios-x que es dios, porque en este caso tenemos que ver con el principio formal de obrar que conocemos intuitivamente.)

De esta manera Las Casas vuelve a la frónesis aristotélica en su forma original. Como leemos en la *Ética* a Nicómaco [1142a]:

Es, pues, la prudencia contraria del hábito que se llama entendimiento, porque el entendimiento considera los principios, para los cuales no hay dar razón, y la prudencia considera las cosas singulares y últimas, las cuales no se comprenden por ciencia, sino por el sentido; no por el particular de cada cosa, sino por tal sentido cual es él con que en las artes matemáticas juzgamos que esta última figura es triángulo¹⁸.

Refiriéndose a Aristóteles Las Casas de nuevo subraya el elemento de la probabilidad; la prudencia es la virtud principal en cuanto a lo que podría ser distinto de lo que es. Resulta que el conocimiento moral, como una esfera de lo particular e individual, no se caracteriza por ningún tipo de certeza, sino como el terreno de diversas prácticas culturales. Por lo tanto Las Casas se une al giro antidialéctico humanista de la retórica¹⁹, en lo que podemos encontrar, por una parte, la influencia evidente de Erasmo de Rotterdam y su método de la cristianización pacífica, y por otra, un intento de Las Casas de resolver independientemente de la doctrina erasmista o tomista el problema de la presencia española en América.

Parece que la influencia de Erasmo, a pesar de varios elementos de su doctrina evidentemente presentes en el pensamiento de Las Casas (p.ej. el valor de la vida ejemplar de los misioneros, el postulado de aprovechar las creencias propias de una comunidad en la predicación mostrándolas como analógicas a la religión cristiana, el reconocimiento del acto de recibir la fe como un acto libre de la voluntad etc.), tuvo que estar marginalizada por lo menos durante y después de la disputa en Valladolid sobre todo porque el voluntarismo erasmista hasta algún punto excluía la perspectiva multicultural. Para Erasmo todavía existía la cultura única de la cristianidad aunque el modo de propagarla era retórico por la necesidad de “convertir los corazones”²⁰. Al contrario, Las Casas comienza a percibir la cristianización como una conversión en el nivel de la razón práctica: cómo cambiar un juicio probable por otro juicio que parezca más probable que el anterior (como consiste la aceptación del nuevo sistema del conocimiento moral). Desde la perspectiva de los infieles las verdades reveladas del cristianismo no son más que un juicio probable relativizado a la comunidad cristiana. Como Las Casas escribió en la réplica 11 de la *Controversia*:

¹⁸ *La Ética de Aristóteles*, lib. VI, cap. 8, trad. del griego y analizada por P.S. Abril, www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482398660132622976846/index.htm.

¹⁹ Cfr. S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 2002, p. 15–24.

²⁰ Cfr. J.C.M. de la Hoz, *Bartolomé de Las Casas y la «captatio benevolentiae»*, “Ciencia tomista” 2007, t. 134, n° 433.

Luego no se dice la opinión probable por respecto de las reglas de la razón simpliciter, sino porque así parece y así lo usan y aprueban los que son estimados por más sabios y más prudentes en cualquiera nación²¹.

Ahora bien, toda la esfera de la acción humana resulta relativizada al contexto cultural – de las normas aceptadas por una comunidad – en el marco de la ley natural, es decir, de los principios abstractos y formales para elaborar el juicio moral. Por lo tanto Las Casas no vacila en mezclar la virtud de la sabiduría con la virtud de la prudencia, y eliminar el nivel del conocimiento teórico y de las normas ciertamente justas. En la réplica 10 escribe:

Por esto dice el filósofo, 2.º de las Éticas, que el medio de la virtud es aquel que según los sabios determinaren. Y los sabios se entienden no según la razón especulativa, sino la práctica, y por respecto de las cosas ágiles²².

Aceptando el punto de vista aristotélico y reduciendo la sabiduría a la prudencia, Las Casas pudo elaborar su famoso razonamiento de efecto sobre causa que fue uno de sus instrumentos en la lucha contra el genocidio en América y a favor de la libertad de los indios. Si cada actuación intencional se basa en la prudencia y si la prudencia no tiene la sabiduría como su fundamento, es decir, no recibe sus fines de la razón teórica sino las establece autónomicamente (dentro del contexto cultural), entonces cualquier orden regulativo de la actuación humana, tanto privada como pública, será una manifestación de la racionalidad. Como leemos en la *Apologética historia sumaria*:

Dondequiera que hubiere buen regimiento de la casa o familia y de la ciudad, los sujetos de ellas, que son los hombres, ternán prudencia y suficiente razón para regirse y ordenarse a sí mismos por naturaleza, porque sin ésta no es posible haber orden ni gobernación económica ni política, ni alcanzarse el fin de ellas, que es el bien y utilidad y perpetuidad de los hombres²³.

En definitiva, dondequiera encontremos una actuación libre del ser humano, encontraremos también una prueba de la racionalidad.

Para resumir estas reflexiones valdría la pena preguntar hasta qué punto sigue Las Casas en su relativismo. La opinión de Tvetan Todorov es muy significativa, pues este investigador constata que Las Casas iba de un extremo al otro, es decir, a veces asumía que existía solamente una religión verdadera – la cristiana – y en otras que todas las religiones eran igualmente verdaderas, pero a la vez intraducibles, de ahí que cualquier diálogo intercultural resultara imposible²⁴. Parece que a la luz del concepto lascasiano de la *sindéresis* debemos entender su pensamiento

²¹ B. de Las Casas, *Controversia...*, *op. cit.*, p. 178.

²² *Ibidem*, p. 171.

²³ B. de Las Casas, *Apologética...*, lib. III, cap. 41, *op. cit.*, p. 575–576.

²⁴ Véase T. Todorov, *...op. cit.*, p. 200–202.

maduro, desde la disputa en Valladolid, como un intento de evitar ambos extremos tanto en teoría, como en práctica. Para él, la religión, además del orden de la gracia divina, pertenece al orden de la razón práctica, lo que abre varias posibilidades nuevas: de comparar los sistemas de creencias religiosas y morales, de probar la probabilidad de los juicios particulares o de convencer/convertir con ayuda del arte de la retórica. Todo eso sería imposible sin la ley natural, pero definida de una manera muy especial. Si Todorov tiene razón subrayando que para Las Casas la única universalidad posible es la de la idea de lo divino, como tal, al mismo tiempo no toma en cuenta la función de esta idea. Podríamos decir, que en cualquier sistema de creencias la idea de lo divino, así como la idea del medio necesario etc., funciona como un principio o categoría a priori de elaborar el juicio y ordenar la experiencia. Como un principio puramente formal, esta idea puede ser a la vez universal – y por eso hacer posible el diálogo intercultural – y limitativa en cuanto a cada demanda de universalizar la religión o la moralidad de una comunidad, e imponerla a los otros presentándola como si fuera la única religión o moralidad racional, humana, o verdadera. En este momento la diferencia entre la conciencia errónea y la conciencia recta (casi) desvanece, porque entran en la misma dialéctica de “lo mismo” y “lo otro”, de “lo propio” y “lo ajeno” que la noción del “bárbaro”, en la famosa relativización lascasiana de este concepto. Pero por otra parte se abre a la posibilidad de la comunicación intercultural, porque disponemos de un denominador común de distintas prácticas religiosas.

Este rasgo del pensamiento lascasiano se hace más notable al compararlo con dos maestros del siglo XVI: Vitoria y Montaigne, el primero trabajando todavía dentro del esquema tomista y el segundo rechazando completamente la ley natural. En el discurso *De Indis* Vitoria deriva los derechos de gentes directamente de la ley natural que no es otra cosa que la ley divina reconocida por un ser humano gracias a la luz natural de la razón. Entre otros, de esta manera deriva p.ej. el derecho de la comunicación, del comercio o de gozar del bien común. Pero el derecho privilegiado por Vitoria es el de la cristianización, y aquí encontramos una paradoja, porque a pesar de todo esfuerzo de Vitoria de liberarse de las determinaciones religiosas y culturales, es decir, de la ley positiva divina y humana de las comunidades europeas, para obtener el punto de vista universal del todo género humano²⁵, cuando argumenta por el derecho de la cristianización, las principales razones vienen de la Escritura Sagrada. Incluso más, pues Vitoria admite la posibilidad de la guerra preventiva para garantizar el éxito de la obra cristianizadora. Aunque en el mismo discurso encontramos unas ideas del origen tomista muy similares a las de Las Casas, como la tesis de conciencia errónea, o que el método de predicar la fe tiene que ir a elaborar el juicio probable para los indios, Vitoria se detiene ante la idea revolucionaria de delimitar el derecho de los cristianos de

²⁵ Véase p. ej. el análisis excelente de P.V.D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca 1951, p. 315–321, 626–639.

predicar su verdad a los páganos. Podríamos reconstruir su argumentación así: Como nosotros, gracias a la revelación y la sabiduría, sabemos la verdad y el bien mayor, y aquellos, los páganos o bárbaros, no lo saben, hay que tratarlos como a los niños, que muy a menudo no quieren o no pueden reconocer lo más útil para ellos mismos, pero pueden contar con sus padres que les ayuden. Por eso Vitoria escribe sobre la obligación a la corrección fraternal como inscrita en la ley natural – aunque es obvio que la deriva de la Biblia – y efectivamente (aunque indirectamente) sobrepone el derecho de la cristianización sobre los demás derechos de gentes, en el modo que conocemos tanto de los escritos de San Agustín, como de las constataciones de Sepúlveda. En el *De Indis* leemos:

Si los indios, ya sea los príncipes, ya sea el pueblo, impidieran a los cristianos anunciar libremente el Evangelio, los españoles, dando primero razón de ello para evitar el escándalo, pueden predicarles contra su voluntad y trabajar en la conversión de la gente. Incluso, si es necesario para esto, les es lícito aceptar la guerra o inferirla hasta que se les dé oportunidad de predicar libremente el Evangelio de Cristo²⁶.

Por lo tanto, según Vidal Abril Castelló, en el caso de Vitoria podemos hablar sobre “la tentación del poder” porque él “se quedó a medio camino, asignando a los naturales del Nuevo Mundo un status de minoría de edad”²⁷. Como tales, quieran o no quieran merecen conocer y aceptar la verdad europea.

En Montaigne, al contrario, parece que no encontramos ninguna forma de la universalidad, aunque muy a menudo se trata de seguir las “contradicciones” de su pensamiento en busca de lo universal. De esta manera, varios investigadores, p.ej. Todorov, ven en sus conceptos de la razón o naturaleza unos “términos absolutos” con los cuales Montaigne introducía a su relativismo un factor estabilizante y hasta se contraponía a sí mismo²⁸. Pero al leer atentamente su ensayo *De los caníbales* podemos constatar que tenemos que ver más con un intento del desmantelamiento del modelo cultural europeo desde dentro, y de desbalatar los conceptos fundamentales en ella, como precisamente los de la razón o naturaleza. Cuando Montaigne escribe en *De los caníbales*, que “[...] cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro punto de mira para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo e idea de las opiniones y usos de país en que vivimos”²⁹, relativiza todas las reglas del conocer y obrar al contexto

²⁶ F. de Vitoria, *Doctrina sobre los indios*, ed. de R. Hernández, Salamanca 2009, p. 109.

²⁷ V. Abril Castelló, *Los derechos de las naciones...*, op. cit., p. 142.

²⁸ Véase R. Handler, *Of Cannibals and Custom: Montaigne's Cultural Relativism*, “Anthropology Today” 1986, Vol. 2, n° 5, p. 12–14.

²⁹ M. de Montaigne, *De los caníbales*, en: idem, *Ensayos*, ed. digital: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372719700248615644802/p0000002.htm#I_36_. La interpretación relativista del pensamiento de Montaigne encontramos p.ej. en un artículo excelente de R. Celestin, *Montaigne and the Cannibals. Toward a Redefinition of Exoticism*, “Cultural Anthropology” 1990, Vol. 5, n° 3. En el cual el investigador subraya la falta del universal punto de referencia y escribe:

cultural, poniendo en juego también estas que para él mismo eran fundamentales en sus actos de autodefinirse como un hombre pleno: reflexivo, pero a la vez “de carne y hueso”, para usar las palabras de Unamuno. Incluso más, porque debemos considerar el mismo método ensayista de Montaigne como el método que excluye cualquier cierre del pensamiento, cualquier conclusión cierta, es decir, cualquier sistema filosófico³⁰. Por lo tanto la misma contradicción inscrita en los ensayos de Montaigne – p.ej. Su racionalismo reflexivo que se contrapone a su crítica del conocimiento, tanto racional, como sensible – resulta una forma perfecta del conocimiento y del relativismo maduro. Este relativismo contendría tres tesis básicas: la primera, que “Comunicación con el ser no tenemos ninguna”³¹, pues nuestros conocimientos siempre son conocimientos de un ser corporal y cultural, determinado por estos ambos factores; la segunda, que nunca podemos ponernos afuera ni de nuestro cuerpo, ni de nuestra cultura, de tal manera que no disponemos del punto de vista divino u objetivo; y la tercera, que a pesar de todas nuestras dudas y del todo escepticismo, un ser vivo está obligado a considerar y practicar varias opiniones, sistemas teoréticos, o reglas morales como verdaderas.

Ahora bien, como Montaigne no admite ninguna forma de la ley natural, llega hasta el punto en el cual el diálogo intercultural resulta imposible como una forma del conocimiento de la Otredad. En las líneas finales de su ensayo, Montaigne presenta un diálogo que tuvo con los Tupinambá, con ayuda de un intérprete, donde vemos: “Yo hablé a mi vez largo tiempo con uno de ellos, pero tuve un intérprete tan torpe o inhábil para entenderme, que fue poquísimo el placer que recibí”³². Después describe las relaciones de poder en la sociedad indígena y cierra el texto con las palabras siguientes: “Todo lo dicho en nada se asemeja a la insensatez ni a la barbarie. Lo que hay aquí, es que estas gentes no gastan calzones ni coletos”³³. Hay que preguntar ¿qué conocimiento logró obtener Montaigne a través de ese diálogo? Pues sí, pero no sobre el Otro, sino sobre las categorías interpretativas de los europeos, que se hicieron visibles sólo al reflejarse en un espejo de la Otredad³⁴. El diálogo consistiría pues más en un movimiento de acercarse a nuestros límites interpretativos, tocarlos, casi tropezar contra nuestras determinaciones culturales,

“The very idea of stable laws contradicts an essential aspect of Montaigne’s philosophy [...]” (p. 306).

³⁰ Véase C. Randall, *Testimony, Translation, Text. Reading Reliably in Montaigne’s “Des cannibales”*, “Modern Language Studies” 1995, Vol. 25, n° 2, p. 34–44, y también R. Sendyka, *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Kraków 2006, p. 205–246.

³¹ M. de Montaigne, *Apología de Raimundo Sabunde*, ed. digital: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372719700248615644802/p0000004.htm#I_76_.

³² M. de Montaigne, *De los canibales*, op. cit.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Por ejemplo P. Soehlke Heer en el *El Nuevo Mundo en la visión de Montaigne o los árboles del anticolonialismo*, Caracas 1993, subraya el elemento del reconocimiento de las europeas formas del poder como inválidas o injustas al contrastarlas con estas de los indígenas (p. 151–153).

para volver a sí mismos llevando consigo una conciencia enriquecedora y hasta purificante de la diversidad y relatividad de las normas. El diálogo – sobre todo porque nuestros intérpretes siempre son “torpes” o intransparentes³⁵, es decir no hay ningún nivel universal o común entre los representantes de varias culturas – sirve de una experiencia personal de auto-crearse o auto-escribirse pero no de un instrumento de conocer³⁶.

El concepto lascasiano de la sindéresis introduce esta universalidad pero como un código más formal del pensar y obrar, como tales. El código que para Las Casas juega un papel fundamental, es hacer posible el diálogo en forma de intercambiar las opiniones sobre diferentes reglas culturales, típicas, immanentes, de diferentes culturas, de entenderlas y hasta mezclarlas. Richard Rorty escribió en uno de sus ensayos que todas las culturas pertenecen a la misma geometría y no se debe percibir las como sistemas axiomáticos alternativos sino como diferentes prácticas dentro del mismo esquema. Parece que redefiniendo el concepto tomista de la ley natural Las Casas buscaba esta geometría teniendo en cuenta dos objetivos: Primero, reconocer en la cultura indígena precisamente una cultura, y segundo, mostrarla como comprensible, aunque diferente. Es evidente que lo hizo usando los conceptos que disponía, y en los límites que no pudo sobrepasar. Pero a la vez marcó una tercera ruta entre el universalismo paternalista de Vitoria, y el multiculturalismo cuasi “monadológico” de Montaigne. La señal de camino más importante, fue la palabra “probable”.

SUMMARY

Bartolomé de Las Casas is one of the most important representatives of the idea of intercultural dialogue. In this article I will try to analyse in what way Las Casas could introduce into his doctrine both the universality, which is the condition of possibility for the dialogue, and the irreducible particularity connected with the cultural context. In order to create this complex vision of the dialogue Las Casas used the concepts taken from the scholastic tradition, as *sindéresis*, natural law or prudence, but the novelty of his thought consists in the redefinition of the intellectual process which succeeds between the moment of the intuitive recognition of the principles and the judgment of conscience so that it is not the stage of the science any more but of the probable and prudent believes and thereby does not constitute the area of the theoretical but practical reason and rhetoric.

Keywords: *sindéresis*, prudence, interculturality, natural law, practical reason

³⁵ Como lo presenta S. Greenblatt, *The Go-Between*, [en:] *Marvelous possessions. The Wonder of the New World*, Chicago 1991, p. 146–150.

³⁶ Cfr. R. Celestin, *op. cit.*, p. 309–310.

CEZARY MORDKA

(Nie)aktualność koncepcji człowieka José Ortegi y Gasseta

(No)Timeliness of the José Ortega y Gasset's Concept of Man

ABSTRAKT

Autor koncentruje się na ogólnym przedstawieniu poglądów antropologicznych Ortegi y Gasseta, skupiając się przede wszystkim na ich możliwej aktualności. Człowiek, według Ortegi, to byt świadomy, odnoszący się określająco do otoczenia. Transcenduje on swoje biologiczne uposażenie dzięki możliwości chwilowego wykroczenia poza swą aktualną sytuacyjność. Dzięki tej zdolności (wykraczania) nie dąży tylko do realizacji biologicznych imperatywów, lecz realizuje życie jako wymyślony przez siebie projekt – dobrobyt. Takie ujęcie człowieka autor artykułu uznaje za niezwykle aktualne dla współczesnego myślenia na temat kondycji ludzkiej. Ortega rozumie człowieka jako pewną żyjącą monadę, w której można wyróżnić ciało, żywotność, duszę, ducha i „ja”. Kategorie „żywotności” czy „duszy” należą do słownika dzisiaj już nieużywanego, choć można je zidentyfikować z byciem żywym czy psychiką. Najwięcej kłopotów rodzi pojęcie „ja”, które zgodnie z konsekwencją poglądów Ortegi albo jest niezrozumiałe (niewyraźalne), albo nie jest „ja”. Problematyczne ze względu na uzasadnienie ich przyjęcia są też w antropologii Ortegi kategorie „przeznaczenia” czy „powołania”, a wraz z przyjętą przez hiszpańskiego filozofa „przypadkowością” bytu ludzkiego, ujawniają fundamentalną sprzeczność w jego antropologii.

Słowa kluczowe: istota ludzka, ego, świadomość, biologia, dobrostan, antropologia

Literatura dotycząca poglądów antropologicznych Ortegi y Gasseta jest bardzo liczna i obszerna¹. Nie wdając się w szczegółową analizę poglądów hiszpańskiego filozofa, chciałbym skupić się przede wszystkim na przedstawieniu moż-

¹ Zob. m.in. M. Jagłowski, *Spór o filozofię Ortegi y Gasseta*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 1997, nr 3; K. Polit, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*, Lublin 2005; J.T. Graham, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Columbus, MO: University of Missouri Press 1994; P.B. Gonzalez, *Human Existence as Radical Reality: Ortega y Gasset's Philosophy of Subjectivity*, Paragon House 2005.

liwej aktualności jego poglądów oraz sprawdzeniu, jak przeszły one próbę czasu i czy można je wykorzystać do refleksji antropologicznej dzisiaj.

Banalnym jest stwierdzenie, iż obecnie raczej nie poszukuje się dotarcia do „istoty” człowieka, do odkrycia tego, kim jest „naprawdę”, niejako sam w sobie. „Widzimy” człowieka w ramach określonej koncepcji, a wartość owej koncepcji zależy raczej od potwierdzeń, czy to empirycznych, czy też „płodnych metodologicznie”, choć spekulatywnych intuicji.

Analizując poglądy Gasset, konieczne jest wzięcie pod uwagę jego ogólniejszego epistemologiczno-metafizycznego poglądu na świat, w przeciwnym razie powstaną kłopoty ze zrozumieniem tego, co filozof chciał (jak sądzimy) powiedzieć. Oto w jego pismach znajdujemy zdanie: „Kamienie i zwierzęta żyją; są więc życiem [...] życiem każdej rzeczy jest jej byt”². Zdanie to ujęte bez odpowiedniego kontekstu jest albo nieinformacyjne, albo prowadzi do zarzutu – w jaki sposób kamienie mogą żyć, czyli być systemem samoodtworzającym się z niepełną dokładnością dzięki zdolności wejścia w metabolizm informacyjno-energetyczny z otoczeniem? Aby uniknąć tego rodzaju nieporozumień, warto przy analizie poglądów Ortegi y Gasset nieustannie mieć na uwadze wspomniany kontekst epistemologiczno-ontologiczny.

Gdy idzie o ontologię, bez której trudno poważnie analizować poglądy antropologiczne Ortegi, znajdujemy takie oto „wyjściowe” stwierdzenie: „[...] rzeczy jako takie nie mają bytu [...]”, a jednocześnie: „[...] życiem każdej rzeczy jest jej byt”³. Natychmiast powstaje pytanie, co rzeczom nadaje byt? W jaki sposób Ortega rozumie owo „nadawanie”? Otóż dla hiszpańskiego filozofa być czymś, to być czymś określonym. Nieokreśloność oznacza chaos, brak struktury. Jednak określanie może nastąpić tylko w ramach czegoś, co może określać. Tym czymś – jak sądzi filozof – jest świadomość. Racją za uznaniem świadomości za czynnik określający pozostaje fakt, iż tylko dla bytu świadomego coś może być w ogóle jakieś. Jako że świadomość posiada według niego tylko człowiek, to wszelkie określanie następuje wyłącznie „w obszarze człowieczeństwa” lub w obszarze świadomości ludzkiej.

Słowo „określanie” ma mocny związek z pojęciem „konstytucji” (jednym z pojęć konstytucji), jakie znajdziemy w pismach E. Husserla⁴. Konstytucja nie oznacza stwarzania, a w szczególności stwarzania „z niczego”, lecz nadawanie sensu, czyli określanie właśnie. Jeśli bowiem nic nie wiemy na temat dowolnego „x”, wtedy owo coś (nieokreślone) – w pewnym sensie – nie istnieje. Zatem, w zgodzie z myślą Ortegi, można powiedzieć, że człowiek będąc świadomym, określa, rozwiązując w ten sposób problem, czym coś (o ile w ogóle coś istnieje) jest.

² J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 54.

³ *Idem*, *Wokół Galileusza*, przeł. E. Burska, Warszawa 1980, s. 76.

⁴ Na związki myśli Ortegi i Husserla zwraca uwagę A. Warmoth, *José Ortega y Gasset and Human Systems Science*, www.sonoma.edu/users/w/warmoth/awortegahumansystems.htm.

Sądzę, iż hiszpański filozof mylił się tu, podobnie jak i E. Husserl (a wcześniej G. Berkeley). Łatwo bowiem pomylić określoność z istnieniem (czegoś), poziom ontologicznego z epistemologicznym. Inaczej mówiąc, brak określania nie musi oznaczać braku istnienia. Określanie jest powiązane u Ortegi w sposób konieczny z byciem świadomym. Lecz w jaki sposób to się dzieje? Otóż pierwszą określonością rzeczy, sądzi hiszpański filozof, jest jej bycie ułatwieniem lub utrudnieniem. W tym sensie na przykład rzeka staje się określona, jako że coś umożliwia lub utrudnia ugaszenie pragnienia czy przeprawę. Gdy rzecz staje się określona przez to, co robi, można ją nazwać bytem pragmatycznym, *pragmata*. Tak oto, powie Ortega, wszystkie rzeczy nie są bytami w sobie, ale bytami dla kogoś i do czegoś.

Rzeczy nie są pierwotnie ‘rzeczami’, ale czymś, z czego usiłuję korzystać lub czego unikam po to, by żyć – i żyć możliwie najlepiej – dlatego wszystko, czym się zajmuję, posługuję i dzięki czemu działam oraz osiągam to, czego pragnę lub też nie osiągam, to są sprawy, które nieustannie mnie zaprzatają. Ponieważ czynienie i zajmowanie się czymś, posiadanie takich czy innych zainteresowań, określa się po grecku *praxis*, praktyka – więc rzeczy są w istocie *pragmata*, a mój stosunek do nich jest pragmatyczny⁵.

Oprócz rzeczy jako *pragmata* w świecie ludzkim pojawiają się też byty ożywione – rośliny czy zwierzęta. Różnią się one od rzeczy tym, że nie tylko podlegają działaniu, ale same oddziałują. Choć ich zachowania są często bardzo wyrafinowane, to nie dorównują one zachowaniom ludzkim. Człowiek pojawia się jako byt szczególny (nie znaczy: szczególnie dobry czy ważny). Nie przystosowuje się on, jak pozostała część świata ożywionego, do środowiska, by przetrwać, ale przystosowuje świat do siebie. Człowiek bowiem:

[...] uruchamia nowy typ czynności polegający na wytworzeniu tego, czego nie ma w przyrodzie – nie ma w ogóle lub też nie ma wtedy, kiedy jest mu to potrzebne. [...] I tak roznieca on ogień, kiedy brak mu ognia, buduje jaskinię, to znaczy wznosi budynek, jeśli brak go w okolicy, dosiada konia lub konstruuje auto, aby pokonywać przestrzeń i czas⁶.

Warto podkreślić to ujęcie bytu ludzkiego, ujęcie niezwykle istotne dla rozpoznania możliwej natury człowieka, a jednocześnie przypisujące mu specyficzny sposób istnienia.

Ortega zauważa, iż takie zdawałoby się proste czynności, jak rozniecanie ognia czy uprawa roli, nie są prostymi aktami zaspakajania potrzeb biologicznych. Nie są więc ogrzewaniem się czy działaniami zmierzającymi do zaspokojenia głodu. Systemy ogrzewania, rolnictwo czy produkcja samochodów są aktami zniesienia pierwotnego zespołu czynności, za pomocą których usiłujemy potrzeby bezpośrednio zaspokoić.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 380 i n.

⁶ *Idem*, *Człowiek i ludzie*, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, s. 242.

Bycie zdolnym do takiej umiejętności nie jest kwestią rodzaju inteligencji, ale raczej zdolności do przejściowego zaniechania aktywności dotyczącej naglących życiowo spraw⁷. Wynikać z tego może, że człowiek nie jest całkowicie wtopiony w swoje otoczenie, a jedynie – jak pisze Ortega – w nim zanurzony. W momentach wykraczania poza „tu i teraz”, transcendując naglące działanie potrzeb, człowiek może „wejść w samego siebie”, skupić się i wymyślić oraz wykonać zespół czynności, które dostosowują świat do niego. Ów zespół czynności nazwie techniką. Technika to według filozofa wytwarzanie tego, co zbyteczne, co nie jest zwykłą biologiczną koniecznością. Nie sposób więc wtopić człowieka w obszar biologii, w obszar przetrwania i reprodukcji⁸.

Ludzkie pragnienie życia, pisze Ortega, ludzkie bycie w świecie jest nieodłączne od nieustannie ponawianych prób osiągnięcia pewnej aspiracji, nie prostego przeżycia, nie bytu, ale dobrobytu. I to właśnie jest dla człowieka podstawową koniecznością, jest potrzebą jego potrzeb.

W pustce, jaką pozostawia przewyciężenie życia zwierzęcego, człowiek ma możliwość podjęcia szeregu nie biologicznych zajęć, których nie narzuciła mu przyroda, a sam je sobie wymyślił. I właśnie owo życie wymyślone, wymyślone tak, jak wymyśla się powieść lub sztukę teatralną, nazywa człowiek życiem ludzkim, życiem godziwym, „dobrobytem”. Życie ludzkie wykracza więc poza rzeczywistość naturalną, nie jest człowiekowi dane, jak spadanie dane jest kamieniowi, a zwierzęciu sztywny zestaw jego organicznych czynności – jedzenie, ucieczka, wicie gniazd, itp. – lecz sam je sobie tworzy, a początkiem tej roboty jest wymyślenie go⁹.

Jednak jeśli człowiek jest w stanie „odwrócić się od świata”, to aby takie „odwrócenie” w ogóle było możliwe, musi mieć określoną „konstrukcję”. Konstrukcja ta zawiera ciało oraz szczególne warstwy bytu ludzkiego. Ciało Ortega ujmuje w kategoriach „bycia moim”. Jest ono „moje”, jako że pozostaje najbliższym dla mnie narzędziem; narzędziem, którym posługuję się w kontaktach z innymi rzeczami¹⁰.

Oprócz cielesności można mówić o „żywności”. Pod tym pojęciem hiszpański filozof rozumie rodzaj arystotelesowskiej duszy wegetatywnej, która stanowi podstawę, fundament ludzkiej osobowości¹¹. Z niej to, jak twierdzi, wyrasta to, co somatyczne i to, co psychiczne, cielesne i duchowe. Filozof stosuje dla opisu tej warstwy takie określenia, jak „prężność”, „bycie zdrowym”, czy „ogólna witalność”¹².

⁷ *Ibidem*, s. 243.

⁸ *Ibidem*, s. 254.

⁹ *Idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 262.

¹⁰ *Ibidem*, s. 469.

¹¹ K. Polit, *op. cit.*, s. 41.

¹² J. Ortega y Gasset, *Żywność, dusza i duch*, [w:] *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 181–182.

Kolejnym istotnym elementem monady ludzkiej jest dusza, z którą Ortega utożsamia sferę wrażeń i uczuć, pożądań, skłonności i chęci¹³. Owa dusza to rodzaj prywatności, miejsca wydzielonego dla samej jednostki, sfery, w której indywiduum kieruje się swoistymi skłonnościami, a nie wspólnymi normami, logiką czy prawdą¹⁴. Bardzo istotnym „elementem” człowieka jest duch (*Espiritu*):

[...] duch nie ogranicza się do siebie samego, korzenie jego tkwią w owym świecie powszechnym, transsubiektywnym. Duch, który funkcjonowałby przez siebie i dla siebie, według własnego gustu i upodobania, nie byłby duchem, lecz duszą. Bo trzeba przyznać, że czucie, wzruszenie, pożądanie są w całym tego słowa znaczeniu działaniem prywatnym, indywidualnym. Ten, kto myśli prawdę, uważa, że każdy duch, chce czy nie chce – powinien myśleć tak samo. I odwrotnie, mój smutek jest mój i tylko mój, z nikim nie mogę go dzielić i nikt nie może odczuwać tak samo, jak ja [...]¹⁵.

