

ÉS POSSIBLE PRENDRE'S SERIOSAMENT EL GENI MALIGNE?

Josep Olesti
(Universitat de Girona)

§ I

Una de les primeres coses que podrien sorprendre un estudiós desprevingut de la figura del geni maligne és la desproporció que existeix entre la rellevància que tendeixen a acordar-li els intèrprets i la seva aparició en el *corpus* cartesà, tan estel·lar com es vulgui, però indiscutiblement reduïda. Fins i tot lligada a la figura del déu omnipotent que potser ens enganya (diguem, per anar de pressa, el déu fal·laç, tot i que, com s'ha fet notar, aquesta locució cèlebre no apareix en cap text cartesà), figura en relació amb la qual el geni apareix com a versió psicològica més fàcil, de més bon assumir, la seva intervenció és, explícitament i quantitativament, relativament menor. Amb tot, la desproporció s'explica si es té en compte que, si bé és veritat que la imatge del geni apareix només en un moment inicial del plantejament de Descartes, la seva ombra plana en tot el seu desenvolupament posterior. Des d'aquest punt de vista, la seva presència assetja constantment el pensador, impedit-li, per dir-ho així, d'anar massa ràpid a extreure determinades conclusions i d'esdevenir (per utilitzar una fórmula feliç de Gaston Bachelard) un metafísic amb presses. La figura del geni maligne obliga a la circumspecció: impedeix desfer-se per la via ràpida d'alguns interrogants que el filòsof escrupulós s'ha plantejat. Impossibilita sotmetre'ls a un judici sumaríssim: el geni maligne, advocat del diable, encamina el procés per uns viarans llargs i inesperats.

I és que, en efecte, la figura sembla encarnar un interrogant que no és banal, una sospita de gran tonatge. És així com apareix en la "Primera meditació" (o, anàlogament, en el lloc paral·lel dels *Principis*, tot i que de manera més eixuta i sota la forma del déu fal·laç): el geni maligne es presenta com la possibilitat de posar en qüestió un cert tipus de certeses altrament inqüestionables: que dos i tres són cinc, que el quadrat no té més que quatre costats.

Aquesta és la característica exclusiva de la figura: complir amb la funció assignada en l'ordre de raons, que és posar un interrogant a aquelles proposicions que semblarien no tolerar-lo. La imatge del geni maligne no té cap altra nota addicional, i és en aquest mateix sentit que es deu haver de llegir el que suggereix la materialitat de la metàfora: en efecte, per què geni? per què maligne?

Per què geni (*génie, genium*)? Isidor de Sevilla (*Etimologies VIII, 11, 88*) feia notar, en una observació que la filologia moderna ha confirmat, la relació entre *genium* i *gignere*: "Al geni se l'anomena així perquè és com si tingués la facultat de generar totes les coses; o potser derivi d'engendrar fills; per això els gentils anomenen genials els llits disposats per als acabats de casar". La propietat que interessa del geni és la seva capacitat d'engendrar, la seva potència creativa. Però el geni és maligne. Per què maligne (*mauvais, malignum*)? Perquè, com s'ha remarcat sovint, Descartes es situa a l'interior d'una concepció representativa de la veritat, i la realitat que engendra el geni no és imitació més o menys fidel del que és, no és reproducció del que hi ha; el demiürg platònic era bo, perquè era fidel; el geni cartesà no: trenca la convertibilitat dels transcendentals, introduint la possibilitat de pensar que *l'ens* no sigui *verum* (que el real no sigui intel·ligible); per això és *malum*.

Si això és així, s'ha de concedir a la figura del geni maligne la màxima bel·ligerància, i el que representa no es pot bandejar com si res. Sembla plantejar, amb aquella manera simple de dir coses profundes que Proust lloava al segle XVII francès, la possibilitat que el que és veritat

per a mi no ho sigui en si; que els conceptes amb què pensem no representin la natura veritable, l'essència vertadera de la realitat efectiva; que la certesa manifesta que caracteritza l'evidència sigui d'abast estrictament humà i incapaç d'abastar el real.

Però la pregunta que sorgeix aleshores és la següent: com és això possible? De quina manera, per mitjà de quina estratagema, en virtut de quins artificis, pot fer el geni maligne que jo m'enganyí "cada vegada que faig l'addició de dos i de tres, o que compto els costats d'un quadrat, o que jutjo sobre alguna cosa encara més fàcil, si és que es pot imaginar res més fàcil que això"? ("Primera meditació", AT, VII, 21; IX-1, 16).