Najbardziej tajemniczym dla opisu bytu ludzkiego jest wprowadzone przez Gasseta pojęcie „ja”. Nie jest ono, według filozofa, ani materią, ani duchem, ale czymś pierwotnym wobec wszelkich teoretycznych dywagacji, czymś, co „musi przeżywać określone życie”¹⁶. To zbyt ogólne określenie domaga się doprecyzowania. Jeden z interpretatorów myśli Gasseta określi życie jako „pojawienie się konkretnego *ja* w konkretnym świecie i ich związku”¹⁷. Proponuję nieco inne rozjaśnienie. Otóż człowiek to rodzaj „ontologicznego centaury” – bytu, który jest zarazem przyrodniczy i poza- lub trans-przyrodniczy. Nigdy nie odczuwa swego aspektu przyrodniczego jako faktycznego, rzeczywistego „siebie” – jest raczej tym „czym-jeszcze-nie-jest”, swym przyszłym projektem. I jego życie to właśnie usiłowanie zrealizowania tego projektu czy programu istnienia. Wszystko, co robimy, pisze Gasset, jest czystym programem, tym, ku czemu się dąży. W ten sposób życie będzie określone jako transbiologiczne dążenie-ku¹⁸.

Co więcej, jest tylko jedno życie (jako życie). Życie kogoś innego, nawet jeśli jest nam kimś bardzo bliskim, pozostaje jednak rodzajem „widoku” – jak drzewo, skała czy pędząca chmura. Widzę je, ale nim nie jestem, nie przeżywam go¹⁹. Nie oznacza to jednak jakiegoś rodzaju uprzedmiotowienia innych ludzi, nie oznacza zamknięcia danego podmiotu w „sobości”. Gasset pisze, iż zanim każdy z ludzi uzyska świadomość siebie samego, posiada już pewien rodzaj

¹³ *Ibidem*, s. 191.

¹⁴ J. Gowin, *Ortegańska filozofia, życia, „Znak”* 1987, nr 8–9, s. 37; J. Ortega y Gasset, *Żywotność, dusza i duch*, s. 198.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Żywotność, dusza i duch*, s. 197.

¹⁶ *Idem*, *Obras completas*, t. 4, Madrid 1950–1960, s. 76.

¹⁷ E. Górski, *Człowiek w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasset*, [w:] *Człowiek we współczesnej myśli hiszpańskiej*, red. E. Górski, Kraków 1982, s. 63–106.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o technice*, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, s. 267–268.

¹⁹ *Idem*, *Człowiek i ludzie*, s. 363.

doświadczenia tych, którzy nie są *ja*, co jednocześnie wskazuje fundamentalną otwartość na innego, na alter, który nim właśnie nie jest²⁰. Wnętrze zostaje teraz określone przez pierwotną obecność innego – przez różnicę z nim mogą się sam określić, by następnie przejść do rozumienia innego jako *ty*, od altruizmu do nostrycyzmu (od „*ty*” do „*my*”).

Dzięki powyższemu określenie wnętrza bytu ludzkiego, ten rodzaj abstrakcyjnego „*ja*”, które w dzieciństwie sądziło, że jest wszystkim, zostaje wyspecyfikowane. Przez różnicę z innym staje się jakimś:

Odkrywam więc siebie jako jedno z wielu *ty*, tyle że różne od wszystkich innych [...] jako pewnego określonego *ty* jako *alter tu*. Tutaj widzimy, czemu [...] musimy moim zdaniem wywrócić na nicę tradycyjny pogląd [...], zgodnie z którym *ty* miałby być *alter ego*. Otóż konkretne *ego* rodzi się jako *alter tu*, późniejsze od innych *ty* i wśród nich – nie w życiu jako najgłębszej, rdzennej rzeczywistości, lecz na tej wtórnej płaszczyźnie rzeczywistości, jaką jest współzycie²¹.

W ten sposób status ontologiczny człowieka ulega w pismach Ortegi niejakiemu zagęstnieniu i skomplikowaniu.

Przypomnijmy, człowiek jest bytem świadomym, dzięki czemu określa otoczenie. To staje się dlań przede wszystkim *pragmata*. Jednak bycie-do-czegoś rzeczy nie oznacza ich zredukowania, włączenia w potrzeby biologiczne. Byt ludzki bowiem transcenduje to, co tylko witalne. Jest to możliwe w ramach „wycofania się” ze świata. Taka możliwość sprawia, że człowiek jest bytem trans-biologicznym, realizującym nie imperatyw „bytu”, lecz „dobrobytu”. Całość monady ludzkiej zawiera ciało, żywotność, duszę, ducha i „*ja*”. Owo „*ja*” to zawsze konkretne żyjące „*ego*”²². Życie z kolei daje się określić jako czyste „dążenie-ku”, realizacja wymyślnego programu. „*Ja*” określone jest także zawsze w relacji do innych, dzięki którym jego abstrakcyjny charakter ulega ukonkretnieniu.

Skoro istnieje bezpośrednie powiązane „*ja*” z „życiem”, powstaje problem sposobu jego realizacji, a tym samym określenia własnego człowieczeństwa. Historia zna przykładowe sposoby realizacji tego zadania, jak choćby ideał hinduskiego bodhisattwy, człowieka agonicznego w arystokratycznej Grecji, dobrego republikanina rzymskiego, stoika z okresu Cesarstwa, średniowiecznego ascety, szesnastowiecznego hidalgo czy też angielskiego gentelmana z 1850 roku.

Jak już wielokrotnie wspominałem, owa realizacja nigdy nie jest prostym zaspokojeniem potrzeb, lecz próbą przystosowania świata do człowieka, czego wyrazem jest technika. Technika nigdy jednak nie jest w stanie pomóc człowiekowi konkretnie się określić, a modele historyczne są już nieużyteczne, jako że – jak sądzi Gasset – kultura europejska utraciła zdolność wytwarzania pewnego ogólnego programu dobrobytu, co trafnie zauważył F. Nietzsche:

²⁰ *Ibidem*, s. 446.

²¹ *Ibidem*, s. 523–524.

²² Por. np. J. Marias, *Historia de la Filosofia*, Madrid 1966, s. 439.

Jak jeszcze nigdy nikomu – nam dane są spojrzenia we wszystkich kierunkach, nigdzie nie widać końca. Dlatego mamy uczucie ogromnego bezkresu – choć przez to również ogromnej próżni: wynalazczość wszystkich wyższych ludzi polega w tym stuleciu na przewyżnianiu owego uczucia pustki²³.

Brak wspólnotowego ogólnego modelu sprawia, że pojawia się wiele szczegółowych projektów, a gdy jest ich tyle, powstaje problem kryterium wyboru. Otóż, według Ortegi, projekty życia mogą być selekcjonowane ze względu na ludzkie powołanie. „Musimy, chcemy czy nie, realizować naszą osobowość, nasze powołanie, nasz życiowy program, naszą entelechię”²⁴. Realizacja powołania gwarantuje autentyczność życia. Jednak ten dość optymistyczny moment jego myśli krzyżuje się z kategorią „przypadku”:

Jeśli zaś postrzegam nasze życie jako nieustający dramat, to czynię to dlatego, że uważam iż najistotniejszym, przenikającym je i dominującym elementem jest coś transcendentnego. To coś transcendentnego to... czysty Przypadek²⁵.

UWAGI

Dokonując oceny projektu antropologicznego Gasset, chciałbym przede wszystkim zwrócić uwagę na jego fundamentalną tezę, będącą jednocześnie tezą anti-redukcyjną. Mówi ona, iż człowiek nie może być określony przez konieczności wyłącznie biologiczne, że ma zdolność adaptowania nie tyle siebie do otoczenia, co otoczenia do siebie. Poza specyficznymi okolicznościami byt ludzki nigdy nie „dąży” po prostu do przetrwania i rozmnożenia się (nie sposób mu też owe imperatywy przypisać jako wyłączne). Człowieka bowiem cechuje substancjalna konieczność wymyślania modelu życia, budowania aspiracji, którą Ortega nazwie dobrobytem.

Teza Gasset współbrzmi z dzisiejszymi poglądami dotyczącymi teorii motywacji, według których – w kategoriach dążenia do homeostazy – nigdy nie daje się wyjaśnić fenomenu ludzkiego. Człowiek pragnie, ale jest to nieskończone pożądanie. Nie wystarczy mu proste przeżycie – chce żyć wiecznie, być wiecznie młody, sprawny, zdrowy. Posiadanie bogactwa materialnego rodzi w nim skłonność do pomnażania go, a dążenie do władzy pozostaje nienasycone. Gdy człowiek tworzy sztukę, będzie wymyślał coraz nowsze i bardziej wyrafinowane jej formy, podobnie rzecz się ma z osiągnięciem coraz bardziej wyrafinowanego poznania świata.

²³ F. Nietzsche, *Nachlas. Pisma z lat 1884–1885*, 25(517), przeł. G. Kowal, Warszawa 2011, s. 13.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *A una edición obras*, [w:] *Obras completas*, t. 4, s. 345.

²⁵ *Idem*, *Goethe sin Weimar*, [w:] *Obras completas*, t. 9, s. 607.

Powstaje problem genezy owej otwartości, przekraczania skłonności naturalnych. Niestety, Ortega, choć pisze o samej możliwości „cofania się do wnętrza” czy „zawieszania imperatywów bezpośrednich”, nie wyjaśnia źródła takiej możliwości. Jak mogło dojść do tego, że stworzenia, których potrzeby zrazu ograniczały się do kopulacji i chronienia się przed żywiołami, z jakichś nieznanych powodów „wyskoczyły” z natury i zaczęły dostosowywać ją do siebie? Tego nie wiemy, ale też dzisiaj trudno obecnie znaleźć wśród antropologów odpowiedź na ten problem, odpowiedź, która z góry nie zakładałaby tego, czego ma dowodzić.

Inne wątpliwości rodzi przyjęta przez Ortegę „konstrukcja” bytu ludzkiego. Hiszpański filozof oprócz ciała odróżnia żywotność, psychikę oraz ducha, sferę obiektywności. Dzisiaj raczej mówilibyśmy o systemie motywacyjnym, umysłowym (wraz z mózgiem) oraz realizacyjnym (działanie). Kłopot dotyczy wprowadzenia pojęcia „ja”. Gasset twierdzi, iż ja jest czymś „więcej” lub „poza” żywotnością, psychiką i duchem. Jeśli rozumieć przez „ja” pewien „trenscedens”, to dochodzimy do koncepcji, jaką w bardzo radykalnej formie przedstawił E. Husserl:

[...] przeżywające Ja [nie jest] niczym, co by można wziąć samo dla siebie i uczynić właściwym przedmiotem badań. Jeśli się abstrahuje od jego „sposobów odnoszenia się” lub „sposobów zachowania się”, jest ono całkowicie pozbawione składowych istoty, nie ma żadnej dającej się wyeksplikować zawartości, jest w sobie i dla siebie nieopisywalne: czyste Ja i nic więcej²⁶.

Zważywszy na to, iż Ortega określał „ja” jako „ja i moje okoliczności”, do owych okoliczności należy zaliczyć żywotność, psychikę i ducha. Gdy przyjąć takie rozwiązanie, „ja” stanie się trudne do utrzymania. Gasset wyraźnie pisze: „[...] ja nie jest ani materią, ani duchem (*Espritu*). Jest czymś pierwotnym wobec tych teoretycznych rozważań, jest po prostu tym, co musi przeżywać określone życie”²⁷. Mamy tu do czynienia z całkowitą nieinformacyjnością, gdy idzie o treść „ja”, wyzbyte jest ono bowiem z wszelkich pozytywnych określeń.

Jeśli „ja” powiązać z „życiem”, a to rozumieć jako realizację wymyślonego programu, dobrobytu, wtedy mamy do czynienia z bardzo przenikliwym wglądem, według którego człowiek jest raczej tym ku czemu dąży i co ustanawia, na dobre i złe. Niestety, hiszpański filozof niejako wycofuje się ze śmiałej myśli o „bezgraniczności” bytu ludzkiego, wprowadzając pojęcie autentyczności bycia normowanego przez „powołanie” i „przeznaczenie”. Nie bardzo jednak wiadomo, czym dokładnie jest owo powołanie czy przeznaczenie. Nie jest też łatwe – sędzę,

²⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, t. 1, Warszawa 1967, s. 268. Por. stwierdzenie Ortegi: „Ja natomiast rządzi nami, rządzi naszą wolą, choć ta z bolesnym nieposłuszeństwem może nie usłuchać rozkazu. Po prostu ja jest w nas wcześniejsze niż wszystko inne, a cała rzeczywistość – dusza, ciało ludzkie, świat fizyczny – jest tym, czym jawi się dla naszego ja”. J. Ortega y Gasset, *Velazquez i Goya*, przeł. R. Kalicki, Warszawa 1993, s. 257.

²⁷ *Idem, Obras completas*, t. 4, s. 76.

że jest to wręcz niemożliwe – pogodzenie autentyczności bycia z pojęciem „przy-
padku” i brak tej możliwości stanowi, jak sądzę, głęboką kontradycję w koncep-
cji człowieka Ortegi.

SUMMARY

The main purpose of this paper was to present a general outline of Ortega y Gasset's anthropology focusing on its possible relevancy. Human being as Ortega argues, is a conscious being that specifies its surroundings. Because of the ability to transcend biological needs people can carry out their own project of life – not just being but well-being. This kind of perspective I acknowledge to be essential to our contemporary thinking about human being. Ortega considers the man as a kind of monad that consists of body, vitality, soul, spirit and ego. The notions of “vitality” or “soul” aren't quite useful in today's vocabulary, but they can be adopted as “living creature” and “psyche”. The notion of “ego” is dubious as it can't be identified/expressed or to remain as “ego”. It isn't also possible to apply at the same time the notions of “destiny” and “vocation” with the essential contingency of human being.

Keywords: human being, ego, consciousness, biology, well-being, anthropology

KRZYSZTOF BARCIK

Myśl społeczna Hugo Cháveza

Hugo Chávez's Social Thought

ABSTRAKT

Zmarły 5 marca 2013 roku prezydent Wenezueli Hugo Chávez pozostawił po sobie autorską myśl polityczną – boliwarianizm, której realizacja w stopniu znaczącym odmieniła kształt społeczeństwa wenezuelskiego. Wszystkie zmiany społeczne w epoce Cháveza przeprowadzane były w duchu socjalizmu, któremu prezydent Wenezueli usiłował nadać własną, autorską interpretację. Całość zabiegów administracji centralnej posiadała głębokie uzasadnienie ideologiczne, toteż stanowi doskonałe pole do zbadania wpływu realizacji konkretnej doktryny politycznej na życie poszczególnych obywateli.

Badania wskazują zarówno na pozytywne, jak i negatywne aspekty realizacji polityki społecznej w duchu chavizmu. Z jednej strony, w efekcie przemian, najbiedniejszym autentycznie zaczęło żyć się lepiej. Z drugiej jednak strony Wenezuela w 2014 roku znalazła się w głębokiej recesji – w kraju szalała inflacja, w sklepach brakowało podstawowych dóbr.

Słowa kluczowe: Chávez, socjalizm, chavizm

5 marca 2013 roku zmarł prezydent Wenezueli – Hugo Chávez. Rok po tym wydarzeniu, mimo iż sytuacja kraju nadal jest niestabilna, a jego przyszłość niepewna, można już podsumować, na razie z krótkiej perspektywy, dokonania Cháveza. Tematem artykułu będzie myśl społeczna byłego przywódcy rządu z Caracas, która jest częścią szerszej koncepcji polityczno-społecznej, nazywanej od nazwiska głównego mentora Cháveza, Simona Bolívara, boliwarianizmem lub po prostu chavizmem. Jest to o tyle ciekawe zagadnienie, że całość koncepcji prezydenta Wenezueli była jego zupełnie autorskim pomysłem, zawierającym elementy wielu różnych doktryn, jednakże w takiej formie całościowej – nierealizowanym nigdy dotąd.

Myśl społeczna Cháveza na tym gruncie poddaje się także wnikliwej analizie na podstawie jej realizacji w praktyce. O ile bowiem na arenie międzynarodowej realna siła Wenezueli była na tyle znikomą, że chavistowski antyamerykanizm ograniczał się do hasła, deklaracji i niewiele znaczących sojuszy z innymi przeciwnikami USA, o tyle w zakresie polityki wewnętrznej prezydent miał do dyspozycji na tyle silne narzędzia i wystarczającą ilość czasu, że udało mu się wdrożyć w życie autorską myśl społeczną, której realizacja w stopniu znaczącym odmieniła kształt społeczeństwa wenezuelskiego.

Celem moich badań była próba scharakteryzowania i klasyfikacji boliwarianizmu w zestawieniu z innymi współczesnymi doktrynami politycznymi. Jako że, jak wspominałem w innych swoich pracach¹, wiele elementów tej ideologii nie mieści się w zakresie rozwiązań o charakterze socjalistycznym, i tym razem postanowiłem sformułować pytanie o to, ile jest socjalizmu w chawizmie – tutaj konkretnie w obrębie polityki społecznej. Innymi słowy: czy myśl społeczna Cháveza mieści się w zakresie myśli socjalistycznej *sensu largo*? Aby dojść do odpowiedzi na to pytanie, przedstawię wyniki analizy kilku bardziej szczegółowych zagadnień, a mianowicie: 1) w jakiej sytuacji zastanej narodziła się myśl społeczna Cháveza? 2) jakie były jej główne założenia? 3) do kogo kierowany był program prezydenta Wenezueli? 4) które elementy myśli politycznej Cháveza pokrywają się z myślą klasyków socjalizmu? Całość mojego wywodu będzie w efekcie prowadzić do obrony tezy mówiącej o tym, że myśl społeczna Cháveza mieściła się w zakresie myśli socjalistycznej i skierowana była przede wszystkim do najbardziej ubogich warstw społecznych, których głosami Chávez został wybrany prezydentem, przy jednoczesnej dyskryminacji pozostałych grup.

Aby poprawnie zanalizować myśl byłego prezydenta, należy zrekonstruować sytuację polityczną i społeczną, w której ona powstała. Wenezuela od czasu wybicia się na niepodległość w 1811 roku wstrząsana była różnego rodzaju problemami zarówno wewnętrznymi, jak i tymi z zakresu polityki zagranicznej. Po pierwsze, nigdy tak naprawdę nie wykształciła się tu tradycja demokratyczna. Każdorazowo władza przechodziła z rąk do rąk w wyniku rebelii lub zamachów stanów i sprawowana była w sposób dyktatorski. Okres ten przeszedł do historii pod nazwą „caudillismo”², a jego najbrutalniejszym aktem stały się prawie czterdziestoletnie rządy Juana Vicente’a Gómeza, które zakończyły się dopiero w 1945 roku. Jak podają źródła, Wenezuela w XIX i na początku XX wieku była najbardziej narażonym na zamachy stanu państwem w Ameryce Łacińskiej³.

¹ K. Barcik, *Cechy języka Hugo Cháveza, ze szczególnym uwzględnieniem wypowiedzi na temat Stanów Zjednoczonych*, [w:] *Język polityków i jego patologie*, red. K. Łabędź, Kraków 2013, s. 241–260.

² Od hiszpańskiego „caudillo” – przywódca (w domyśle – wojskowy).

³ *Encyklopedia historyczna świata*, red. Z. Otałęga, t. 6, Kraków 2001, s. 245.

Aby zapobiec kolejnym przewrotom i dyktaturom, trzy największe siły polityczne w kraju podpisały w 1958 roku tzw. układ z Punto Fijo (od nazwy rezydencji późniejszego prezydenta, Rafaela Caldera)⁴. Podstawą trwałości powstałego w ten sposób systemu miała być ugoda gwarantująca poszanowanie wyników wyborów przez wszystkie siły polityczne, niezależnie od tego, która z nich obejmie władzę⁵. Dzięki Punto Fijo w 1969 roku, po zwycięstwie w wyborach R. Caldera, pierwszy raz w historii kraju władza bezproblemowo została przekazana opozycji.

System, który miał gwarantować stabilizację i rozwój kraju bardzo szybko stał się jednak fundamentem zepsutej oligarchii trzech sił politycznych, które przez ponad 40 lat nie dopuszczały do udziału w życiu publicznym jakichkolwiek podmiotów z zewnątrz. Członkowie elit bardzo szybko przestali interesować się losami kraju, skupiając się na gromadzeniu własnych majątków. Podstawą ich bogacenia się była współpraca ze Stanami Zjednoczonymi, które zyskały silnego sojusznika w regionie. Głównym wątkiem owej współpracy była sprzedaż Amerykanom ropy naftowej po bardzo zaniżonych cenach⁶. Wenezuelskie złoża są bowiem jednymi z największych na świecie i stanowią główne źródło dochodów tego kraju.

Podczas gdy elity rządzące opływały w luksusy, czego symbolem stały się ekskluzywne rezydencje wenezuelskich polityków w Miami, większość społeczeństwa żyła w skrajnej biedzie. Na przedmieściach takich miast, jak Caracas, w nieskończoność ciągnęły się dzielnice slumsów, wewnątrz których kwitła urzędnicza korupcja, przestępczość, handel narkotykami, a to wszystko w warunkach bezrobocia i braku perspektyw, szczególnie dla młodych. Z każdym rokiem przepaść pomiędzy bogatymi a biednymi się powiększała. O skali zjawiska niech świadczy fakt, że pod koniec lat 80. ubiegłego wieku poniżej granicy ubóstwa żyło 3/4 społeczeństwa Wenezueli⁷.

W takich warunkach pojawił się Hugo Chávez. Sam wywodził się z biedy i znał problemy tej warstwy. Podstawą zrozumienia jego myśli społecznej jest zasygnalizowanie faktu, iż była ona kierowana prawie wyłącznie do osób pochodzących z warstwy najbiedniejszej. W związku z tym pozostałe elementy społeczeństwa, a zwłaszcza elity powiązane z układem Punto Fijo, zaczęły być dyskryminowane w polityce socjalnej. Stało się tak z dwóch powodów: 1) myśl polityczna Cháveza wyrosła na krytyce dotychczasowego systemu, w związku z czym jego przedstawiciele bezdyskusyjnie zostali zaklasyfikowani jako wrogowie nowego porządku, 2) powiększanie komfortu życia najbiedniejszych, które obiecał Chávez, musiało w logiczny sposób prowadzić do ograniczania przywilejów warstw bogatszych.

⁴ Spotkanie miało miejsce dokładnie 31 października 1958 roku.

⁵ H. Chávez, *A People without a Conscious and Committed Vanguard Tends to Get Lost*, <http://venezuelanalysis.com/analysis/6796> (dostęp: 07.08.2014).

⁶ J. Pilger, *The War on Democracy*, www.youtube.com/watch?v=oeHzc1h8k7o (dostęp: 07.08.2014).

⁷ *Ibidem*.

Nie bez znaczenia są także okoliczności przejęcia władzy przez twórcę ruchu boliwariańskiego. Zanim doszło do wygranych wyborów prezydenckich w 1998 roku, Wenezuelę wstrząsnęło kilka dramatycznych wydarzeń. Pierwsze z nich do historii przeszło pod nazwą „El Caracazo”. Była to pierwsza poważna fala protestów społecznych, która przetoczyła się przez kraj pod koniec lutego 1989 roku. Demonstracje zostały krwawo stłumione przez siły rządowe, co zaowocowało śmiercią aż 3000 osób. Mimo iż bunt został spacyfikowany, w społeczeństwie wenezuelskim nie malała frustracja⁸. Próbował to wykorzystać Chávez, który 4 lutego 1992 roku wraz z kilkoma dywizjami wojska usiłował przeprowadzić zamach stanu. Próba nie odniosła sukcesu, a późniejszy prezydent trafił do więzienia, jednakże wielu, w tym sam Chávez, uważało ten moment za punkt zwrotny w najnowszej historii Wenezueli⁹. To właśnie wówczas społeczeństwu ukazał się zupełnie nowy człowiek, z nowym programem politycznym, który sam zainteresowany nazywał „rewolucją boliwariańską”¹⁰. Zanim o samym programie, warto nadmienić również, że dziewięć miesięcy po zamachu z lutego zwolennicy Cháveza podjęli kolejną nieudaną próbę przewrotu¹¹, która jednak doprowadziła do burzliwych dyskusji w parlamencie nad bezpieczeństwem kraju i w efekcie do rozłamu w koalicji Punto Fijo, przedterminowych wyborów i uwolnienia Cháveza, co obiecał w czasie kampanii zwycięski kandydat – Rafael Caldera.

Rewolucja boliwariańska Cháveza to program polityczny opierający się zasadniczo na dwóch filarach: antyamerykanizmie i współpracy z wrogami USA w polityce zagranicznej oraz na procesie stopniowych reform w polityce wewnętrznej, mających doprowadzić do budowy ustroju socjalistycznego. Zanim sprecyzuję, iż chodzi tu o autorski rodzaj owego ustroju, nazywany „socjalizmem XXI wieku”, pragnę zwrócić uwagę, że już sama nazwa projektu kryje w sobie pewną nieścisłość. Według klasycznej definicji, którą przytacza M. Bankowicz, rewolucja to proces gwałtowej zmiany nie tylko władzy, ale i porządku społecznego w wyniku masowego zaangażowania ludności, przy użyciu przemocy, którego efektem jest zmiana struktury społecznej w taki sposób, że warstwy do tej pory dyskryminowane stają się nobilitowanymi¹². Rewolucja chawistowska nie przebiegała gwałtownie, dla samej jej realizacji nie zastosowano ani razu przemocy, a udział społeczeństwa był odgórnie zorganizowany, na pewno liczny i znaczący, ale nie masowy. Zgadza się więc tylko przebudowa struktury społecznej, w wyniku której grupą uprzywilejowaną stali się najbiedniejsi. Prowadzić to musi do

⁸ H. Chávez, *op. cit.*

⁹ *4 de febrero de 1992*, www.venezuelatuya.com/historia/4_febrero.htm (dostęp: 07.08.2014).

¹⁰ F. González, *¿Por qué ocurrió el 4 de febrero de 1992?*, <http://questiondigital.com/?p=3202> (dostęp: 07.08.2014).

¹¹ *El 27 de noviembre de 1992: Las Instituciones en Crisis*, www.venezuelatuya.com/historia/27_noviembre_1992.htm (dostęp: 07.08.2014).

¹² M. Bankowicz, *Zamach stanu – studium teoretyczne*, Kraków 2009, s. 55.

dosyć oczywistego wniosku: rewolucja boliwariańska nie była rewolucją. Nie da się ukryć, że w tym kontekście nazewnictwo rewolucyjne przez wiele lat służyło Chávezowi jako chwyt PR-owy, mający na celu stworzyć wrażenie, że ma miejsce historyczna, szeroko zakrojona zmiana, wymagająca od każdego zaangażowania i mobilizacji¹³.

Podobnie docelowy ustrój społeczny, czyli socjalizm XXI wieku, nie ma charakteru rewolucyjnego. W wyniku wprowadzania kolejnych programów społecznych, wąsko nakierowanych na konkretne cele, które w praktyce przyjęły kształt tzw. Misji Boliwariańskich, o czym nieco szerzej jeszcze za chwilę, miał powstać ustrój oparty o kilka zasadniczych fundamentów: socjalistyczną organizację gospodarki; wiodącą rolę demokracji bezpośredniej na szczeblu lokalnym; szeroko definiowaną działalność państwa, mającego być reprezentantem całego narodu i strażnikiem porządku; powszechną mobilizację obywateli nakierowaną na budowę dobrobytu i „wylapywanie” przypadków niesubordynacji¹⁴.

W tych górnolotnie brzmiących hasłach należy dostrzec jednak drugie dno. Organizacja państwa według Cháveza ma wyglądać w taki sposób, aby jak najbardziej została ograniczona rola dotychczasowych posiadaczy, tzn. elit układu Punto Fijo. Przedsiębiorców ma zastąpić znacjonalizowana gospodarka centralnie planowana, urzędników – oddolne inicjatywy obywatelskie, władze lokalne – silne państwo, a praca, tradycyjnie w Ameryce Łacińskiej niepewnych co do lojalności służb mundurowych, ma być wspierana przez coś w rodzaju „straży społecznej”. Z tego powodu myśl społeczna Cháveza ma charakter dyskryminacyjny. W przeciwieństwie jednak do socjalizmu rewolucyjnego nie zakłada odebrania w całości własności dotychczasowej klasie posiadającej, a jedynie marginalizację jej roli.

Chávez, definiując swoją ideologię w kontekście innych koncepcji socjalistycznych, stosował przede wszystkim krytykę i stawianie wyraźnych kontrastów. Na każdym kroku jednoznacznie odcinał się od marksizmu-leninizmu, komunizmu, a także od polityki byłego ZSRR. Wśród źródeł jego inspiracji znalazł się, oprócz Simona Bolívara, także Lew Trocki i jego radykalny program. Warto jednak zauważyć, że objawiał się on głównie w obrębie polityki zagranicznej, gdzie Chávez dążył do stworzenia najpierw ogólnoamerykańskiej, a następnie ogólnoświatowej koalicji przeciwko USA oraz kapitalistycznym organizacjom międzynarodowym, takim jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy czy Bank Światowy, wspierającym szkodliwą – jego zdaniem – działalność Waszyngtonu. Ewidentnie jest to próba zaszczepienia rewolucji także u sąsiadów, co jest w pewnym sensie realizacją trockistowskiego programu rewolucji światowej¹⁵.

¹³ H. Chávez, *op. cit.*

¹⁴ *Idem*, *La Revolución Bolivariana y el Socialismo del siglo XXI*, www.nodo50.org/carlosmarx/spip/article.php3?id_article=51 (dostęp: 07.08.2014).

¹⁵ *Wczoraj przybył tutaj diabeł. Hegemonia albo przetrwanie*, www.lewica.pl/?id=11785 (dostęp: 07.08.2014).

W polityce wewnętrznej nawiązań do tego klasyka komunizmu było dużo mniej. Było za to otwarte poparcie dla demokracji bezpośredniej i wszystkich innych form udziału obywateli w sprawowaniu władzy. I choć przeciwnicy notorycznie zarzucali Chávezowi fałszowanie wyników wyborów i referendum, w rzeczywistości nic takiego mu nie udowodniono, a z kolei praca Rad Gminnych i Kół Boliwariańskich – oddolnych instytucji obywatelskich, powstałych z inicjatywy prezydenta – jest wymiernym dowodem funkcjonowania demokracji w Wenezueli, przynajmniej na szczeblu lokalnym. W związku z tym, klasyfikując socjalizm chavistowski względem innych ideologii lewicowych, należy uznać go za doktrynę bardziej radykalną od socjaldemokracji, mniej zaś od komunizmu.

Ciekawym wyłomem w tym schemacie jest fakt, że Chávez jako jedno ze źródeł inspiracji dla swojej działalności, zwłaszcza w zakresie polityki społecznej, uważał Jezusa Chrystusa, którego nazywał „pierwszym socjalistą w historii”. Niewątpliwie jednak etyka chrześcijańska do myśli lewicowej nie pasuje, a nawiązywanie do Chrystusa przez Cháveza miało jedynie cel propagandowy. Prezydent Wenezueli rozumiał bowiem, że próba budowy socjalizmu w wersji ateistycznej w tak religijnym społeczeństwie nigdy nie zyskałaby szerszego poparcia¹⁶.

Czas przyjrzeć się temu, jak w praktyce wyglądały reformy społeczne administracji Cháveza. Na wstępie należy wyjaśnić, skąd państwo wenezuelskie uzyskiwało pieniądze niezbędne do wprowadzania w życie kolejnych Misji Boliwariańskich. W styczniu 2002 roku, a więc kilka lat po rozpoczęciu kadencji, Chávez doprowadził do przyjęcia nowej ustawy naftowej, która odgórnie nakazywała nacjonalizację tej gałęzi przemysłu tak, aby co najmniej 51% akcji PDVSA (Petróleos de Venezuela S.A.), największej wenezuelskiej spółki naftowej, znalazło się w rękach państwa. W istocie większość misji sfinansowana została z przychodów z tej branży.

Zanim znacjonalizowano pola roponośne, już w lutym 1999 roku rozpoczęła się pierwsza misja. „Plan Bolívar 2000”, bo taką nazwę nosiła, zakładał zaangażowanie 40 tys. wenezuelskich żołnierzy do pomocy najbiedniejszym. Wojskowi roznosili żywność i szczepionki po slumsach, transportowali swoimi maszynami chorych i potrzebujących pomocy do szpitali oraz przeprowadzali akcje edukacyjne, np. z zakresu samoorganizacji zaopatrzenia. Sukces misji skłonił Cháveza do organizacji kolejnych akcji. Z czasem stały się one fundamentem funkcjonowania państwa wenezuelskiego w sferze socjalnej. W chwili śmierci prezydenta prowadzonych było jednocześnie ponad trzydzieści misji tego typu¹⁷.

Warto przyjrzeć się przynajmniej niektórym z nich. Szczególnie szerokim echem odbiła się Misja „Mercal”, w ramach której od 2003 roku w całym kraju powstały setki tysięcy większych i mniejszych supermarketów o tej samej na-

¹⁶ Chávez: *Jesús de Nazaret es el más grande socialista de nuestra Era, Parte 2 de 2*, www.youtube.com/watch?v=kVHV9tFPGOw (dostęp: 07.08.2014).

¹⁷ *Misje Społeczne*, <http://wenezolano.pl/wenezuela/misje-spoeczne> (dostęp: 07.08.2014).

zwie, oferujących podstawowe produkty po nawet 40% niższych cenach niż w zachodnich sieciach na terenie Wenezueli. Dodatkowo w ramach tej samej misji powstało 6000 stołówek dla najbiedniejszych. Szacuje się, że obecnie Mercal i podmioty powiązane z tą siecią stanowią ponad 20% rynku dystrybucji żywności w Wenezueli¹⁸.

Szeroko zakrojone projekty zrealizowano także w zakresie polityki mieszkaniowej. Misje: „13 de Abril”, „Hábitat”, „Mi Casa Bien Equipada”, „Villanueva” oraz „Vivienda” – wspólnie przyczyniły się do budowy i wyposażenia ponad dwóch milionów mieszkań dla najbiedniejszych. Oczywiście, w ramach budowy socjalizmu, całość w oparciu o własność spółdzielczą. Nowo powstające dzielnice oferowały biednym nie tylko mieszkania, ale także podstawową infrastrukturę szkolną, administracyjną i podstawowe obiekty służby zdrowia. Misją objęto nawet sadzenie drzew¹⁹.

Działania w zakresie edukacji i służby zdrowia warto odnotować indywidualnie. Poprawa poziomu wykształcenia w społeczeństwie wenezuelskim miała odbywać się na różnych poziomach, za co odpowiadały osobne misje. „Robinson I” i „Robinson II” miały za zadanie uzupełnić podstawowe braki w piśmiennictwie wśród osób dorosłych i w efekcie pozwolić im ukończyć szkołę podstawową. Udało się w wyniku tego zlikwidować analfabetyzm u ponad dwóch milionów osób. Podobną misją, powiązaną z wykształceniem średnim, była „Ribas”. Dzięki niej edukację ukończyło prawie 500 tysięcy osób. Mogli oni skorzystać następnie z darmowego kształcenia na poziomie akademickim w ramach misji „Sucre”. O jakość szkolnictwa wyższego miały zadbać misje „Alma Mater”, której plan zakładał budowę 28 nowych uniwersytetów, oraz „Ciencia”, która skupiała się na ich wyposażeniu w najnowszy sprzęt i akcesoria naukowe.

Także w zakresie służby zdrowia sporo się działo. Co charakterystyczne, kolejne misje były często kierowane do osób cierpiących na bardzo konkretne schorzenia, przez co fundusze przeznaczane na służbę zdrowia nie marnowały się w morzu potrzeb ubogich Wenezuelczyków. I tak: Misja „Esperanza” skierowana była do cukrzyków; „Milagro” finansowała operacje wzroku dla niewidomych i niedowidzących (przeprowadzono ich prawie milion); Misja „Sonrisa” zapewniała darmową opiekę stomatologiczną dla blisko 10 milionów obywateli.

Ostatnią dziedziną, o której warto wspomnieć, jest szeroko rozumiana interwencja państwa w sprawach szczególnie trudnych. Programy, takie jak „Negra Hipólita”, miały na celu zlokalizowanie najbardziej potrzebujących rodzin i realną pomoc. Przy okazji przeprowadzono bardzo ważną misję „Niños y Niñas del Barrio”, która miała na celu wszelką możliwą opiekę nad dziećmi od 0 do 18 lat, pochodzącymi z dzielnic slumsów. Organizowano im zajęcia edukacyjne

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

i sportowe, dzięki czemu wydatnie zaczął spadać odsetek tych dzieci, które z braku perspektyw parały się działalnością przestępczą bądź sięgały po narkotyki.

Oczywiście, w natłoku misji sprytnie lokowano także programy o charakterze ideologicznym. Były nimi zwłaszcza Misja „Ché Guevara”, w ramach której masowo przeprowadzono szkolenia, gdzie pod przykrywką samokształcenia i rozwoju zawodowego przemycano treści prochawistowskie. Najbardziej polityczną z misji była jednak niewątpliwie Misja „Florentino” zorganizowana w 2004 roku w związku z referendum w sprawie odwołania Cháveza z funkcji prezydenta przed upływem kadencji. Było to coś znacznie bardziej rozbudowanego niż tylko kampania polityczna. Dość powiedzieć, że w dniu referendum w rejonach tradycyjnie prochawistowskich zorganizowano darmowy transport do lokali wyborczych²⁰.

Stworzenie programu Misji Boliwariańskich spowodowało wzrost wydatków na sprawy społeczne w Wenezueli o 314%, co jest ewidentnym zwrotem w kierunku socjalizmu. Warto jednak pamiętać, że w wyniku tych misji wskaźnik ubóstwa spadł o 31%, a skrajnego ubóstwa aż o 72%. Bezrobocie w Wenezueli jest aktualnie najniższe od wielu lat i wynosi około 8%. Spadł też wskaźnik umiERALNOŚCI niemowląt i to aż o 18%²¹.

Mocno niesprawiedliwą oceną byłoby ukazanie tylko pozytywnych działań administracji Cháveza w zakresie polityki socjalnej kierowanej do najuboższych. Równocześnie, wraz ze wzrostem pozycji mieszkańców slumsów, spadało znaczenie klasy średniej i wyższej – dotychczasowych przedsiębiorców i posiadaczy. I nie należy tutaj mówić tylko o odbieraniu im faktycznie rozbudowanych w epoce Punto Fijo przywilejów, ale także o daleko posuniętych wrogich akcjach ze strony rządu w Caracas. Przedstawiciele warstw posiadających niejako z definicji zostali zaklasyfikowani jako wrogowie społeczeństwa. Wielu z nich utraciło swe majątki, czasem do granic niemożności samodzielnego utrzymania rodzin. Wielu z nich zostało także zmuszonych do opuszczenia kraju²².

W takich okolicznościach, przy wydatnym wsparciu Stanów Zjednoczonych, 11 kwietnia 2002 roku siły opozycyjne, reprezentujące interesy starych elit, podjęły próbę przeprowadzenia zamachu stanu. Udało się przejąć budynki administracji rządowej, uwięzić Cháveza i ogłosić powstanie nowego rządu. Puczyści popełnili jednak fatalny błąd, postanawiając zawiesić konstytucję i *de facto* wprowadzić tymczasowe rządy dyktatorskie. To przekonało niemających do tej pory zdania, aby wyjść na ulice razem ze zwolennikami Cháveza w geście solidarności z obalonym prezydentem. Wobec ponad milionowej demonstracji buntownicy zmuszeni byli odpuścić, co umożliwiło Chávezowi powrót do władzy. Po

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Venezuela*, [w:] *The World Factbook*, www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ve.html (dostęp: 07.08.2014).

²² K. Bartley, *The Revolution Will Not Be Televised*, www.youtube.com/watch?v=N716-wN-nlaw (dostęp: 07.08.2014).

zamachu stanu sytuacja klasy średniej i wyższej jeszcze się pogorszyła. Wielu ich przedstawicieli spotkały surowe represje ze strony rządu. Nieudany przewrót zapoczątkował także nową falę emigracji²³.

W tym miejscu pragnę zadać jeszcze jedno pytanie. Jak wiadomo, aktualnie Wenezuela znajduje się w głębokim kryzysie, który destabilizuje kraj i chwieje legitymizacją władzy chawistów. Jak to możliwe, że doszło do takiej sytuacji, skoro obiektywne wskaźniki ekonomiczne przez większą część rządów Cháveza wskazywały na dynamiczny rozwój kraju? Wydaje się, że to nie polityka społeczna i udane misje zadecydowały o tym, że nagle w budowanych z rozmachem supermarketach zaczęło brakować podstawowych produktów. Przyczyn należy doszukiwać się w czynnikach makroekonomicznych. Ustalenie sztywnych, nierynkowych cen produktów, nadmierna nacjonalizacja przemysłu i rolnictwa uczyniły wenezuelską gospodarkę niekonkurencyjną, co w połączeniu z międzynarodową izolacją i antychawistowską polityką Stanów Zjednoczonych zachwiało całym dobrem projektem Cháveza. Nie bez znaczenia jest także to, że z czasem zwolennicy prezydenta na państwowych stanowiskach zaczęli odbiegać od ideałów, które wpisano w projekt rewolucji boliwariańskiej. W kraju znów pojawiła się korupcja, a zachowanie chawistowskich polityków zaczęło do złudzenia przypominać sposób postępowania elit Punto Fijo.

Dodatkowo obecnie Wenezuela boryka się z kryzysem przywództwa. Po śmierci tak charyzmatycznej i wzbudzającej tak skrajne odczucia jednostki, jak Hugo Chávez, nastąpiła epoka – naznaczonego na jego następcę – Nicolasa Maduro, który jednak charyzmą i zdolnościami politycznymi w stopniu bardzo znaczącym odbiega od autora rewolucji boliwariańskiej. Wydaje się, że razem z problemami ekonomicznymi może to zadecydować o upadku rządu chawistów, wobec czego rewolucja boliwariańska może przejść do historii jako kolejny niezrealizowany, lewicowy projekt polityczny.

Podsumowując, pragnę powrócić do tezy głównej. Mimo pewnych niuansów, myśl społeczna Cháveza wpisuje się w zakres doktryny socjalistycznej *sensu largo*, będąc w swych założeniach ideą nieco bardziej radykalną niż socjaldemokracja, jednakże dużo łagodniejszą od wszelkich form komunizmu. Należy podkreślić również, że Chávez idealnie wyczuł zapotrzebowanie społeczne, swój program kierując do warstw skrajnej biedoty i skutecznie przez wiele lat neutralizując opozycyjne zapędy dotychczasowych elit. Niewątpliwie za dzieło życia Cháveza należy uznać Misje Boliwariańskie, które przyczyniły się do poprawy statusu życiowego milionów obywateli Wenezueli i stanowią kontrast względem wielu błędnych decyzji byłego prezydenta z zakresu makroekonomii oraz polityki zagranicznej.

²³ W. Schalk, *Radiografía de una mentira*, www.youtube.com/watch?v=DtD17SuHRkM (dostęp: 07.08.2014).

SUMMARY

The President of Venezuela, Hugo Chávez, who died on March 5, 2013, has left a legacy of his own political thought. Its realisation has changed extensively the shape of Venezuelan society. All social changes under Chávez's rule were conducted in the spirit of socialism in the President of Venezuela's own interpretation. The whole activity of central government was compellingly justified ideologically and therefore it provides a perfect research material on the impact of particular political doctrine on life of individual citizens.

Research shows that there are both positive and negative aspects of implementation of social policy in the spirit of Chavismo. On the one hand, as a result of the changes that were made, life of the poor has become easier. On the other hand, Venezuela in 2014 is in deep recession: inflation is raging and citizens have great difficulty in finding basic goods in stores.

Keywords: Chávez, socialism, chavism

SERGEY EFIMOVICH METELEV

Economic Security as a Scientific Category: Theoretical and Methodological Aspect of Research

Bezpieczeństwo ekonomiczne jako kategoria badawcza: teoretyczny
i metodologiczny aspekt badań

ABSTRAKT

W artykule zostaną omówione problemy dotyczące fenomenu bezpieczeństwa narodowego. Badanie tego zjawiska w aspekcie zarówno teoretycznym, jak i praktycznym jest szczegółowym przedmiotem analizy dokonanej przez autora. We współczesnych warunkach globalizacji ekonomicznej świata oraz integracji państw z międzynarodowym systemem ekonomicznym, pojawiają się problemy bezpieczeństwa narodowego. Poziom rozwoju ekonomicznego państw determinuje ich potencjalne możliwości w zakresie bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo ekonomiczne państw jest zależne od poziomu rozwoju gospodarczego danego kraju i jego regionów. Jest ono gwarantem niezależności ekonomicznej państwa oraz rozwoju warunków społecznych współczesnych społeczeństw.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo narodowe, bezpieczeństwo ekonomiczne, kryteria oceny bezpieczeństwa ekonomicznego, środki do zapewnienia bezpieczeństwa ekonomicznego

The attention of the state and society to questions of the national security protection of Russia became characteristic feature of the beginning of the XXI century that influenced to form scientific approaches for studying this phenomenon in the theory and practice. In turn processes of transformation and reforming of economical and legal bases of the Russian Federation functioning can't but take into account the national security of the state. Besides, globalization of world economy and integration of Russia into the international economic system also bring to the forefront a problem of national security protection of Russia in modern conditions. The external economic factors of national security become priority in

the case of providing economic security of Russia because the level of economic development of the country determines its potential possibilities of protection against external and internal risks.

Economic security of the country depends on the level of national economy development, its competitiveness in the world market. According to the foreign practice, economic security is the guarantor of the state economic independence, promoting social and economic security of society, weakening of social contradictions, increasing of citizens' welfare. In this regard providing economic security of Russia is considered among important national priorities of development of the Russian state and society. It should be added that traditionally economic security is positioned as an important qualitative parameter of economic system of the country, defining by its opportunity and ability to normal functioning and development of a national economy by steady resource provision, to maintenance of a worthy standard of living of the country population and systematic realization of its national interests. Economic security of Russia consists of its regions' economic security. The main principles of economic security conception of Russia are formulated in modern scientific literature. However, questions of providing regional economic security are insufficiently studied, because of many reasons. First, there are specific features of regional development of economy of the Russian Federation territorial subjects, which leave a certain mark on requirements to providing economic security of each separate region and transformation of economic security evaluation criteria. Secondly, there is the lack of uniform universal methodological approach to research the questions of providing economic security at regional level. And, at last, there are certain difficulties in the course of carrying out economic security evaluation of the Russian Federation territorial subjects regarding the solution of the problem about statistical data standardization.

These factors significantly complicate formation of the uniform standards of an economic security evaluation at the level of the Russian Federation territorial subject and development of strategic and operational programs of its providing, considering the peculiarities of regional economic development which have essential impact on purposes, procedures and the actions realized by central and local authorities. Thus, the actuality of the research of the contents and ways of providing economic security of Russia and its regions, and also development of concrete practical recommendations how to increase the level of economic security within creation of security management mechanism for providing and maintenance economic security is becoming obvious.

One of the important national priorities of the Russian Federation at the present stage of the exchange relations development is providing economic security of the country and its regions [1, 2]. According to the Strategy of National Security of the Russian Federation, the concept of national security means "a condition of the personal security, society and the state from internal and external threats which allows

to provide constitutional laws, freedoms, worthy quality and standard of living, the sovereignty, territorial integrity and sustainable development of the Russian Federation, defense and safety of the state” [3]. The structure of national security can be presented in the following view (figure 1) [13, p. 76].

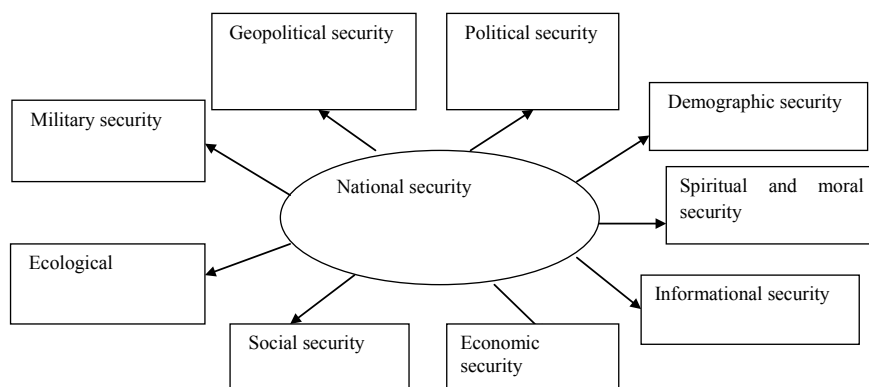


Figure 1. The structure of national security of the Russian Federation

According to the majority of experts, economic security is the most important feature of the structure of the country national security. Actuality of the research both providing economic security and scientific approaches to definition of this concept appeared during transition of Russia to market system and didn't lose the importance of it up to the present. According to the world practice, problems of economic security should be considered in the context of the national security protection of the whole state.

Economic security as a structural component of national security system along with national defence capability, social security and protection against ecological disasters is directed on neutralization of threats of the country growth and development. Thus all directions are interconnected and they complement each other (Figure 2) [27, p. 196].

Economic security as an economic category is relatively began to use recently in domestic economic literature that is caused by absence of identical concept in foreign economic science where it is accepted to apply the term “national security”. According to V.V. Morunov, the methodology of definition the category “economic security” in Russia differs from the meaning of this expression abroad [25, p. 102]. As it is mentioned above, economic threats of Russia development, appeared during market transformations in economy of the 1990th, put in the forefront the need of research of theoretical and methodological and applied aspects of providing economic security of the country. Macroeconomic conditions, in which approaches of theoretical understanding of this problem were formed and developed, effected on the genesis of category content of economic security [25, p. 102].

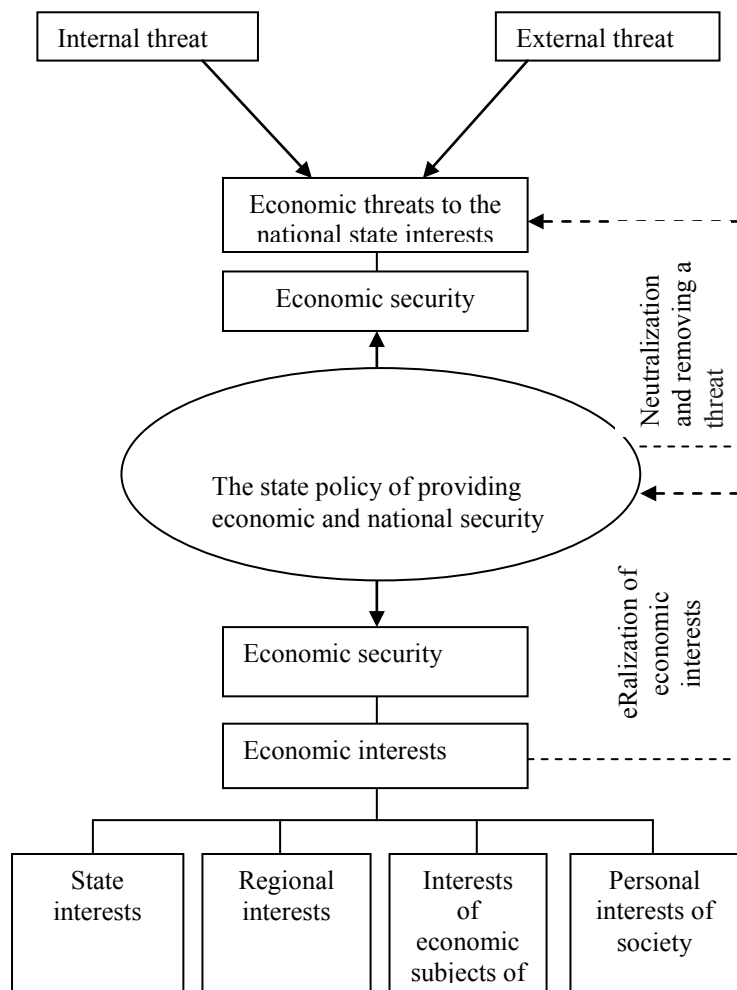


Figure 2. The category content of "economic security"

The concept of economic security is rather structured, and all elements of this system are closely connected each other. It is possible to examine this conception according two criteria: spacial and social directed (figure 3) [27, p. 79]. Besides, interaction of economic security elements leads to formation of the difficult multilevel system including such structural elements, as: economic independence, stability of national economy, ability to self-development and progress [27, p. 197]. In turn Y.U. Radyukova and I.N. Shamayev stress the following components of economic security forming hierarchical system [27, p. 198]:

- the macroeconomic – economic security (economic security of national economy),

- the mesoeconomic – economic security of regions and branches,
- the microeconomic – economic security of the enterprises (firms) and households.

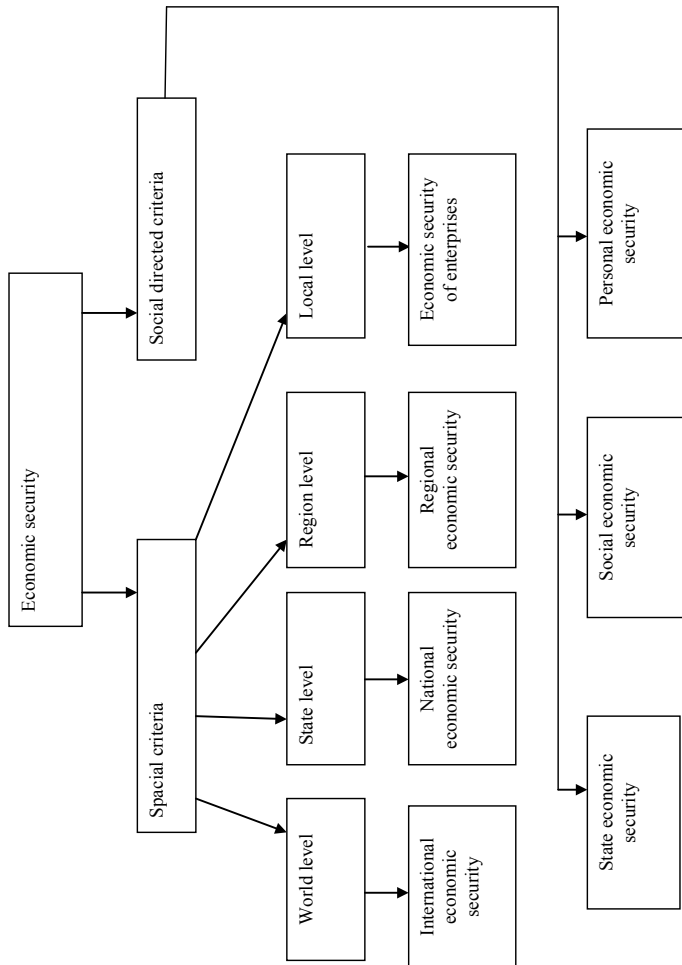


Figure 3. Economic security criteria

The multidimensionality and complexity of this phenomenon in the Russian science and practice caused the existence of a number of different approaches to the treatment of the definition “economic security” (table 1).

Table 1. Modern approaches to the definition “economic security”

Author	Definition
M.V. Belskyh	Qualitative state of the country economy, which it is desirable to keep or to develop in progressing scales from the point of view of the society [8, p. 22].
V.H. Tsukanov	Opportunity and readiness of economy to provide worthy living conditions and developments of the personality, social and economic and military-political stability of society and the state, to resist to the influence of internal and external threats [31, p. 31].
L.P. Goncharenko, etc.	The most important qualitative characteristic of economic system, defining its ability to support normal conditions of the population activity, steady providing with resources of development of national economy, and also consecutive realization of Russia national interests [34, p. 18].
G.V.Vechkanov	The economic category, characterizing such state of the economy at which are provided sustained economic growth, optimum satisfaction of public requirements, rational management, protection of economic interests at national and international levels. Economic security is the most important component of national security, its material base which provides economic, socio-political and military stability in the conditions of the influence of adverse factors [32, p. 27].
V.K. Senchagov	The set of conditions and factors providing independence of national economy, its stability and ability to continuous updating and self-improvement [33, p. 39]. The state of the economy and power institutes at which it is provided the guaranteed protection of national interests, a social orientation of policy, sufficient defensive potential even under adverse conditions of development of internal and external processes [30, p. 36].
V.F. Latypov	The characteristic of a national economic complex and its components from the point of view of its ability to progressing development on the way of the steady growth of welfare of all segments of the population, in the conditions of social and economic stability and the effective international cooperation directed on the positive solution of internal and external problems, creating threats to vital interests of society [17, p. 178].
E.I. Levina, E.V. Gatina, K.S. Golubev	The characteristic of the national economy functioning, expressing its ability: to create and support favorable living conditions for people; to provide a stable and sustainable development of national economy; to react correctly to arising adverse factors and conditions; to neutralize operating threats to the population's welfare and to the national economy [18, p. 151].
N.V. Dementiev	The state of the economy at which it is provided the effective satisfaction of public requirements on the national, the international levels, and thus is fully provided protection against negative impacts and harming an economic complex of the country [13, p. 78].

N.M. Kalinina	The ability, opportunity and readiness of economy (economic system) on the basis of effective management to provide stability and sustained economic growth, satisfaction of society's requirements and protection of national interests in various spheres from internal and external threats [14, p. 17].
I.Y. Bogdanov	The state of the country economy, which, at first, in volume and structural parameters is enough for providing an existing statehood, its independent of external pressure political and social and economic development; second, it is capable to support the level of the legal income providing to absolute majority of the population welfare, conforming to the standards of civilized countries [25, p. 103].
S.E. Metelev	The scientific economic category providing existence of abilities, opportunities and readiness of national economy to guarantee social stability and economic development of the country in a context of the most effective satisfaction of society's requirements and protection of the state's interests in various areas against internal and external threats [21, p. 77].
T.E. Kochergina	Such condition of economic system at which it has opportunity to reproduce itself according to purposes in invariable scales, with constant quantitative and qualitative characteristics [9, p. 38].
I.S. Tsypin, V.R. Vesnin	Such functioning condition of community (from a separate family to the whole mankind) which provides invulnerability and independence of realization of its economic interests in relation to possible threats and negative consequences [16, p. 47].
A.P. Gradov	The state of national economy providing satisfaction of the vital needs of the country in material benefits irrespective of emergence in world economic system or within the country of socio-political, economic or ecological circumstances of insuperable force [with 12, p. 227].
D.V. Gordienko	Condition of national economy security from external and internal threats at which it is capable to provide forward development of society, its economic and socio-political stability in the conditions of existence of adverse external and internal factors [26, p. 44].
A.I. Illarionov	Such combination of economic, political and legal conditions which provides in long-term prospect production of the maximum quantity of economic resources per capita in the most effective way [15, p. 29].
L.I. Abalkin	The set of conditions and the factors providing independence of national economy, its stability, ability to renewal and self-improvement [32, p. 27].
S.A. Afontsev	Resistance of national economic system to endogenous and exogenous shocks of the economic or political origin, appearing in its ability to neutralize potential sources of negative shocks and to minimize the damage connected with real shocks [24, p. 62].
B.A. Rayzberg	The conditions created by the state, guaranteeing prevention of drawing to the country economy irreparable injury from internal and external economic threats [10, p. 5].

O.A. Grunin, A.D. Makarov, A.S. Skaridov O.A. Safonov	The material basis of national security guaranteeing sustainable, stable development of the country, and its independence [28, p. 3].
V.V. Morunov	A certain state of the economy at which in the conditions of economic (internal and external) sovereignty and existence of the competitive environment by subjects of the economic relations (including governing bodies and managing subjects) it is provided the steady (constant) economic growth and the whole sustainable development of economy, and, as a result, follows: the optimum satisfaction of the personality, society and the state needs, rational economy management, and also it is provided: protection of economic interests (at national and international levels), security from internal and external threats, and influence of negative factors, integrity of economic space [25, p. 105].

Systematizing the definitions of the concept “economic security” given above as scientific category within this research it is necessary to specify its essence and the contents. So, economic security represents the scientific economic category providing existence of abilities, opportunities and readiness of national economy to guarantee social stability and economic development of the country in a context of the most effective satisfaction of society’s requirements and protection of the state’s interests in various areas against internal and external threats. It should be noted especially connection of economic security with concepts of stability and development (economic growth), as the lack of economy stable development involves essential reduction of its survival opportunities, low resilience to internal and external threats. In turn, stability as the significant characteristic of economic system defines degree of durability and reliability of its components, system communications, and ability to stand against to internal and external threats. The directions of providing economic security at federal and regional levels are shown in table 2 [1; 3–6; 11, p. 17; 19, p. 151–152; 20, p. 98; 22, p. 224; 23, p. 27; 29, p. 36; 33, p. 526–527].

Table 2. Economic security measures

Key measure	Level of management	
	Federal	Regional
Information and analysis measures		
1. Monitoring of vulnerability of economic interests.	Monitoring of threats to the Russian Federation economic interests.	Monitoring of levels of social and economic development of regions (territorial subjects of the Russian Federation).
2. Current and predictive valuation of economic development.	Indicators system of valuation of the Russian Federation economic development.	Indicators system of valuation of the region economic development (territorial subject of the Russian Federation).

Regulative influence measures		
1. Improvement of regulatory legal base and carrying out institutional transformations.	Adoption of federal laws, codes, the Russian President Decrees, Regulations of the Government of the Russian Federation, etc.	Adoption of laws, regulations of legislative and executive power of territorial subjects of the Russian Federation within its competence.
2. Elimination of crisis tendencies.	In the whole country, in separate branches, regions.	In the region, the cities, at the enterprises within its competence.
Direct acting measures		
1. Programs of recovery from the crisis.	The Russian Federation.	Region (territorial subject of the Russian Federation).
2. State regulation of regional development.	Development and realization of target programs of social and economic development of regions.	Participation in realization of federal target programs of social and economic development of regions and employment of extrabudgetary funds.
3. Counteraction to the threats to the country interests.	Improvement of a financial system, lobbying of interests of domestic producer in the international market, alignment at the level of a maximum of extent of regional economic development.	Increase of economic, social and budgetary efficiency of the region management (territorial subject of the Russian Federation).

In modern economic conditions prime importance is paid for problems of providing economic security at the level of territorial subjects of the Russian Federation within the development of the concept of the country national unity.

Summarizing the work material, it is possible to say that in modern science economic security represents the scientific economic category providing existence of abilities, opportunities and readiness of national economy to guarantee social stability and economic development of the country in a context of the most effective satisfaction of society's requirements and protection of the state interests in various areas against internal and external threats. One of the conditions of effective progress of domestic economy and also providing economic security of the Russian Federation, is the Strategy of the Russian Federation national security till 2020, developed by the Government of the Russian Federation as an officially certain system of national priorities, purposes and measures in domestic and foreign policy, defining a condition of national security and level of a sustainable development of Russia in long-term prospect.