La situació del lector en aquest punt, davant d'aquesta mena de preguntes, és de neta insatisfacció; cal reconèixer la insuficiència del text cartesià, i constatar que, pel que fa a les astúcies de què se serveix el geni maligne, Descartes és, pel cap baix, poc explícit. Per això aquí el lector inquiet ha d'esdevenir, de grat o per força, intèrpret.

§ 2

I en aquest assumpte dues interpretacions diferents semblen ser possibles.

D'acord amb la primera, la figura del geni maligne s'hauria d'entendre, en el sentit més estricte, com un déu fal·laç; i això fins al punt de posar en qüestió l'evidència en el moment mateix que es presenta com a evident. Segons aquesta lectura, el geni maligne m'hauria fet de tal manera que el que se'm mostra com a evidentment vertader no és en realitat tal i com se'm mostra; hi hauria sempre una distància (i una disconformitat) entre el que l'evidència actual manifesta i la naturalesa veritable de les coses, que el geni, decididament malvat, es complauria a disfressar. Prescindint d'altres consideracions que tindrè oportunitat de fer més endavant, notaré d'entrada que aquesta concepció fa intel·ligible la resposta a la pregunta que posava (de quina manera pot fer el geni maligne que m'equivoqui en el que em sembla evident?); perquè l'afirmació de l'existència d'una disconformitat entre l'evidència i la veritat fa que aquesta darrera resti per força fora de l'abast de la primera, que és aquella a l'interior de la qual, en el millor dels casos, ens movem.

Anticiparé de moment que aquesta lectura, aparentment suggerida pel text dels *Principis*, és històricament discutible, i conceptualment difícil, de mal sostenir.

Però, com és sabut, és possible almenys una altra interpretació, consistent, i que té al seu favor declaracions expressades de Descartes. Segons aquesta altra manera de pensar la qüestió, el geni maligne mai no arriba a qüestionar l'evidència actual, sinó només el seu record. L'astúcia del geni no pot consistir a fer que jo no vegi el que veig (per exemple, que tres i dos fan cinc), ni tampoc a fer que el que jo veig de manera clara i distinta sigui realment d'una altra manera que com ho veig en el moment que ho veig; però sí que pot consistir a canviar les veritats que veig i que prenc per eternes, de tal forma que mai no tingui la seguretat que, a una nova mirada, tres més dos continuaran fent cinc.

Això no rebaixa una engruna la magnitud de l'operació, ni redueix el seu abast; suposant que un tal geni existís efectivament, els seus efectes serien tan demolidors com en la interpretació alternativa, perquè l'home es veuria obligat a cada instant a tornar sobre el mateix, i impedit d'obtenir certesas sòlides a partir de les quals avançar. Però entendre l'operació així té algun avantatge: sobretot, la fa pensable, perquè la trasllada a l'únic territori on es pot efectivament pensar: el passat. Perquè és característic de l'evidència (passeu-me el truisme) el fet de presentar-se com a evident i inqüestionable (i si el mateix qüestionament és possible, és perquè sembla evident). Qüestionar-la és, doncs, quelcom que només es pot fer després. I per això, per exemple, el *cogito* serà inqüestionable: per la seva mateixa naturalesa, instantània, exclou un

després que permetés qüestionar-lo. I pel que fa a les altres veritats evidents, el geni maligne les pot qüestionar, però després; en aquest sentit, fa sempre tard (i de vegades un hom té la temptació d'imaginar-se'l menys com un malvat que com un trapella, com una mena de follet dormilega i entremaliat...).

Aquesta interpretació deu pressuposar, almenys, la introducció de dues doctrines: la de la discontinuïtat del temps i la del caràcter creat de les veritats dites eternes. Les dues podrien ser cartesians: la segona ho és indiscutiblement; la primera, possiblement també. Però n'hi ha prou d'introduir-les a títol d'hipòtesi (exactament al mateix nivell, hipotètic, que el geni). Perquè la qüestió no és tant si el temps és o no és efectivament discontinu, sinó si ho podria ser; i això, en la "Primera meditació", és perfectament possible. Una cosa semblant passa amb la doctrina de la creació de les veritats eternes. Certament, Descartes pensa que la hipòtesi del geni és, finalment, falsa i que la de la creació de les veritats eternes és, en canvi, vertadera. Però que siguin incompatibles després no vol dir que ho siguin ara; la fidelitat a l'ordre de les raons permet perfectament interpretar el geni maligne en connexió amb aquestes dues teories.