REFERENCES

- The federal law of 28.12.2010 No. 390-FZ "About safety" [An electronic resource]//Legal reference system "Consultant Plus". – Access mode: www/URL: [http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=LAW; n=108546; fld=134; dst=100128; rnd=0.5669549799058586](http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=108546;fld=134;dst=100128;rnd=0.5669549799058586).
- The law of the Russian Federation of 21.07.1993 No. 5485-1 "About the state secret" (an edition of 08.11.2011) [An electronic resource]//Legal reference system "Consultant Plus". – Access mode: www/URL: [http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=LAW; n=121414](http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=121414).
- The decree of the Russian President of 12.05.2009 No. 537 "About the strategy of the Russian Federation national safety till 2020" [An electronic resource]//Legal reference system "Consultant Plus". – Access mode: www/URL: [http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=LAW; n=87685; fld=134; dst=100013; rnd=0.6801035541575402](http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=87685;fld=134;dst=100013;rnd=0.6801035541575402).
- The decree of the Russian President of 29.04.1996 No. 608 "About the state strategy of the Russian Federation economic security" [An electronic resource] //Legal reference system "Consultant Plus". – Access mode: www/URL: [http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=LAW; n=92725](http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=92725).
- Doctrine of the Russian Federation information security (confirmed by the Russian President of 09.09.2000 No. Pr-1895) [Electronic resource]//Legal reference system "Consultant Plus". – Access mode: www/URL: [http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=LAW; n=28679](http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=28679).
- "The concept of the state migration policy of the Russian Federation for the period till 2025" (confirmed by the Russian President of 13.06.2012) [An electronic resource]//The Information legal portal "Garant". – Access mode: www/URL: <http://www.garant.ru/hotlaw/federal/402320>.
- Antropova T.G. Modern problems of economic growth and economic security of Russia [Text]/T.G. Antropova. – Kazan Science. 2013. – No. 4. – P. 24–27.
- Belsky M. Institutional bases of ensuring economic safety of Russia [Text]/M.V. Belsky//Graduate Student and Competitor. – 2006. – No. 3. – P. 21–25.
- Bogomolov V.A. Economic security [Electronic resource]: study guide/Bogomolov V.A., Eriashvili N.D., Barikayev E.N., editor. Bogomolov V.A. – Electron. text data. – M.: UNITI-DANA, 2012. – 259 p. – Access mode: www.iprbookshop.ru/15503. – EBS "IPRbooks", according to the password.
- Burov V.U. Theoretical bases of research of the category "economic security" [Text]/V.U. Burov P. A. Kisloshchayev//Vestnik of Transbaikalian State University. – 2011. – No. 10. – P. 3–7.
- Grebenik V.V. Management of economic security of the region as element of providing economic security of the state of [Text]/V.V. Grebenik, A.P. Pavlov// Internet Magazine of Science. – 2012. – No. 3. – P. 17.
- Davidenko I.V. The analysis of theoretical approaches to definition of the concept "economic security" [Text]/I.V. Davidenko//Business. Education. Right. Vestnik of the Volgograd Business Institute. – 2012. – No. 2. – P. 226–230.
- Dementiev N.V. Economic security in the structure of modern Russia national security [Text]/N.V. Dementiev//The Social and Economic Phenomena and Processes. – 2011. – No. 5–6. – P. 76–82.
- Kalinin N.M. Economic security of the region: essence, threats and measures of providing [Text]/Siberian Trade and Economic Magazine. – 2010. – No. 10. – P. 16–22.
- Kostin V.I. The national security of modern Russia. Economic and sociocultural aspects of [Text]/V.I. Kostin, A.V. Kostina. – M.: Librokom, 2013. – P. 344.
- Kuznetsova E.I. Economic security and competitiveness [An electronic resource]: Monograph/Kuznetsova E.I. – Electron. text data. – M.: UNITI-DANA, 2012. – 239 p. – Access mode: www.iprbookshop.ru/15502. – EBS "IPRbooks", according to the password.
- Latypov V.F. Economic security of the Russian Federation as actual basis of national security [Text]/V.F. Latypov//Vestnik of the St. Petersburg Military University. – 2012. – T. 53. No. 1. – P. 177–183.

- Levina E.I. Economic security and the analysis of its main indicators (on the example of the Kemerovo and Omsk regions) [Text]/E.I. Levina, E.V. Gatina//Vestnik of the Kuzbass State Technical University. – 2013. – No. 1 (95). – P. 151–155.
- Maksimov S.N. Public administration in the sphere of economic security: [Text]/S.N. Maksimov. – M.: SEI HPE Moscow Psychological and Social University, 2013. – 384 p.
- Metelev S.E. National security and priorities of Russia development: social and economic and legal aspects: monograph [Text]/S.E. Metelev. – Omsk: publisher OI RSUET, 2006. – 223 p.
- Metelev S.E. Management of economic security: study guide [Text]/S.E. Metelev. – Omsk: publisher OI RSUET, 2006. – 219 p.
- Metelev S.E. Economic and environmental problems in the changing world: collective monograph [Text]/S.E. Metelev. – Spb: NPK “Rost”, 2010. – 326 p.
- Metelev S.E. Methodological aspects of threats of national security [Text]/S.E. Metelev//Vlast. – 2011. – No. 2. – P. 26–30.
- Modernization and Russia economic security [Text]/under the editorship of N.Y. Petrakov. – M.: Pub. House “Finance and Credit”, 2009. – 514 p.
- Morunov V.V. To the question of category “economic security” definition in modern economic literature [Text]/V.V. Morunov. – Actual Problems of Humanitarian and Natural Sciences. – 2013. – No. 1. – P. 102–105.
- Nazarov A.U. Economic security – a problem of the present [Text]/A.U. Nazarov//Science and Society. – 2011. – No. 3. – P. 44–46.
- Radyukova Y.U. Economic security of the country as multilevel system of elements and relations [Text]/Y.U. Radyukova, I.N. Shamayev//Social and Economic Phenomena and Processes. – 2011. – No. 1–2. – P. 194–198.
- Safonov O.A. Definition and structure of financial and legal means providing economic security [Text]/O.A. Safonov//Financial Right. – 2010. – No. 6. – P. 2–6.
- Seletkov S.N. Economic security of the state [An electronic resource]: study guide/S.N. Seletkov – the Electron. text data. – M.: Euroasian Open Institute, 2010. – 70 p. – Access mode: www.iprbookshop.ru/11131. – EBS “IPRbooks”, according to the password.
- Senchagov V. How to provide economic safety in Russia [Text]/V. Senchagov//The Russian Federation Today. – 2008. – No. 6. – P. 36–37.
- Tsukanov V.H. Economic security: essence, factors of influence and methods of providing [Text]/V.H. Tsukanov. – Chelyabinsk: Chelyabinsk Published House, 2008. – 443 p.
- Sheveleva O.B. Economic security of the country: genesis of concept [Text]/O.B. Sheveleva, E.A. Kalashnikov//Reputatsiologia. – 2013. – No. 1–2 (23–24). – P. 26–30.

SUMMARY

This article is devoted to the problems of providing economic security in the Russian Federation. Methodological approaches to research of economic security characteristics as an economic category are considered in this article as independent scientific fields. The special attention is paid to the analysis of scientific definitions of economic security within each of methodological approaches. The definition “economic security” is concretized on the basis of differentiation this definition from a methodological position of the research. The analysis of economic security evaluation criteria is carried out, and also measures to its providing for Russia are systematized at the federal, the regional and the local levels.

Keywords: national security, economic security, economic security evaluation criteria, measures to providing economic security

MAŁGORZATA STEĆ

Edukacja społeczno-moralna młodzieży a nauczanie etyki

Social and Moral Education of Young People and the Teaching of Ethics

ABSTRAKT

Artykuł jest próbą wykazania, że w ramach przedmiotu etyka kreowane są w największym stopniu pozytywne doświadczenia edukacyjne, mające wpływ na rozwój społeczno-moralny młodzieży. Podczas lekcji etyki, prowadzonych we właściwym paradygmacie (progresywizm, podejście poznawczo-rozwojowe, idea *mentoringu*), kształtowane są cechy, postawy i kompetencje młodzieży przekładające się na osobowy rozwój. Wśród umiejętności i cech kształtowanych podczas lekcji etyki wyróżnić można: świadomość własnej tożsamości, umiejętność budowania relacji dialogicznej, kompetencję komunikacyjną, myślenie krytyczne oraz odwagę wyboru zgodnych z „Ja” wartości moralnych. Otwartość postawy nauczyciela etyki, który przyjmuje rolę *mentora*, a więc przewodnika i doradcy osobistego, może przełożyć się na poprawę jakości wychowania do wartości w polskich szkołach.

Słowa kluczowe: etyka, rozwój, moralność, tożsamość, myślenie krytyczne, kompetencje komunikacyjne, wybór wartości, mentoring, progresywizm, podejście poznawczo-rozwojowe, pedagogika charakteru

WPROWADZENIE – EDUKACJA A KRYZYS WARTOŚCI

W dzisiejszych czasach coraz bardziej widoczny staje się kryzys wartości i autorytetów, który obejmuje zakresem swojego oddziaływania zwłaszcza pokolenie dorastających ludzi. Przez wzgląd na specyfikę okresu rozwojowego, w którym znajdują się adolescenty, stanowią oni grupę najbardziej podatną na niekorzystne wpływy środowiskowe i społeczne. Powszechnie dający się zaobserwować kryzys aksjologiczny o nierozwojowym charakterze, jakiego doświadczają na co dzień młodzi ludzie, jest wynikiem zwłaszcza konsumpcyjnego stylu życia promowanego przez środki masowego przekazu (telewizję, Internet), ale też

kryzysu wewnątrz systemu edukacji, który generuje negatywne doświadczenia edukacyjne. W ślad za tą konstatacją podąża wyraźnie zaznaczająca się ekspozycja szkodliwego dla młodego człowieka, a jakże mocno promowanego medialnie i popkulturowo, sposobu funkcjonowania opartego na zdehumanizowanych i chaotycznych wzorcach oraz pseudowartościach (status materialny, nowość, bycie modnym, itp.). W pewnym sensie skutecznie symulują one kanony wartości tworzące dotychczasowe fundamenty kultury i moralności. Ich atrakcyjność, wspierana przez wszechobecny relatywizm, znajduje im szerokie grono odbiorców i orędowników wśród dorastającego pokolenia. Równie wątpliwej stymulacji podlegają podstawy kooperacji w ramach życia społecznego i obywatelskiego, czego świadectwem jest rozluźnienie więzi międzyludzkich oraz wyraźny kryzys kompetencji interpersonalnych i komunikacyjnych, będących podstawą porozumienia pomiędzy ludźmi. Możliwość przyjmowania postawy ambiwalentnej wobec powinności obywatelskich, uzasadniona rzekomą potrzebą indywidualizacji, skutkuje obojętnością wobec sytuacji społeczno-politycznej i wycofaniem się z uczestnictwa w życiu publicznym i dobru wspólnym. Częstokroć towarzyszy temu niewydolne wychowawczo środowisko rodzinne, które w nieświadomy sposób wspiera opisane powyżej negatywne tendencje. Wyrażna modyfikacja struktury systemu rodzinnego, a także względy ekonomiczne, jakie nie pozostają bez wpływu na przestrzeń rozwoju młodych ludzi w rodzinie, powodują, że młodzież zostaje pozbawiona punktu oparcia.

W obliczu zachodzących zmian system edukacji, którego celem jest wspomaganie rozwoju młodzieży, staje przed bezwzględną koniecznością przeformułowania celów wychowawczych i kreowania doświadczeń edukacyjnych bardziej adekwatnych do współczesnych potrzeb adolescentów, a jednocześnie wspartych pozytywnymi oddziaływaniami dydaktyczno-wychowawczymi. Florian Znaniecki w odniesieniu do instytucji nauczania szkolnego postulował wiele lat temu prowadzenie rozmyślnej działalności wychowawczej¹. Powstaje zatem pytanie o to, w jaki sposób projektować taką działalność dzisiaj. Klasyczna metodologia przekazywania wiedzy i wspierania rozwoju poznawczego oraz społeczno-moralnego dzieci i młodzieży, oparta o bazujące na idei wolności podejście romantyczne do edukacji lub asocjacionistyczną teorię transmisji kulturowej, przestała pełnić rolę dyskursu mogącego rościć sobie dotychczasowe prawa do kreowania wzorcowego procesu nauczania i wychowania.

Paradygmat romantyczny postuluje za Janem Jakubem Rousseau, że rozwój ma charakter wolny, naturalny i to jego prawidłowości powinny wyznaczać zakres oddziaływań wychowawczych, a nie odwrotnie². Rousseau opisał podejście

¹ Por. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1: *Wychowujące społeczeństwo*, t. 2: *Urabianie osoby wychowanka*, Warszawa 2001, s. 53.

² Por. J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, Wrocław 1995, *passim*.

do rozwijającego się ucznia jako autonomicznej jednostki, której nie można krępować działaniami, na które ona sama by się nie zgodziła lub które są sprzeczne z jej naturą. Rousseau chodziło o minimalny wymiar interwencji wychowawcy w proces rozwoju osoby wychowywanego. Jedyna w pełni uprawniona możliwość wpływu wychowawcy na wychowanka miałyby się ograniczać do zapewnienia odpowiednich dla rozwoju warunków, a więc strukturalizacji środowiska wychowawczego w zależności od naturalnych potrzeb rozwojowych, z uwzględnieniem eliminacji możliwie jak największej liczby czynników zagrażających. Dziś określilibyśmy takie podejście mianem wychowania liberalnego lub wychowania bezstresowego³.

Teoria transmisji kulturowej, jako kolejny przykład klasycznego podejścia do wychowania, bazuje na nauczaniu, a nie aktywnym uczeniu się, za którego przebieg odpowiada uczeń i indywidualna struktura jego potrzeb. Przedmiotem nauczania w ramach tej teorii są treści kulturowe, zaś nauczany jest w dużej mierze „urabiany” według obowiązującego wzorca po to, by jak najlepiej zaadaptował się do obowiązującej w danym czasie kultury. Adaptacja jest więc wypadkową kształtowania charakteru wychowanka w celu jego ulepszenia. Kryteria postępu w zakresie tego procesu wyznaczają czynniki społeczno-kulturowe. Za twórcę tego podejścia uznaje się zwolennika nauczania wychowującego i zarazem twórcę pedagogiki naukowej – Johanna Friedricha Herbart⁴. W związku z obowiązującymi w tym podejściu dyrektywami, zależnymi od nauczyciela oraz środowiska edukacyjnego oraz stosunkowo niskim poziomem wolności pozostawionym wychowankom, ujęcie to ma charakter autorytarny (autokratyczny). Brytyjski pedagog Aleksander Sutherland Nill – krytyk autorytaryzmu pedagogicznego – uważał, że tego rodzaju podejście nie leży w interesie wychowanka i redukuje jego osobę do przedmiotu formowania za pośrednictwem zaprojektowanych odgórnie oddziaływań dydaktyczno-wychowawczych. Nill twierdził, że to szkoła powinna przystosować się do ucznia, a nie uczeń do szkoły. W innym przypadku wychowanie staje się wymuszaniem nienaturalnych zmian i nie prowadzi do prawdziwego rozwoju jednostki⁵.

Trudno argumentować za pozytywnym obrazem systemu edukacji budowanym w oparciu o zestaw niesprawdzających się już w życiu dyrektyw, które wzajemnie się wykluczają. Ani nadmierna wolność w procesie wychowywania, ani też dyrektywność nie może sprostać wymogom dzisiejszej, bardzo złożonej rzeczywistości edukacyjnej. Zmiany, jakie zaszły w ostatnich latach, objęły swoim zasięgiem uczniów, nie pozostały bez wpływu także na samych nauczycieli wychowawców. Edukatorzy utracili dawną pozycję, zaś nowe wyzwania nie zawsze pozwalają im na rozwinięcie kompetencji niezbędnych do radzenia sobie w warunkach określo-

³ Por. A. Król, *Czym jest bezstresowe wychowanie*, „Buski Kwartalnik Edukacyjny” 2013, nr 43, s. 11–12.

⁴ Por. N. Hilgenheger, *John Friedrich Herbart*, “Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education” 1993, Vol. XXIII, No. 3/4, s. 649–664.

⁵ Por. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, *Pedagogika*, Warszawa 2003, s. 11–12.

nych przez współczesne realia. Obecnie nauczający musi, już nie tylko jako autor, ale nade wszystko jako lider – rywalizować lub współpracować z technologią informacyjną, jako wychowawca i mentor – odpowiadać na potrzeby do tej pory obce młodemu pokoleniu, a jednocześnie jako tutor – podawać wiedzę w interesujący i kreatywny sposób (metody aktywne, aktywizujące, problemowe, praca metodą projektu, itp.). Wielu nauczycieli nie jest w stanie sprostać tak złożonemu zadaniu i zarazem wyzwaniu edukacyjnemu z uwagi na przekonanie o słuszności stosowania (dotychczas sprawdzających się) klasycznych metod nauczania oraz towarzyszącą temu nieelastyczność samej podstawy programowej. Nauczanie w oparciu o metody testowe, brak czasu na adekwatny zakres oddziaływań wychowawczych zrównoważonych w stosunku do oddziaływań dydaktycznych, a także brak dostosowanej do potrzeb młodzieży metodyki postępowania w zakresie wychowania stawiającego sobie za cel rozwój społeczno-moralny, skutkuje obecnością poważnych deficytów rozwojowych młodych ludzi rozpoczynających kolejne etapy edukacji bądź nawet karierę zawodową. Rezultatem takiego stanu rzeczy jest przyjęcie przez młodych ludzi destrukcyjnego stylu bycia. Często dzieje się tak za pośrednictwem nagromadzenia mechanizmów obronnych w odpowiedzi na poważną frustrację potrzeb rozwojowych. Czasami jest to forma ucieczki i desperackiego poszukiwania poczucia bezpieczeństwa i przynależności⁶. Brak właściwie rozumianego poczucia bezpieczeństwa oraz przynależności powoduje zanik świadomości adekwatnego osadzenia w świecie. Związany z tym negatywny kryzys tożsamości skutkuje ucieczką młodych ludzi od rzeczywistości – w świat wirtualny (gry, portale społecznościowe, zjawiska związane z dostępem do Internetu), używki (alkohol, narkotyki, itp.). Czasami ucieczka nie ma szansy powodzenia ze względu na specyficzną dla rozwoju kruchość odporności psychicznej i niestabilność tożsamości. Skutki takiego stanu rzeczy są co najmniej niepokojące. Jak podaje WHO: jeden na dziesięciu młodych ludzi w wieku gimnazjalnym i ponadgimnazjalnym zapada na różnego rodzaju choroby psychiczne (w tym depresję, która – częstokroć niezauważona – jest jednym z czynników popychających młodych ludzi do samobójstwa). Okazuje się także, że swój niechlubny udział mają w tym nauczyciele. Jak zauważa Philip Zimbardo z Uniwersytetu Stanford, wrogiem są ci nauczyciele, którzy swoją postawą powodują, że uczniowie czują się gorsi i zamykają się w sobie. Okazuje się, że milion polskich uczniów cierpi lub będzie cierpiało na zaburzenia depresyjne, a więc co czwarty uczeń. Te zatrważające dane potwierdza Tomasz Wolańczyk, krajowy konsultant w dziedzinie psychiatrii dzieci i młodzieży⁷.

⁶ Por. E. Nerwińska, *Psychospołeczne uwarunkowania bezpieczeństwa w szkole*, Warszawa 2012, *passim*.

⁷ Por. S. Cybruch, *Polska szkoła niszczy zdrowie dzieci? Co czwarty polski uczeń z depresją*, www.wiadomosci24.pl/artykul/polska_szkola_niszczy_zdrowie_dzieci_co_czwarty_uczen_z_depresja_280588.html (data dostępu: 11.06.2014).

POTRZEBA WYCHOWANIA SPOŁECZNO-MORALNEGO A NAUCZANIE ETYKI

Efektywny rozwój społeczno-moralny młodzieży, stanowiący nie tylko psychologiczny bufor ochronny, ale też zestaw kompetencji do adekwatnego radzenia sobie we współczesnym świecie, zależy od oddziaływań dydaktyczno-wychowawczych utrzymanych w paradygmacie poznawczo-rozwojowym. Jest to jedno z nielicznych podejść opartych na postulacie integracji doświadczeń edukacyjnych z prawidłowościami rozwoju ucznia, zwłaszcza w aspekcie poznawczym, umożliwiającym rozumienie i stymulację rozwoju osobowego jednostki.

Nauczanie etyki zdaje się być najlepszym środowiskiem do pełnej kreacji pozytywnych doświadczeń edukacyjnych, mających wpływ na progres w rozwoju osobowości, zwłaszcza w sensie moralnej sfery osobowości. Nie zmienia to faktu, że inne lekcje przedmiotowe w ramach realizacji programów nauczania również mogą aplikować założenia postulatu rozwoju jako celu wychowania. Jest to główna idea progresywizmu pedagogicznego zapoczątkowanego przez myśl Johna Deweya, zgodna z podejściem poznawczo-rozwojowym, które w myśl założenia o logice rozwoju zadowalająco łączy teorię rozwoju z racjonalną filozofią etyczną rozwoju. Innymi słowy, jest to pogląd stawiający za cel edukacji stymulację osobowej zmiany⁸. Należy podkreślić, że przedłożone założenia, mimo iż omawiane tu tylko w oparciu o nauczanie etyki, zakładają możliwość aplikacji wniosków również do zakresu nauczania innych przedmiotów. Komunikacja wartości odbywa się bowiem nie tylko na lekcjach przedmiotu etyka – powinna stanowić wzorzec pedagogiczny także dla wszystkich nauczycieli wychowawców.

ETYKA JAKO WSPIERANIE ROZWOJU

Etyka to przede wszystkim miejsce dla rozwoju. Dla młodego człowieka możliwość wypowiedzenia się rozpoczynającego się od „Ja” to nic innego, jak asumpt do budowania tożsamości i adekwatnego poczucia własnej wartości. „Ja” stanowi zatem cel edukacji społeczno-moralnej. Już Lawrence Kohlberg (wcześniej: Jean Piaget) wskazywał na nadrzędną kategorię „rozwoju ego”, czego elementami/etapami pozostają rozwój poznawczy i moralny⁹. Innymi słowy, można to nazwać wspieraniem wartości rozwoju osoby młodego człowieka. Nauczyciel jako moralny mentor nie może ani nakazać myślenia w określony sposób, ani też go zabronić; nawet sugerowanie określonego

⁸ Por. L. Kohlberg, R. Mayer, *Rozwój jako cel wychowania*, Toruń 1990, s. 1–3.

⁹ *Ibidem*, s. 67–71.

stanowiska nie powinno przekraczać nigdy ram rzeczowej argumentacji za ewidentnie właściwszym sposobem myślenia w danej sytuacji. Pozostawienie młodemu człowiekowi wolności wyboru, przy jednoczesnym okazaniu mu wsparcia rozwojowego w warunkach bezpieczeństwa i aprobaty, stymuluje myślenie i buduje poczucie własnej wartości.

Drugim rodzajem działania, jaki powinien być silnie zaakcentowany w ramach podejmowania się jakichkolwiek praktyk wychowawczych przez nauczyciela etyki, jest doprowadzanie do stanu, w którym „Ja” musi skonfrontować się z „Ty”. Dopiero na kanwie relacji dialogicznej pomiędzy „Ja” i „Ty” powstaje „My” jako wyjściowa figura wszelkich działań społecznych. Chodzi zatem o kształtowanie kompetencji społecznych, a szerzej – uspołecznianie, co w pełni realizuje założenia o rozwoju społeczno-moralnym i demokratycznym młodzieży. Miejsce na dyskusję i komunikację wartości, jakim jest przestrzeń nauczania etyki w szkole, to także *locus* interpersonalnej praktyki komunikacyjnej.

W dobie ewaluacji testowej, rozliczania z punktów i skwantowanej podstawy programowej, postawienie sobie za kolejny cel do zrealizowania przez nauczyciela etyki rozwoju kompetencji interpersonalnych i komunikacyjnych, to ważna motywacja do wdrażania określonych oddziaływań wychowawczych. Nauczyciel, będący zarazem mentorem, podąża za uczniem z praktycznym zasobem narzędzi komunikacyjnych, odpowiadającym jego potrzebom w sferze interpersonalnej. Chodzi między innymi o właściwe z rozwojowego punktu widzenia narzędzia argumentacji. Liczy się bowiem umiejętność wypowiedzenia swojego zdania z pozycji „Ja”, z jednoczesnym szacunkiem do „Ty”. Celem jest uargumentowanie wypowiedziane słowami kogoś ważnego, kogoś, kto dysponuje taką samą mocą osobistej racji, jak nauczyciel czy kolega/koleżanka i nie musi się obawiać, że za bycie „za karą śmierci” lub „przeciwko aborcji” spotka go wykluczenie, napiętnowanie lub ośmieszenie. Jednocześnie musi temu towarzyszyć świadomość, że również „Ja” nie mogą wykluczyć jakiegoś innego „Ty” za jego osobiste zdanie, napiętnować czy ośmieszyć. Z psychologicznego (a jednocześnie wychowawczego) punktu widzenia celem nauczyciela-mentora jest ukształtowanie interpersonalnej kompetencji komunikacyjnej uczniów. Życie społeczne, a także wszelkie relacje kształtują się w sferze komunikacji interpersonalnej. Mieniając się „porządnym człowiekiem”, mogą jednocześnie nie potrafić wykonywać skomplikowanych obliczeń matematycznych, ale nie mogą nie potrafić porozmawiać z drugim człowiekiem, kiedy zachodzi taka potrzeba. Umiejętność komunikowania się to pewna współczesna cnota moralna i zarazem praktyczna umiejętność. Właściwa komunikacja to rzecz zachowania własnej godności, oddania rozmówcy szacunku, odpowiedzialności za słowo, adekwatnej reakcji troski w obliczu wartości drugiego człowieka, a w końcu też prawdy zawartej w samym komunikacie. Cnota, jako trwała dyspozycja do czegoś, będąca pochodną procesu uczenia się, doskonale określa pozycję komunikacji w zasobie kompetencji

społecznych przypisywanych człowiekowi. Im więcej młodzież komunikuje się w procesie edukacyjnym, w tym większym stopniu kształtuje w sobie stosowne dyspozycje o charakterze moralnym¹⁰.

Istotnym celem z punktu widzenia rozwoju poznawczego adolescentów, a zarazem niezbędnym do reprezentacji adekwatnego stadium rozwoju społeczno-moralnego, jest wypracowanie wysokiego poziomu krytycznego myślenia. Nie ma bowiem chyba nic bardziej moralnie nagannego z rozwojowego punktu niż indyferentyzm moralny w myśleniu młodego człowieka. Indyferentyzm moralny jest postawą, w której przekonania moralne nie wpływają na motywację do określonego postępowania. Zakłada on wiedzę o dobru i złu, ale nie przewiduje troski o wyniki postępowania pod tym względem¹¹. Jeżeli nie chcemy mieć zdania, jesteśmy niczym łamliwe patyki, które można dowolnie wykrzywiać. Łączące się z indyferentyzmem brak autonomii myślenia, konformizm i reaktywność narażają nas na niekorzystne wpływy. Jeżeli natomiast mamy silnie ugruntowane przekonanie, że coś jest jednoznacznie i bezsprzecznie dobre lub złe, to tym samym mamy wypracowany swoisty bufor chroniący nas przed dokonaniem nieadekwatnego wyboru. W dobie powszechności świata konsumpcji, kształtowanie dystansu poprzez wykształcenie krytycznego osądu rzeczywistości oraz stosownej narracji poznawczej, stanowiącej psychoprofilaktyczną wręcz interpretację otaczającego świata, jest oferowaniem młodemu człowiekowi pewnego zasobu odporności na niekorzystne wpływy. Z punktu widzenia dobra rozwoju młodego człowieka stawianie go w sytuacji konieczności dokonania wyboru moralnego wymaga stymulacji jego myślenia oraz postawy dojrzałości do bycia sobą. Myślenie na określonym poziomie zaawansowania abstrakcyjnego jest niezbędnym, jakkolwiek nie jedynym warunkiem rozwoju moralności¹². Myślenie operacyjne stanowi podstawę formowania się dojrzałej tożsamości. Dojrzałość przejawia się w odpowiedzialności za to, co się wybrało i jak się wybrało. To z kolei jest kompatybilne ze zgodą na poniesienie konsekwencji, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych.

Z wyborem wiąże się też indywidualna narracja wyboru wartości. Józef Lipiec określa charakterystyczne dla człowieka nastawienie na wartości mianem aksjotropizmu¹³. Jest to ruch ku określonym, wybranym z całego zakresu aksjosphery, wartościom. By wybór mógł być nazywany trafny, musi być konstruktywny dla podmiotu. Wybór trafny, a więc też najważniejszy w danej sytuacji, musi kierować się w stronę podążania za wartościami konstruktywnymi, a nie

¹⁰ Por. A. Szejnberg, *Podstawy komunikacji społecznej w edukacji*, Wrocław 2001, s. 89–90.

¹¹ Por. T. Żuradzki, *Czy można być obojętnym wobec własnych przekonań moralnych?*, „Diametros” 2009, nr 20, s. 138–141.

¹² Por. D. Czyżowska, *O związkach między rozwojem poznawczym i rozumowaniem moralnym*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2013, nr 3(1), s. 27–35.

¹³ Por. J. Lipiec, *Świat wartości: wprowadzenie do aksjologii*, Kraków 2001, *passim*.

destruktywnymi¹⁴. Nastawienie aksjologiczne jest ściśle związane z dojrzałością emocjonalną i inteligencją emocjonalną. Moralność nie może rozwinąć się chociażby bez stosownego poziomu empatii odczuwanego przez jej reprezentantów. Empatia leży u podłoża ocen i działań moralnych. Jest też początkiem wszelkich zachowań prospołecznych¹⁵. Rozwój społeczno-moralny zakłada symultaniczny rozwój wrażliwości emocjonalnej niezbędnej do właściwego funkcjonowania w relacjach społecznych¹⁶. Również dla Kazimierza Dąbrowskiego, twórcy koncepcji dezintegracji pozytywnej w kształtowaniu się osobowości, wielopoziomowość funkcji uczuciowych (i popędowych) stanowi podstawę rozumienia oraz przeżywania wartości i celów wielopoziomowo. Im przeżywanie zachodzi na wyższym poziomie, tym wyższe i bardziej autentyczne wartości są przeżywane¹⁷. Uczucia stanowiące dynamizm osoby, jej siłę dążenia do jakościowej zmiany na lepsze, rozwijają się wraz ze wzrostem poziomu zdolności do samowartościowania. O poziomie rozwoju świadczy zawsze zestaw wartości, które aktualnie przyjmuje osoba, co jest możliwe dzięki uczuciom strukturalizującym się w przeżyciach. Uczucia te są sposobem przejawiania się zdolności osobowego podmiotu do samoaktywizacji. Osoba pierwotnie egzystuje na dwóch poziomach: w sobie i poza sobą (w otoczeniu). Rozwój musi prowadzić do stawiania się w coraz większym stopniu sobą, a więc bytem zintegrowanym pod względem biologicznym, psychicznym i społecznym, co automatycznie przekłada się na autonomizację (ponownie dochodzimy do zgodności z założeniami progresywnizmu – rozwoju jednostki jako celu skierowanych na nią oddziaływań wychowawczych). Warunkiem jest wewnętrzne rozdarcie i odczucie samotności egzystencjalnej. Kiedy nie dochodzi do niego, pojawiają się zaburzenia nerwicowe lub zbyt silna integracja z otoczeniem, która ogranicza i unieruchamia. Wewnętrzne rozdarcie oraz samotność egzystencjalna prowadzą do uzależnienia od samego siebie, a zatem od struktury wartości konstytuujących autonomię osoby jako podmiotu. Należy jednak mieć na względzie również wszelkie niebezpieczeństwa w postaci zaburzeń wieku rozwojowego, które mogą w widoczny sposób zdestabilizować dezintegrację rozwojową. Możliwe do przezwyciężenia kryzysy rozwojowe są bardzo ważnym elementem rozwoju. Kształtowanie tożsamości poprzez proces ich przezwyciężania jest najważniejszym zadaniem okresu dorastania, o czym pisał Erik Erikson¹⁸. Bez zapośredniczenia aksjologicznego nie byłoby to możliwe. Rolą właściwie prowadzonego oddziaływania wychowawczego jest zatem zapewnienie warunków do takiego rozwoju, w którym jest miejsce na zdrowe procesy dezintegracyjne powiązane z procesami wartościowania. Wyklucza to

¹⁴ Por. *Idem*, *W przestrzeni wartości: studia z ontologii wartości*, Kraków 1992, *passim*.

¹⁵ Por. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 2005, s. 172–180.

¹⁶ Por. W. Strus, *Dojrzałość emocjonalna a funkcjonowanie moralne*, Liberi Libri 2012, *passim*.

¹⁷ Por. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979, s. 33.

¹⁸ Por. E. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997, *passim*.

wszelkie narzucanie, hegemonię podawczych metod nauczania oraz nadużywanie tradycyjnej formy egzekwowania wiedzy adolescentów na obecnym etapie rozwoju kultury edukacyjnej w Polsce. Zakłada to również przeformułowanie metody nauczania oraz poszukiwanie nowych wzorców nauczyciela jako jednostki odpowiedzialnej za jakość edukacji społeczno-moralnej.

Co do relacji nauczyciel – uczeń, należy jeszcze wyłożyć kwestię postulatu wdrożenia mentoringu jako sposobu najpełniejszej realizacji założeń podejścia poznawczo-rozwojowego. W ramach oddziaływań mentorskich możemy wyróżnić wszystkie te elementy, o których była mowa dotychczas: kształtowanie „Ja”, kompetencji dialogicznych, komunikacyjnych, interpersonalnych, a także krytycznego myślenia oraz zdolności do dokonywania wyborów wartości. Podejście to zdaje się być najlepszym, jakie można zaproponować nauczycielowi etyki. Mentoring zakłada bowiem – podobnie jak ma to miejsce w paradygmacie progresywizmu pedagogicznego – że najważniejszą, nadrzędną kategorią rozwojową jest *s o b a*, w skład kształtowania się której wchodzi rozwój poznawczy i moralny. Jednocześnie zakłada się, że wspiera go właściwa emocjonalność i kompetencje społeczne. Idea mentoringu jest stosunkowo mało znana w Polsce i zakres badań jej poświęconych jest dość wąski. Słowo „mentor” pochodzi od imienia przyjaciela Odyseusza, któremu ten, wyruszając pod Troję, powierzył opiekę nad swym domem i dorastającym synem Telemchusem z założeniem, że ów wpłynie pozytywnie na rozwój dorastającego chłopca. Obecnie tym terminem określa się osobę o rozwiniętych kompetencjach, godną zaufania, będącą mistrzem, a więc również wzorem do naśladowania. Mentor to także ktoś, kto pragnie podzielić się wiedzą i doświadczeniem z kimś o skromniejszych w tym względzie zasobach, ale w oparciu o relację wzajemnego zaufania i wiary w możliwość odkrywania potencjałów¹⁹. Zdaje się to zgodne z rodzimą ideą opiekuństwa *spolegliwego* – koncepcją autorstwa Tadeusza Kotarbińskiego²⁰. Filozof widzi w opiece *spolegliwym* kogoś, na kim zawsze można polegać, komu można powierzyć opiekę nad sobą, a on sam nie zawiedzie w trudnych okolicznościach. Takie zadanie spoczywa również na nauczycielu-mentorze.

Mentoring jest założeniem edukacyjnym, które w pełni odpowiada możliwości realizacji postulatów rozwijającej się w Polsce od XIX wieku pedagogiki charakteru – nieco zapomnianej idei kształtowania osobowości moralnej poprzez określone oddziaływania edukacyjno-wychowawcze oparte na potencjale rozwojowym ucznia. Pedagogika charakteru swoją ideą wsparcia rozwoju moralnego poprzedzała pojawienie się późniejszych teorii progresywnych w pedagogice i psychologii rozwojowej.

¹⁹ Por. S. Karwała, *Model mentoringu we współczesnej szkole wyższej*, Nowy Sącz 2007, s. 65–67.

²⁰ Por. T. Kotarbiński, *Opiekun spolegliwy*, [w:] *Pisma etyczne*, Wrocław 1987, s. 377–380.

PEDAGOGIKA CHARAKTERU JAKO TRADYCJA WYCHOWANIA MORALNEGO

Obecnie na tle psychologii osobowości szczególną wartością dla refleksji nad relacją, jaka zachodzi pomiędzy rozwojem osobowości a moralnością, odznaczają się propozycje psychologów polskich: Janusza Reykowskiego, Kazimierza Obuchowskiego oraz Włodzimierza Szewczuka. Do głosu dochodzi tu tradycja pedagogiki charakteru, poprzedzająca wysunięte przez nich propozycje interpretacyjne. Rozwój psychologii osobowości w Polsce oraz historia związku rozważań dotyczących struktury osobowości z moralnością sięga początku XX wieku, kiedy dużą popularność zyskały teorie z pogranicza psychologii i pedagogiki, o wyraźnych rysach personalistycznych. Nie bez znaczenia pozostawały teorie etyczne i filozoficzne. Polska szkoła psychologii osobowości jest w zasadzie ugruntowana na refleksji nad charakterologicznym podłożem moralności. Mimo że psychologia osobowości nie dysponowała od początku pełną świadomością odrębności tego zakresu problematyki, przetarła drogi dla późniejszej, już bardziej wyspecjalizowanej refleksji. Namysł nad psychologią osobowości, która zawiera jako istotny punkt rozważań zagadnienie związku osobowości z moralnością, podjął w pierwszym dziesięcioleciu XX wieku ks. Franciszek Sawicki (1877–1952). Wyodrębnił trzy znaczenia terminu „osobowość”: 1) ujmował osobowość jako rozumną hipostazę, 2) osobowość mogła oznaczać duchową indywidualność, 3) wyróżnił osobowość etyczną, przez którą rozumiał rozwinięcie samoopanowanego, rozumnego świata wewnętrznego indywiduum. Ks. Sawicki istotny nacisk położył na duchowość oraz indywidualność i ideę panowania ducha nad materialnym aspektem ludzkiego istnienia²¹.

Również Izabela Moszczeńska-Rzepecka (1864–1941), działaczka społeczna i propagatorka idei indywidualności uspołecznionej oraz indywidualizmu bez egoizmu, wskazywała na rolę kształtowania charakteru za pośrednictwem odpowiedniego oddziaływania pedagogicznego (nabywanie moralności przez przyzwyczajenie, a nie za pośrednictwem przyswajania teoretycznych standardów postępowania). Osobowość człowieka, a także jego kompetencje moralne (jedno wynika bowiem z drugiego), należy kształtować, od początku dbając o praktyczną naukę moralnego postępowania oraz kształcenie odpowiedniego sumienia, czyli stałej miary moralnej służącej do oceniania uczynków zarówno swoich, jak i cudzych, a także wartość intencji i zjawisk społecznych. Moszczeńska w charakterze (osobowości) widziała siłę odpowiedzialności, sprawiedliwości i obiektywnego osądu własnego postępowania²².

²¹ Por. T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 227.

²² Por. I. Moszczeńska, *Reformy w wychowaniu moralnym. Odczyt publiczny I. Moszczeńskiej*, Warszawa 1903, s. 14–30.

Ideał rozwoju osobowości za sprawą kształcenia i samokształcenia opartego o podkreślanie znaczenia indywidualności, samoświadomości oraz świadomego tworzenia samego siebie propagował w latach 20. również Władysław Spasowski (1877–1941). Kolejnym orędownikiem podejścia wychowawczego do osobowości był niemiecki pedagog kultury, którego poglądy zyskały żywą recepcję w Polsce – Georg Kerschensteiner (1854–1932). Bezpośrednią inspiracją były dla niego poglądy Eduarda Sprangera (1882–1963), ujmującego osobowość jako duchową strukturę wartości będącą wynikiem spontanicznego rozwoju i moralnego kształcenia, którą tworzy sumienie, moralność kolektywna oraz idealny system wartości. Swoje poglądy czerpał także od wspomnianego już Deweya oraz Herbartha. Dla Kerschensteiner'a osobowość moralnie autonomiczna, która jest jednolicie zwarta, prezentująca stałą postawę względem otoczenia oraz kształtująca siebie wedle jakiejś bezwzględnej wartości, jest ostatecznym celem wychowania. Proces wychowawczy stanowi urzeczywistnienie w osobie wartości. Osobowość moralnie autonomiczna (co jest zgodne z założeniem stadialności rozwoju społeczno-moralnego) jest tworzona za sprawą samodzielnej aktywności jednostki, dzięki czemu może dojść do rozwinięcia składników duchowego zadatku charakteru: siły woli, jasności sądu (intuicja intelektualna), subtelności oraz wzruszalności²³.

Personalizm aksjologiczny Kerschensteiner'a rozwijał Bogdan Nawroczyński (1882–1974), który podkreślił wagę aktywnego i twórczego rozwijania siebie poprzez wykształcenie, ćwiczenie charakteru moralnego oraz osobowości stanowiącej indywidualną duchową strukturę²⁴. Nawroczyński uważa, że do charakteru i osobowości dochodzi się drogą wartościowania, zaś charakter moralny definiuje jako taki, w którym stała, silna i samodzielna oraz praktyczna i przedsiębiorcza wola kieruje się w stronę wartościowych celów, wśród których na pierwszym planie znajdują się cele moralne. Charakter moralny, który zapanowuje nad popędami i skłonnościami, pozwala na przewidywanie postępowania człowieka²⁵.

Indywidualność i charakter podkreśla także Sergiusz Hessen (1987–1950) w swojej propozycji teorii osobowości. Osobowość jest według niego tworzona przez samowychowanie i twórczość oraz pracę nad realizacją celów ponadindywidualnych. Kryzys kultury, który diagnozuje Hessen, może być przewyżczony przez pozytywne wychowanie moralne ku świadomości wewnętrznej siły wolności, a zatem przez kształtowanie osobowości. Pełnia wolności wewnętrznej i podmiotowej autonomii jest celem rozwoju osobowości, które od stadium anonii poprzez stadium heteronomii dochodzi do poziomu autonomii moralnej.

Wagę wpływu kultury na osobowość podkreślał również Bogdan Suchodolski (1903–1992). Zygmunt Mysłakowski (1890–1971) kładł z kolei nacisk na wpływy społeczne. Wśród czynników dynamiki osobowości wskazywał: ewolu-

²³ Por. G. Kerschensteiner, *Charakter. Jego pojęcie i wychowanie*, Warszawa 1932, s. 71–75.

²⁴ Por. T. Kobierzycki, *op. cit.*, s. 228–229.

²⁵ Por. B. Nawroczyński, *Zasady nauczania*, Wrocław 1957, s. 120–121.

cję postępowania, formy przeżywania „Ja”, stadialność tworzenia się osobowości, prawa introcepcji, plany życiowe oraz – co najważniejsze – wartościowanie osoby i towarzyszące temu samowychowanie. Osobowość postrzegał zatem jako żywą, wewnętrznie zorganizowaną całość, która nasycona jest wartościami o charakterze etycznym.

Idealistyczne poglądy przedstawicieli personalizmu pedagogicznego nie zyskały większego poparcia za sprawą braku poważnej definicji osobowości, która po prostu miała być mniej lub bardziej określonym „czymś”, co tworzy kulturę (i/lub stosunki społeczne), kierując się w swoim działaniu etyką. W okresie powojennym do głosu dochodzi personalizm społeczny oraz humanistyczno-socjologiczne ujęcie problematyki osobowości według Floriana Znanieckiego (1882–1958). Kolejną fazą refleksji nad moralnym aspektem osobowości były lata 60., popularyzujące poglądy marksistowskie (Adam Schaff, Leszek Kołakowski, Tadeusz Jaroszewski, Zdzisław Cackowski, Janusz Kuczyński). Jednocześnie dość znacznym zainteresowaniem cieszyły się personalistyczne teorie katolickie (ks. Wincenty Granat, o. Mieczysław A. Krąpiec, kard. Karol Wojtyła, ks. Czesław Bartnik, Mieczysław Gogacz, ks. Stanisław Kowalczyk, ks. Tadeusz Styczeń). Lata 70. w polskiej psychologii osobowości to z kolei zwrot ku paradygmatowi poznawczo-eksperymentalnemu, który zaowocował koncepcjami Janusza Reykowskiego (zachowania prospołeczne, rozwój moralny), Włodzimierza Szewczuka (samowiedza, samokrytyka, sumienie) czy Kazimierza Obuchowskiego (znaczenie podmiotowości osoby, indywidualizm). Nie byli to jedyni psychologowie zajmujący się w owym czasie osobowością, jednakże wszyscy trzej w proponowanych przez siebie teoriach osobowości poruszali kwestie związane z moralnością, tudzież z rozwojem moralnym jednostki. Przewaga ówczesnego podejścia funkcjonalnego ponad strukturalnym związana była z modelami metodologicznymi stosowanymi w podejściu badawczym do zagadnienia osobowości²⁶.

Można powiedzieć, że o ile w polskiej myśli psychologicznej i pedagogicznej idea *mentoringu* jest stosunkowo mało znana, o tyle ma ona bardzo długą historię pewnej tradycji myślenia o wspieraniu przede wszystkim rozwoju moralnego młodego człowieka. Z punktu widzenia możliwości efektywnej aplikacji tej idei do zakresu oddziaływań edukacyjnych, warto przyjrzeć się bliżej jej specyfice, co było jednym z celów niniejszego artykułu. Celem nadrzędnym opracowania było nade wszystko ukazanie, w jaki sposób idee progresywizmu w pedagogice oraz teoria poznawczo-rozwojowa, a także pewne wynikające z takich założeń rozwiązania metodyczne, mogą wspierać oddziaływania w ramach etyki jako przedmiotu wspierającego społeczno-moralny rozwój jednostki. Dzięki realizacji postulatu rozwoju jako celu wychowania podczas lekcji etyki w szkołach można kreować

²⁶ Por. T. Kobierzycki, *op. cit.*, s. 229–230.

doświadczenia edukacyjne o stymulującym charakterze (w oparciu o „Ja”, dialog z innymi, myślenie krytyczne, kompetencje emocjonalno-społeczne oraz odwagę w wyborze wartości konstruktywnych dla rozwoju). Warunkiem niezbędnym jest modyfikacja podejścia do oddziaływań edukacyjnych przez współczesnych nauczycieli-wychowawców, którzy muszą stać się przewodnikami w zmaganiach młodzieży ze światem, a nie tylko egzekutorami wiedzy.

SUMMARY

This paper aims to show that ethics classes in schools create the most positive educational experiences affecting the socio-moral development of young people. While ethics classes are conducted in the proper paradigm (progressivism, cognitive-developmental approach, the idea of mentoring), it shapes the characteristics, attitudes and skills of young people which is widely reflected in one's personal moral development. Among the skills and traits shaped by the ethics classes we can distinguish: awareness of one's own identity, the ability to build dialogic relationships, communication skills, critical thinking and the courage to choose moral values in line with the “I”. Openness and awareness of teachers of ethics, who assume the role of mentors, leaders and personal advisors can turn into an improvement of the quality of education of values in Polish schools.

Keywords: ethics, development, morality, identity, critical thinking, communication skills, the choice of values, mentoring, progressivism, cognitive-developmental approach, character education

KRZYSZTOF POLIT

Z archiwum myśli katalońskiej¹

From the Archive Catalan Thoughts

Mercè Rius jest profesorem tytularnym filozofii na Universitat Autònoma de Barcelona. Publikuje w języku katalońskim i hiszpańskim. Pierwsza jej książka, która ukazała się po hiszpańsku, to *Th.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* (1985). Źródłem zainteresowań Mercè Rius filozofią Sartre'a były dwie pozycje wydawnicze, z których jedna została przetłumaczona na język francuski *Quatre essais sur Sartre* (2010). W 2014 roku ukazała się jej książka analizująca zjawisko otwartej i ukrytej mizoginii obecnej w dyskursie filozoficznym. Nosi ona intrygujący tytuł *Contra filósofos. O ¿En qué se diferencia una mujer de un gato? (Przeciw filozofom, czyli czym kobieta różni się od kota?)*. Jej twórczości nie są też obce, pisane w języku katalońskim, utwory o charakterze literackim, zawierające jednak zawsze duży ładunek treści filozoficznych. Można tu wymienić *El diari de Nora Gil* (1998) oraz *El Pont de la Girada* (2010). Wybrane przez autorkę fragmenty tego ostatniego utworu ukazały się także w języku polskim (tłum. M. Jagłowski) w tomie „Colloquia Communia” (1/94, styczeń–czerwiec 2013), zatytułowanym *Różne twarze Katalonii. Od filozofii po kulturę gastronomiczną*. Recenzowany tekst jest poprawionym i uzupełnionym wydaniem książki Mercè Rius *La filosofia d'Eugeni d'Ors* z roku 1991.

Impulsem do ponownego zajęcia się filozofią D'Orsa, myśliciela w Polsce mało znanego, stały się w tym przypadku zaawansowane badania dotyczące jego spuścizny, które pozwalają obecnie w pełniejszy, aniżeli w roku 1991, sposób spojrzeć na jego twórczość. „W języku katalońskim wydano już prawie całość dzieł wszystkich, a po hiszpańsku nie tylko dokonano reedycji dzieł najbardziej fundamentalnych, ale światło dzienne ujrzały teksty dotychczas nie wydane, niektóre tak

¹ M. Rius, *D'Ors, filósofo*, Publicacions de la Universitat de València, Walencja 2014, ss. 299. Cytaty w tekście według tego wydania, numer strony znajduje się w nawiasie.

znaczące, jak tezy dotyczące aporii Zenona, które stanowiły podstawę do otrzymania [przez D'Orsa] tytułu doktora filozofii. Opublikowano również Último Glosario, a nawet możemy zajrzeć do katalogu jego rysunków, podwójnie interesującego ze względu na zależność (*implicación*) pomiędzy myśleniem a rysowaniem, którą postulował” (s. 11). Ze „Wstępu” dowiadujemy się także, że podstawę książki tworzą prace napisane w ciągu dość długiego okresu (lata 1999–2011). Oryginalnym językiem tych prac był kataloński, ale podczas tłumaczenia ich na kastylijski autorka wprowadziła pewne zmiany i uzupełnienia.

Rozdział pierwszy części pierwszej (*Ritmos*) poświęcony jest temu, co w katalońskiej literaturze nosi nazwę *Glosari*, czyli krótkim notatkom, glosom, jakie D'Ors zamieszczał od stycznia 1906 roku w prasie barcelońskiej („1.01.1906 roku rodzą się w Barcelonie *Glosari*”). Rozdział nosi tytuł *Xenius: el alma de la Ciudad*, gdyż notki te zamieszczane były właśnie pod pseudonimem Xenius. Spojrzenie Xeniusa to spojrzenie intelektualisty na otaczającą go rzeczywistość, mające odzwierciedlać jej prawdziwy obraz i sięgać do najbardziej zakrytych przed okiem zwykłych profanów jej zakamarków. „Przyjmuje on zatem postawę kontemplacyjną, jego spojrzenie związane jest z oczyszczającym dystansem, a mimo to glosy nie ograniczają się ani do opisu tego, co idealne (*theoria* lub *wizja* czysta), ani do zwykłej narracji wydarzeń, ale – «notatki z wieczności» – łączą w sobie dwa te aspekty. Refleksja i to, co ją uprawdopodobnia, okazują się jednakowo niezbędne, gdyż bezpośrednie świadectwo jest tym, co najważniejsze: byłem tam. Podmiot bowiem powinien stanowić część tego, co opisuje. Wszechobecność, która wyróżnia Glosariusza (Glosador) sama się uobecnia i zamiast pozostawać w cieniu dyskursu, wchodzi weń jako jeden z jego składników. A zatem, przy założeniu, że dokładne postrzeganie wymaga dystansu, Glosariusz znajduje się w sytuacji paradoksalnej: nieobecny i obecny zarazem. Po czym sama prawda przenosi się w świat fantazji. Konieczność refleksji powoduje, że sam podmiot nabiera charakteru irrealnego – przekształca się w Xeniusa” (s. 23–34). *Glosari* zapraszają nas zatem do oglądania świata oczami człowieka, który przekształca go według swojej własnej miary. Dzięki tożsamości pozostającej w sferze imaginacji Xenius przenosi się w dowolne miejsce w najbardziej nieoczekiwanych momentach, a jego uwaga, zwrócona na anonimowe twory, powoduje, że te mogą na chwilę odrzucić balast swojej, związanej z materią, kondycji.

Rozdział drugi części pierwszej nosi tytuł *Un programa de cultura* i częściowo poświęcony jest uwikłaniom jej bohatera w problematykę narodowościową, związaną z faktem, że po przeniesieniu się do Madrytu w roku 1923 zaczął sporządzać swoje *Glosari* w języku kastylijskim, co spowodowało pewną dyskredytację jego osoby w Katalonii. Nie wpłynęło to na poziom jego prac, dotyczących chociażby krytyki sztuki (*Cézanne, Pablo Picasso, El arte de Goya, Lo Barroco*) oraz pierwszych utworów o charakterze literackim, które w tym mniej więcej czasie zaczęły się ukazywać. D'Ors opowiada się za nową syntezą klasycznej kultury

greckiej i chrześcijaństwa, różną od tej przesiąkniętej duchem Hegla, któremu zarzucał zbytnią jednorodność, jaką niemiecki filozof usiłował zastąpić charakterystyczną dla istoty świata elipsoidalną dwubiegunowość (jedną osią, wokół której krąży myśl, jest rozum, drugą – życie). Dwubiegunowość ta w kulturze przejawiała się w duchu tego co klasyczne i co barokowe. Człowiek klasyczny to ten, który oddaje się przede wszystkim poznaniu, barokowy działaniu, pierwszy symbolizuje wyobrażenie (*representación*), drugi wolę. Nie ulega wątpliwości, że zarówno poznanie, jak i działanie, wyobrażenie oraz wola są niezbędne, ale działanie powinno być podporządkowane poznaniu, a wola wyobrażeniu.

Widziane z tej perspektywy życie polega na poszukiwaniu równowagi pomiędzy poznaniem i działaniem. „Życie rozsądne oznacza powstrzymanie nadmiernych tendencji do imaginacji, ale nie poprzez jej stłumienie, lecz wykorzystanie. Nie chodzi tu o ograniczenie, ale o zwiększenie subiektywnej niezależności. Na tej drodze dochodzi się do postępowania opartego na rozsądku, które jest czymś więcej niż [postępowanie] «racjonalne», gdyż nie wiąże się z nadmiernymi oczekiwaniami. Wolność niczym nieograniczona doprowadza do katastrofy” (s. 43). Człowiek, który unika wszelkich ograniczeń, walczy całe życie z urojeniami indywidualnymi i społecznymi, niezdolny do ich pokonania. Jedno z takich społecznych urojeń, to zakorzenione przekonanie, że materia stanowi zasadę „indywidualizacji”, a to najbardziej błędne przeświadczenie, gdyż tym, co nas wyróżnia, jest forma.

W rozdziale trzecim części pierwszej autorka przeprowadza nas przez problematykę związaną z teorią poznania, a może raczej z refleksjami na temat poznania D’Orsa, zawartymi w tekście *Oceanografía del tedio*, czyniąc jednocześnie pewne odwołanie do jego najważniejszego i najbardziej dopracowanego dzieła o charakterze filozoficznym – *El secreto de la Filosofía*. Mercè Rius prowadzi czytelnika przez wszelkie zawilości związane ze stosunkiem bohatera książki do filozofii starożytnej Grecji, ale przede wszystkim z jego postawą w stosunku do dziedzictwa kartezjańskiego. „Nie myślę. A zatem istnieję. Gdybym myślał, moja egzystencja nie wydawałaby mi się tak pewna. Mógłbym być przedmiotem iluzji, ale jak można mówić o iluzji tam, gdzie nie ma nawet wyobrażenia?” (s. 61). W omawianej koncepcji podmiot nigdy nie uzasadnia samego siebie, ale dopiero w relacji do dzieła, wtedy gdy jest w stanie stworzyć coś, co można określić jako „dobre” (Obra – Bien – Hecha), które należy tu rozumieć jako dzieło ukończone, którego istota zawiera się w jego formie. „[...] Opis subiektywnych doświadczeń zawartych w *Oceanografía* nie może zatem, siłą rzeczy, mieć wiele wspólnego z analizą przeżyć duchowych, czy refleksji wywodzącej się z *res cogitans*. W pewnym sensie prawdziwą bohaterką tekstu jest cenestezja autora” (s. 61). Przy czym autor jest tu jednocześnie przedmiotem opisu i narratorem. Pierwszy pozostaje w cieniu i daje *carte blanche* narratorowi, żeby ten mógł w jego imieniu opowiedzieć to, co mu się podoba.

Rozdział czwarty, *Ángeles no dragones*, to trudna podróż poprzez świadome i nieświadome obszary ludzkiej psychiki, podróż, podczas której czytający styka się ze skomplikowaną symboliką, swoistym rozumieniem psychoanalizy i równie swoistymi próbami opartych na psychoanalizie interpretacji zjawisk i problemów kulturowych. D'Ors zawsze żywo interesował się nowymi zjawiskami filozoficznymi, naukowymi i artystycznymi, w tym także koncepcjami Freuda. W pełni uznając zasługi psychoanalizy w odkrywaniu nieświadomej sfery zjawisk psychicznych, nie uznawał podświadomości za dominującą sferę ludzkiej psychiki. „Zamiast Ono «aniołem» osobowości jest [w jego koncepcji] Ty, prowadzący dialog z Ja. I nie znajdujemy go «pod», ale «nad» świadomością, a ze względu na jego nadświadomy charakter mamy tutaj do czynienia z hiperświadomością. Świadomość graniczy z podświadomością na obszarze woli, z nadświadomością na obszarze wyobrażenia (*representación*)” (s. 82). W innych miejscach anioł jest także symbolem innego typu nieświadomości, rozumianej tu bardziej na sposób ontologiczny niż psychologiczny, jako „to, co w olśnieniu pozostaje niewidoczne”, przy czym „niewidoczne” nie oznacza tu bynajmniej „niezrozumiałe”, a raczej wprost przeciwnie. Platon zaczyna tu walczyć o lepsze z Freudem i nie to, co postrzegalne zajmuje wyższe miejsce na drabinie ontologicznej, ale to, co pojmowalne (*inteligible*). Wyobrażenia są bardziej realne niż rzeczy, gdyż są bardziej zbliżone do idei.

Tytuł ostatniego rozdziału części pierwszej, *El secreto de la filosofía: último balance*, nawiązuje do wspomnianego już, najbardziej dopracowanego dzieła D'Orsa o charakterze czysto filozoficznym – *El secreto de la Filosofía*. Analizy dotyczące poglądów bohatera na najnowsze teorie naukowe, filozofię języka, muzyki, jego stosunek do najważniejszych tradycji filozoficznych są dla autorki okazją do sformułowań dotyczących jego poglądów na filozofię jako taką. D'Ors uważał filozofię za swoisty powrót do humanizmu, którego centralnym hasłem miała być stara sentencja Protagorasa mówiąca o tym, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy” (miarą, ale niczym więcej). W jego myśli widoczne jest przeciwstawienie tego, co klasyczne temu, co romantyczne. Romantyzm to tradycyjne przywiązanie do natury, do wolności i pozostawanie w stanie permanentnej nieokreśloności. Jednakże ów kult natury zawiera w sobie podporządkowanie się temu, co historyczne, jako że zarówno natura, jak i historia mają charakter nieodwracalny. „W historycyzmie wypowiedział się duch germański, snując refleksję, która zarówno w swojej formie, jak i treści zmierzała ku przyszłości. Tej filozofii *werden* D'Ors przeciwstawiał filozofię *machen*, charakterystyczną dla ducha latynoskiego. Ten ostatni poszukiwał jakiejś Władzy, która mogłaby mu zlecić wykonanie jego własnego Dzieła. Duch germański, przeciwnie, w swoim gorącym pragnieniu poszukiwania pierwotnej Wolności człowieka natury był w istocie swojej barbarzyński, a paradoksalnie ujarzmiła go dopiero swoją surową moralnością Reformacja, podczas gdy duch klasycyzmu pozostał żywy w Kościele katolickim, uniwersalnym i eklezjastycznym, bezpośrednim dziedzicu greckorzymskiego kultu Formy” (s. 113).

Część druga książki Mercè Rius (*Destellos*) składa się z czterech rozdziałów, z których pierwszy, zatytułowany *El pecado en el mundo fisico*, poświęcony jest filozofii kultury D'Orsa, zawartej przede wszystkim w jego dziele *La ciencia de la Cultura*. Analiza jego poglądów na zagadnienia kultury przeplata się tu z analizą na istotę historii, dokonywaną głównie w kontekście wydarzeń związanych z pierwszą wojną światową. To, co dla człowieka naturalne, występuje w jego dziejach na etapie Prehistorii (Subhistoria). Jest to stan, w którym członkom grupy społecznej brakuje świadomości tak w sensie kulturowym, jak i historycznym, czyli takiej, która wytwarza poczucie więzi między poszczególnymi członkami grupy i pomiędzy pokoleniami. Prehistoria na poziomie kolektywnym odpowiada na poziomie indywiduum podświadomości i podobnie jak ona może stanowić impuls twórczy. Stąd też poznanie, i to o charakterze naukowym, i to o charakterze codziennym, ma u swojej podstawy elementy irracjonalne, magiczne i oparte na iluzji. „Kiedy jednak elementy te ulegną akumulacji i przekroczą barierę odpornościową, poza którą nie mogą być już asymilowane przez określony organizm [społeczny – K. P.], wówczas następuje katastrofa. W polityce, postrzeganej tutaj z perspektywy kulturowej, katastrofa ta przybiera postać wojny lub rewolucji” (s. 154). Historia, reprezentująca poziom czysto ludzki, działa jako czynnik mediujący pomiędzy tym, co przedhistoryczne a Kulturą, gdyż wszelkie stałe elementy historyczne mają jednocześnie charakter kulturowy. Ma tu zatem miejsce wzajemna zależność tych trzech poziomów, przy czym wszelkie procesy, zachodzące zarówno na poziomie historycznym, jak i prehistorycznym, są procesami nieodwracalnymi.