D'altra banda, i pel que fa en particular a la doctrina de la creació de les veritats eternes, és oportú de remarcar:

1. Que no entra en conflicte amb la hipòtesi del geni maligne, perquè afirmen coses diferents. La hipòtesi del geni, tal i com la interpreto, implica que no és pensable que el que per a mi és evident, en el moment de ser-ho, no sigui vertader; la doctrina de les veritats eternes diu que el que és vertader (i, doncs, evident per a mi) *hauria pogut* ser diferent (i, doncs, aleshores l'evidència hauria estat una altra), però que això, com que ara no és així, no és, ara, pensable (cf. esp. *A Mesland*, 2 de maig de 1644; AT, IV, 118).

2. Que el seu sentit és en continuïtat d'esperit amb la hipòtesi del geni maligne: coincideixen a limitar, en alguna mesura, l'àmbit de la racionalitat humana, però sense negar-la (com podrien fer-ho? des d'on podrien fer-ho?). Es troben en una mateixa cruïlla: aquella, genuïnaament filosòfica, en què la reflexió es veu obligada a aplicar-se sobre si mateixa i a explorar la seva potència i els seus límits.

§ 3

D'aquestes dues maneres possibles de pensar la forma concreta d'intervenció del geni maligne, quina de les dues sembla ser més netament cartesiana? fins a quin punt els textos cartesians permeten decidir-ho?

La qüestió clau és fins a quin punt l'acció del geni maligne abasta l'evidència actual. I un repàs honest als textos obliga a confessar l'existència d'una ambigüïtat, que la lectura dels intèrprets més conspicus del cartesianisme no ajuda a resoldre de manera definitiva.¹ Amb tot, penso que hi ha una estratègia per a resoldre bona part de les dificultats, i assumir tots els textos (o gairebé tots: potser fa excepció un passatge del *Discurs del mètode*: AT, VI, 38), a condició de distingir dues coses diferents:

¹ Textos aparentment a favor que l'evidència actual és inqüestionable: *Principis* I, 13; A Regius, 24 de maig de 1640 (AT, III, 64-65); Ent. Burman, AT, V, 148-149, 178; 2es. Resp., AT, VII, 140, 143-144, 145 (AT, IX-1, 110, 113, 113-114); 4es. Resp., AT, VII, 245-246 (AT, IX-1, 189-190); 7es. Resp., AT VII, 460, 461-462; A Hyperaspistes, agost de 1641, AT, III, 433-434. Textos que diferents intèrprets han llegit en sentit contrari: *Disc.*, AT, VI, 38; "Med. 1", AT VII, 21 (IX-1, 16); "Med. 3", AT VII, 36 (IX-1, 28); "Med. 5", AT, VII, 69 (IX-1, 55); "Med. 6", VII, 77 (IX-1, 61); 2es. Resp., núm. 3 (AT, VII, 141; IX-1, 111); núm. 4 (VII, 143-144; IX-1, 113); *Princ.* I, 5, 13, 30.

Una cosa és (1) l'afirmació que puc estar equivocacat en el que em sembla evident, perquè un geni maligne em podria enganyar; i una altra cosa és (2) la manera com això es pot explicar. Em fa l'efecte que les dificultats sorgeixen quan s'utilitzen, per a respondre la segona qüestió, textos que només tenen com a objecte plantejar la primera.

En efecte, Descartes mai no nega (1), i en això tots els textos són coincidents. Però una altra cosa és la manera com es pot pensar aquesta equivocació en el que sembla evident (2); i és a l'hora de respondre això que es plantegen dues opcions. I cap subtileza hermenèutica pot dissimular un fet incontrovertible, a saber: que Descartes rebutja explícitament la que diu que (1) es pugui entendre com a qüestionament de l'evidència actual; per tant, s'ha d'entendre com a qüestionament de la seva permanència.

És remarcable el fet que bona part dels passatges esgrimits per a afirmar que Descartes posa en qüestió les veritats que es manifesten com a evidents tinguin en comú el mateix personatge: el geometa ateu. Del qual es diu, precisament, no pas que no "pot conèixer clarament que els tres angles d'un triangle són iguals a dos rectes", sinó que, d'aquesta proposició, no en té "una ciència vertadera i certa". El que manca a l'ateu no és, doncs, persuasió, sinó ciència; no és evidència, sinó solidesa; no és veritat immediata, sinó permanència de la veritat.

De totes maneres, cal concedir que, en relació amb aquest punt, la lectura dels textos acaba topant sempre amb alguns passatges ambigus, que produeixen en el lector esdevingut intèrpret una sensació incòmoda, fruit de la impossibilitat de resoldre la qüestió d'una manera prou expeditiva. Per això sembla aconsellable emprendre una altra estratègia, que passa per subordinar la qüestió estrictament històrica a la solució del problema teòric en ell mateix.

I, des d'aquesta perspectiva, la pregunta que cal fer és la següent: les dues interpretacions alternatives de l'acció del geni maligne, són igualment pensables?

I aquí em sembla manifest que la resposta és que no. El qüestionament de l'evidència passada no posa especials dificultats, perquè és un acte present que conserva tothora, en tant que present, la força de la seva eventual evidència, que, per hipòtesi, no és qüestionada.

Però les coses són diferents amb la interpretació que pretén que el geni maligne posa en qüestió la mateixa evidència actual.

Per començar, sembla que, si el geni fos efectivament capaç de fer-ho, el famós retret de circularitat adreçat a Descartes seria pertinent no només en la "Tercera meditació", a l'hora de demostrar l'existència de Déu, sinó ja en la "Segona", amb l'establiment del *cogito*. Perquè, en efecte, i pel que fa al grau d'evidència, la proposició que afirma que dos més tres fan cinc i la que expressa l'existència del subjecte que pensa són idèntiques. En rigor, crec que s'hauria de dir que una fórmula com la que acabo d'utilitzar, "grau d'evidència", difícilment pot tenir sentit en el cartesianisme, per la definició mateixa dels termes: és *clar* allò que és present i manifest a l'esperit, i és *distint* allò que és totalment clar (Princ. I, 45). Hi pot, doncs, haver diferència quant al grau de *claredat* (dues idees poden presentar-se a l'esperit amb més o menys elements clars), però no de *distinció*, ni, doncs, d'evidència. D'evidència, n'hi ha o no n'hi ha. Em penso que cal concedir a Gouhier, que segueix aquí Régis, que tota evidència és igualment evident, i que no hi ha una jerarquia d'evidències, sinó només, en tot cas, un ordre diferent en la seva aparició.²

Des del punt de vista de la seva evidència, la del *cogito* i la de " $2+3=5$ " és la mateixa (cf. esp. "Tercera meditació", AT, VII, 36; IX-1, 28). El que és diferent és el que aquesta

² Vegeu, en sentit contrari, Alquié (La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, 1950; reed. "Épiméthée", P.U.F., Paris, 1987, pp. 170-171; conté les referències a Gouhier i Régis).

evidència ens permet afirmar (només una permet posar una existència). En efecte, què diu el *cogito*? que la relació entre els dos moments de la intuïció, que penso i que sóc, és indissoluble; què diu “ $2+3=5$ ”? que la relació entre els dos moments de la intuïció, $2+3$ i 5 , és indissoluble. La diferència entre aquestes dues proposicions s’ha de buscar, després, en la seva resistència a la intervenció del geni maligne, no pas perquè una sigui més evident que l’altra, sinó perquè una tolera el que l’altra fa impossible: $2+3=5$ pot ser traslladada al passat, que com hem vist és el territori propi per a la intervenció del geni; el *cogito* no (és sempre actual, si més no expressat en la seva forma genuïna, que alguns intèrprets han volgut distingir de la forma objectivada que sembla adoptar en el passatge suara esmentat de la “Tercera meditació”). ¿Què vol dir que les evidències matemàtiques (i, en general, totes llevat del *cogito*) necessitin la veracitat divina? Justament, que la seva certesa és reduïda a l’instant actual (per això l’ateu no en té una ciència vertadera i certa —coneixement sòlid—); que la mateixa certesa necessiti Déu vol dir que, per ella mateixa, ha de ser renovada a cada instant. Però l’evidència com a tal, a l’interior dels seus límits, és perfectament evident; una altra cosa és que pugui ser limitada i parcial, que es pugui veure interrompuda, que hagués pogut ser una altra, etc. (que és de fet el que estableix, de manera general, la doctrina de la creació de les veritats eterne: no que són falses, sinó que són contingents, és a dir, fundades).