Dwa następne rozdziały książki Mercè Rius – *En el nombre de Xenius* oraz *Desde el mañana* – poświęcone są bardziej ogólnym refleksjom dotyczącym spuścizny D'Orsa, jego artystyczno-filozoficznemu powołaniu, stosunkowi do innych myślicieli, którzy mieli wpływ na jego koncepcje, takich jak Hegel, Goethe, Platon, czy wreszcie Zenon z Elei, któremu poświęcił swą dysertację, i wreszcie pomniejszym jego pismom, wśród których wymienia *Flos Sophorum*, *Gnómica* i *Au grand Saint Christophe*. „Najogólniej rzecz biorąc, D'Ors pragnie ustanowić platoniczny porządek w świecie przedstawień, czy może raczej w świecie nowożytnego podmiotu. Oczywisty anachronizm ulega tu jeszcze wzmocnieniu dzięki intencji, która zakazuje jakiegokolwiek przekraczania tak ustalonej granicy. W ten sposób grze światła i cieni towarzyszy tu usiłowanie wyznaczenia granicy pomiędzy rzeczywistością a idealnymi typami. Źródłem tej gry jest pojęcie wewnętrznie współistniejącego dualizmu, zewnętrznego nie w stosunku do świadomości, ale do rzeczywistości w momencie, kiedy ją uchwytujemy i konstruujemy nie tylko przy pomocy rozumu, ale także przy pomocy *seny* [jedno z charakterystycznych pojęć występujących w tekstach D'Orsa – K. P.], czyli inteligencji, *noús* klasyków” (s. 229).

Rozdział ostatni książki, *D'Ors y misticismo filosófico del siglo XX*, omawia filozofię religii katalońskiego myśliciela i jego stosunek do mistyki, którą postrzegał „jako pierwszy problem, który filozofia może i powinna rozszyfrować”

(s. 249). Jego *Religio est Libertas* to w dużej mierze polemika z poglądami Jamesa, któremu zarzucał psychologizm, twierdząc, że religia nie może być traktowana jako zjawisko o charakterze subiektywnym: „[...] argumentował, że jedynie poprzez religię dochodzi człowiek do wiary w wolność, jako że ta nie jest jedynie czystym określnikiem; nie istnieje «wolne myślenie» czy «wolna wola». Wolność jest nieokreśloną zasadą, wzmacniającą nasze przyrodzone możliwości, nawet te o charakterze duchowym, jak pamięć, w oparciu o przewyciężanie oporu, jakie stawia materialne otoczenie” (s. 252–253).

Znane mi są jedynie dwie wzmianki na temat D’Orsa w literaturze polskojęzycznej. Pierwszą zawiera książka pioniera w dziedzinie badań nad filozofią hiszpańską, Eugeniusza Górskiego, zatytułowana *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Ten erudyta i wybitny znawca poruszanych przez siebie problemów, związanych z refleksją filozoficzną hiszpańskiego obszaru językowego, nie zostawia na koncepcjach D’Orsa przysłowiowej „suchej nitki”, określając je jako „reakcyjne”, „archaiczne” i „dziwaczne”, ale nawet tu mamy wzmiankę o tym, że „D’Ors uważany jest za klasyka współczesnej myśli hiszpańskiej”. Drugi, wybitny znawca hiszpańskiej filozofii, Mieczysław Jagłowski, w swoim monumentalnym dziele *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, przyjmuje wobec katalońskiego filozofa postawę czystego analityka i jedynie w sposób klarowny i uporządkowany opisuje skomplikowane i najeżone swoistą terminologią jego poglądy. Autorowi niniejszej recenzji, podobnie jak Eugeniuszowi Górskiemu, obcy jest styl snucia refleksji filozoficznej D’Orsa, gdyż wychodzi z założenia, że problematyka filozoficzna jest trudna sama w sobie i nie ma potrzeby dodatkowo komplikować jej złożoną formą wywodu. Mając jednak świadomość tego, że takie odczucia są dość subiektywne, żywię nadzieję, że niniejszy tekst dodatkowo przybliży polskiemu czytelnikowi postać katalońskiego intelektualisty. Nadzieję tę wzmacnia jeszcze fakt, że przecież D’Ors był w swoim czasie znany, czytany, a nawet popularny, jako że pisał między innymi w barcelońskiej prasie wielkonakładowej.

KRZYSZTOF POLIT

Technika we współczesnych koncepcjach filozoficznych

Technique in Contemporary Philosophical Concepts

Josep Maria Esquirol, profesor Uniwersytetu Barcelońskiego, jest koordynatorem międzyuniwersyteckiej grupy badaczy *Ética y filosofía contemporánea*. Jego zainteresowania obejmują filozofię polityki, filozofię współczesną (Heidegger, Levinas, Ricoeur, Arendt, Patočka), etykę i filozofię techniki. Jest autorem dziewięciu książek. Ostatnio ukazały się *Uno mismo y los otros* (Herder, 2005), *El respeto y la mirada atenta* (Gedisa, 2006), *El respirar de los días* (Paidós 2009). W niniejszej recenzji chciałbym przedstawić czytelnikom najnowszy esej tego autora zatytułowany *Los filósofos contemporáneos y la técnica*¹.

Ponieważ każda recenzja jest siłą rzeczy osobistym spojrzeniem jej autora na omawiane dzieło, a spojrzenie to nie musi wcale zgadzać się z tym, co autor recenzowanej pracy uważa w niej za ważne i co chciałby podkreślić i uwypuklić, pozwolę sobie na początku przedstawić to właśnie autorskie spojrzenie na dzieło, z którym zazwyczaj mamy do czynienia we wstępie. Josep Esquirol wychodzi z założenia, że w ostatnim czasie do tradycyjnych zagadnień filozoficznych – bytu, prawdy, sprawiedliwości, historii, zła, czy też natury samego człowieka – doszedł jeszcze jeden niezwykle istotny problem: technika. Najwięksi myśliciele, tacy jak chociażby Heidegger i Ortega y Gasset, zaczęli określać naszą epokę jako „erę techniki” i faktycznie wydaje się, że właśnie technika – czy „technologia”, jak chcą inni, pragnąc podkreślić wzajemne zależności techniki i nauki – stanowi rys najbardziej dla tej epoki charakterystyczny. I nie chodzi tu, rzecz jasna, o zwykłe posługiwanie się narzędziami, nawet tymi najbardziej udoskonalonymi i skomplikowanymi, ale o rozumienie samego pojęcia „technika” w sposób bardzo szeroki.

¹ J.M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona 2012, ss. 205. Cytaty w tekście według tego wydania, numer strony znajduje się w nawiasie.

„Wszak wyrażenie «era techniczna» – lub jakieś inne, stanowiące jego ekwiwalent – usiłuje uświadomić nam radykalną, techniczną transformację świata, samego zjawiska techniki, stającego się nową składową częścią rzeczywistości, modyfikacji już nie jakichś określonych aspektów czy konkretów życia ludzkiego, ale jego aspektów bardziej ogólnych i znaczących: sposobu myślenia, postrzegania świata, życia, organizowania życia politycznego i legitymizacji władzy..., czyli krótko mówiąc [usiłuje nam ono uświadomić] technikę, która staje się rodzajem ideologii, mega systemem, siłą, której potęgi nie jesteśmy w stanie określić, a może nawet czynnikiem zagrażającym humanizmowi” (s. 12).

Jednym z podstawowych wymogów filozoficznego powołania staje się obecnie zrozumienie – na tyle, na ile jest to możliwe – historycznej specyfiki naszej epoki, określenia, gdzie tak naprawdę jesteśmy. Pytania o charakterze etycznym nie są czymś, co przychodzi potem czy przedtem, ale wyrażają się właśnie w tym zapytaniu o charakterze fundamentalnym. Nie sposób pominąć tutaj pragmatycznego aspektu tego problemu, bo przecież skuteczność naszego działania zależy od zrozumienia otaczających nas okoliczności i zrozumienia naszego w nich miejsca. Ponadto pytania dotyczące istotnych kwestii, związanych chociażby z bioetyką, globalizacją czy nawet, jeśli to możliwe, pytania dotyczące możliwości przekształcenia nas samych i stworzenia przez nas jakiejś – jak chcą niektórzy – ery „postludzkiej”, której my sami będziemy bohaterami, są przecież pochodne w stosunku do właściwie i jasno postawionego pytania, czy pytań, o charakterze fundamentalnym.

Już u Ortegi y Gassetta bardzo łatwo możemy zauważyć, że jego przenikliwe spojrzenie na rzeczywistość nie mogło nie doceniać znaczenia i zmian, jakie w ludzkich społeczeństwach spowodowało zjawisko techniki. Problemowi temu poświęcił Ortega dwa teksty, dość od siebie w czasie odległe i dlatego tym bardziej interesujące: *Medytacje o technice*, który powstał na podstawie wykładów uniwersyteckich wygłoszonych przezeń w roku 1933, oraz *Mit człowieka poza-technicznego* – odczyt wygłoszony w Darmstadtzie w roku 1951. „Lektura obu tych tekstów pozwala nam zauważyć, jak bardzo sposób rozumienia sensu zjawiska techniki wpisuje się w jądro jego filozofii życia i jego pojmowania ludzkiej kondycji” (s. 15). Teksty te poświęcił hiszpański myśliciel wyłącznie problematyce techniki, ale w innych jego esejach rozważania dotyczące tego zagadnienia są także w dużej mierze obecne. Wszak jednym z głównych wątków *Buntu mas* jest zakwestionowanie idei postępu w sensie jego nieuchronności. Nie istnieje żaden postęp i żadna ewolucja, które jednocześnie nie byłyby zagrożone regressem, a przekonanie, że przebieg wydarzeń historycznych następuje zawsze po linii wznoszącej się, jest oparte na bardzo kruchych podstawach. „I to samo wypada powiedzieć o postępie technicznym. W czasach obecnych łatwo można zaryzykować twierdzenie, że w przyszłości będziemy mieli do czynienia z naprawdę spektakularnym postępem technicznym, ale Ortega kwestionuje nawet te, tak prze-

cięż powszechnie, przepowiednie. Technika, jako produkt kulturowej troski, pracy i wysiłku, jest owocem kultury przekraczającej nieustannie swój własny poziom rozwoju. I dlatego w pełni uzasadnione jest pytanie: czy zainteresowanie wyłącznie techniką może być gwarantem postępu tej ostatniej? I wypada odpowiedzieć, że, według Ortegi, jedynie nieustanne zainteresowanie całością kultury pozwala utrzymać impuls technicznego rozwoju, gdyż to kultura, jako całość, stanowi fundament, na którym opiera się technika” (s. 16).

Rozdział drugi książki Josepa Esquirola poświęcony jest poglądom Martina Heideggera. W poglądach niemieckiego filozofa problem techniki nie jest w zasadzie traktowany jako osobna i izolowana kwestia, ale raczej jako jeden ze sposobów dojścia do najbardziej istotnych zagadnień filozoficznych. „Akcentuje on utożsamienie techniki z metafizyką: odkrycie bytu z technicznego punktu widzenia (czyli bytu jako przedmiotu kalkulacji i planowania) stanowiłoby tu punkt, w którym wypełnia się zachodnia metafizyka i w którym byt popada w zupełne zapomnienie. Pod dominacją poznania o charakterze technicznym, autentyczne myślenie zostałoby odsunięte na bok i dlatego wysiłki Heideggera zmierzają właśnie do jego odnowy: spokój, przebywanie, bliskość, to właśnie określenia odzwierciedlające te intencje” (s. 41).

Najistotniejsze uwagi dotyczące techniki zawierają teksty Heideggera, które powstały począwszy od lat 40., ale już w *Byciu i czasie* z roku 1927 pojawiają się wątki ściśle ze zjawiskiem techniki związane. Wyraźniej na temat techniki wypowiada się natomiast niemiecki filozof we *Wstępie do metafizyki* opublikowanym w roku 1953, ale nawiązującym ściśle do wykładu wygłoszonego w lecie roku 1935. „Ogólnoświatowy rozwój techniki i to, co teraz, na początku wieku XXI nazywamy «globalizacją», jest uważany przezeń za zjawisko, któremu towarzyszy upadek duchowy. [Heidegger w związku z zagrożeniem duchowości] nawołuje, by ktoś – co najmniej naród – przejął na siebie odpowiedzialność i wziął sprawy w swoje ręce” (s. 42). Tekst *Pytania o technikę*, wygłoszony w Bawarskiej Akademii Sztuk Pięknych w roku 1949, koncentruje się na charakterystyce istoty techniki jako podstawy wszelkich innych zjawisk współczesnego świata. Zagadnienie dotyczące zbudowania takich struktur społecznych, które pozostawałyby w zgodności z dominacją czynnika technicznego, zaprzętało umysł niemieckiego myśliciela do końca jego życia. W roku 1966 udzielił wywiadu czasopismu „Der Spiegel”, który to wywiad znalazł się w zbiorze pism opublikowanych już po jego śmierci. Czytamy tam między innymi: „Dzisiaj kwestią dla mnie pierwszorzędą jest odpowiedź na pytanie, jak można by dokonać koordynacji systemu politycznego z aktualnym obrazem epoki technicznej. Nie znam odpowiedzi na to pytanie, ale nie wydaje mi się, by mogłby to być system demokratyczny” (s. 43).

Do Heideggerowskich obaw dotyczących roli i znaczenia, jakie we współczesnym świecie odgrywa technika, dołącza się bohater trzeciego rozdziału książki, czeski filozof, Jan Patočka. W epoce technicznej mamy do czynienia z moż-

liwościami działań, które nie mają precedensu w historii ludzkości. Najbardziej efektywne wykorzystanie tych możliwości, a nawet ewentualne ich zwiększenie, zachodzi na obszarze działań wojennych. „Dwie wojny światowe to konflikty o charakterze ekstremalnym, podczas których ludzi używano jako środków pozostających do dyspozycji, które wysłane na front, po ich zużyciu czy zniknięciu, zostawały zastąpione przez inne. Dziesiątki milionów ludzi potraktowano utylitarnie, rozdysponowano ich i doprowadzono do ich zużycia, tak jak to się zazwyczaj robi ze środkami: zmobilizowano ich do uczestnictwa w działaniach wojennych, a po wyczerpaniu czy śmierci zastąpiono ich przez nowy werbunek” (s. 80). Przy czym pojęcia „środka” i „zastępowalności” należy rozumieć tutaj w sposób dosłowny i stanowiący doskonałą egzemplifikację technicznej wizji rzeczywistości, w której się poruszamy. Jesteśmy tu jednak świadkami bardzo zagadkowego zjawiska. Pomimo tego, że w rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z rozmieszczaniem, zużyciem i zastępowalnością środków, w dalszym ciągu niektórzy mówią o osobach, które się poświęcają bądź są poświęcane. Sfera języka jest w tym przypadku niezgodna z istotą tego, z czym mamy do czynienia w świecie zdominowanym przez technikę: „pojęcie «ofiary» zakłada rozumienie świata inne aniżeli to wywodzące się z techniki” (s. 80).

Hannah Arendt, protagonistka rozdziału czwartego, znalazła się w książce *Los filósofos contemporáneos y la técnica* dlatego, że jej sposób potraktowania kondycji ludzkiej, odwołujący się zresztą do klasycznego schematu podziału na *poiesis* i *praxis*, bardzo sugestywnie podkreśla znaczenie naszych technicznych umiejętności. Wszak jej *Kondycja ludzka*, w wersji niemieckiej opublikowanej w roku 1958, nosi znamienity tytuł *Vita activa*. „Myślenie o kondycji ludzkiej implikuje myślenie o tym, co robimy (*vida activa*) oraz myślenie o tym, co robimy, kiedy nie wykonujemy żadnej czynności (*vida contemplativa*). Wzmiankowane dzieło Arendt postanawia poświęcić aspektowi pierwszemu, aspektem drugim ma zamiar zająć się w oddzielnej książce (*Życie duchowe*), dziele, do którego napisania przystąpi w ostatnich dniach swego życia, którego nie ukończy i które zostanie wydane już pośmiertnie” (s. 93). Wstęp do *Kondycji ludzkiej* jest odbiciem niepokojów Arendt dotyczących człowieka przyszłości, który jako twór współczesnej, niemalże wszechmocnej nauki w sposób automatyczny ma buntować się przeciwko ludzkiej egzystencji w postaci danej nam przez naturę i zmieniać ją według swoich własnych pomysłów. I nie należy raczej mieć wątpliwości, że wprowadzanie takich zmian leży w zakresie naszych możliwości, tak samo jak dokonanie destrukcji wszelkiego życia organicznego na ziemi. Otwartą kwestią pozostaje tu jedynie, czy pragniemy (lub nie) takiego właśnie zastosowania naszych osiągnięć naukowych i technicznych, a decyzje te, jako dotyczące wszystkich, nie mogą być podejmowane ani przez samych naukowców, ani nawet przez profesjonalnych polityków. „A zatem możliwość zmiany naszej kondycji wynika z naszych zdolności technicznych, ale sam problem posiada naturę polityczną

i stąd mamy tutaj do czynienia z dość wyrazistymi sprzecznościami. Żeby dobrze zrozumieć ich znaczenie, trzeba ponownie przemyśleć tę naszą kondycję, czyli wypracować [nową] postać jakiejś filozoficznej antropologii” (s. 94).

Przedmiotem analizy w rozdziale poświęconym Hansowi Jonasowi jest jego, dostępna również w języku polskim, książka *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*. Jest to publikacja, w której dominują „dojrzałość i synteza” poprzednich badań autora dotyczących gnostycyzmu, zjawiska świadomości, filozofii życia, marksowskiej utopii, idei postępu i oczywiście władzy, jaką daje człowiekowi technika oraz konieczność sformułowania nowej etyki. Nowy, niemający precedensu w historii, rodzaj podejmowanych przez nas działań, wymaga stworzenia nowej etyki, opartej na szerzej pojmowanej odpowiedzialności, proporcjonalnej do wzrostu naszych możliwości oddziaływania na środowisko zewnętrzne i opartej na pokorze, która nie wynika już, jak to miało miejsce przez tysiąclecia, z naszego niewielkiego znaczenia, ale przeciwnie – z olbrzymiego wzrostu naszych możliwości, któremu powinien towarzyszyć wzrost zdolności przewidywania i osądzania. Innymi słowy, „etyka odpowiedzialności doprowadzi do postawy umiarkowania i nieustannej czujności” (s. 114).

Bohater rozdziału szóstego książki Josepa Esquirola, francuski myśliciel Jacques Ellul, w swoich dziełach poświęcał zjawisku techniki wyjątkowo dużo miejsca. W jego spuściźnie, obejmującej problematykę prawniczą, teologiczną, filozoficzną, socjologiczną, historyczną, aż trzy książki poświęcone są zagadnieniom technicznym: przetłumaczona na język hiszpański *Wiek techniki* z roku 1954 oraz *System technicystyczny* (1977) i *Technologiczny błąd* (1988). Podobnie jak Heidegger, Ellul uważa, że nigdy nie zrozumiemy współczesnej techniki, jeżeli będziemy się uporczywie trzymali wyłącznie jej pojęcia instrumentalnego i w pewnym sensie „antropocentrycznego”. Zazwyczaj zwykło się uważać, że „technika jest instrumentem w rękach ludzkiego podmiotu, instrumentem, który jako taki jest neutralny z punktu widzenia etycznego, jako że wszystko zależy od użytku, jaki z niej robimy i od celów, jakie pragniemy osiągnąć. W związku z tym najczęściej albo dokonujemy analiz poszczególnych technik jako odseparowanych od siebie, albo też traktujemy zjawisko techniki tak, jakby stanowiła esencję wszystkiego, a nie tylko pewną cechę charakterystyczną” (s. 136). Ellul, oddalając się już w tym momencie od Heideggera, uważa, że aby naprawdę przybliżyć się do zrozumienia problemu, powinniśmy zmienić nasze dotychczasowe podejście i potraktować zjawisko techniki jako rodzaj systemu.

Jürgen Habermas: technika jako ideologia to tytuł siódmego rozdziału omawianej książki. Zagadnienia techniki są obecne na wszystkich etapach twórczości niemieckiego filozofa, począwszy od jego wczesnych pism, kiedy był związany ze Szkołą Frankfurcką, a skończywszy na jego polemice z Peterem Sloterdijkem. Według Habermasa myśliciele współcześni nie pytają już, jak to czynili starożytni, o warunki moralne dobrego i doskonałego życia, ale o fizyczne warunki prze-

życia, a prymat zdobyło hasło zachowania życia. Nastąpiło zburzenie trwającej wieki bariery pomiędzy życiem praktycznym a kontemplacyjnym, zmieniono przy tym rozumienie tego, co oznacza polityka, której zadaniem stało się teraz utrzymanie władzy i życia, albo inaczej – zapewnienie życia poprzez utrzymanie władzy, a zatem kwestie czysto techniczne. Przy czym o ile w myśli klasycznej, Arystotelesowskiej, filozofia praktyczna, ze względu na swój przedmiot, nie była nauką ścisłą (*apodictica*), to od czasów Hobbesa usiłowano zarówno dla etyki, jak i dla polityki zbudować podstawy takie, jakie posiadały nauki przyrodnicze. „W ten sposób wiedza techniczna opiera się na owej *espisteme*, która u Arystotelesa była ściśle oddzielona od wszelkiej praktyki. O ile u Arystotelesa *phronesis* była w końcowym efekcie zawsze zorientowana na *sophia*, o tyle dzisiaj prymat przejmuje technika, której celem jest panowanie nad światem, a końcowym efektem ma być osiągnięcie umiejętności sztucznego odtwarzania procesów naturalnych” (s. 159–160).

W ten oto sposób polityka przekształca się w filozofię społeczną, albo raczej w fizykę społeczeństwa. Zostały zmienione i metody, i przedmiot. Filozofia społeczna usiłuje ustalić raz na zawsze warunki porządku państwowego po to, by później zastosować je w sposób techniczny na materiale ludzkim. „Pierwszym – i w pewnym sensie ostatnim – pragnieniem Habermasa jest przywrócenie rozróżnienia pomiędzy dwoma fundamentalnymi typami działania, dwoma typami racjonalności, dwoma modelami społeczeństwa. Tego właśnie dotyczy zasadnicza treść jego dzieła *Działania komunikacyjne*, opublikowanego na początku lat osiemdziesiątych” (s. 160).

Szukające nieco tezy Petera Sloterdijka, sympatyka Nietzschego, to treść ostatniego rozdziału książki Josepa Esquioli. Przedmiotem analizy autora są tu dwa eseje niemieckiego filozofa i kulturoznawcy: *Normy dla ludzkiego zwierzyńca* (1999) i *Człowiek samosterujący* (2000). Człowiek, który wyłania się z tych tekstów, to dzika bestia, tylko nieco oswojona. Bestia ta wymaga na swojej drodze do człowieczeństwa hodowców, panów czy właścicieli, którzy podczas procesu udomowiania spacyfikują jej najbardziej brutalne instynkty. Klasycznym przykładem procesu udomowiania był rozwój rolnictwa i powstanie towarzyszącego mu osiadłego trybu życia. „Zajęcie określonego terytorium potrzebuje organizacji technicznej (żeby produkować żywność) i zasad politycznych (by umożliwić współżycie). Dom, w sensie dosłownym, jest jednym z najbardziej istotnych symboli tego etapu. I jest on nim również w sensie metaforycznym. Język stanowi ludzką siedzibę – mawiał Gadamer, poprawiając czy może uzupełniając Heideggera. Język udomawia człowieka i, szczególnie w ostatnich etapach rozwoju naszej kultury, kto umie czytać i pisać, a zatem kto otrzymał wykształcenie, jest człowiekiem wychowanym, udomowionym” (s. 180). Proces cywilizacyjny to dla Sloterdijka proces udomowiania ludzkiej bestii poprzez stosowanie odpowiednich technik, nazywanych przezeń „antropotechnikami”. Jesteśmy w dużej mierze produktem

antropotechniki, którą stanowi pismo, dziećmi pergaminu, książki i druku, ale problem w tym, że ta antropotechnika zestarzała się i nie przynosi już owoców, a jej słaba skuteczność widoczna była doskonale podczas drugiej wojny światowej. Wykształceni Niemcy, którzy rankiem zachowywali się jak dzikie bestie, po południom zajmowali się czytaniem dobrej literatury i słuchaniem dobrej muzyki. Po tych wydarzeniach ostatnie wersje humanizmu w postaci egzystencjalizmu, marksizmu czy personalizmu były z góry skazane na niepowodzenie. Książki i prasa nie zniknęły, przestały tylko pełnić swoją funkcję, którą stanowiło podtrzymywanie życia społecznego. Ich funkcję przejęły, przynajmniej częściowo, telewizja i Internet. Europejczycy nie wyciągnęli wystarczających wniosków z lekcji, jaką powinny im dać katastrofy wieku XX – wojny światowe, Holokaust, bomba atomowa, eksploatacja świata przy pomocy techniki. „Wspólnota europejska w dalszym ciągu ufa swojemu humanizmowi i chełpi się uniwersalnym charakterem swojej kultury. Ale w rzeczywistości humanizm to już tylko widmo, uzależnienie, które utrzymuje nas w stanie gnuśności i ignorancji wobec wymagań, jakie stawia przed nami nasza epoka” (s. 182).

Czytelnikowi śledzącemu za autorem omawianej książki refleksje najznakomitszych umysłów XX wieku, dotyczące ich wizji zjawiska techniki, którego przecież nie traktuje się w omawianych koncepcjach jako wyizolowanego obszaru współczesnej rzeczywistości, trudno uniknąć pewnego niepokoju, kiedy uświadomi sobie, że prawie wszystkie te koncepcje, za wyjątkiem najwcześniejszej, Ortegiańskiej, częściej podkreślają niebezpieczeństwa i pułapki rozwoju naukowo-technicznego aniżeli dobrodziejstwa, które za sobą niesie. Ale też i pewnie taka jest rola intelektualistów, by zwracać uwagę na to, co umyka uwadze umysłowi przeciętnemu. Bardziej niepokojący jest natomiast fakt, że nawet jeśli te intelektualne niepokoje są znane, to przeważnie nie mają żadnego praktycznego wpływu na rzeczywistość, która całkowicie została podporządkowana z jednej strony regułom demokratycznego państwa prawa, a z drugiej – wymogom gospodarki rynkowej. Cóż innego zatem pozostaje intelektualistom niż kolejne nawoływania i przypominania. Książka Josepa Esquirola zdaje się stanowić świetną syntezę tych przestróg i niepokoju. Na pytanie, na ile są one uzasadnione, może natomiast odpowiedzieć jedynie przyszły bieg wydarzeń.

KAMILA GRALEWSKA

Bioetyka – krótka lekcja historii

Bioethics – a Short History Lesson

Profesor Uniwersytetu w Wollongong w Australii, Sarah Ferber, kieruje katedrą historii oraz pełni rolę przewodniczącej regionalnego Komitetu Etyki Badań z Udziałem Ludzi (ang. District Human Research Ethics Committee) przy Uniwersytecie w Wollongong. Swoje zainteresowania kieruje zarówno ku religiom wczesnej epoki nowożytnej Europy, jak i zagadnieniom bioetycznym. *Bioethics in Historical Perspective*¹ jest jej pierwszą książką z zakresu bioetyki.

Opisując historię bioetyki, Sarah Ferber zwraca uwagę na fakt, że bioetycy powinni się odnosić nie tylko do współczesnych dylematów, ale również pamiętać o przeszłości, gdyż wiedza historyczna może im pomóc w etycznym doradztwie przy ustanawianiu prawa (s. 4). Taką właśnie uświadamiającą rolę autorka przypisuje swemu dziełu. *Bioethics in Historical Perspective* ma za zadanie przedstawić najważniejsze zagadnienia kształtujące rozwój bioetyki. Jako książka o charakterze przeglądowym, jest adresowana do absolwentów szkół wyższych i studentów pragnących zdobyć podstawowe rozeznanie w głównych problemach bioetyki.

W rozdziale pierwszym rozważane są społeczno-kulturowe uwarunkowania i konflikty, na gruncie których wyrosły akademickie debaty bioetyczne. Szczególnie uwydatnione są żywe w krajach zachodnich judeochrześcijańskie wpływy na sposób postrzegania człowieka i jego roli w społeczeństwie oraz na dopuszczalny zakres ingerencji w naturę i życie człowieka. W rozdziale tym autorka szkicuje fundamentalne trudności etyczne, które rzutują na współczesne dylematy moralne wyrastające z postępu nauk medycznych.

W rozdziale drugim Ferber pisze o istotnym znaczeniu, jakie mają nazwy zabiegów medycznych lub leków. Konkretna nazwa często ma wywoływać w ludziach planowaną reakcję bądź wykluczać niepożądane skojarzenia. Autorka pod-

¹ S. Ferber, *Bioethics in Historical Perspective*, Basingstoke 2013, ss. 248.

kreśla także rolę metafor i retorycznych strategii w dyskursie medycznym oraz bioetycznym. Zarówno brzmienie, jak i źródłosłów nowego nazewnictwa nie są obojętne, gdyż mogą albo eksponować, albo ukrywać polityczne i etyczne aspekty wiedzy naukowej. Za pomocą języka nie tylko przebiega komunikacja między nauką a społeczeństwem, ale także można kształtować społeczną interpretację faktów. Jest to nowomowa, mająca ukryć niewygodne aspekty zabiegów medycznych i leków oraz wytworzyć sztuczne poczucie zadowolenia w beneficjentach (s. 45). Autorka poucza, że „bioetyczne czytanie” powinno być zawsze dwustopniowe: stopień pierwszy to czytanie dosłowne, drugi zaś to kontekstowe tzw. czytanie między słowami. Podsumowując rozdział, Ferber wyraża nadzieję, iż świadomość wspomnianych lingwistycznych manipulacji uwrażliwi czytelnika jej książki na tego typu strategie.

W trzecim rozdziale autorka porusza kwestię eutanazji i eugeniki. Ferber dostrzega bliską analogię między prawnymi ustaleniami pozwalającymi zakończyć życie z pomocą lekarza, a nazistowskimi (i nie tylko!) praktykami eugenicznymi, uprawianymi w „imię dobra ludzkości”. Dla współczesnej mentalności analogia ta wydaje się szokująca i dalece przesadzona, jednak w miarę analizowania dziejów argumentacji eugenicznej, rodzi się wątpliwość, czy odrzucając tę pozornie nieuprawnioną analogię, nie popełniamy jednak błędu nieostrożności. Może się bowiem zdarzyć, że broniąc prawa do zakończenia życia, wstępujemy na równię pochyłą, która ostatecznie może nas doprowadzić do wprowadzenia przymusu przerwania życia „dla dobra” chorego i jego najbliższych. Ryzykowność tej analogii maleje w miarę poznawania faktów historycznych i zmusza do refleksji i zrewidowania poglądów proeutanazyjnych. Analiza rozdziału nieodparcie skłania do ponownego rozważenia tradycyjnych pytań: czym jest dobro człowieka? jakie są granice ludzkiej ingerencji w naturalny proces życia i śmierci? gdzie się zaczyna i kończy życie jednostki ludzkiej? jak wycenić wartość jednego życia? jak uzasadnić zabijanie niewygodnej dla społeczeństwa jednostki? Rozważając kwestie eugeniki, Ferber pokazuje, że najmniejsze przyzwolenie na eutanazję (np. w przypadku ludzi nieuleczalnie chorych, w nieodwracalnej śpiączce lub niemowląt z wadami genetycznymi) może w efekcie doprowadzić społeczeństwa zachodnie do ponownego wszczęcia praktyk nazistowskich, tylko ładniej nazywanych i uprawianych nieco subtelniej. Wycena ludzkiego życia staje się w zasadzie głównym dylematem bioetyków, bowiem bez względu na to, czy mówimy o eutanazji, czy o genetycznych eksperymentach i terapiach, czy o aborcji, czy nawet o testowaniu nowych leków, kwestią podstawową dla rozstrzygnięcia wymienionych problemów jest odpowiedź na pytania: czym jest i ile jest warte życie ludzkie?

Kolejny rozdział zawiera przedstawienie historii eugeniki oraz nowych możliwości jej wdrożenia dzięki rozwijającej się genetyce. Mając obecnie możliwość zbadania (tzw. mapowania) prawdopodobieństwa wystąpienia danej choroby genetycznej, możemy decydować – po pierwsze – o tym, kogo należałoby pozbawić

możliwości rozrodu (sterylizacja), a po drugie – czy dokonywać aborcji lub eutanazji niemowląt po wykryciu choroby genetycznej. Coraz większa dostępność badań genetycznych rodzi dyskusje, czy przyzwolenie na aborcję nie powinno doprowadzić, w przypadku stwierdzonych wad genetycznych dziecka, do wydania nakazu przeprowadzania badań prenatalnych i – w wypadku stwierdzenia choroby genetycznej lub upośledzenia płodu – do aborcji obowiązkowej. Umożliwiłoby to posiadanie zdrowego potomstwa także matkom uboższym, których nie stać na genetyczne badanie na życzenie. Pojawia się tu też inny problem: czy coraz powszechniejsze badania prenatalne, a także badania zarodków powoływanych do życia metodą *in vitro*, nie doprowadzą do upowszechnienia tego, co obserwujemy już w kilku krajach, czyli usuwania ciąży nie tylko w wypadku stwierdzonych chorób genetycznych, lecz także w przypadku stwierdzenia... niechcianej przez rodziców płci (*sex selection abortion*). Stale zwiększające się możliwości genetyczne rodzą kolejne konflikty na linii obrońców życia i obrońców życia najwyższej jakości. Początkowo stwierdzanie płci dziecka w przypadku zapłodnienia *in vitro* miało służyć wykryciu chorób genetycznych powiązanych z płcią (s. 86). Jednakże z racji tego, iż przy metodzie zapłodnienia *in vitro* wytwarza się więcej gotowych do implantacji zarodków, rodzice mają możliwość decydowania o zaimplantowaniu tylko zarodków o pożądanej płci. Rosnące możliwości medycyny i coraz łatwiejszy dostęp do nich umożliwiają korzystanie z jej dobrodziejstw jeszcze zanim prawo się do nich ustosunkuje. Zauważając rosnącą częstotliwość aborcji z powodu płci, niektóre państwa (Wielka Brytania i Australia) wydały zakaz takich praktyk, z wyjątkiem przypadków usprawiedliwionych medycznie (np. gdy wystąpienie choroby genetycznej jest zależne od płci). W świetle wymienionych problemów nasuwa się pytanie, które obecnie – wobec intensywnego rozwoju genetyki – nie dotyczy już odległej przyszłości, lecz teraźniejszości: czy „produktowanie dzieci” wedle planu rodziców będziemy oceniać negatywnie, czy może jednak uznamy, że jest to kolejny krok człowieka ku doskonałości. Inną kwestią, do której etycy obecnie próbują się ustosunkować, są przypadki płodzenia kolejnego dziecka z odpowiednim genotypem w celu ratowania (np. szpikiem kostnym) starszego rodzeństwa przed zagrażającą mu śmiercią. Nieoczywista jest tu odpowiedź na pytanie, czy płodzone w tym celu kolejne dzieci są traktowane przedmiotowo i czy jest to nieetyczne. Trudno jest bowiem uważać za winę rodziców to, że korzystając ze współczesnych osiągnięć medycyny, robią wszystko, co mogą, aby ratować życie swojego potomstwa – tym bardziej, że dziecko-dawca nie poniesie większego uszczerbku na zdrowiu.

Rozdział piąty porusza problem eksperymentowania na ludziach. Jako że książka ma charakter historyczny, czytelnik poznaje kulisy eksperymentów przedwojennych, wojennych (w obozach koncentracyjnych) oraz bezprawnych eksperymentów powojennych przeprowadzanych na sierotach, ludziach upośledzonych i osobach zamkniętych w zakładach psychiatrycznych. Ferber zwraca uwagę na

fakt niedoprecyzowania prawa względem przeprowadzania eksperymentów na osobach niebędących w stanie udzielić świadomej zgody lub wręcz zmuszanych do „oddania ciała nauce”. Upublicznienie prawdy o tym, że aż do lat 80. ubiegłego wieku naukowcy używali bezwolnych prawnie ludzi do badań i testowania metod leczniczych, przyczyniło się do utworzenia komisji bioetycznych, które mają kontrolować etyczną dopuszczalność badań i eksperymentów. Temat ten jednak, jak się okazuje, wcale nie jest zamknięty. Mimo utworzenia w wielu krajach wspomnianych komisji, rozwój nauki jest nadal oparty w dużym stopniu na eksperymentach na ludziach, których zgoda nie zawsze jest podjęta świadomie². Ferber zwraca uwagę na to, że zgłębiając literaturę przedmiotu, możemy odnieść wrażenie, iż praca komisji bioetycznych minimalizuje wprawdzie, ale nie likwiduje całkowicie moralnych niejasności i nieetycznych zachowań badaczy względem uczestników badań, na co jednakże zdajemy się przyzywać oczy, porażeni sukcesami medycznymi (s. 130).

W kolejnym rozdziale autorka objaśnia szczegółowo mechanizmy wprowadzania na rynek farmaceutyczny leków na przykładzie słynnego talidomidu. Lek ten zyskał sławę dzięki nadzwyczaj dramatycznym skutkom ubocznym. Nie w pełni przetestowany talidomid został dopuszczony do sprzedaży pod koniec lat 50., a sprzedawany był do 1961 roku³. Talidomid podawano kobietom w ciąży jako środek zapobiegający porannym mdłościom. Lek hamował mdłości u matki, ale jednocześnie powstrzymywał prawidłowe wykształcanie się kończyn u dziecka, a często prowadził do śmierci płodu (obecnie starannie przetestowany talidomid jest używany w leczeniu szpiczaka mnogiego). Pokolenie tzw. dzieci talidomidu do dziś jest (lub powinno być) przestrożą dla koncernów farmaceutycznych. Przydługi i chyba zbyt emocjonalnie napisany, jak na początkowe deklaracje chłodnego obiektywizmu autorki, rozdział poświęcony talidomidowi, ukazuje wędrówki leku w poszukiwaniu choroby, na którą mógłby zadziałać (*sic!*) oraz ilustruje umiarkowaną wrażliwość koncernów farmaceutycznych na poważne efekty uboczne produkowanych leków. Trudno jednak jednoznacznie skrytykować zarówno metody eksperymentów medycznych, jak i działania firm farmaceutycznych. Owszem, zdarza się, że doprecyzowanie składu i dawki nowego leku jest okupione śmiercią wielu dobrowolnych lub „dobrowolnych” uczestników badań, zazwyczaj jednak nie ma innej możliwości niż testowanie leków na ludziach. Postęp w medycynie od zawsze okupiony był śmiertelnymi ofiarami, ale ostatecznie korzystających z jego rezultatów jest więcej niż ofiar (trudno jednak przystać na ocenianie wartości życia ludzkiego w kategoriach zysków

² K. Szewczyk, *Etyczna strona prób klinicznych fazy I w onkologii*, [w:] *Etyczne i prawne granice badań naukowych*, red. W. Galewicz, Kraków 2009.

³ Talidomid podawano kobietom w USA i w Japonii. Mimo iż w USA ogłoszono szkodliwość leku, kobietom w Japonii podawano go jeszcze przez kolejne trzy lata, co zaowocowało narodzinami kolejnych kilku setek kalekich dzieci. Zob. S. Ferber, *op. cit.*, s. 135.

i strat). Upublicznienie farmaceutycznych niedociągnięć oraz ujawnienie warunków dopuszczania leków na rynek spowodowało, że obecnie komisje bioetyczne czujniej przyglądają się działaniu koncernów farmaceutycznych. Wprowadzono nawet pewne zmiany w badaniach klinicznych, aby zmniejszyć ich kontrowersyjność. Zakazano mianowicie prób klinicznych stosujących placebo, zaś działanie leku nowego porównuje się z działaniem leku dotychczas stosowanego, dzięki czemu pacjent zgłaszający się do badań nie pozostaje całkowicie pozbawiony terapii. Można by wprawdzie testować niektóre leki nie na ludziach, ale przy użyciu komórek macierzystych, jednak tu powstaje kolejny problem dotyczący zabijania zarodków przy pozyskiwaniu tych komórek. Współczesny świat medyczny i etyczny wciąż spiera się o etyczną dopuszczalność takiego postępowania.

Ostatni rozdział jest krótkim podsumowaniem całej książki i zachętą do dalszego zgłębiania tematu. Ferber pokazuje niezbędność etyków we współczesnym dyskursie publicznym, zwraca uwagę na to, że z ich wiedzy korzystają zarówno instytucje rządowe, świat medyczny, jak i media.

Bioethics in Historical Perspective umożliwia szybkie zapoznanie się z najważniejszymi współcześnie problemami bioetycznymi oraz pokazuje, jaką historycznie drogę one przeszły. Niestety, końcowa refleksja nad nawet tak skrótowo i obiektywnie przedstawionymi faktami z historii bioetyki jest pesymistyczna. Po pierwsze, okazuje się, że nasze zachodnie społeczeństwo zawdzięcza luksus długiego i zmedykalizowanego (w razie konieczności) życia wielu tysiącom istnień, czego jednak wolimy sobie nie uświadamiać. Po drugie, współczesne społeczeństwo i jego chęć „dobrego życia” pod wieloma aspektami nasuwa smutne skojarzenia z „prospołeczną” polityką nazistowską. Po trzecie, rzekoma wrażliwość na ludzkie cierpienie, prowadząca do zabijania płodów i chorych ludzi oraz genetycznego programowania dzieci, budzi trwogę. Po czwarte i najważniejsze, zadajemy sobie wspomniane już wyżej pytanie: jak dalece wolno nam ingerować w naturę ludzką? Niestety, wydaje się, że odpowiedź na to pytanie nadal należy do przyszłości bioetyki.

MACIEJ TEODOR KOCIUBA

Zakłopotany filozof. Rozważania wokół książki
Bohdana Dziemidoka pod tytułem *Teoretyczne i praktyczne
kłopoty z wartościami i wartościowaniem*

Embarrassed Philosopher. Considerations about the Bohdan Dziemidok's Book *Teoretyczne i praktyczne kłopoty z wartościami i wartościowaniem* (*Theoretical and Practical Problems with the Values and Valuation*)

Czy łatwo napisać coś zasadniczo nowego o aksjologii? Zapewne trudno. Czy łatwo stworzyć zajmującą narrację, w której stare filozoficzne problemy odżyłyby na nowo? Jeszcze trudniej. To jednak udało się autorowi prezentującemu – niezależnie od ogromnej wiedzy i doświadczenia – specyficzny rodzaj wolności, który wydaje się właściwy tylko ludziom patrzącym z perspektywy długiego życia i rozumiejącym dobrze, że pozornie oderwane od rzeczywistości teorie powinny służyć innym w lepszym rozumieniu świata oraz w godnym i możliwie nieuciążliwym – a czasem nawet szczęśliwym – w nim funkcjonowaniu. Tak więc cel tego pisarstwa został jasno zdefiniowany, a środki dostosowane do zamierzonych celów.

*Teoretyczne i praktyczne kłopoty z wartościami i wartościowaniem*¹ to zbiór esejów w swobodnej formie poruszających fundamentalne kwestie, którymi filozofia zajmowała się od chwili swego powstania. Jednocześnie refleksje te mieszczą się całkowicie w jednym z najstarszych nurtów filozofii. Niegdyś starała się ona wprost odpowiadać na pytanie: jak żyć? Filozofię tę nazywano praktyczną, gdyż miała określać *ethos* – sposób życia. Zauważyć wypada, że podejście takie, mimo swej prostoty, nieczęsto dziś można spotkać. Filozofia współczesna zróżnicowała się na wiele kierunków i przemawia wieloma językami. Tworzy rozbudowane systemy kategoryjne, pomyślane jako narzędzie do rozwiązywania subtelnych zagadnień, ważnych dla wąskich kręgów wtajemniczonych specjalistów. Problemy te przestają obchodzić szeroką publiczność, szeroką rzeszę ludzi wykształconych, dla których stanowią hermetyczny żargon, pogłębiając z gruntu

¹ B. Dziemidok, *Teoretyczne i praktyczne kłopoty z wartościami i wartościowaniem*. Szkice z aksjologii stosowanej, Gdańsk 2013.

falszywy pogląd o bezużyteczności wszelkiej filozofii. Czy filozofia nie podzieliła przypadkiem losu teologii, o której mówi się czasem, że odpowiada na pytania, których nikt nie stawia, a całkowicie milczy w sprawie pytań, które obchodzą wszystkich?²

Gdy możemy dziś przeczytać książkę powracającą do starego nurtu i starającą się zaspokoić nasze uniwersalne niepokoje egzystencjalne, czujemy zdumienie. Okazuje się, że można za pomocą stosunkowo prostego języka przedstawić i uporządkować trudne zagadnienia dotyczące ludzkiej wolności, szczęścia czy tożsamości narodowej. Wydaje się, iż „zakłopotany filozof” sięga tu ideału formy, jaką nadawał swoim tekstom Władysław Tatarkiewicz. Mimo obecności aparatu opartego na odniesieniach do bogatej, różnorodnej literatury, ów warsztat nie ciąży czytelnikowi, gdyż zasadniczy wątek myślowy jest prowadzony za pomocą klarownych dystynkcji i bez wikłania się w niepotrzebne szczegóły. Nieprzypadkowo całość zamykają rozważania dotyczące właśnie aksjologii Tatarkiewicza.

Ta formalna lekkość nie powinna jednak mylić. To, jak się przemawia, nie jest najważniejsze. Decydujące jest jednak to, o czym się mówi. I tu drugie zaskoczenie, gdyż autor skutecznie unika tonu mentorskiego. Raczej oświetla trudne problemy z różnych stron, starając się uzmysławiać czytelnikowi konieczność prowadzenia namysłu wielopłaszczyznowego. Dlatego i konkluzje nie są zwykle radykalne. Pozostawia nas w sytuacji zakłopotania, które sam przeżywa. Jest to jednak zakłopotanie wynikające ze zrozumienia problemu, jakoś po sceptycku powstrzymujące nas przed wydaniem pochopnego sądu.

Niezależnie od tego, że autor, referując poszczególne zagadnienia, zachowuje daleko idącą powściągliwość w formułowaniu ostatecznych konkluzji, niezależnie od tego, że swobodnie przytaczając rozległą literaturę i rozmaite badania, wykracza często poza samą filozofię, zawsze usiłuje ważyć argumenty i konsekwentnie skłania czytelnika do samodzielnej refleksji.

Kierowanie ku samodzielności intelektualnej dokonuje się tu na dwa różne sposoby. Z jednej strony szeroki wachlarz stanowisk – przytoczonych, gdy się np. mówi o wolności czy szczęściu – pozwala czytelnikom wybrać takie poglądy, które najbardziej odpowiadają intuicjom, pozwala te intuicje zmienić w stanowisko, które zyskuje racjonalne uzasadnienie. Z drugiej strony – pomimo całej ostrożności autora – spoza wielości referowanych ujęć i stanowisk wyłania się przecież profil samego piszącego. Nawet sam styl prezentacji zagadnień zdradza preferencje aksjologiczne autora. Ta druga płaszczyzna wydaje się nawet bardziej frapująca, gdyż by się w niej osadzić, musimy przedrzeć się przez zasłonę niedomówień i przemilczeń. Nie jest to zadanie proste, gdyż mamy do czynienia z rodzajem pluralizmu, który do jakiegoś stopnia jest powtórzeniem bardzo ostrożnego stylu,

² S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 9.

w jakim o wartościach pisał Władysław Tatarkiewicz. Gotowych deklaracji, ujawniających stanowisko autora *Kłopotów z wartościami*, nie znajdujemy wiele, choć śledząc sposób referowania i komparatystyki, zaczynamy stopniowo orientować się w entymematycznych założeniach, które tkwią u źródeł tych analiz.

Za przykład unikania jednoznacznych konkluzji i powstrzymywania się od wygłaszania jednoznacznych sądów na wzór sceptyków, niech posłuży rozdział pierwszy, poświęcony wolności. Najpierw autor zwięźle przedstawia najważniejsze sposoby rozumienia wolności w różnych koncepcjach filozoficznych i światopoglądowych, a także na gruncie niektórych współczesnych koncepcji socjologicznych (Z. Bauman) czy politycznych i ekonomicznych (liberalizm). Przedstawia najważniejsze kategorie, za pomocą których usiłowano opisywać wszystkie meandry problematyki wolności. Dowiadujemy się, jak rozumieć „wolność od” i „wolność do”, czym jest konieczność, co się kryje za takimi pojęciami, jak fatalizm, determinizm, indeterminizm, wolna wola... Jednak bardzo oszczędnie ujawnia własne poglądy na temat wolności. Najbardziej jednoznaczna deklaracja, jaka pada w tej części, ujawnia, iż nie uważa wolności za wartość absolutną, lecz za bardzo ważną wartość instrumentalną – ważną, lecz „kłopotliwą”.

W ostatnim akapicie otrzymujemy jeszcze wniosek mówiący, że wolność nie ma tylko gorzkiego smaku, jak by wynikało z rozważań Henryka Szabały czy Janusza Tazbira, którzy pisali o „gorzkim smaku wolności”, lecz – jak samo życie – stanowi mieszaninę „słodko-gorzko-kwaśną”. Konkluzja ma charakter niejednoznaczny i odwołuje się raczej do zmysłowych obrazów, a nie pojęć. Czytelnik odwraca stronę czterdziestą piątą w nadziei, że na następnej karcie otrzyma rozwinięcie tej metafory, że teraz autor ujawni, jak ją rozumie. Niestety, następna strona nie ma nawet numeru, jest zupełnie pusta, pełni bowiem funkcję typograficznej pauzy, oddzielającej rozdział pierwszy od drugiego. Pozostajemy z pewnym zawieszonym oczekiwaniem, które nie znajduje swego zaspokojenia. Rozumiemy przynajmniej to, że w wielu różnych koncepcjach wolności można odnaleźć racjonalne i wartościowe elementy, choć trudno wskazać taką, pod którą można by podpisać się z pełnym przekonaniem. Takiej właśnie ostrożności uczy nas książka Bohdana Dziemidoka także w następnych rozdziałach.

Bardziej jednoznacznie autor wypowiada się w niektórych kwestiach szczegółowych. Znowu posłużmy się koncepcją wolności, ale w ujęciu J.-P. Sartre’a. Bohdan Dziemidok godzi się na rozszerzenie i egzystencjalistyczną maksymalizację odpowiedzialności człowieka. Uważa, iż „Sartre ma rację, że nic do końca nie uwalnia nas od odpowiedzialności moralnej za skutki naszych decyzji”³. Z drugiej strony uważa, iż Sartre nie ma racji, gdy odrzuca determinizm. Zdaniem Dziemidoka człowiek w swym życiu podlega wielu skomplikowanym determinantom. Wymienia czynniki zewnętrzne, ale także wewnętrzne, takie jak: wyposażenie

³ B. Dziemidok, *op. cit.*, s. 41.

genetyczne, posiadany światopogląd, czy wrażliwość moralną. Każdy człowiek ma też być zależny od swych funkcji fizjologicznych czy stanu psychicznego, który dominuje w danym momencie.

Nie wchodząc w zawiłe kwestie rozumienia wolności u Sartre'a, można by jednak postawić pewien znak zapytania. Czy w istocie czynniki wymienione przez autora *Kłopotów z wartościami* mogą być argumentem w dyskusji z tym rodzajem indeterminizmu, który głosił Sartre. Warto przypomnieć w tym kontekście, że niezdeteterminowanie człowieka w teorii francuskiego egzystencjalisty wynika z pewnych cech formalnych gry pojęciowej, rozgrywającej się w obrębie jego ontologii. Przede wszystkim chodzi o opis struktury działania ludzkiego. Wulgaryzując i dokonując radykalnego skrótu, można powiedzieć, że człowiek podejmując każde swe działanie, ma do dyspozycji plan i projekt tego, czym powinien się stać i co powinien osiągnąć. Projekt ów ma dość słaby status ontologiczny, gdyż istnieje tylko jako byt myślowy. W zasadzie nie istnieje, gdyż nie został jeszcze zrealizowany. Jako taki nie podlega żadnym determinantom. Gdy człowiek usiłuje go wprowadzić w życie, udaje mu się zawsze tylko w części osiągnąć założone cele. Tak więc po zakończeniu działania konstatuje rozdziew pomiędzy tym, co planował, a tym co udało się zrealizować. W ten sposób okazuje się, że znowu nie istnieje to, co planował. Ergo, jako nieistniejące (*le néant*), nie może podlegać determinantom. Plan i projekt to rodzaj planowanej przyszłości. Owa przyszłość nas określa i stanowi o naszej egzystencji. Nasz świadomy byt, jednocześnie świadomy siebie jako świadomego (*l'être pour soi*), odróżnia nas od rzeczy (*l'être en soi*), które są zdeterminowane własną przeszłością. Człowiekowi stale zagraża bycie na kształt rzeczy, o ile zacznie go określać to, jakim był do tej pory, o ile stoczy się w powielanie w swym życiu starych nawyków i schematów, o ile ulegnie oczekiwaniom innych ludzi, którzy nas stale uprzedmiotawiają w swojej percepcji. Te założenia pozwalają Sartre'owi wprowadzić ten dziwny *modus loquendi*, w którym człowiek jest nicością, choć owa nicość, egzystując, zdobywa przecież swoją treść, a zarazem jest wolnością (nie jest niczym zdeterminowany).

W ten sposób determinanty ludzkiego działania, wymienione przez Dziemidoka, Sartre uznałby za istotne, ale tylko w odniesieniu do ludzi, którzy utracili zdolność do autentycznego istnienia, do egzystencji. Można by zaryzykować twierdzenie, że podleganie determinacji jest w tej koncepcji miarą odczłowieczenia i sprowadzenia siebie na poziom rzeczy.

Można przyjąć argumentację Dziemidoka przeciw Sartre'owskiemu odrzuceniu determinizmu, ale wtedy trzeba by wpięrow uzasadnić, dlaczego odrzucamy całą strukturę opisu bytu ludzkiego francuskiego egzystencjalisty. Argumentacja autora *Kłopotów z wartościami* opiera się na sumie spostrzeżeń o charakterze empirycznym i zdaje się nie dosięgać struktury pojęciowej stworzonej przez Sartre'a. Wydaje się, że mamy tu raczej do czynienia z jakąś niewspółmiernością dyskursów.

Co stanowi dominujący rys pisarstwa autora *Kłopotów z wartościami*? Wydaje się, że z jednej strony jest to otwartość na różnorodność i wielorakość stanowisk, postawa pluralistyczna (co samo w sobie zdaje się być funkcją ogromnej erudycji), a z drugiej – zawieszanie sądu w sytuacji, gdy owa wielość nie daje się łatwo uporządkować i zhierarchizować.

Uważny czytelnik nie będzie miał jednak wątpliwości, że za owym praktycznym sceptycyzmem stoi milcząco założona koncepcja filozoficzna i światopoglądowa. Tropienie tych niejawnych treści, odkrywanie preferencji aksjologicznych autora, ostatecznie wydaje się o wiele bardziej zajmujące niż wybieranie dla siebie jakiejś koncepcji z szerokiego zasobu stanowisk, które referuje w książce.

Doceniając bogatą treść rozważań aksjologicznych „zakłopotanego filozofa”, trzeba też powiedzieć, że w niektórych aspektach jego narracja skłania do bardziej intensywnego myślenia, do aktywniejszego poszukiwania argumentów, gdyż budzi wątpliwości, stwarza aporie i ostatecznie skłania do jakiegoś rodzaju nastawienia polemicznego. Kilka wybranych trudności, które mogą pojawić w trakcie lektury, przedstawię teraz nie po to, by wchodzić w tryb krytyki, ale raczej po to, by samemu, w myślowym kontrapunkcie z autorem, postawić pytania i uzmysłowić sobie istotę wybranych kontrowersji.

Pierwsze pytanie dotyczy spraw formalnych i ma – do pewnego stopnia – charakter metateoretyczny. Czy postawa powstrzymywania się od wydawania bardziej jednoznacznych sądów nie pozostawia jednak współczesnego czytelnika z jakimś niedosytem? Żyjemy w dobie zbiorowej ucieczki od wolności i zarazem w czasach głodu autorytetu. Współczesny człowiek – a szczególnie młody człowiek – oczekuje odpowiedzi klarownych i jednoznacznych, takich, które bezpośrednio mogłyby stać się dyrektywami do działania. Oczekuje, inna rzecz czy słusznie, że problemy moralne powinny być rozwiązywane w rytmie podyktowanym dynamiką wideoklipu. Wydaje się, że przestrzeń i czas przeznaczone na roztrząsanie aksjologicznych dylematów uległy radykalnemu zawężeniu. Aby być słyszany w takich warunkach, by zdążyć z przekazem, przesłanie trzeba by radykalnie skrócić, a komunikat uprościć. Pozostaje oczywiście wątpliwość, czy wtedy udałoby się jeszcze utrzymać narrację w obrębie filozofii? Pewnie nie, ale należałoby zastanowić się, czy nie jest możliwy jakiś kompromis pomiędzy skrupulatnością, dokładnością i ostrożnością filozofa a niecierpliwością współczesnego czytelnika. I dalej, jak należałoby odegrać rolę autorytetu, wypowiadającego się, bądź co bądź, o dobru w sensie moralnym, pięknie estetycznym czy sensie (*resp.* bezsensie) życia ludzkiego. Niezależnie od tego, czy jako filozofowie zgodzimy się czy nie, by wejść w tę rolę, czytelnik i tak będzie tego oczekiwał. Symptomatyczna jest tu wypowiedź Zbigniewa Herberta, którego pewien czytelnik uznał za swój autorytet i głośno to wyraził. Herbert odparł retorycznym pytaniem, jak autorytetem może być człowiek, który pali papierosy? Gorzka ironia zawarta w odpowiedzi zdaje się nie zmieniać jednak stanu rzeczy – intelektualista (filozof, poeta,

nauczyciel akademicki), chcąc tego czy nie, pełni rolę autorytetu, a co za tym idzie, nie może wyprzeć się związanej z ową rolą odpowiedzialności. Wydaje się, że zaspokajanie tego głodu autorytetu wymaga pewnej wyrazistości poglądów, pewnego zdecydowania, nawet gdyby samemu miało się – jak Herbert – wątpliwości co do własnych predyspozycji, by taką rolę pełnić.

Druga trudność, na którą może natrafić typ narracji prezentowany przez autora *Kłopotów z wartościami* ujawnia się, gdy uzmysłowimy sobie, że współczesny świat to rzeczywistość nieprzebranych możliwości, przedstawianych jako równoważne i równie godne pożądaniami. Konsumpcyjna cywilizacja zalewa nas gigantyczną ilością informacji na temat wyborów, jakich możemy dokonywać. Ten reklamowy zalew nie dotyczy przy tym jedynie produktów ściśle konsumpcyjnych, ale także stylów życia i wartości, którym moglibyśmy służyć. W epoce zdominowanej myśleniem relatywistycznym wszystko ukazuje się jako równie dobre, równie uprawnione i równie godne wyboru. Wszystko przedstawia się jako godne akceptacji. A gdyby akceptacja okazała się trudna, to przynajmniej jako wymagające tolerancji. Nawet jeżeli określone stany rzeczy nam się nie podobają, to społeczny zwyczaj czy rodzaj poprawności politycznej wymaga dla nich szacunku przez sam fakt, że istnieją.

Horyzont możliwych do wyboru dóbr rozszerzył się radykalnie, a kryteria selekcji pozostają niejasne. Odnosi się wrażenie, że jest ich równie dużo, co samych dóbr. *Ergo*, ten horyzontalny układ nie posiada silnej zasady organizującej, zasady określającej, co jest najważniejsze, co mniej ważne, a co zupełnie nieistotne. Można by rzec – brak mu wertykalnej osi, która porządkowałaby tę wielość i różnorodność rzeczy. Czy zawsze tak było? Oczywiście nie i warto pamiętać, że przez kilka ostatnich tysiącleci w obrębie cywilizacji judeochrześcijańskiej dominowała zupełnie inna aksjologia, choć od czasów sofistów zaczął się ferment owocujący dziś upowszechnieniem się praktycznego relatywizmu. Dodajmy, że ten praktyczny relatywizm, przybierający formę etyki horyzontalnej (etyki bez struktury hierarchicznej), prowadzi często do jakiegoś rodzaju acedii, atrofii woli i niemożności dokonywania szybkich i trafnych wyborów.

Ergo – czy opowieść o trudnościach w dokonywaniu wyboru aksjologicznej koncepcji, prowadzona w formie subtelnych i nienarzucających się czytelnikowi rozważań, może mieć walor praktyczny? Czy może mieć wartość filozofii praktycznej w sensie ścisłym? W kontekście diagnozy współczesności, którą właśnie zarysowaliśmy, wydaje się, że spełnienie takiego wymogu to trudne zadanie. Nie ulega jednak wątpliwości, że narracja taka poprzez ukazanie różnych możliwości, uważnemu i wrażliwemu czytelnikowi może pomóc określić własne stanowisko. Tym, którzy takiej narracji o wartościach nie zaakceptują, może jednak pomóc doprecyzować w polemice swoje własne poglądy. Co więcej, zakres argumentacji, liczba przytaczanych stanowisk, rozległość horyzontu poznawczego autora pozwalają czytelnikowi wykorzystać narzędzia teoretyczne, które umożliwią sprecy-

zowanie własnych intuicji i pozwolą lepiej uzasadnić własne wybory aksjologiczne. Choć i tu mogą pojawić się dalsze, bardziej fundamentalne pytania o to, czy wybory aksjologiczne w ogóle dają się uzasadniać racjonalnie. Czy, innymi słowy, możliwe jest nakłonienie człowieka z pomocą logicznej argumentacji, by przyjął taki a nie inny system wartości? Pytanie to nabiera szczególnej aktualności dziś, gdy na naszych oczach realizuje się globalny scenariusz zapisany w *Zderzeniu cywilizacji* Samuela Huntingtona⁴.

Przypomnieć wypada, że właśnie Huntington zwrócił uwagę na fakt, iż o tożsamości każdego człowieka, żyjącego w łonie jakiejś cywilizacji, decydują dwa kluczowe czynniki. Jeden to dominujący w jej obrębie język, drugi to upowszechniony na jej obszarze system religijny. Pierwszy czynnik jest istotny, gdyż wytwarza elementarną wspólnotę kulturową. Pozwala przyswajać, a potem uczestniczyć w określonych przejawach kultury materialnej i duchowej, pozwala czuć się „u siebie”, zakorzenić się w obyczaju i tworzyć z innymi prawdziwą wspólnotę. Dobrym przykładem jest tu islam, na gruncie którego wymaga się pewnej elementarnej kompetencji w zakresie języka arabskiego. Wyznanie wiary i konwersja na islam nie są w ogóle możliwe bez tej kompetencji. Drugi czynnik można by nazwać też aksjologicznym, gdyż to właśnie w rozwiniętych, monoteistycznych systemach religijnych zostały zawarte zhierarchizowane systemy wartości, w konkretny sposób regulujące wiele przejawów ludzkiego życia. Taką funkcję pełniła zawsze Tora, Talmud, Ewangelie i Koran.