Una vegada precisat això, podem abordar la qüestió anunciada: la hipòtesi del qüestionament de l’evidència actual per part del geni, és pensable? Al meu entendre, no, “*nec nisi nomine tenus*”, fora que sigui només nominalment (A *Hyperaspistes*, agost de 1641; AT, III, 434). Perquè l’acte mateix en virtut del qual ens demanem si és pensable la posa en joc; perquè l’operació mateixa que pretén qüestionar-la la pressuposa. En aquest sentit, retrobem aquí la mateixa posició que Aristòtil descobria en el llibre Γ de la *Metafísica*. També Aristòtil partia d’una afirmació estrictament nominal: “n’hi ha que diuen que una mateixa cosa pot ser i no ser, i que això, a més, es pot creure” (1005b35-1006a2). I a continuació mostrava, com és sabut, que en realitat aquesta afirmació era impensable, essent negada en l’acte mateix d’afirmar-la.

De la mateixa manera, l’evidència cartesiana és inqüestionable, perquè (anàlogament a la demostració $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\kappa\tau\iota\kappa\omega\varsigma$ del principi de contradicció en Aristòtil) l’operació mateixa que nominalment la posa en qüestió, de fet, la confirma.

Que l’operació de posar en qüestió l’evidència actual, operació suposadament atribuïda al geni maligne, sigui impensable té la virtut de posar de manifest alguna cosa. En efecte, la topada amb un límit del pensament ens permet descobrir alguna cosa d’un altre registre, que és el de l’ordre de les condicions de possibilitat, del pensament.

Perquè quan, tossuts, posem en qüestió el que sembla inqüestionable, com per exemple que dos més tres fan cinc, en realitat, què és el que demanem? A quina mena de certesa aspirem? En quin tipus de persuasió pensem? Si, per hipòtesi, el que qüestionem és l’evidència actual, ¿no és prou clar que, a tot estirar, el que obtindrem serà una altra evidència? En aquest sentit, demanar una evidència ulterior a l’evidència suposadament qüestionada pel geni maligne és desconèixer que és la claredat mateixa el que constitueix la clarividència del pensament; és ignorar que l’evidència de segon ordre buscada tindria les mateixes característiques que l’evidència de primer ordre nominalment posada en qüestió. És, doncs, no saber què es demana. Tal com escriu Descartes en un passatge de les *Segones respostes* (AT, VII, 143-144; IX-1, 113), pel que fa als “judicis clars i exactes”, si ens entestem a supòsar que “fossin falsos, no podrien ser corregits per altres de més clars, ni per l’ajut de cap altra facultat natural”; per això, conclou que, en aquesta mena de judicis evidents, “no podem ser enganyats”.

Exigir que es demostrï l'evidència actual és no saber què s'està exigint, de la mateixa manera que, com notava Aristòtil, només per ignorància es pot demanar que es demostrï el que és principi mateix de la demostració ("perquè és ignorància desconèixer de quines coses cal i de quines coses no cal buscar demostració").

No té sentit amoïnar-se pensant si potser l'evidència actual no serà falsa: "què ens importa si algú imagina que fins i tot aquelles coses de la veritat de les quals estem tan fortament persuadits semblen falses als ulls de Déu o dels àngels, i que per tant, parlant absolutament, són falses? què en treure'm d'amoïnar-nos per aquesta falsedat absoluta, si no ens la creiem gens ni en tenim la menor sospita?" (AT, VII, 145; IX-1, 113-114). No en tenim la menor sospita (afegeixo jo) perquè no hi ha manera de pensar-la; es pot enunciar, però no pas creure; es pot formular, però no pas prendre seriosament. A l'escèptic, Aristòtil li etzibava, sense gaires embuts, que s'assemblava a una planta. Més versallesc, i educat *comme il faut*, Descartes es limita a notar: no en treureu res, d'amoïnar-vos per això...