W *Szkicach z aksjologii stosowanej* Bohdana Dziemidoka spotkamy wiele odniesień do najnowszej literatury, i to nie tylko ściśle filozoficznej. Przytacza on często wyniki najnowszych badań socjologicznych, psychologicznych czy wyniki badań nad stanem świadomości i kulturą współczesnego człowieka – uczestnika procesów zachodzących w zachodniej cywilizacji. Dziwi jednak brak odniesień historycznych, brak charakterystyki determinant tkwiących głęboko w dziejach Zachodu. Postawa taka jest chyba przejawem sejentystycznego nastawienia autora, który podstaw dla swych uogólnień nie szuka w przeszłości i tradycji, a raczej woli korzystać z opisów naukowych, ujmujących naszą zachodnią cywilizację w sposób prezentystyczny, w jej „tu i teraz”. To radykalne skrócenie perspektywy historycznej, czy wręcz pominięcie uwarunkowań historycznych, przyczynia się do ukazywania zagadnień aksjologicznych bez związku z systemami etycznymi, które wyrosły na gruncie religii.

Warto podkreślić, że Bohdan Dziemidok woli sytuować się po stronie etyki opisowej, a większość momentów, gdy problemy etyki wiążą się w sposób konieczny z identyfikacją religijną i światopoglądową, przemilcza lub opisuje w kategoriach fundamentalizmu, co samo w sobie stanowi już ocenę⁵. Czy jednak

⁴ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1997.

⁵ Por. B. Dziemidok, *op. cit.*, s. 69.

można w ogóle ten aspekt pominąć? Wydaje się, że absolutystyczne i normatywne systemy aksjologiczne zawarte w systemach religijnych stanowią jądro wszelkich etyk, a ich roli historycznej nie powinno się pomijać niezależnie od tego, jaki światopogląd samemu się wyznaje. Teoretycy cywilizacji, tacy jak Arnold Toynbee, Samuel P. Huntington, Feliks Koneczny, dobrze to rozumieli i nie wyobrażali sobie interpretacji współczesnych losów człowieka Zachodu bez uwzględnienia świadomości aksjologicznej, która ma swe zakorzenie w historii.

Nawet gdyby przyjąć, że nadchodzące dla Zachodu czasy to epoka triumfującego antyteizmu, ateizmu czy tylko indyferentyzmu religijnego, to nie sposób przeoczyć faktu, że książką wydaną w największej liczbie egzemplarzy pozostaje właśnie Biblia, że jej wpływ kulturowy – nie tylko *stricte* religijny – jest nie do przecenienia. Do dziś wielu ludzi na całym globie, chcąc rozstrzygnąć swe dylematy moralne i uzyskać odpowiedź w konkretnych wyborach życiowych, nie sięga do badań socjologicznych czy filozoficznych, ale odwołuje się do perspektywy mądrościowej, proponowanej w tekstach głęboko osadzonych w tradycji i kulturze judeochrześcijańskiej.

Trzeba jednak zauważyć, że dziś dość często można spotkać przemieszenie aksjologii i etyki opisowej – w skrajnych przypadkach zmieniającej się tylko w socjologię moralności – ze sposobem mówienia o charakterze mądrościowym. W tej drugiej perspektywie formułujemy właśnie konkretne dyrektywy kierujące naszym działaniem. Dlatego mądrościowa perspektywa wymaga rozwijania etyki normatywnej, co w naszych nienormatywnych czasach stało się bardzo niepopularne.

Powróćmy jeszcze do wyborów światopoglądowych. Wydaje się, że są one w istocie wyborami o charakterze irracjonalnym w tym znaczeniu, że nie istnieją naukowe i w pełni racjonalne argumenty przemawiające za istnieniem Boga, ale zarazem nie istnieją żadne naukowe argumenty przemawiające za jego nieistnieniem. Jakkolwiek by to dziwnie nie brzmiało w uszach dawnych i współczesnych scjentystów walczących z religią, nauka jest neutralna światopoglądowo. Wykazał to Hoimar von Ditfurth w książce *Na początku był wodór*⁶, argumentując, iż nauka opisuje tylko zjawiska „z tego świata”, więc nie ma procedury empirycznej i eksperymentalnej, która by potwierdzała lub zaprzeczała istnieniu jakkolwiek pojętej transcendencji. Rzecz w tym, że Bóg, jeżeli istnieje, nie da się wykryć takimi metodami. Nie dysponujemy żadnym papierkiem lakmusowym ani innym detektorem wykrywającym coś, czego z definicji nie można dostrzec w poznaniu bezpośrednim i potocznym ani w pośrednim i naukowym. Oczywiście, co innego, gdy dopuścimy doświadczenie i poznanie mistyczne, wglądy o charakterze intuicyjnym, czy choćby uznamy relacje zawarte w Torze czy Ewangeliach za w pełni wiarygodne – właśnie, wiarygodne, a nie potwierdzone metodami naukowymi. W tym sensie wybory światopoglądowe mają charakter irracjonalny i są przedmiotem wolnego

⁶ H. von Ditfurth, *Na początku był wodór*, przeł. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1978, s. 183–189.

wyboru każdego człowieka, który musi dokonywać takich decyzji sam i na własny rachunek ponosić za te decyzje odpowiedzialność.

Ze swej strony dodajmy, że człowiek chcący zaprząć naukę do rozwiązywania swoich dylematów światopoglądowych, podobny jest do bohatera G.G. Marquesa ze *Stu lat samotności*, który używa dagerotypu do fotografowania przestrzeni w różnych kierunkach, gdyż przejął się tezą teologów, że Bóg jest wszechobecny. Nakładając poszczególne negatywy, chce uzyskać wizerunek Boga – jeżeli jest, lub zaprzeczyć jego istnieniu – jeżeli go nie ma. Źródła takiego błędu myślowego Hoimar von Ditfurth sytuuje w XVIII wieku, gdy teologowie, chcąc nadmiernie ułatwić sobie zadanie, nieopatrznie usytuowali Boga w świecie empirycznym. Gdy nauka zaczęła wyjaśniać kolejne fragmenty uniwersum przyrody, teologowie przenosili się z pojęciem Boga do jego niewyjaśnionych jeszcze regionów, które niebawem nauka także opisywała metodami racjonalnymi. Wytworzyło się wrażenie, jak pisze Ditfurth, że Bóg cierpi na swoisty „głód mieszkaniowy”. Teologowie sami założyli sobie pętlę, którą nauka konsekwentnie zaczęła zaciskać.

Morał, jaki płynie z tej historii jest taki, że nie należy mieszać porządków myślowych, a w szczególności nie można nadużywać autorytetu nauki do walki światopoglądowej. Rzecz niby oczywista, a przecież spory nieuwzględniające argumentacji Ditfurtha trwają w najlepsze – ich temperatura wcale nie osłabła.

Rozważmy teraz dwa istotne problemy, wobec których staje wcześniej czy później każdy człowiek. Wiele na to wskazuje, że ich rozwiązanie też zależy od irracjonalnego wyboru, o którym była mowa. Pierwszy problem streszcza się w pytaniu, jak być szczęśliwym, a drugi, powiązany z pierwszym organicznie, jak być szczęśliwym w obliczu nieuchronnej starości i śmierci. W ujęciu Bohdana Dziemidoka obie kwestie uzyskują odmienną redakcję. Filozof relacjonuje teoretyczne i praktyczne kłopoty ze szczęściem, a następnie pyta, czy starość może być piękna, dobra, mądra i szczęśliwa.

Bohdan Dziemidok, gdy chodzi o szczęście, jest umiarkowanym optymistą. Po pierwsze, uważa, że można je osiągnąć, po drugie – formułuje konieczne warunki, które – jego zdaniem – musimy spełnić, aby się nim cieszyć. Uznaje je za warunki konieczne, choć niewystarczające. Zanim te warunki wymienimy, warto zauważyć, że optymizm w tej kwestii nie jest wcale rzeczą częstą, co więcej – można spotkać się z poglądem, że rozważań nad szczęściem w ogóle nie warto podejmować. Posłużmy się przykładem literackim. Bohater powieści Wiesława Myślińskiego zatytułowanej *Ostatnie rozdanie* pyta retorycznie: „Czy szczęście nie jest tylko słowem pozbawionym własnego bytu. Albo też bytem, któremu każdy może nadać swoją nazwę, ale i tak będzie to złudzenie. Występują przecież w życiu każdego byty-złudzenia”⁷. W innym miejscu bohaterka, wspominająca ważne wydarzenia ze swojego życia i dokonująca przy okazji swego bilansu,

⁷ W. Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*, Kraków 2013, s. 155.

mówi: „Nieraz tylko myślę, czy byłabym szczęśliwa. Ale może czasem warto być i nieszczęśliwym. Szczęście nie jest najważniejsze. Czasem ważniejsze jest, co się przeżyło”⁸. Tak więc swoista prawda egzystencji, prawda przeżywania codzienności, może być ważniejsza niż szczęście, którego nie sposób zdefiniować. Co więcej, może się okazać, że jego ciągle poszukiwanie, zafiksowanie uwagi na technikach jego osiągnięcia, może być główną przeszkodą w jego odczuwaniu.

„Zakłopotany filozof” zachowuje duży dystans do mnożących się publikacji, w których formułuje się gotowe przepisy na to, jak być szczęśliwym. Te praktyczne poradniki piszą najczęściej psychologowie i – dodajmy od siebie – są one znakiem czasu. Nakłady, w jakich się sprzedają, świadczą o tym, jak współczesny człowiek jest nieszczęśliwy i zagubiony. Bohdan Dziemidok dokonuje przeglądu różnych poradników i „manifestów szczęścia”, by na koniec, niezależnie od pewnej rezerwy do swej własnej propozycji, sformułować 15 warunków, których spełnienie ma nas uczynić szczęśliwymi, a w każdym razie ma nas do szczęścia trochę przybliżyć. Wymieńmy te punkty. Szczęście zapewnia: 1) zadowolenie z pracy, 2) satysfakcja z jakiejś aktywności, która nas silnie angażuje (hobby), 3) miłość, 4) przyjaźń, 5) brak wygórowanych oczekiwań wobec życia, 6) brak wygórowanych oczekiwań wobec innych ludzi, 7) realistyczne (też niewygórowane) oczekiwania w stosunku do życiowego partnera, 8) brak maksymalistycznych wymagań w stosunku do siebie samego, 9) unikanie i nawet pozbycie się zawiści, 10) unikanie ludzi chorobliwie ambitnych, 11) ukrywanie swych zalet (by nie prowokować innych i nie narazić się na zawiść), 12) życzliwość, 13) brak oczekiwań związanych z wdzięcznością za wyświadczone dobro, 14) zachowanie właściwych proporcji w relacji z ludźmi (np. pomijanie spraw błażych, nieistotnych, które mogłyby rodzić konflikty), 15) zachowanie poczucia humoru (nawet w sytuacjach trudnych i bolesnych).

Chciałoby się westchnąć, jak dużo tych punktów. Czy próba stosowania się do nich nie stanie się ciężką pracą, która skutecznie stłumi nawet to niewielkie poczucie szczęścia, jakie każdy nosi w sobie, a które wynika z prostego faktu, że istnieje. A ktoś złośliwie dowcipny (punkt 15) mógłby rzec: wybiorę dekalog choćby dlatego, że jest krótszy! A mówiąc całkiem poważnie, czy człowiek, który wyrósł w kulturowej i religijnej tradycji judaizmu lub chrześcijaństwa, nie odnajdzie wprost w swej własnej pamięci o wiele prostszych formuł. Psalmy – forma poetycko wyrażonych modlitw, a zarazem ogromny zasobnik reguł podpowiadający człowiekowi wierzącemu jak żyć, mówią wprost, kim jest człowiek szczęśliwy. Co ciekawe, ten opis znajdujemy w pierwszych słowach psalmu pierwszego. Początek przytoczmy w pięknym przekładzie Romana Brandstaettera:

⁸ *Ibidem*, s. 105.

O szczęśliwy mąż
który nie chodzi za radą przewrotnych
i nie wszedł na drogę grzeszników
ani na stolicy szyderców nie siedzi,
ale upodobał sobie prawo Pańskie
i nad prawem Jego rozmyśla
we dnie i w nocy.

I będzie jak drzewo
zasadzone nad wodami,
które wydaje owoc w czasie swoim,
a liść jego nie więdnie.
Wszystko, co czyni, jest udane⁹.

W drugiej części, której nie cytuję, zgodnie z zasadami semickiego obrazowania opierającego się na opozycjach i paralelizmach, czytamy o grzeszniku (synonimie człowieka nieszczęśliwego), którego porównuje się do plew rozwiewanych i unoszonych przez wiatr. To obraz powracający w Biblii, a odwołuje się do techniki czyszczenia ziarna po omłocie przez podrzucanie go łopatą w czasie silnego wiatru. Wartościowe ziarno spada na ziemię, gdyż jest ciężkie. Plevy rozpraszają się unoszone wiatrem. W czasach gdy żniwa kojarzą się ludziom z hałasem kombajnów na polach, taki metaforyczny obraz nie musi być oczywisty. Wracając do części pierwszej, można rzec, że przepis na szczęście jest prosty i wyraża się go w lapidarny sposób. *Expressis verbis* mówi się tylko o trzech zagrożeniach, których należy unikać. Rzecz w tym, by nie ulegać ludziom przewrotnym, grzesznym i szydercom, u których można domyślać się pychy, gdyż lekceważą reguły postępowania pochodzące od samego Boga. W sensie pozytywnym wszystko sprowadza się do autentycznego przeżywania „prawa Pańskiego”, a więc reguł zawartych w dekalogu. Obietnicę szczęścia, jakie się dzięki temu uzyskuje, opisuje stan wiecznie zielonego, wiecznie żywego drzewa, które przynosi dobre owoce, a także powodzenie w każdej podejmowanej aktywności życiowej.

Trzeba otwarcie powiedzieć, że narracja taka dla ateisty czy człowieka indifferentnego religijnie nie będzie możliwa do przyjęcia i to nie dlatego, by nie był w stanie zaakceptować takich zaleceń, jak nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij... oraz nie z tego powodu, by chciał toczyć niekończące się spory w płaszczyźnie czysto metafizycznej. Główna kontrowersja dotyczy raczej tego, kto jest ostatecznym autorem prawa moralnego. Stąd rodzą się dwa dyskursy do pewnego stopnia rozłączne i tylko do pewnego stopnia.

Charakteryzując przepis na szczęśliwe życie, którego autorem jest Bohdan Dziemidok, trzeba podkreślić pewien minimalizm jego zaleceń. Punkty 5, 6, 7 i 8 nawołują, by nie wymagać i nie oczekiwać za wiele od życia, od innych ludzi, od życiowego partnera, a na koniec i od samego siebie. Być może to słuszne postu-

⁹ R. Brandstaetter, *Psalmy*, Warszawa 1989, s. 23.

laty, by być racjonalnym i umiarkowanym, ale jakoś pozbawiające życie blasku i tej szczypty szaleństwa, która każe nam, choć od czasu do czasu, porwać się na rzeczy niemożliwe.

Bardzo niepokojąco brzmi też postulat 13, by nie oczekiwać żadnej wdzięczności za okazaną życzliwość. Czytamy tam: „Nie oczekuj, że ludzie odpłacą ci dobrem za zło. Nie oczekuj, że ludzie odpłacą ci dobrem za dobro”. I dalej zdanie nasycone goryczą: „Nie oczekuj, że twoje dzieci odpłacą ci za twoją troskę i poświęcenie tym samym, kiedy będziesz stary”¹⁰. Bardzo to smutne i całkowicie niezgodne z tym, co można przeczytać u Marcela Maussa w jego słynnym *Szkicu o darze*¹¹. Co więcej, badania Maurice’a Godeliera¹² potwierdziły uniwersalność spostrzeżeń Maussa. Rzecz w tym, iż w wielu kulturach praktyka daru występuje w prawie identycznych formach i pełni podobne funkcje społeczne. Nie wchodząc w szczegóły, można ogólnie powiedzieć, że obdarowywanie jest działaniem dobrowolnym i zarazem jest aktem osobowym. Dzięki tej praktyce, między tym, kto daje dar a tym, kto go przyjmuje, ustala się podwójna relacja: solidarności i wyższości. Jakkolwiek by było, ludzie będący normalnymi uczestnikami życia społecznego, zgodnie z opisem Maussa, są zobowiązani do dawania darów, do ich przyjmowania, a później do ich zwracania. W ten sposób tworzą się silne więzi społeczne i unika się wyosobnienia, alienacji.

Tak więc wydaje się, że prawdziwego szczęścia doznamy, obdarowując, będąc obdarowanym i będąc zdolnym – po pewnym czasie – do odwzajemnienia daru. Byłoby to bardzo smutne, gdybyśmy zgodnie z postulatem 13 zrezygnowali z oczekiwania wzajemności. To skazywałoby nas na odcięcie wielu relacji z ludźmi i samotność.

Ostatecznie wszystkie próby sformułowania dłuższej lub krótszej listy dyrektyw, które mają dać nam szczęście, traktują życie jak „zestaw do samodzielniego montażu”. (Każdy, kto kiedykolwiek składał samodzielnie meble przywiezione w częściach ze sklepu, wie, o czym mowa.) Jednak instrukcję do naszego zestawu wydrukowano niewyraźnie i brak pewności, czy posiadamy wszystkie niezbędne części – śruby, wkręty i okucia. Słowem łączniki, bez których całość życiowa nigdy nie będzie całością. Tę analogię można by rozwijać, bo zły, błędny lub/i niechlujny montaż ogranicza możliwość poprawek. Przy każdej rozbiórce i próbie powtórzenia konstrukcji coś się łamie i wykrusza. Nawet jeżeli części trafią wreszcie na swoje miejsce, to trzymają się słabo i pozostają w stanie chwiejnej równowagi, grożąc zawaleniem. Ergo, gdybyśmy chcieli sugerować się jakimiś poradnikami, z powodów czysto pragmatycznych nasza instrukcja osiągnięcia szczęścia powinna być krótka, jasna i jednoznaczna.

¹⁰ B. Dziemidok, *op. cit.*, s. 89.

¹¹ M. Mauss, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, przeł. K. Pomian, [w:] *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001.

¹² M. Godelier, *Zagadka daru*, przeł. M. Höffner, Kraków 2010.

Na koniec wypada odnieść się do problemu starości. Bohdan Dziemidok po przeanalizowaniu wielu różnych ujęć i relacji na temat starości dochodzi do wniosku, że w istocie o tym, czy starość jest szczęśliwa czy nie, decydują dwa czynniki obiektywne i jeden subiektywny. Pierwszy czynnik tworzy duży zestaw elementów składający się na aktualny stan i samopoczucie człowieka w podeszłym wieku. Będą to: zdrowie, materialny poziom życia, jakość relacji społecznych z rodziną, bliższymi i dalszymi znajomymi. Drugi czynnik to tzw. bilans życiowy. Swoisty rachunek życiowych zysków i strat, pozytywnych osiągnięć i wstydlivych klęsk. Starość wymusza przeprowadzenie takiego rozrachunku z przeszłością w obliczu kończącego się życia, w obliczu możliwości traktowania go jako prawie zamkniętego i dopełnionego. Trzeci czynnik jest najważniejszy. Chodzi o subiektywne zadowolenie z tego, co jest i z tego, co było. Chodzi o sposób odczuwania życia wziętego *en bloc* i przeżywanie go jako udanego i dobrego lub nie. Ciekawe, że to subiektywne poczucie nie musi zgadzać się z obiektywnym stanem rzeczy. To znaczy, że można mieć poczucie negatywnego bilansu życiowego po osiągnięciu ewidentnych sukcesów. Dzieje się tak często na skutek wybujałych ambicji i nadmiernych oczekiwań.

Wszystko to prawda, choć wydaje się, że istotną wadą rozważań podjętych przez Bohdana Dziemidoka jest brak jasnego odniesienia się do fenomenu śmierci. Otóż w zależności od tego, jak się pojmuje śmierć, tak też się pojmuje starość, a nawet całe życie, które tak czy inaczej kończy się tym dramatycznym aktem. Śmierć może być rozumiana jako ostateczny koniec lub przejście do nowego życia, do nowej jego formy. Wielu autorów podkreśla, że o sensie starości decyduje zdolność stawiania sobie celów – małych i dużych. Jak jednak stawiać sobie owe cele, gdy perspektywa czasowa każdego dnia radykalnie się skraca, gdy czas na ich realizację kurczy się z każdą godziną? Czy w takiej sytuacji człowiek rzeczywiście jest w stanie coś planować i może kierować się ku przyszłości? Owa przyszłość w każdej dobie może zostać radykalnie zakwestionowana. Dla ludzi wierzących te cele sięgają poza dotychczasowe życie, kształtując i radykalnie zmieniając postrzeganie dotychczasowej egzystencji. Perspektywa indywidualnej nieśmiertelności, zachowania duchowej tożsamości, a w przyszłości nawet odnowionej cielesności, zmienia stosunek człowieka wierzącego do starości. W tej perspektywie starość to ostatni ważny etap przed przejściem do lepszego bytu. Neotomista Albert Krąpiec używał tu analogii do narodzin dziecka, które wydostaje się w czasie narodzin z łona matki i staje się zdolne do nowej, samodzielnej egzystencji. Moment przejścia tak w czasie narodzin dziecka, jak i śmierci-narodzin starca jest dramatyczny i bolesny, za to nieodwracalny i krótki.

Zdzisław Cackowski w *Trudzie i sensie ludzkiego życia* pisał, że człowiek schodzi ze świata „tyłem”¹³. To metaforyczne określenie oznacza, iż w całości jest skierowany ku swej przeszłości. Kurczowo trzyma się wszystkich więzów, jakie go jeszcze łączą z życiem. Chce utrzymać możliwie dużą ilość relacji z żyjącymi ludźmi. Taki jest los człowieka odrzucającego każdą formę indywidualnej nieśmiertelności.

Bohater Myśliwskiego z *Ostatniego rozdania* powraca po kilku latach nieobecności do rodzinnej miejscowości i dowiaduje się o śmierci swego kompana od kart, hazardzisty, szewca Matei. Nie mogą już zagrać, ale kupuje talię kart i idzie na cmentarz. Tam na płycie nagrobnej po raz ostatni rozdaje karty i gra za siebie i za nieżyjącego Mateję. Czym jest to ostatnie rozdanie, ostatnia gra? Nie gra się tu ze śmiercią w szachy, jak w *Siódmej pieczęci* Ingmara Bergmana, ale próbuje się za wszelką cenę po stronie życia utrzymać relację ze zmarłym, choćby symulując jego uczestnictwo w grze. Jest to jednak tylko, z góry skazana na klęskę, próba duchowej nekromancji.

Teksty z książki *Teoretyczne i praktyczne kłopoty z wartościami i wartościowaniem* należą do tych, które się już kiedyś czytało (wszystkie prace były wcześniej drukowane w czasopiśmie¹⁴), które się czyta dziś (teraz zostały zebrane w jedną całość i wydane w formie zwartej) i które się będzie czytało, bo ich wartość przekracza horyzont wyznaczony doraźnością jednokrotnej czy dwukrotnej lektury. Słowem, warto do tych tekstów wracać, by jeszcze raz zastanowić się nad sensem takich pojęć, jak wolność, odpowiedzialność, szczęście, sens życia, starość, narodowość, akademicki etos zawodowy czy wartość sztuki popularnej. Przyszli czytelnicy – dzięki bogactwu, jakie niosą ze sobą prace Bohdana Dziemidoka – odkryją jeszcze wiele nowych treści, których dzisiejszy czytelnik (także piszący te słowa) w pełni nie dostrzega i nie jest w stanie docenić. Jedno nie ulega wątpliwości, że teksty te pobudzają intelektualnie i skłaniają do myślenia.

¹³ Z. Cackowski, *Trud i sens ludzkiego życia*, Warszawa 1981, s. 9–28. Por. też komentarz [w:] M. Kociuba, *Antropologia poznania obrazowego. Rola obrazu i dyskursu w poznawczym ujmowaniu świata*, Lublin 2010, s. 135.

¹⁴ B. Dziemidok, *op. cit.*, s. 293.

KRZYSZTOF TROJNAR

Kronika Instytutu Filozofii UMCS w roku 2013

Chronicle of the Institute of Philosophy UMCS in 2013

W roku 2013 pracownicy naukowcy Instytutu Filozofii prowadzili działalność naukową w obszarze badań, projektów i publikacji naukowych, organizacji i udziału w konferencjach oraz redakcji czasopism naukowych.

MONOGRAFIE, PUBLIKACJE, CZASOPISMA

Drukiem ukazały się trzy monografie będące podstawą starań o tytuł naukowy profesora: Teresa Pękała, *Estetyczne konteksty doświadczenia przeszłości*; Marek Hetmański, *Epistemologia informacji*; Janusz Jusiak, *Między zdarzeniem dźwiękowym a znaczeniem. Szkice z filozofii muzyki*. Trzy monografie stały się podstawą rozprawy habilitacyjnej: Jacek Gurczyński, *Czym jest wirtualność Matrix jako model rzeczywistości wirtualnej*; Tomasz Stefaniuk, *Al-Kindi i początki filozofii w świecie islamu*; Paweł Bytniewski, *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych*. Autorami pozostałych monografii autorskich są: Jacek Paśniczek, Andrzej Niemczuk, Rafał Czekaj, Krzysztof Polit, Monika Baczewska-Ciupak.

Łącznie wydano 73 publikacje, na które składały się dwie monografie w języku angielskim, 23 monografie naukowe w języku polskim (w tym 12 monografii autorskich oraz 11 redagowanych), 11 rozdziałów w monografiach w językach obcych (angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim, rosyjskim lub włoskim) oraz 37 rozdziałów w monografiach naukowych w języku polskim.

Pracownicy Instytutu Filozofii opublikowali trzy artykuły w czasopismach naukowych posiadających współczynnik wpływu Impact Factor (IF), znajdujących się w bazie Journal Citation Reports (JCR): Andrzej Kapusta, *Theory of Incomprehensibility: Social and Environmental Determinants of Mental Disor-*

ders, "Annals of Agricultural and Environmental Medicine Ann Agric Environ"; Marcin Wolski i Anna Gomolińska, *Concept Formation: Rough Sets and Scott Systems* oraz *An Incidence Algebra Approach to Knowledge Granulation in Pawlak Information Systems*, "Fundamenta Informaticae". Ponadto ukazały się trzy publikacje w czasopismach naukowych znajdujących się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH) (autorzy: Jacek Gurczyński, Piotr Giza), a także dwie publikacje w zagranicznych czasopismach naukowych z grupy nauk humanistycznych i społecznych oraz nauk o sztuce i twórczości artystycznej (autorzy: Teresa Pękała, Tomasz Kitliński).

Drukiem ukazało się również 19 publikacji w czasopismach naukowych nieposiadających współczynnika wpływu Impact Factor (IF) oraz 20 publikacji w czasopismach niezawierających się w powyższych grupach. Łącznie w roku 2013 pracownicy Instytutu Filozofii opublikowali 47 artykułów w czasopismach naukowych.

W roku 2013 wydano cztery numery czasopisma internetowego „Kultura i Wartości”, wychodzącego w Instytucie Filozofii: ANDRZEJA NOWICKIEGO FILOZOFIA „W-DZIEŁO-WSTĄPIENIA” pod red. Zofii Majewskiej, PRAWO – KULTURA – WARTOŚCI pod red. Moniki Torczyńskiej, WARTOŚCI – KULTURA – HISTORIA: W KRĘGU FILOZOFII ROSYJSKIEJ pod red. Andrzeja Ostrowskiego oraz PROBLEMY I STANOWISKA W AKSJOLOGII I ETYCE pod red. Leszka Kopciucha i Tomasza Siwca.

Adres czasopisma: kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl.

KONFERENCJE, DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

W ramach współpracy międzynarodowej, będącej kontynuacją Międzynarodowego Seminarium Kognitywistycznego, zorganizowano dwa spotkania, w których udział wzięli znawcy z zagranicy: 22–23 kwietnia odbyło się „II Seminarium Kognitywistyczne: Victor Rosenthal, Institut Marcel Mauss, EHESS Paris, The Inner Voice / Many Faces of Meaning”. Organizatorem seminarium był Zespół Kognitywistyki Instytutu Filozofii oraz Zakład Logiki i Filozofii Nauki Instytutu Filozofii. W dniach 12–14 listopada odbyło się „III Otwarte Seminarium Kognitywistyczne: Göran Sonesson, Centre for Cognitive Semiotics, Lunds Universitet, Elements of Evolutionary Cognitive Semiotics / Towards Cognitive Semiotics”, zorganizowane przez Instytut Filozofii oraz Grupę Badawczą Mind, Signs and Models.

20 marca 2013 roku odbyła się III Konferencja Naukowo-Szkoleniowa „Badania naukowe w medycynie – perspektywa bioetyczna”. Organizatorem konferencji był Instytut Filozofii wraz z Komisją Bioetyczną Instytutu Medycyny Wsi w Lublinie, Wydziałem Pielęgniarstwa i Nauk o Zdrowiu, Uniwersytetem Medycznym w Lublinie oraz Helsińską Fundacją Praw Człowieka w Warszawie.

Zakład Historii Filozofii Nowożytnej oraz Lubelskie Towarzystwo Naukowe w dniach 20–21 czerwca zorganizowali ogólnopolską konferencję naukową pt. „Filozofia XVII wieku – źródła i kontynuacje”.

11 czerwca odbyła się ogólnopolska interdyscyplinarna konferencja naukowa „Idea kreatywności”. Konferencja została zorganizowana przez Zakład Historii Myśli Społecznej.

Ponadto pracownicy Instytutu ogłosili 36 referatów na konferencjach międzynarodowych oraz 50 referatów na konferencjach krajowych.

PROJEKTY BADAWCZE

W roku 2013 dr Marcin Trybulec złożył wniosek o realizację projektów międzynarodowych: „Studenci WFiS UMCS na krajowym i europejskim rynku pracy” – wniosek uzyskał pozytywną ocenę formalną i został poddany ocenie merytorycznej.

Dr Tomasz Kitliński uczestniczył w projekcie badawczym „Hospitality vs Hatred of the Other: A Study of Welcoming versus Prejudiced Representations of Otherness in Britain and Poland”, finansowanym przez Komisję Europejską w ramach Programów Ramowych Unii Europejskiej (University of Brighton); prof. Małgorzata Kowalewska realizowała dwa projekty badawcze: „Edycja krytyczna dzieła filozoficznego *Qaestiones in libros Parvorum naturalium Aristotelis* Pawła z Worcyzna”, finansowany przez MNiSW, oraz „Problematyka filozoficzna w epistolografii Hildegardy z Bingen”, finansowany przez Narodowe Centrum Nauki.

Lista recenzentów współpracujących z czasopismem w 2014 roku

Mieczysław Jagłowski

José María Ariso (Universidad Internacional de La Rioja)

Juan Cano de Pablo (Universidad Internacional de La Rioja)

Krystyna Szafraniec

Wojciech Świątkiewicz

Leszek Korporowicz