§ 4

Què és el que podem concloure d'aquí? Què és el que ens permet descobrir la reflexió cartesiana?

Potser es pot enunciar, breument, com a circularitat inevitable del pensament: no hi ha res exterior al pensar que li pugui fornir un fonament. De fet, és ja el tema platònic de la reminiscència: ningú no pot aprendre a pensar si no pensa... És impossible passar-se d'un primer acte espontani; hi ha d'haver, en algun moment, un acte d'espontaneïtat original. Ho ha de pressuposar el manual d'instruccions més elemental, per molt que aspiri a una completa precisió i vulgui reduir al màxim la intervenció activa del lector; fins i tot si, en el limit de la minuciositat, la seva primera instrucció fos "llegiu", caldria que hom ja llegís... (Cf. *Regles*, IV; AT, X, 372).

En aquest sentit, ¿és un simple detall, de caràcter anecdòtic, que Sòcrates demani a l'esclau aportat per Menó si és grec i parla grec? (*Menó*, 82b). Més aviat és expressió de la necessitat que l'esclau estigui ja instal·lat en el sentit. El retret de Menó a Sòcrates era (80d-e): com es pot cercar el que s'ignora totalment? I com, si ho trobem, sabrem que hem trobat el que cercàvem? L'objecció implica que no podem aprendre res. I, de fet, Plató ho accepta: justament, la teoria de la reminiscència explicarà que la situació (efectivament impossible) de cercar el que s'ignora totalment no té mai lloc. "No hi ha ensenyament, sinó reminiscència" (81e-82a). De fet, cerquem el que ja coneixem, mirant de fer conscient un saber inconscient, recordant un saber oblidat; és a dir, explicitant el que era implícit. El caràcter mític de la doctrina es mostra clarament en el fet que, en realitat, no resol res: en tota existència anterior el problema de l'adquisició del saber es plantejaria exactament de la mateixa manera que en l'existència actual. Potser és això el que indica la fórmula que utilitza Plató: "ho té après des de sempre".

Deleuze interpreta:³ la grandesa del concepte de reminiscència (a diferència de l'innatisme) és introduir el temps, la duració del temps, en el pensament com a tal; amb això, s'estableix una opacitat pròpia al pensament, testimoni d'una estranyesa irreductible: hi ha sempre alguna cosa opaca al pensament, obscura, que se li escapa.

Però no és això, justament, el que suggereix també la figura del geni maligne? Perquè, al capdavall, i fora de l'instant privilegiat de l'evidència actual, ens empeny a reconèixer la precarietat de les nostres certeses.

³ Cf. *Différence et répétition*, P.U.F., Paris, 1968; 19896, pp. 184ss.

Aquesta situació tradueix dues coses. D'una banda, que el pensament és autònom, que l'àmbit que inaugura és autàrquic, sense fonament en res exterior, sense territori previ des del qual accedir-hi: no es pot aprendre sense conèixer ja el que busquem; no es pot prescindir d'un acte espontani; no hi ha res més evident que l'evidència; que buscar-ho és no saber què es busca; de l'altra, que aquest pensament, autònom, és finit (el seu origen remet a un passat sempre passat —que mai no ha estat present—, amb què mostra la seva opacitat, la seva exterioritat).

Semblem, doncs, condemnats a oscil·lar entre dos pols: d'una banda, la inquietud de si no ens estarem deixant arrossegar per una facultat naturalment fal·laç (i potser no, que no en treurem res, d'amoïnar-nos per això; però ens amoïna); de l'altra, la impossibilitat de pensar altra-ment. Es tracta de la fragilitat característica del pensament humà, en què deu caler instal·lar-se.

En això consisteix la potència de la figura del geni maligne: ens fa veure la circularitat inevitable del pensament, que és autònom, que no té fonament exterior; i, alhora, ens fa adonar del caràcter precari d'aquest estat de coses. Ens convida a esbrinar en què consisteix i com es determina l'àmbit del sentit; i què pressuposa aquesta seva constitució. I, d'una altra banda, ens recorda que aquest àmbit és finit, és a dir, que és aquell en què ens trobem instal·lats (sense ni tan sols poder pensar raonablement en un altre), però que no disposa de cap —diguem-ne— prerrogativa ontològica especial.